PUC-SP

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PROGRAMA DE ESTUDOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Danillo Costa Lima

O papel lógico-epistemológico da autoconsciência na filosofia sânscrita clássica

Tese de doutorado em filosofia

São Paulo

2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Danillo Costa Lima

O papel lógico-epistemológico da autoconsciência na filosofia sânscrita clássica

Tese de doutorado em filosofia

Versão parcial da dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, para a banca de qualificação de Doutorado.
Orientadores: Dr. Marcelo Perine e Dr. Sthaneshwar Timalsina.

São Paulo

2024

Banca examinadora:

_____

_____

_____

_____

_____

āmnāya-siddhe kim apūrvam etat saṁvid-vikāse'dhigatāgamatvam |
itthaṁ svayaṁ-grāhya-mahārtha-hetu-dvandvena kim dūṣayitā na lokaḥ ||
ūrdhvordhvam arūhya yad artha-tattvam dhīḥ paśyati śrāntim avedayantī |
phalaṁ tad ādyaiḥ parikalpitānāṁ viveka-sopāna-paramparāṇām ||
citram nirālambanam eva manye prameya-siddhau prathamāvatāram
tan-mārga-lābhe sati setu-bandha-pura-pratiṣṭhādi na vismayāya ||
tasmāt satām atra na dūṣitāni matāni tāny eva tu śodhitāni |
pūrva-pratiṣṭhāpita-yojanāsu mūla-pratiṣṭhā-phalam āmananti ||

Quando isso já foi estabelecido pela tradição, por que essas pretensiosas reivindicações de originalidade? Quando o pensamento si-mesmo floresce tão livremente, por que se preocupar em impor esses cânones sufocantes? Com essas duas objeções, sempre tão preciosas e de fácil acesso, o que resta então que este mundo não tenha transformado em escárnio? Subindo cada vez mais alto, sem descanso, o intelecto finalmente percebe a verdade das coisas. Essa é a recompensa de percorrer os degraus da discriminação, a escada conceitual construída por gerações de precursores. Tateando em tantas direções e, de fato, sem um ponto de apoio firme, assim digo, é o nosso primeiro mergulho no oceano do conhecimento certo. Uma vez que o caminho certo tenha sido encontrado e desbravado, construir pontes e fundar cidades inteiras, tais feitos arquitetônicos não são motivo de admiração. Portanto, longe de terem sido derrubados e demolidos aqui, os pontos de vista dos companheiros que buscam a verdade foram meramente refinados. Nos projetos legados por nossos predecessores, reconhecemos os fundamentos dessa conquista suprema de nosso próprio trabalho!

- ABHINAVAGUPTA
(*Abhinavabhāratī*)

Dedicação

À minha enérgica companheira Carolina Scomparim,
que sofreram as “dores de parto” deste trabalho ao meu lado,
e cuja companhia me trouxe a alegria e a força
que me inspiraram nos momentos mais cruciais.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.
Os custos desta Pesquisa foram cobertos por bolsa CAPES parcial (de janeiro de 2019 a julho de 2023).

Este estudo foi financiado em parte pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código Financeiro 001.
Os custos desta pesquisa foram cobertos por uma bolsa parcial da CAPES (de janeiro de 2019 a julho de 2023).

P.S.: Esta tese foi escrita originalmente no idioma inglês, enquanto a presente versão em português é apenas uma tradução feita através de Inteligência Artificial. Ao leitor que puder ler o original, isso é altamente recomendando; de outro modo, planejo refinar essa tradução de forma humana no futuro para maior facilidade de acesso desta pesquisa ao público brasileiro.

Agradecimentos

Esta dissertação não teria sido possível sem o apoio e o incentivo inabaláveis de muitas pessoas. Em primeiro lugar, estendo minha mais profunda gratidão à minha companheira, Carolina Scomparim, cujo companheirismo tem sido minha fonte constante de força e inspiração ao longo dessa jornada. Aos meus pais, Flávio e Rosiane, obrigado pelo amor incondicional e pela crença inabalável em mim. Os sacrifícios e o incentivo constante dos senhores abriram o caminho para minhas buscas acadêmicas. Expresso minha sincera gratidão ao meu professor, Sthaneshwar Timalsina, que despertou minha paixão por esta pesquisa e cujo exemplo me inspirou a escolher o tema que escolhi para este trabalho. Também sou profundamente grato ao meu orientador, Marcelo Perine, cujo apoio incondicional para seguir uma linha de pesquisa sem precedentes foi de extrema importância. Aos meus queridos amigos Paulo Oliveira e Thomé Sabbag, agradeço a camaradagem e os muitos e ricos diálogos que enriqueceram muito meus estudos. A todos aqueles que contribuíram para minha jornada, meus sinceros agradecimentos. O apoio dos senhores fez toda a diferença.

Resumo

Esta investigação se concentra na problemática da natureza do autoconhecimento e na interdependência epistêmica entre o autoconhecimento e o conhecimento do mundo, para a qual duas abordagens primárias são possíveis: priorizar o ser para explicar o conhecimento (como exemplificado por Nyāya-Vaiśeṣika) ou priorizar o conhecimento para explicar o ser (como visto em Yogācāra, Sāṁkhya e Vedānta). Na primeira, o filósofo procede elaborando os meios para conhecer o ser e as categorias nas quais o ser pode ser pensado, para posteriormente aplicar esses meios e categorias para se compreender; na segunda, o filósofo começa por esclarecer sua própria autorreflexividade para então derivar dela os meios pelos quais ele pode conhecer e as categorias dentro das quais o que ele conhece deve se encaixar. Constata-se que essas duas abordagens se baseiam em dois modelos distintos de autoconsciência: uma teoria intencional ou de ordem superior (*anuvyavasāya*) e uma autoconsciência pré-reflexiva (*svasaṁvedana*). A escola Pratyabhijñā, ou a "Escola do Reconhecimento", surge no cerne deste debate e oferece uma forma única de síntese dessas abordagens, pois, embora pertencendo ao segundo campo, busca recuperar e justificar transcendentalmente o projeto filosófico do primeiro, dando origem a uma filosofia epistemicamente construtivista e fenomenológica, com um modelo de lógica transcendental e dialética que é pragmatista e pan-semiótica.

Palavras-chave: Autoconsciência, Epistemologia, Fenomenologia, Análise categorial, Nyāya-Vaiśeṣika, Madhyamaka, Yogācāra, Sāṁkhya, Vedānta, Pratyabhijñā.

Abstract

This investigation focuses on the problematic of the nature of self-knowledge and the epistemic interdependence between self-knowledge and world-knowledge, for which two primary approaches are possible: either prioritizing being to explain knowledge (as exemplified by Nyāya-Vaiśeṣika) or prioritizing knowledge to explain being (as seen in Yogācāra, Sāṁkhya and Vedānta). On the former, the philosopher proceeds by devising the means for knowing being and the categories in which being may be thought, so as to subsequently proceed to apply these means and categories to understand himself; if the latter, the philosopher begins by clarifying his own self-awareness so as to then derive from it the means by which he can know and the categories within which what he knows must fall. It is found that these two approaches rely on two distinct models of self-consciousness: an intentional or higher-order theory (*anuvyavasāya*) and a pre-reflexive self-awareness (*svasaṁvedana*). The Pratyabhijñā school, or the "School of Recognition"", comes at the crust of this debate and offers a unique form of synthesis of these approaches in that, while belonging to the latter camp, it seeks to transcendentally recover and justify the philosophical project of the former, giving rise to a philosophy that is epistemically constructivist and phenomenological, with a model of transcendental and dialectical logic that is pragmatist and pan-semiotic.

Keywords: Self-awareness, epistemology, phenomenology, categorial analysis, Nyāya-Vaiśeṣika, Madhyamaka, Yogācāra, Sāṁkhya, Vedānta, Pratyabhijñā.

RESUMO

INTRODUÇÃO 10
1 O PENSAMENTO INDIANO É “FILOSOFIA”? 27
2 O SI-MESMO COMO DADO NO PENSAMENTO, NA LINGUAGEM E NA REALIDADE 59
2.1 A FILOSOFIA COMO CIÊNCIA DA INVESTIGAÇÃO RACIONAL 63
2.2 A FILOSOFIA COMO CIÊNCIA DA ANÁLISE CATEGORIAL 89
2.3 UNIDADE SINTÉTICA, RECONHECIMENTO (*PRATYABHIJÑĀ*) E O SI-MESMO121
2.4 O SI-MESMO COMO OBJETIVO DA INVESTIGAÇÃO 190
3 PENSAMENTO, LINGUAGEM E REALIDADE COMO DADOS AO SI-MESMO 246
3.1 REDUCIONISMO ANALÍTICO E ENQUADRAMENTO CAUSAL 273
3.2 A CONSTRUÇÃO EPISTÊMICA DAS APARÊNCIAS 295
3.3 A BASE DA APARÊNCIA 365
3.4 LÓGICA TRANSCENDENTAL E DIALÉTICA 396
CONSIDERAÇÕES FINAIS 494
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 497

INTRODUÇÃO

Enquanto muitos estudantes no curso de seus estudos de pós-graduação, ao passarem do mestrado para a pesquisa de doutorado, tendem a favorecer a continuidade de autores e escolas, adotei a abordagem bastante incomum de uma ruptura completa entre os dois, ao passar da filosofia helenística da Antiguidade Tardia para a filosofia sânscrita clássica. No entanto, essa ruptura também vem na forma de uma continuidade mais profunda do assunto, já que em ambos os casos me preocupei igualmente em investigar o tema do si-mesmo e seu papel como articulador das aspirações fundamentais da sabedoria nessas tradições. Além disso, em ambas as pesquisas, fiquei particularmente interessado na maneira pela qual esse tema do autoconhecimento serve como fio condutor em torno do qual são erigidos sistemas inteiros de educação filosófica.

Nesse processo, como era de se esperar, o problema filosófico central em torno do qual essas investigações foram realizadas tornou-se cada vez mais claramente articulado. Como convém à maior de todas as questões filosóficas, esse é, de fato, um problema que, por sua própria natureza, não envelhece e, o que é mais importante, pode-se muito bem argumentar que é a principal de todas as questões filosóficas, na medida em que, em última análise, inclui todas as outras dentro de si. Esse problema fundamental pode ser apresentado de duas maneiras complementares: primeiro, que não há conhecimento da realidade que não contenha uma referência tácita a si mesmo como o saber que conhece; segundo, que nenhum conhecimento da realidade é completo sem oferecer uma explicação de como essa realidade contém as condições para que o conhecimento dela exista. Em conjunto, isso significa o problema da interdependência epistêmica entre o si-mesmo e o mundo.

Essa interdependência epistêmica encarna-se de forma mais paradoxal no próprio ser consciente que é capaz de formular as questões do si-mesmo e do conhecimento do mundo, pois esse ser é imediatamente descoberto como não estando completamente contido nem no lado do si-mesmo nem no lado do conhecimento do mundo, pois até mesmo tentar pensar em si mesmo já é pensar em si mesmo como sujeito e objeto, como aquele que pensa e aquele que é pensado. Como o primeiro, ele é o local da atividade de conhecimento, um sujeito si-mesmo que não é uma coisa entre outras, mas a vista na qual as coisas podem ser vistas; como o segundo, ele é parte do mundo das realidades cognoscíveis, um objeto particular no mundo do tempo e do espaço em constante conluio

com outros. Ou, em outras palavras, até mesmo dizer "eu" já é pronunciar-se tanto como universal, pois todo conhecedor pode referir-se a si mesmo como "eu", mas também como particular, como esse ser particular que diz "eu" diante dos outros.[1] Como sendo ambos ao mesmo tempo, ele é uma autorrelação epistêmica presa no ponto crucial das "autointerpretações diametralmente opostas" (HENRICH, 1997, p. 119) de duas ontologias incompatíveis, um paradoxo profundamente arraigado na própria consciência-do-eu:

> A consciência-do-eu é única na medida em que não há distinção, aqui, entre aquele que pensa e o objeto de seu pensamento, entre aquele que possui algo e o que ele possui. Onde o si-mesmo está, tanto o sujeito quanto esse sujeito como seu próprio objeto estão presentes. Além disso, nunca podemos compreender o si-mesmo como sujeito isoladamente, da mesma forma que podemos compreender qualquer outra coisa, seja ela qual for. Quando pensamos nele, já pressupomos a consciência-do-eu em nosso próprio pensamento e, portanto, transformamos o si-mesmo do qual estamos pensando em um objeto. Assim, só podemos girar em torno dele em um círculo perpétuo. Isso significa que a consciência-do-eu, considerada por si só, não amplia ou estende nosso conhecimento da realidade. O conhecedor já contém o que ele capta quando se volta para si mesmo. (HENRICH, 1982, p. 19)

Diante disso, o sujeito tem diante de si, na visão de Fichte (1762-1814), duas opções prático-teóricas para articular seu pensamento e, assim, resolver o paradoxo: ou, inclinando-se ao conhecimento do mundo e ao si-mesmo como pessoa, tomar *o ser* como o ponto de partida a partir do qual se deve explicar o conhecimento; ou então, inclinando-se ao autoconhecimento e ao si-mesmo como sujeito, tomar *o conhecimento* como o ponto de partida a partir do qual se deve explicar o mundo. Se a primeira opção for a primeira, o filósofo procede ao conceber os meios para conhecer o ser e as categorias nas quais o ser pode ser pensado, de modo a, posteriormente, aplicar esses meios e categorias para compreender a si mesmo; se a segunda opção for a segunda, o filósofo começa esclarecendo sua própria si-mesmo, de modo a derivar dela os meios pelos quais ele pode conhecer e as categorias nas quais o que ele conhece deve se enquadrar. No que diz respeito a qualquer critério de avaliação, seja ético ou estético, da mesma forma, o filósofo deve proceder determinando o que deve ser valioso em si mesmo, por ser como tal, para

[1] "... a expressão linguística para a autoconsciência, o 'eu', o duplo significado de identidade associado a ele pode ser marcado assim: a primeira pessoa do singular destaca seu usuário de acordo com sua identidade de uma maneira dupla - como pessoa entre pessoas, na medida em que o 'eu' está diretamente correlacionado com o 'ele', 'ela' ou 'você', e como sujeito entre todas as entidades e estados de coisas juntos, na medida em que o 'eu' está diretamente correlacionado com o 'isso' do neutro de terceira pessoa. Entendemos a nós mesmos, de forma igualmente original, como um entre os outros e como o único sobre e contra o mundo inteiro." (HENRICH, 1997, p. 107).

então se submeter a essa medida; ou então ele deve tomar a si mesmo como medida, à luz da qual o valor das coisas pode ser considerado.

Podemos, é claro, suspeitar que limitar as possibilidades da filosofia a apenas essas duas escolhas pode muito bem ser um movimento precipitado, pois, de fato, é possível encontrar uma escala com vários "tons de cinza" entre elas. No entanto, acredito que essa maneira de colocar as coisas tem, pelo menos, um valor heurístico considerável. Nesta pesquisa, portanto, organizei minhas investigações sobre o tema do si-mesmo na filosofia sânscrita clássica de acordo com esses dois títulos. Na primeira parte de minha pesquisa, trabalho com a escola realista de Nyāya-Vaiśeṣika, que, partindo da prioridade do *ser,* desenvolve um sistema lógico-epistemológico e uma ontologia formal por meio dos quais tudo o que é existente deve ser pensado e conhecido. O autoconhecimento, então, procede sobre essas bases, aplicando esses meios de conhecimento à descoberta do si-mesmo, bem como aplicando as categorias de sua ontologia formal para o discernimento do tipo de ser que o si-mesmo é. Na segunda parte de minha pesquisa, por outro lado, sigo diversos sistemas de pensamento budista e hindu, pois eles incorporam a tendência inversa de tomar o esclarecimento do *conhecimento* como ponto de partida, do qual derivam os meios e as categorias por meio dos quais qualquer ser é conhecido.

No processo de avaliação dessas alternativas, uma característica que diferencia esses sistemas se torna proeminente e se revela de importância mais do que passageira: a saber, o fato de que seus respectivos modelos de consciência são reflexos precisos de sua abordagem geral (ou seria vice-versa?). Assim, enquanto a escola considerada na primeira parte da pesquisa desenvolve-se sob um modelo intencional de consciência, no qual a consciência é consciente precisamente na medida em que "visa" um objeto, as escolas consideradas na segunda parte, por outro lado, desenvolvem-se sob um modelo reflexivo de consciência, de acordo com o qual a consciência nada mais é do que o próprio fato de ser consciente, enquanto os objetos só podem ser "visados" se houver uma consciência para a qual essa "visada" seja possível em primeiro lugar. Um dos principais objetivos de minha pesquisa consiste precisamente em articular esse ponto, em permitir que essas escolas revelem o quadro completo da interdependência epistêmica entre o si-mesmo e o mundo, conforme explicado nessas duas abordagens prático-teóricas primárias da filosofia. Mais especificamente, proponho a tese de que essas duas atitudes filosóficas fundamentais estão mais diretamente incorporadas nesses dois modelos de consciência - intencional e reflexiva.

Embora esse seja o objetivo geral da minha pesquisa, que é de natureza "disruptiva", no sentido de que estabelece dois pontos de partida e abordagens opostos para os problemas filosóficos em questão, o objetivo específico da minha pesquisa, aquele em direção ao qual todo o trabalho se move e no qual ele encontra o autoesclarecimento final, é mais integrativo do que disruptivo, no sentido de que busca um ponto culminante no qual os pontos de vista anteriores encontram uma síntese maior e suas divergências podem encontrar uma possível resolução abrangente. Isso diz respeito à escola de pensamento conhecida como Pratyabhijñā, cujos maiores expoentes foram Somānanda (875-925 d.C.), Utpaladeva (ca. 900-950 d.C.) e Abhinavagupta (ca. 950 - 1016 d.C.). O fato de toda a obra convergir para essa escola significa, principalmente, que nela encontramos uma posição que integra e justifica funcionalmente a validade do sistema filosófico realista do Nyāya-Vaiśeṣika, explorado na primeira parte, recuperando-o dentro dos parâmetros da abordagem filosófica oposta e não realista desenvolvida na segunda parte. Então, literalmente, todos os capítulos levam a ele, pois são necessários para que ele seja entendido e, por outro lado, também encontram esclarecimento nele.

Em um sentido mais restrito, no entanto, o progresso da pesquisa em direção a essa meta se torna o contexto no qual minha tese dupla pode ser avançada, conforme ela é expressa no movimento em direção à meta e conforme ela é expressa na própria meta. Ou, em outras palavras, a tese que estou defendendo na pesquisa atual diz respeito tanto à natureza da história da filosofia, conforme ela conduz ao desenvolvimento da escola Pratyabhijñā, quanto à natureza do próprio projeto filosófico da Pratyabhijñā.

Quanto ao primeiro, construo meu caso inspirado no modelo proposto da história da filosofia ocidental apresentado por Porta (2003, pp. 158-159), que argumenta pela necessidade de uma periodização propriamente filosófica da história da filosofia que, em vez de se basear em marcadores históricos ou culturais externos, concentra-se na dinâmica interna e na evolução dos problemas filosóficos, destacando a evolução da investigação filosófica como impulsionada pelo desenvolvimento interno e pela transformação de seus problemas centrais. Dessa forma, ele identifica três períodos distintos na história da filosofia ocidental: primeiro, o "Período Metafísico"**,** que vai da antiguidade ao início da modernidade, em que a preocupação central era compreender a natureza do "ser" por meio da disciplina da metafísica. Em segundo lugar, vem o "Período Epistemológico"**,** **que** coincide com a era moderna e mudou o foco para questões de conhecimento, verdade, objetividade e validade, tendo a epistemologia como disciplina principal. Finalmente, em terceiro lugar, vem o "Período Semântico-Hermenêutico", que corresponde aos tempos

contemporâneos, caracterizado pela ênfase no significado e na interpretação, cujas principais disciplinas incluem a teoria do significado, a fenomenologia, a hermenêutica e a semântica (ou análise lógica da linguagem).

Desde o início, essa proposta tem o grande valor de não depender de critérios não filosóficos para a periodização da história da filosofia. Além disso, porém, essa proposta também traz consigo um valor ainda mais profundo para o estabelecimento de uma lógica filosófica para o movimento do pensamento na história. Segundo ele, o movimento do período metafísico para o epistemológico envolve uma mudança de "o que é" para "saber o que é" (ibid., p. 160), de modo que a filosofia não é mais um discurso sobre objetos, como no período anterior, mas sobre a "objetividade" ou as condições de possibilidade do "objeto" (ibid., pp. 161-162). A passagem do período epistemológico para o semântico-hermenêutico, por sua vez, gira em torno da distinção fundamental entre sentido e referência (ou valor de verdade), na qual se descobre que a compreensão do sentido é uma condição de possibilidade para a atribuição de valor de verdade, ou seja, para o conhecimento (ibid., pp. 164-165). Nesse sentido, a lógica filosófica subjacente ao movimento do pensamento na história da filosofia, na qual o pensamento se preocupa em esclarecer, a cada passo, suas pressuposições irrefletidas.

Agora, como tenho certeza de que ele concordaria, o que ele está propondo não deve ser entendido, de forma alguma, no sentido hegeliano de um motivo teleológico do espírito humano em seu si-mesmo desenvolvimento histórico, como se fosse uma teleologia imanente da história da humanidade que o pensamento devesse alcançar esses estágios de auto-esclarecimento. Em vez disso, embora essa periodização possa ser inteiramente contingente no que diz respeito à história empírica, ela revela um padrão lógico interno da natureza do si-mesmo progressivo do pensamento em seus pressupostos. Nesse sentido, em vez de movimentos no tempo, essa periodização é mais bem compreendida como um mapeamento das "viradas" na problemática filosófica.

Radicalizando essa independência dos contextos históricos e culturais, entretanto, proponho que essa mesma lógica pode ser encontrada operativa na história da filosofia sânscrita no subcontinente indiano, por mais distante que seja o contexto cultural e histórico de seu desenvolvimento. Lá, também, encontramos o "período metafísico" inicial de diferentes escolas de pensamento dando lugar a um "período epistemológico", cuja figura mais paradigmática é Dignāga (480-540 d.C.):

> Na esteira do trabalho de Digṅāga, houve uma "virada epistemológica" muito acentuada, não apenas entre os filósofos budistas, mas entre todos os filósofos sânscritos. Nos séculos seguintes ao trabalho de Digṅāga, praticamente todas as questões filosóficas foram reconfiguradas como epistemológicas. Ou seja, ao fazer qualquer afirmação, passou a ser visto como tarefa do filósofo situar essa afirmação em uma teoria do conhecimento totalmente desenvolvida. A articulação sistemática e o questionamento das pressuposições subjacentes a todas as alegações de conhecimento tornaram-se, assim, a preocupação central da maioria dos filósofos sânscritos. (MCCREA e PATIL, 2010, p. 5)

Embora historicamente contemporâneo a essa "virada epistemológica", também encontramos outra virada que leva a desenvolvimentos característicos de um "período semântico-hermenêutico" da história da filosofia. Esse período encontra sua figura mais paradigmática em Bhartṛhari (ca. Vth d.C.), ao lado de Dharmakīrti (ca. VI -VII^{thth} d.C.) e Prabhākara (ca. VIth d.C.), que introduziu pela primeira vez o que seria a versão indiana da distinção fregeana entre sentido e referência (ou valor de verdade), que é tão central para a virada "semântico-hermenêutica" na filosofia contemporânea (cf. SIDERITS, 1986).

Agora, como se vê, a escola Pratyabhijñā vem na extremidade receptora desses desenvolvimentos e, consequentemente, dado esse critério filosófico estritamente imanente para a periodização filosófica, minha tese é que o projeto filosófico Pratyabhijñā é completamente "contemporâneo". Com essa afirmação aparentemente absurda, não estou ignorando o fato de que, embora esse projeto filosófico possa ser "contemporâneo" em sua forma, essa forma é mobilizada em direção a um objetivo que está totalmente em desacordo com a filosofia ocidental contemporânea, uma vez que não possui a profissionalização e a secularização que caracterizam esta última. Também não devo ser mal interpretado como se estivesse propondo uma leitura do projeto Pratyabhijñā como "contemporâneo" em um sentido meramente avaliativo, ou, em outras palavras, esta não é uma afirmação de que *devemos* levá-lo em consideração como uma voz filosófica válida no cenário contemporâneo - embora eu acredite nisso. Em vez disso, estou propondo um caso *descritivo* de que o Pratyabhijñā tem uma forma filosófica que só pode ser entendida em um cenário "contemporâneo", no que diz respeito à periodização acima mencionada da história da filosofia.

A fim de estabelecer esse entendimento do projeto Pratyabhijñā, argumentei que dois outros conjuntos de viradas filosóficas, epistemológicas e lógicas, acompanham as mencionadas acima. Do lado epistemológico, isso significa, seguindo Rockmore (2005; 2011), a observação de como, no "período epistemológico" da filosofia, observa-se um movimento no qual o realismo direto é abandonado em favor do representacionalismo,

que, por sua vez, dá origem ao construtivismo. No aspecto lógico, seguindo Harris (1987), a lógica formal é complementada pela lógica transcendental e depois pela lógica dialética. Nesse sentido, proponho que ambos os conjuntos de movimentos se completam no Pratyabhijñā, que, portanto, é considerado uma epistemologia construtivista estruturada após uma lógica transcendental e dialética. De acordo com isso, os análogos ocidentais mais próximos podem ser encontrados no impulso mais hegeliano da filosofia do falecido Edmund Husserl (1859-1938), bem como em sua formulação por Eugene Fink (1905-1975) e André de Muralt (1931-), todos pertencentes à tradição fenomenológica. Além desses, entretanto, há uma profunda semelhança com o pragmaticismo de Charles Sanders Peirce (1839-1914),[2] bem como com o intuicionismo matemático de Jan Brouwer (1881-1966).[3] No entanto, a abordagem do tema por meio dos motivos da fenomenologia é de importância central, como fica evidente nesta descrição do principal impulso de seu projeto:

> Não se apresentando nem como misticismo nem como teologia, a Pratyabhijñā adota uma postura propriamente filosófica - e até mesmo fenomenológica -, pois seus autores reproduzem seu empreendimento como um simples exame de eventos que afetam a consciência: "O que é ensinado nesse [processo] é (como) chegar ao Sujeito real (*pāramārthikapramātṛ*) pelo meio único de um exame (*anveṣaṇā*) da cognição [resultante de atos cognitivos como] 'o azul', 'prazer', etc., que se manifesta da maneira mais óbvia". (...) Não apenas Utpaladeva e Abhinavagupta constroem dialeticamente seu conceito de identidade, mas novamente nos convidam a analisar essa dialética, afirmando que esse conceito de identidade só pode ser plenamente compreendido dialeticamente, em um movimento que vai da exposição de doutrinas aparentemente válidas ao seu exame crítico e ao desenvolvimento da 'verdade última' - um movimento que, aliás, não deixa de ter afinidade com a maneira pela qual, segundo eles, a consciência desdobra gradualmente a manifestação do universo. (RATIÉ, 2011, p. 7 e 10).

Três pontos significativos emergem dessa apresentação preliminar: (i) que o objetivo da investigação Pratyabhijñā é determinar a natureza real do sujeito (conhecedor e atuante); (ii) que, para fazer isso, recorre-se a um método "fenomenológico"; e de tal forma que (iii) seu pensamento deve *necessariamente* ser desenvolvido no movimento de confronto dialético com teses adversárias. Esse conjunto de características convida a investigar, respectivamente, (i) os problemas fundamentais que inspiram esse empreendimento, (ii) a questão de justificar a caracterização de um modo de pensar indiano como "fenomenologia" e (iii) o modo como o raciocínio resultante emerge, tanto

[2] Veja LAWRENCE (2018 e 2022).
[3] Ver BIERNACKI (2022).

em forma quanto em conteúdo, por meio de seu envolvimento criativo com uma variedade de desenvolvimentos anteriores.

Agora, no sentido mais amplo de "fenomenologia" como uma abordagem do conhecimento baseada em aparências (ROCKMORE, 2011), é uma afirmação bastante simples dizer que várias escolas da filosofia sânscrita clássica podem ser descritas como sistemas fenomenológicos completos, tanto em suas formas descritivas quanto transcendentais. Uma figura de destaque nesse empreendimento comparativo entre a filosofia ocidental e a sânscrita, Jitendranath Mohanty (1928-2023), que era um estudioso da fenomenologia husserliana e da filosofia sânscrita (especificamente Advaita Vedānta e Navya-Nyāya), ofereceu algumas linhas gerais em torno das quais o confronto desses dois mundos de pensamento pode ocorrer.

Um dos primeiros pontos que ele argumenta é que o "cognitivismo indiano", aplicado até mesmo nas regras de inferência desenvolvidas na lógica indiana, em termos inequívocos, tornou o pensamento filosófico sânscrito *predominantemente fenomenológico* em seu método (MOHANTY, 1993, p. 282). Isso, no entanto, não torna imediatamente todo o pensamento filosófico sânscrito como fenomenologia no sentido pleno do termo. Mas permite, de acordo com Mohanty, que algumas de suas escolas de pensamento desenvolvam independentemente uma ou outra característica-chave da fenomenologia em seu sentido husserliano.

Ele assinala como a escola Nyāya pode ser vista como empreendedora da tarefa de formular uma lógica fenomenológica antinominalista, evitando os extremos do psicologismo e do logicismo, baseando-se na análise de categorias "eidética" e em uma compreensão intencional da consciência. Em sua avaliação, ao tentar cumprir essa tarefa, o Nyāya se torna um precursor da fenomenologia "no mesmo sentido em que o conceito de intencionalidade de Brentano o foi" (ibid., pp. 250-251). Outra característica importante que ele considera como precursora da fenomenologia, a saber, uma teoria não referencial do significado que permite uma distinção entre sentido e referência (ibid., p. 262),[4] ele acha que foi desenvolvida no trabalho do gramático bramânico Bhartṛhari, bem

[4] O fato de ele considerar essa distinção fregeana como um requisito fundamental para a fenomenologia revela seu alinhamento com o que Zahavi (2003, p. 58) chamou de "interpretação da Costa Oeste" de Husserl, segundo a qual o ato intencional da consciência acessa o objeto por meio da mediação de um significado ou sentido ideal, tornando assim o objeto intencional (noema) não como "aquilo para o qual a consciência é dirigida, mas aquilo por meio do qual ela é dirigida". Disso resulta que o campo próprio da fenomenologia é reduzido à análise das estruturas da própria consciência, renunciando a todo esforço ontológico. Isso reflete a declaração de Mohanty (1985, p. xxix) em outro lugar, de que "a filosofia transcendental não quer dar nenhuma explicação das coisas ou dos fatos. Ela busca apenas explicar a possibilidade de *significados*". De acordo com a "interpretação de East Cost", no entanto, "examinar o

como pelo Yogācāra budista.[5] Este último ele considera como sendo já um projeto fenomenológico propriamente dito (MOHANTY, 2001, p. 164-168), destacando particularmente, além de sua teoria *apohavāda* não-referencial do significado, o *jñānasākāravāda* ou a doutrina de que a cognição é constituída por um objeto intencional e o *vijñāpatimātratā* ou a doutrina do objeto como aparência cognitiva. Poder-se-ia acrescentar, dessa mesma escola, a doutrina do *svasaṁvedana* ou da consciência-do-eu pré-reflexiva da cognição, ou seja, a característica segundo a qual a cognição é si-mesma (*svābhāsa*).

Por fim, ele identifica no Sāṁkhya e no Vedānta uma virada transcendental completa, levando a atenção do conhecido para o seu conhecimento e, em seguida, para a consciência-do-eu (MOHANTY, 1993, pp. 251-254). A compreensão que essas escolas têm da consciência é transcendental tanto no sentido de que ela se distingue da subjetividade empírica ou psicológica, quanto no sentido de que ela é a condição de possibilidade para o surgimento de qualquer sujeito e objeto.

Nesse último aspecto, o Vedānta, em especial, contribui muito para a elaboração do que poderíamos chamar de *argumentos transcendentais*, ou seja, o tipo de argumento frequentemente considerado como tendo sido introduzido por Kant, consistindo em "justificar as conclusões de alguém apresentando-as como condições necessárias para a experiência, o conhecimento ou a linguagem" (WALKER, 1999, p. 225). Na tradição Vedānta, ela é referida como *arthapatti*, definida pela primeira vez pelo Mīmāṁsaka Śabara como aquela forma de inferência que "acontece quando a percepção de uma entidade em uma situação particular (chame-a vagamente de 'cenário') é inexplicável de outra forma que não por meio de uma conclusão" (KASTURIRANGAN; GUHA; RAMPRASAD, 2010, p. 291).

Essa "inexplicabilidade de outra forma" significa que o que é postulado por meio da *arthapatti* deve ser uma condição necessária para o fato em questão. O Vedānta aplica amplamente essa forma de raciocínio na investigação da consciência. Um importante pensador dessa tradição, Śrīharṣa (c. XI), chega a argumentar que essa é a mais forte de

objeto-como ele-é-intencionado (...) (é) examinar o próprio objeto, não é examinar uma estrutura de consciência. (...) (o noema) é o próprio objeto considerado na reflexão fenomenológica (...) O noema é o objeto percebido como percebido, o episódio lembrado como lembrado, o estado de coisas julgado como julgado, e assim por diante" (ZAHAVI, 2003, p. 59). É principalmente nessa leitura posterior que estou me baseando, embora eu conceda a exigência da distinção fregeana para fins de argumentação neste capítulo.

[5] O que, em seu entendimento, compreende Asaṅga, Vasubandhu, Digṅāga e Dharmakīrti - os dois últimos sendo frequentemente, em outros lugares, identificados como Sautrāntika-Yogācāra. Seguindo Mohanty, por enquanto vou me referir a todos eles como Yogācāra por uma questão de conveniência.

todas as provas, capaz de corrigir e derrubar nossa perspectiva limitada e de senso comum sobre o fato dado da consciência do "eu" e do "eu sei", ao mostrar que eles são possíveis somente se a identidade do sujeito e do objeto for o caso (cf. GRANOFF, 1978, pp. 135-137).

Segundo Mohanty, essas escolas operam uma sujeição dos motivos ontológicos aos fenomenológicos, operando uma mudança terminológica no vocabulário substancialista para torná-lo útil a uma investigação da consciência e dos fenômenos que aparecem. No entanto, ele acredita que essas escolas ainda estão aquém da fenomenologia husserliana, na medida em que lhes falta uma teoria da constituição. Ele diz (ibid., pp. 263-265):

> É verdade que a consciência fornece a *evidência* final para todas as afirmações cognitivas, mas esse papel de evidência não equivale ao papel de constituição, como acontece com Husserl. (...) Especialmente na tradição Advaita Vedānta, a consciência não faz nada, ela simplesmente manifesta, revela, ilumina ou evidencia. (...) Uma consciência não-intencional, não-temporal e não-ativa não pode se constituir. Ela é o fundamento (*adhiṣṭhāna*) do aparecimento do mundo, mas não faz surgir o mundo em nenhum sentido - teológico ou fenomenológico. (...) Assim, a literatura filosófica indiana é abundante em uma fenomenologia descritiva da consciência (...); mas isso não equivale - exceto possivelmente em certas teorias budistas - a uma fenomenologia transcendental-constitutiva. Elas oscilam entre a psicologia descritiva e a metafísica da consciência.

Sua observação de que as teorias budistas podem possuir o que ele está negando em outro lugar parece ser principalmente uma concessão à ignorância, já que ele não cita nenhuma evidência positiva de um conceito, texto ou pensador. Em outra passagem, ele observa que a interpretação da consciência como uma força (*cit-śakti*) pelo Śaivismo "injeta uma certa intencionalidade na textura da consciência - mas ainda fica aquém de uma teoria da constituição" (ibid., p. 264). Aqui, novamente, seu comentário é muito breve. É muito provável que ele não tenha lido os textos da escola Pratyabhijñā de Śaivismo, o que é visível pelo fato de que ele não menciona nada sobre ela, nem mesmo em seu livro de introdução à "*Filosofia Clássica Indiana*" (2000).[6] Isso não é nem um pouco surpreendente, já que essa escola foi praticamente clandestina até seu renascimento na década de 1980.

Agora, acredito que Mohanty está fundamentalmente equivocado ao afirmar que uma fenomenologia transcendental-constitutiva está faltando na filosofia sânscrita.

[6] Ele menciona Abhinavagupta, o pensador mais proeminente da escola Pratyabhijñā, apenas com referência a suas obras sobre estética, cujo legado se espalhou para além de sua própria escola e permaneceu assim até o presente.

Embora algumas características dessa fenomenologia possam até ser observadas em outras escolas, um desenvolvimento completo dela pode ser encontrado definitivamente na Pratyabhijñā. Agora, a Pratyabhijñā se desenvolveu após as escolas mencionadas por Mohanty com relação à aproximação da fenomenologia e da filosofia sânscrita. Ela também elaborou conscientemente sua própria posição por meio do confronto dialético com elas, absorvendo seus métodos de raciocínio ao longo do caminho enquanto os redirecionava para um novo objetivo. Dessa forma, mostrarei que o Pratyabhijñā incorpora a lógica cognitivista "fenomenológica" do Nyāya; as teorias budistas Yogācāra da semântica não referencial, do objeto intencional da consciência como aparência cognitiva e consciência-do-eu pré-reflexiva; bem como a "virada transcendental" do Sāṁkhya e do Vedānta. Além disso, ele articula, como argumentarei, uma teoria completa da constituição, tomada do gramático-filósofo Bhartṛhari, que Mohanty considerava estar faltando na filosofia indiana. Seguindo os próprios critérios de Mohanty, portanto, encontramos na filosofia Pratyabhijñā um empreendimento fenomenológico transcendental completo.

Todos esses desenvolvimentos, argumentarei, são articulados no Pratyabhijñā em uma abordagem construtivista epistêmica explícita, que é tomada como a chave para a reflexão transcendental sobre a *consciência-do-eu*. As conclusões geradas por essa reflexão, por sua vez, são justificadas por meio de um amplo argumento transcendental[7] (*arthapatti*) da forma "Se isso não for admitido, nada será manifesto. Essa é a consequência indesejada. Mas porque os objetos são manifestos, portanto, isso tem que ser admitido" *(Īśvarapratyabhijñāvimarśin*ī, I.3.7). Isso é fundamental para sua investigação, pois se preocupa com a *consciência-do-eu* que, segundo eles, não é redutível ao status de um objeto pensável. Em vez disso, ela é o que já é dado de antemão como uma "condição de possibilidade" para qualquer coisa a ser pensada.

Por fim, uma discussão metodológica torna-se um requisito nesse ponto, no que diz respeito à maneira como tradições filosóficas distintas, ainda mais aquelas que estão amplamente separadas no tempo e na geografia. O problema é evidente na própria maneira como Mohanty enquadra a questão, já que sua aproximação tem o defeito de tomar a fenomenologia husserliana como a medida em relação à qual todo o espectro de escolas de filosofia sânscrita deve ser medido, como se estivesse construindo uma narrativa na qual elas gradualmente crescem na fenomenologia husserliana. Isso, com

[7] Esse aspecto da argumentação Pratyabhijñā foi amplamente defendido por LAWERENCE (1999). O que estou acrescentando ao seu relato é o construtivismo epistêmico característico da reflexão transcendental.

certeza, eleva o espectro do pensamento colonizador, no qual os parâmetros distintivos de cada tradição são apagados em prol de uma aproximação artificial que não faz justiça às tradições em questão. Além disso, por que não tomar um modo de pensamento indiano como a medida contra a qual os sistemas de pensamento ocidentais devem ser avaliados? Isso revela os problemas intrínsecos de desequilíbrio de poder envolvidos no orientalismo. Um relato particularmente elucidativo dessa questão na Academia contemporânea é apresentado por Ganeri (2017, p. 67):

> Esta não é a primeira vez que tenho a oportunidade de refletir sobre a questão do que torna um filósofo grandioso. Uma vez me perguntaram, durante uma entrevista de emprego em um departamento de filosofia, se eu realmente acreditava que havia filósofos na tradição indiana tão grandes quanto Platão ou Kant. (...) A pergunta, além disso, procurou me enredar em uma armadilha, que consiste no seguinte dilema vicioso: ou os filósofos indianos estão fazendo descobertas filosóficas comparáveis às dos filósofos ocidentais, com ferramentas e técnicas filosóficas comparáveis, ou não estão. Se for o primeiro caso, não há necessidade de estudá-los, pois as ferramentas e descobertas já estão disponíveis; se for o segundo caso, não faz sentido estudá-los, pois o que eles estão fazendo não é filosofia como "nós" a entendemos. Ao responder da forma como o fiz, apenas me empalei na primeira ponta desse dilema.

Uma abordagem mais sensível à questão, como ele relata, é encontrada na abordagem classicista que transforma a pergunta "o que torna um filósofo grande?" na pergunta "o que torna algo um clássico?". Mas aqui, mais uma vez, a atitude predominante ainda está profundamente enraizada no mito do "milagre grego", e vem uma série de negações *a priori* sobre as realizações do pensamento produzido em outras culturas. Mais especificamente, ele argumenta contra a tentação de avaliar a "grandeza" de pensadores de outras tradições dentro da escala dos filósofos ocidentais, trazendo novamente à tona os desequilíbrios de poder envolvidos:

> Mais um motivo pelo qual esse seria um empreendimento quixotesco: pensadores como Platão e Kant têm sido objeto de uma vasta indústria filosófica de interpretação, especialmente, talvez, nos últimos cem anos. O que pensamos quando pensamos em Kant é, portanto, o resultado de uma grande colaboração de muitos dos acadêmicos com os melhores recursos do século passado. Nenhum pensador indiano, chinês ou africano se beneficiou da mesma forma de um estudo bem financiado em escala industrial. Portanto, se compararmos o que está associado aos nomes "Platão" e "Gaṅgeśa", estaremos comparando a produção de um grande aparato intelectual com as ofertas humildes de alguns acadêmicos - dificilmente uma boa maneira de responder à pergunta "Qual deles é grande?" (GANERI, 2017, pp. 70-71).

Nesse sentido, a filosofia comparativa falha totalmente em termos de escala quando tenta entender o outro limitando-o a uma versão de si mesmo. De fato, uma

sensibilidade filosófica mais profunda exige a suspensão de qualquer homogeneização, como observa Mohanty (1992, pp. 133-134):

> Tomadas separadamente, há, no amplo espectro das filosofias indianas, teorias que exibem afinidades notáveis com as principais teorias ocidentais (...). A filosofia comparativa, empenhada em marcar teorias em teorias, promete ser um empreendimento gratificante. Por outro lado, um contato mais próximo com os textos filosóficos indianos não pode deixar de impressionar pelo seu sabor distinto, pelo teor mais peculiar de sua discussão e pela inclinação dada às formulações de problemas, bem como por suas preocupações, tanto próximas quanto remotas. Em uma palavra, o mundo em que o senhor entra é um mundo diferente daquele em que se move o pensamento filosófico ocidental. (...) Como essa distinção pode ser capturada e conceitualizada? (...) Não é como se o Oriente fosse o Oriente e o Ocidente fosse o Ocidente, e nunca os dois se encontrarão. Mas é somente depois de sermos capazes de expor e tematizar o horizonte da preocupação indiana com a verdade que qualquer marcação de teorias em teorias seria frutífera e recompensadora, sem levar a afinidades enganosas e clichês facilmente disponíveis.

Como apontado por Matilal (1990, p. 78), qualquer tentativa de traduzir conceitos e explicar o pensamento sânscrito em uma língua europeia envolverá, necessariamente, a aplicação de algum método de filosofia comparativa. Isso, no entanto, também significa que o diálogo ocorre dentro de um contexto que é estabelecido no lado europeu, condicionando a perspectiva indiana na medida em que "mesmo em sua auto-representação e si-mesmo, ela fala em grande parte em um idioma europeu" (HALBFASS, 1988, p. 375).

O inverso, entretanto, não é verdadeiro; nenhum pensamento europeu precisa ser traduzido conceitualmente em uma estrutura sânscrita. Essa assimetria de poder na conversa leva não apenas à tendência da leitura ocidental de reduzir o pensamento indiano a um paradigma ocidental, mas também à tendência de os próprios pensadores indianos internalizarem as categorias do Ocidente em suas próprias categorias, no processo de se submeterem a um processo de validação que "não é possível sem reenquadrar o modo de pensar dentro da estrutura do outro" (TIMALSINA, 2014, p. 21). Como resultado, os pensadores treinados no pensamento sânscrito estão "prontos para sacrificar várias tradições e componentes centrais de uma determinada filosofia indiana a fim de se apropriar dela para que se encaixe no pensamento ocidental" (ibid., p. 23).

Esse apagamento dos paradigmas internos ao pensamento sânscrito é informado por uma abordagem descritiva da filosofia comparativa (FERRANTE, 2021, pp. 3-4), que implica o uso de conceitos da própria tradição na tentativa de entender o outro. Isso pode levar a dois extremos: o extremo do "universalismo", reduzindo o outro a si mesmo ao

enfatizar excessivamente as semelhanças; e o extremo do "romantismo", dando ênfase excessiva às diferenças a ponto de alienar e exotizar completamente o outro.

Timalsina (2014) argumentou que o problema por trás disso se encontra em uma epistemologia falha baseada no binário da cultura e seu relator, que transforma uma tentativa de diálogo intercultural em um "monólogo com um sujeito imaginado" (ibid., p. 13). Dentro dessa dicotomia sujeito-objeto, presume-se que o horizonte epistêmico do outro objetivado é inacessível e incognoscível (ibid., p. 11), assumindo a posição de que, uma vez que "eu nunca posso conhecer o estado mental do outro, (...) o outro está condenado a ser representado" (ibid., p. 25).

Essa abordagem "agnóstica" pode nos levar ao relativismo de estruturas conceituais "radicalmente diferentes" que são consideradas incomensuráveis. Uma tentativa de dar voz ao outro, nessa estrutura, se baseará na redução de afirmações de verdade a meras perspectivas. Isso, no entanto, torna irrelevante o próprio empreendimento comparativo (ibid., pp. 26-27). A fraqueza inerente a essa posição alimenta dialeticamente o extremo oposto de considerar que não há "senão nossa língua materna e outras línguas traduzíveis para a nossa". Se quisermos entender o outro, devemos compartilhar sua estrutura; se houver estruturas diferentes, 'mundos' diferentes, conceitos diferentes de 'racionalidade', não poderemos entendê-los" (MOHANTY, 1993, pp. 259-260).

Para que esse estudo comparativo seja *filosoficamente* relevante, ele deve admitir como seu fundamento o reconhecimento de que os pensadores de ambas as tradições, a que emerge das filosofias gregas e a que emerge das filosofias sânscritas, aspiram à verdade e demonstram esforços para um rigoroso escrutínio racional da verdade (PERRETT, 2016, p. 18-19). Somente com essa postura é possível reconhecer a diversidade cultural e, ao mesmo tempo, levar a sério as aspirações filosóficas sânscritas à verdade, superando "qualquer tipo de relativismo que proibiria a crítica transcultural" (ibid.).

Um segundo fundamento pode ser encontrado na proposta de que o verdadeiro diálogo intercultural deve ser interpenetrativo, o que requer um modelo disposto a questionar o sujeito e a romper seu próprio horizonte epistêmico, permitindo que o si-mesmo e o outro se encontrem em um terreno comum caracterizado pela compreensão e apreciação mútuas, comparando ideias "não no sentido de identidade, mas como afinidade" (TIMALSINA, 2014, p. 7, 22). Isso só é possível quando pedimos uma metaconsciência que possa renunciar à subjetividade, que provoque o apagamento do si-

mesmo culturalmente construído em favor de um si-mesmo relacional (ibid., pp. 7-9; 13). Com base no vocabulário da tradição fenomenológica, Mohanty (1993, p. 260) defende o mesmo:

> Será que existem *outros* mundos, outros modos de pensar, outros no sentido genuíno, que ainda são acessíveis a nós, não porque somos todos iguais, mas porque (i) também podemos transcender nossos próprios 'mundos', (ii) nossos 'mundos', por mais diferentes que sejam, têm conteúdos que se sobrepõem, e (iii) um mundo idêntico comum está em processo de constituição por esses conteúdos que se sobrepõem e pelo processo reflexivo de tentar dar sentido uns aos outros. (...) Embora cada um de nós e cada cultura tenha seus próprios 'mundos', é possível, filosoficamente, refletir sobre o mundo de cada um e, assim, transcender a limitação do mundo e assumir, no jargão husserliano, a posição de um ego transcendental; como um ego transcendental, posso 'perceber' o outro ego como existindo no modo lá 'tal como eu deveria ser se estivesse lá'.

Trazendo isso para o projeto da filosofia comparativa, poderia nos ajudar a encontrar o terreno adequado para substituir a abordagem comparativa descritiva por uma construtiva. Isso significa proceder concentrando-se em problemas filosóficos específicos, permitindo que argumentos de ambas as tradições sejam trazidos para a conversa ao fazermos isso. Como Ferrante (2021, pp. 3-4) aponta, isso tem o benefício de permitir que o outro assuma uma voz ativa no diálogo. À luz das possibilidades oferecidas por essa abordagem construtiva, ele conclui que

> Parece-me que rejeitar a noção de comparação entre filosofias equivale a rejeitar a noção de tradução entre idiomas. A tradução de conceitos de um idioma para outro não é uma tarefa fácil; ela deve ser feita com cuidado, e algo inevitavelmente se perde no processo. Mas suspeito que poucos iriam tão longe a ponto de afirmar que as traduções são inúteis ou até mesmo inerentemente impossíveis. O mesmo acontece no caso da filosofia, em que certas concepções podem ser comparadas com as de outras culturas a fim de adquirir novas informações. Certamente, algo se perde ao longo do caminho, mas também se ganha algo - no mínimo, a consciência de que o mesmo problema pode ser abordado a partir de pontos de vista diferentes, mas muitas vezes igualmente legítimos.

Embora seja verdade que toda tentativa de falar sobre o pensamento sânscrito em uma língua europeia implica a aplicação de alguma forma de filosofia comparativa, devemos esclarecer a maneira como isso está ocorrendo, o que evoca a questão metodológica em questão. Entretanto, isso não significa que a conversa por meio da filosofia sânscrita e sobre ela deva se limitar a uma mera comparação. De fato, Mohanty (1999, p. 46) argumentou que as duas abordagens acima mencionadas da filosofia

comparativa “serviram a propósitos limitados e não contribuíram nem para o desenvolvimento da filosofia indiana nem para o crescimento da filosofia ocidental”.

Uma abordagem diferente pode ser obtida de Jonardon Ganeri (2001, p.4), uma figura importante na recuperação analítica contemporânea da filosofia sânscrita, que argumenta que a filosofia e a história não são a mesma coisa: enquanto o objetivo do historiador é contextualizar as ideias, o objetivo do filósofo é descontextualizá-las, libertá-las “do que é paroquial e contingente em sua formulação”. Discutir o pensamento sânscrito em um idioma moderno seria, portanto, um empreendimento filosoficamente justificável.

A liberdade criativa de reinterpretar um texto filosófico antigo, descontextualizando-o historicamente e, ao fazê-lo, permitindo que ele fale como uma voz contemporânea, é um recurso continuamente aplicado na filosofia ocidental, enquanto a abordagem histórica e filologicamente descritiva da filosofia sânscrita, predominante na Indologia, exige que ela permaneça presa a seus limites contextuais. Ram-Prasad (2007, p. 89) também pede que essa estratégia interpretativamente libertadora seja aplicada à filosofia indiana, argumentando, a esse respeito, que “o que pode ser feito a Aristóteles pode ser feito a Śaṅkara”. Muitos estudiosos seguiram esse caminho e se dedicam a reinterpretar os textos filosóficos sânscritos além de seus limites históricos, trazendo-os à tona sob uma nova luz contemporânea, auxiliados pela aplicação de métodos lógico-analíticos e fenomenológico-hermenêuticos predominantes na academia ocidental contemporânea (cf. MOHANTY, 1999, p. 46).

Para evitar que isso se torne apenas uma nova maneira de vincular o pensamento sânscrito a um paradigma europeu, o objetivo desse empreendimento deve ser claramente distinguido da mera tentativa de encontrar validação para a filosofia sânscrita, comparando-a com o padrão europeu. Ao contrário, o objetivo deve ser identificar as estruturas filosóficas desenvolvidas por ela, independentemente de “coincidirem ou não com qualquer coisa na teoria filosófica contemporânea” (GANERI, sp.). Dessa forma, o objetivo de tal empreendimento é, em vez de julgar o quão próximo um pensador antigo está de atender aos padrões contemporâneos, abrir caminho para desvendar novos paradigmas filosóficos.

Além disso, elucidar as características da filosofia indiana antiga à luz dos métodos lógico-analíticos e fenomenológicos contemporâneos pode encontrar uma justificativa mais profunda se pudermos demonstrar que esses métodos não eram estranhos para os filósofos indianos antigos, cujos próprios métodos podem apresentar

muitas características que se sobrepõem a essas abordagens contemporâneas, mesmo quando não coincidem totalmente com elas. Isso significa que a tarefa é trazer os antigos filósofos indianos para o diálogo contemporâneo por meio de uma avaliação do conteúdo de seu pensamento, bem como do método pelo qual eles o pensam. Não é de surpreender que essas duas coisas andem juntas, dada a natureza reflexiva do pensamento filosófico.

A relevância desse envolvimento aberto com o pensamento sânscrito clássico destaca-se como um caminho promissor para permitir que essas fontes falem como uma voz viva, em vez de serem meramente catalogadas como peças de museu. A tarefa de manter uma tradição de pensamento contemporaneamente viva, no entanto, exige ainda mais: exige um avanço original e criativo dela, "em continuidade com a tradição, mas não limitado por ela" (MOHANTY, sp., p. 47). Essa, no entanto, é uma missão que só pode ser frutífera depois de uma longa e profunda familiaridade com a tradição, aliada a uma reflexão madura sobre as discussões contemporâneas. Posso, no máximo, pretender que a presente pesquisa sirva de apoio a futuros esforços nessa direção por parte de pensadores mais competentes.

1 O PENSAMENTO INDIANO É “FILOSOFIA”?

A primeira questão que um trabalho acadêmico de Filosofia precisa responder, quando se propõe a tratar de algum tema da filosofia indiana, é justificar a designação de que certas obras produzidas ao longo da história do subcontinente sul-asiático (aqui referido como “indiano” por conveniência) são, de fato, do gênero textual “filosofia”. Essa necessidade se impõe na medida em que ainda há muitos departamentos de filosofia que ignoram essas obras, quando não rejeitam a *priori* a possibilidade de sua caracterização como tal.

Um argumento frequentemente usado para justificar essa exclusão é o *critério histórico*: o próprio termo “filosofia” é considerado um produto cultural, ligado a uma história e a uma linguagem específicas. Essa palavra encapsula, é claro, uma construção cultural de origem helênica, herdada pelas culturas europeia e islâmica na Idade Média e que, finalmente, construiu o si-mesmo ocidental moderno. Aplicar essa categoria europeia a uma cultura estranha é distorcê-la, moldá-la de acordo com uma ideia pré-concebida e sobreposta que lhe é estranha.

Esse critério se mostra um candidato muito implausível para uma avaliação adequada, na medida em que se baseia inteiramente em uma visão *descritiva* muito rigorosa do que conta como filosofia. Como observa Perrett (2016, p. 3), “nenhum musicólogo quer insistir que não existe *música* indiana porque o conceito de música está ligado a uma história (europeia) específica e a um tipo de linguagem (europeia)”. Se for possível encontrar, em outra cultura, atividades que se assemelham àquelas que nomeamos de certa forma em nossa própria cultura, não há razão para não estabelecermos um horizonte de diálogo e traduzibilidade, mesmo que os termos dessa tradução permaneçam histórica e culturalmente determinados e, portanto, não completamente comensuráveis.

Para identificar a atividade de outra cultura como filosofia, sob essa ótica, é preciso primeiro determinar o significado de “filosofia”, identificando os critérios do que conta e do que não conta como tal. E uma vez que tenhamos um conjunto de critérios, podemos avaliar as evidências e determinar se elas correspondem a esses critérios. Entretanto, encontrar uma única definição para a filosofia nesses três períodos de tempo, para as diferentes culturas e civilizações que ajudaram a moldá-la e preservá-la, revela-

se uma tarefa impossível. O que não é verdade, mesmo na filosofia acadêmica contemporânea não conseguimos chegar a um acordo sobre seu significado - como exemplificado pela divisão, agora estereotipada, entre os campos analítico e continental, cada um dos quais com entendimentos conflitantes de sua natureza e papel.

Se procurarmos sua definição no *Cambridge Dictionary of Philosophy* (1999), descobriremos que, apesar de oferecer definições para todos os tipos de conceitos filosóficos, ele não tem nenhum verbete sobre o significado da própria filosofia. O *Routledge Dictionary of Philosophy* (2010) abre seu verbete observando como é "um constrangimento para os filósofos profissionais" o fato de que "eles não conseguem produzir nenhuma definição sucinta, ou mesmo consensual, de sua profissão" (ibid., p. 301).

Uma visão geral mais ampla da complexa variedade de suas definições pode ser obtida no *Dictionary of Philosophy* (2015) de Abbagnano. Ele observa (ibid., p. 514) que a disparidade entre as filosofias reflete uma disparidade análoga nas definições de "filosofia"; a tarefa de defini-la, portanto, recai na identificação do que é constante entre essas definições. Ele destaca uma definição dada por Platão em *Euthydemus* (288-290) como a definição mais geral possível, precisamente por causa de sua vagueza, ou seja, a maneira como deixa o conteúdo específico dos termos envolvidos sem especificação e, portanto, deixa suas muitas determinações possíveis abertas à variedade de definições históricas. A definição em questão sustenta que a filosofia é "o emprego do conhecimento em benefício dos homens", ou seja, uma ciência que adquire ou possui conhecimento e, ao mesmo tempo, estabelece sua relação intrínseca com os objetivos do conhecedor.

O que é deixado em aberto nessa definição é a natureza atribuída ao "conhecimento" e o propósito atribuído ao conhecedor, bem como o método pelo qual esse caráter duplo deve se desdobrar (ibid., p. 515). Na primeira dessas divisões, a determinação do que equivale a "conhecimento" na definição de filosofia é, em primeiro lugar, subdividida em três possibilidades: a (i) metafísica (ibid., pp. 516-518), (ii) positivista (ibid., pp. 518-519) e (iii) crítica (pp. 519-521).

Assim, a definição metafísica do conhecimento filosófico sustenta que a filosofia é, em si mesma, o único conhecimento, sendo as outras ciências coincidentes com ela, partes dela ou preparações para ela. Aqui, a filosofia é a ciência (conhecimento) por excelência, aquela que esclarece e estabelece os fundamentos do conhecimento e da realidade em geral, capaz de elevar reflexivamente a mera descrição factual das outras ciências a uma reflexão conceitual geral adequada. Como tal "ciência da ciência",

somente ela pode dar forma a si mesma e às outras ciências e, devido à sua generalidade, elevar todas as ciências à sua unidade e integração superiores na razão. Em suma, de acordo com a perspectiva acima, as várias ciências estão de alguma forma dissolvidas na filosofia, pois somente *na filosofia* e *como filosofia* elas se tornam conhecimento.

Seguindo a definição positivista do conhecimento filosófico, no entanto, *a filosofia é dissolvida dentro das ciências*: ela é considerada incapaz de qualquer conhecimento significativo próprio, além de seu papel de reunir, classificar e organizar o que as ciências específicas aprendem por meio de seus próprios métodos (principalmente experimentais). Evidente nessa perspectiva é o modelo empírico fundamental do conhecimento, que deixa o papel da razão para o de um princípio associativo organizador que paira sobre a experiência, que é o único verdadeiro estabelecedor do conhecimento. Apesar de assumir um papel tão modesto, o raciocínio filosófico aqui mantém sua pretensão de universalidade e unificação: pois é somente esse "meta-raciocínio" filosófico que pode reunir e classificar enciclopedicamente as ciências em "visões de mundo". Esta última, entretanto, não deve ser tomada como conhecimento real, mas apenas como uma expressão da necessidade de coerência da razão humana, ou seja, de tornar nosso conhecimento do mundo compatível com a vida humana.

Por fim, a definição crítica do conhecimento filosófico reduz a filosofia a uma teoria do conhecimento ou à sua crítica, sendo que a preocupação central aqui é, portanto, o *método* de conhecimento e não qualquer forma de conhecimento como tal. Aqui a filosofia é considerada incapaz de alcançar qualquer conhecimento próprio e, portanto, tem como única missão verificar a validade, os limites e as condições do que pode ser conhecido. Uma vertente desenvolvida a partir dessa abordagem passou a restringir a filosofia à lógica, à ética e à estética: à análise de nosso conhecimento, ação e prazer (descritivamente, prescritivamente ou ambos). Outra vertente desenvolveu ainda mais a crítica, chegando à conclusão de que a filosofia nada mais é do que uma atividade de esclarecimento de afirmações, e não de geração delas. Assim, a semântica se torna a preocupação central, considerada anterior até mesmo ao conhecimento.

Tendo classificado essas três formas amplas de definir o aspecto *do conhecimento* na definição de filosofia, seu outro aspecto, o *benefício* desse conhecimento, é então classificado em dois domínios principais: (i) o contemplativo (ibid., pp. 521-2) e (ii) o ativo (ibid., pp. 522-4). No primeiro campo, a filosofia ocidental iniciada na Grécia teria sido contemplativa no sentido da busca desinteressada do conhecimento, uma busca não

submissa a fins além de si mesma, estabelecendo o filósofo como alguém engajado em um olhar reflexivo sobre a vida que está além do engajamento ativo nela.

Seguindo Aristóteles, essa atitude é justificada pelo próprio objeto da filosofia: na medida em que ela lida com o que já *é* e necessariamente *é*, não há espaço para deliberação, escolha ou alguma ação a ser executada em relação a isso - tornando a filosofia um empreendimento essencialmente teórico. Em outras palavras, a tarefa do filósofo não é mudar ou transformar a realidade, mas compreendê-la. Dessa forma, filosofar significa viver um modo de vida contemplativo, considerado pelo próprio Aristóteles e pelas escolas helenísticas posteriores como sinônimo de vida boa e beatífica: uma vida totalmente circunscrita à vida do indivíduo capaz de tal contemplação. Uma tendência que se estende por toda a história da tradição ocidental subsequente, entre diferentes escolas e pensadores, na interpretação da tarefa da filosofia e de seus benefícios.

De acordo com a segunda alternativa, o benefício da filosofia é, em vez disso, concebido como atividade prática ou transformadora, aqui entendida mais especificamente em seu aspecto coletivo, como aquilo que pode agir e, assim, transformar o mundo natural ou humano. Um exemplo antigo citado por Abbagnano é o de Platão, segundo o qual os filósofos não deveriam apenas deixar a "caverna" da ignorância em uma ascensão contemplativa à verdade, mas também retornar a ela imbuídos de um compromisso pedagógico e político. Outras instâncias históricas dessa abordagem da filosofia encontrariam a motivação ativa em dominar a natureza por meio do conhecimento e, assim, fazê-la servir aos fins humanos (como em Francis Bacon), ou em libertar as sociedades dos erros e, assim, guiá-las ao progresso (como nos pensadores do Iluminismo). De uma forma ou de outra, o conhecimento que supostamente caracteriza a filosofia serve ao propósito primordial de ser uma luz orientadora para a ação.

Finalmente, tendo classificado as maneiras pelas quais o *saber* e o *benefício* característicos da filosofia são definidos, Abbagnano passa a classificar as maneiras pelas quais seu *procedimento* ou *método* tem sido compreendido. A esse respeito, de acordo com ele, a filosofia pode ser dividida tanto no (i) campo sintético/criativo (ibid., pp. 525-6) quanto no (ii) campo analítico (ibid., pp. 526-8). As filosofias sintéticas seriam aquelas que consideram que a filosofia procede por meio da produção conceitual de seu próprio objeto, em vez de tomá-lo de fora como um dado já previamente dado. Consequentemente, ela deve tomar sua própria lógica e coerência imanentes como seu único princípio de verificação, em vez de submeter o pensamento a uma verificação

externa por meios independentes. Essa forma de filosofar será frequentemente caracterizada por uma aspiração a um *ponto de vista divino* sobre as coisas, na medida em que o aspecto autossuficiente do raciocínio aqui empregado é considerado análogo à própria razão divina. Exemplos proeminentes desse grupo seriam Aristóteles, Spinoza e Hegel.

O segundo campo na divisão metodológica seria o do filosofar analítico. Nessa maneira de abordar a questão, a filosofia é um empreendimento limitado externamente pelo *dado*, cuja análise reflexiva seria o domínio próprio do pensamento filosófico. Há, entretanto, muitas maneiras pelas quais esse *dado* pode ser compreendido. Sob essa ótica, a filosofia não faz construções conceituais, mas se baseia na análise de conceitos confusos que, como *dado*, já estão previamente dados no uso e na linguagem humana, em contextos individuais ou sociais, antes do início da reflexão filosófica. Em outras palavras, a filosofia aqui não goza de autonomia, sendo seu objeto e sua verificação dados a ela como um *limite* para seu pensamento. Consequentemente, ela não é uma ciência em si, mas um processo, uma atividade, envolta no domínio da escolha humana. O foco da filosofia não seria, portanto, chegar a *conclusões*, mas analisar *problemas*.

Assim é o verbete do dicionário filosófico sobre "filosofia". Tendo explorado as diversas variações possíveis na determinação do conteúdo específico da definição dessa palavra como "o emprego do conhecimento em benefício dos homens", Abbagnano considera que a tarefa de definir filosofia foi suficientemente satisfeita. Mas, embora essa extensa discussão sobre os possíveis assuntos, métodos e benefícios historicamente atribuíveis à "filosofia" seja de fato relevante para nossa compreensão dela, trata-se mais de uma lista de determinações do conteúdo do que de uma definição do conceito de filosofia.

Defini-la como "o emprego do conhecimento em benefício dos homens" é um mau começo, na medida em que não nos permite distingui-la de outras disciplinas do conhecimento humano, como, por exemplo, a medicina. Portanto, não se trata de definição alguma. As outras determinações dessa vaga descrição inicial que se seguem também não são definições adequadas, mas sim uma lista de maneiras pelas quais ela tem sido historicamente entendida, de tal forma que não há nada que exclua a ideia de que essa lista poderia ser ampliada para novos usos que, novamente, estenderiam a vaga definição inicial a outras disciplinas de conhecimento não filosóficas.

A discussão de Abbagnano pode ser colocada em um terreno mais claro se o senhor adotar a definição de filosofia como "o estudo das características mais gerais e

abstratas do mundo e das categorias com as quais pensamos", conforme oferecido pelo verbete no *Oxford Dictionary of Philosophy* (1996, p. 286). Isso estabelece *o pensamento categorial* como o campo de investigação dessa disciplina, o que tem a vantagem de distingui-la claramente das disciplinas empíricas do conhecimento. Além disso, traz à tona uma característica fundamental da filosofia, que é o fato de ela voltar sua atenção não apenas para o mundo como aquilo que é pensado, mas também para as categorias com as quais o pensamos, tornando-a um empreendimento autorreflexivo: "na filosofia, os conceitos com os quais abordamos o mundo tornam-se o tópico da investigação. (...) Nesse sentido, a filosofia é o que acontece quando uma prática se torna si-mesma" (ibid.).

Na medida em que esse empreendimento reflexivo exige a tematização do próprio pensamento, e não apenas do que ele pensa, podemos caracterizá-lo ainda mais destacando a lógica, a investigação sistemática das regras do próprio raciocínio adequado, como sendo o "instrumento" (*organum*) por meio do qual ele funciona. Além disso, a natureza abstrata desse tipo de investigação significa que ele não pode se validar *suficientemente* em evidências empíricas, o que significa que suas proposições só podem ser desafiadas, corrigidas e desenvolvidas por outro conjunto de proposições, ou seja, por meio do debate.

De acordo com a capacidade epistêmica que atribuímos a esse pensamento categórico autorreflexivo, podemos fazer com que o conhecimento filosófico se enquadre nos campos metafísico, positivista ou crítico, conforme definido por Abbagnano, dependendo se o consideramos capaz de alcançar o conhecimento da realidade por si só, de forma independente; ou se negamos a ele tal capacidade e o transformamos em uma atividade organizadora dependente de dados extraídos pelas ciências empíricas; ou se ele pode ser, na melhor das hipóteses, uma reflexão crítica de segunda ordem do escopo do próprio conhecimento. Todas essas são, portanto, maneiras diferentes de conceber a relação entre esse pensamento categórico autorreflexivo e nosso conhecimento de mundo. Da mesma forma, podemos derivar a determinação de Abbagnano dos métodos da filosofia como prescrições processuais dadas a esse pensamento categórico, e a consideração sobre seu benefício como diferentes modos de expectativa que o motivam.

Toda a discussão que precedeu pode, dessa forma, ser reduzida à questão do pensamento categórico si-mesmo. Assim definido, o conceito de filosofia se funde com o conceito da própria *razão*. A filosofia, portanto, nada mais é do que a atividade autônoma da *razão*. As muitas maneiras pelas quais *a razão* tem sido compreendida marcam as muitas maneiras pelas quais o discurso filosófico tem sido compreendido. É,

portanto, a razão, consagrada na atividade de investigação si-mesmo reflexiva, empregando dialeticamente o raciocínio adequado, que deve ser afirmada ou negada às culturas não europeias.

Portanto, assumir a posição de negação é o mesmo que reivindicar a posse exclusiva da razão para a tradição europeia. A razão aqui se torna um termo avaliativo, definido em termos do si-mesmo europeu moderno *sobre e contra o* seu "outro". [8]A característica definidora de tal racionalidade seria a liberdade em relação aos interesses práticos (marcando seu caráter "científico") e a liberdade em relação ao dogma e à tradição (HALBFASS, 1990, p. 157). O próprio estudo da filosofia grega antiga se tornaria um *mito de origem*, avaliado na medida em que contribuísse para esse mesmo ethos iluminista, como *se* fosse seu precursor ancestral.

Nessa perspectiva, outros povos podem ser muito inteligentes no que fazem, até mesmo cheios de sabedoria em sua *visão de mundo*, mas seu pensamento não pode ser considerado filosofia porque *ainda* não foram elevados ao ponto de vista da própria razão. O pensamento asiático, afundado na lama de objetivos soteriológicos práticos e dogmas, mitos e tradições, ainda não se elevou à liberdade do pensamento claro e si-mesmo. De fato, ideias profundas poderiam ser encontradas lá, mas apenas na forma mítica ou teológica, como meros *filosofemas* ou algum dogma vinculado a alguma revelação divina. De uma forma ou de outra, elas não estão lá para serem encontradas na forma própria do *pensamento* em si.

Uma das críticas mais críticas e incisivas ao pensamento e à cultura indianos, nessa linha, com o argumento que a acompanha contra sua qualificação como *filosofia*, foi feita por Hegel (1770-1831). Em sua opinião, o pensamento indiano tinha uma forma totalmente religiosa[9] e se baseava nas práticas abstratas e si-mesmas de meditação do Yoga,[10] que ele considerava antagônicas ao pensamento, conforme exigido na

[8] Tanto no grego antigo quanto no entendimento moderno do termo.

[9] "A cultura indiana se desenvolveu em um alto grau, e é imponente, mas sua filosofia é idêntica à sua religião, e os objetos aos quais a atenção é dedicada na filosofia são os mesmos que encontramos na religião. (...) A filosofia indiana, portanto, está dentro da religião, assim como a filosofia escolástica está dentro do dogmatismo cristão (...) Agora, quando o indiano se recolhe internamente e se retira para dentro de seus próprios pensamentos, o momento dessa concentração pura é chamado de Brahma, o estado único e claramente supersensual, que o entendimento chama de a mais alta existência possível. Quando isso acontece comigo, então eu sou Brahma. Essa retirada para o pensamento ocorre tanto na religião quanto na filosofia dos indianos...". (HEGEL, 1995, pp. 126-127, 129-130)

[10] "Portanto, podemos legitimamente considerar o que é chamado de Yoga como o foco da religião e da filosofia indianas. (...) o conhecimento é alcançado apenas por meio da abstração do sensível e por meio da reflexão, mas ele não distingue aqui o olhar vago do indiano, no qual o pensamento permanece igualmente imóvel e inativo, assim como os sentidos e os sentimentos devem ser forçados à inatividade." (HEGEL, apud RATHORE e MOHAPATRA, 2017, pp. 99, 108)

investigação racional crítica.[11] Com tão pouco acesso aos textos de origem quanto era possível na época, ele fez uma análise e uma crítica minuciosas que, desde então, não foram acrescentadas pelos detratores do pensamento indiano, e suas opiniões ainda são repetidas inconscientemente por muitos até hoje.

Essa leitura do chamado pensamento oriental também foi compartilhada pelos românticos anti-iluministas, que, embora se atribuíssem ao mesmo conjunto de pressuposições, apenas mudaram a lente de avaliação: desejosos de reagir contra a forma iconoclasta e anti-tradicional de racionalidade do Iluminismo, eles procuraram redescobrir raízes tradicionais mais profundas e abrir espaço para a emoção e a intuição. Alguns membros desse movimento encontraram no Oriente uma fonte fecunda de inspiração - a principal delas, a cultura indiana. Essa recepção é perceptível em filósofos como Schelling e Schopenhauer, que demonstraram grande simpatia e interesse pelo que poderiam aprender sobre ela na época. A recepção entusiástica do último chegou ao ponto de declarar que a Índia era "o pai de toda a sabedoria da raça humana" (cf. HALBFASS, ibid., p. 113).

Mas, em um exame mais minucioso, descobrimos que, embora em sua avaliação os pensamentos desenvolvidos na Índia fossem de fato da mais alta ordem, eles supostamente apareciam lá apenas como provérbios de sabedoria, não mostrando nada da verdadeira natureza do pensamento racional demonstrável (ou *ciência* em seu entendimento grego clássico). Schopenhauer, que considerava que todo o seu pensamento refletia os *Upaniṣads*[12] , entendia, no entanto, que ele próprio o estava desenvolvendo em uma forma científica que fazia com que seu trabalho transcendesse o dos próprios sábios indianos, na medida em que somente ele era capaz de extrair e esclarecer o significado completo de seus ensinamentos. Sua simpatia é, portanto, mais uma "recoleção meramente pré-histórica e orientada para a infância das origens primitivas" (ibid., p. 145) do que um reconhecimento *real* de qualquer valor propriamente filosófico que possa ser encontrado ali.

[11] "A consciência oriental se eleva, de fato, acima do conteúdo natural para o que é infinito; mas ela só se conhece como acidental em referência ao poder que faz o indivíduo temer. (...) segue-se no Oriente uma fuga para a mais vazia abstração em relação ao que é infinito (...), uma imersão na substância, um desaparecimento da consciência e, portanto, de toda distinção entre substância e individualidade - portanto, uma aniquilação. Assim, uma relação espiritualmente morta passa a existir, já que o ponto mais alto a ser alcançado é a insensibilidade. (...) A conclusão a ser derivada disso é que nenhum conhecimento filosófico pode ser encontrado aqui. (...) O Oriente deve, portanto, ser excluído da História da Filosofia." (HEGEL, 1995, pp. 97-99)

[12] A parte sapiencial dos Vedas, os antigos textos sagrados do sacerdócio bramânico.

Como se vê, a literatura indiana que chegou à Europa naquela época não estava, em sua maioria, entre aquelas que poderíamos considerar como candidatas à qualificação de "filosofia" no sentido técnico. O primeiro resumo a introduzir alguma noção básica das escolas clássicas de pensamento indiano foi publicado em 1823, por Henry Thomas Colebrooke (1765-1837). Hegel prontamente tomou conhecimento do material e corrigiu sua visão anterior sobre o assunto:

> O relato de Colebrook o leva à conclusão explícita de que existe uma "verdadeira filosofia" ("eigentliche Philosophie") e "sistemas verdadeiramente filosóficos" ("wirklich philosophische Systeme") na Índia; ele acrescenta que esses sistemas eram anteriormente desconhecidos na Europa e que foram confundidos com "ideias religiosas". A "verdadeira filosofia" dos indianos deve ser diferenciada de seus cultos, de sua tradição de Yoga e assim por diante. (...) Embora o 'objetivo final' da filosofia indiana seja o mesmo que o da religião, sua forma e método foram desenvolvidos de tal maneira que se distinguem claramente da 'forma religiosa' e "merecem de fato o nome de filosofia" ("... dass sie sehr wohl den Namen der Philosophie verdient"). (HALBFASS, 1990, p. 97)

Finalmente, agora a Índia parece ter encontrado um lugar no salão da filosofia, já que se descobriu que ela registra seu pensamento *na forma de pensamento*. Essa correção foi pouco notada na esfera de influência hegeliana nos dois séculos seguintes. Sua própria revisão, baseada apenas em um rascunho mais rudimentar do pensamento indiano, ainda não era profunda e completa o suficiente para alterar sua opinião geral de que a história da filosofia propriamente dita pertence apenas à Grécia e a seus herdeiros. Um filósofo tão recente quanto Merleau-Ponty (1908-1961) ainda se referia à autoridade de Hegel ao declarar que "a China e a Índia não estão inteiramente conscientes do que estão dizendo", como tradições que falham na tarefa si-mesma da filosofia, bem como no empreendimento da verdade como a recuperação conceitual total do mundo (cf. ibid., p. 167). Outros filósofos continentais importantes, como Edmund Husserl (1859-1938) e Martin Heidegger (1889-1976), também mantiveram os mesmos pressupostos de Hegel em suas próprias avaliações do pensamento oriental.

Com as alas clássica e romântica da cultura europeia compartilhando essa mesma atitude básica, por volta da época em que *a história da filosofia* como disciplina começou a ser escrita, a maioria dos livros didáticos que se propunham a escrever essa história defendia a exclusão do pensamento asiático. Pode-se julgar *moralmente* essa decisão, rotulando-a de etnocêntrica e imperialista, e é claro que há muita verdade nessa descrição.

Pode-se também destacar, com Foucault, a maneira como "a história é escrita pelos vencedores" e, portanto, inevitavelmente cria espaços silenciosos que cabe a nós escavar (cf. KING, 1999, p. 12), uma tarefa que a presente pesquisa se propõe a fazer.

Mas, na medida em que há um *argumento* real por trás dele, essa decisão se torna justificável ou não, dependendo de sua verdade ou falsidade, e é aí que nossa atenção deve se restringir. Sua principal justificativa é que o trabalho de um historiador da filosofia não é interpretar as ideias contidas em mitos, poesias e doutrinas teológicas para extrair seu significado e, assim, "reduzir essas configurações à forma de pensamento". Sua tarefa, ao contrário, é apenas "registrar os casos em que o pensamento já está presente na forma de pensamento" (HALBFASS, 1990, p. 150-151). Se for possível demonstrar que somente a tradição europeia tem produções culturais que atendem a esse critério, então, de fato, o pensamento não europeu deve ser excluído da história da filosofia. Caso contrário, não deveria.

Acontece que, após o esforço pioneiro de Colebrook, o campo da Indologia continuou descobrindo mais e mais conhecimento sobre a vasta literatura técnica de argumentação racional desenvolvida na Índia. Embora os filósofos do Ocidente continuassem a ignorar essas descobertas, que se tornaram a província de indólogos não treinados filosoficamente, a existência de um vasto campo de pensamento filosófico adequado na Índia antiga tornou-se um fato indubitável para qualquer pessoa que se preocupasse em avaliar as evidências. Como diz um indólogo contemporâneo:

> Muitos indólogos estão profundamente preocupados em mostrar que existe algo como a filosofia indiana. Eles se incomodam com o fato de que a maioria das pessoas no mundo ocidental moderno, incluindo os filósofos, não espera encontrar tal coisa na Índia antiga. A Índia, como ensina o conhecimento comum, é uma terra de espiritualidade e sabedoria, mas não de análises rigorosas e debates sérios. Esse conhecimento comum data de antes do início de nossa era, e é improvável que desapareça tão cedo. Esse conhecimento comum está errado, como sabem os indólogos. A Índia tem uma longa tradição de debate racional, ligada a tentativas sistemáticas de dar sentido ao mundo e ao nosso lugar nele. Por muito tempo, diferentes sistemas de filosofia existiram lado a lado e, durante grande parte desse tempo, seus adeptos fizeram grandes esforços para mostrar que somente seu próprio sistema estava certo e que os outros estavam errados ou eram incoerentes. O resultado desse debate contínuo foi que muitos pensadores tentaram aprimorar seus próprios sistemas e, nesse processo, os refinaram e desenvolveram. Ao mesmo tempo, a arte do debate e da prova recebeu ampla atenção, e a lógica passou por um longo desenvolvimento que os estudiosos ainda estão empenhados em desvendar. (BRONKHORST, 1999, pp. 5-7)

Ele continua aqui a tradição de aplicar os critérios iluministas do que conta como *filosofia*, os mesmos critérios que antes excluíam a Índia, e inverte a situação: A Índia tem, de fato, essa disciplina de pensamento, altamente desenvolvida ao longo dos séculos, da mesma forma que as tradições de inspiração grega no Ocidente. Além disso, ao "milagre grego" soma-se o "milagre indiano", como as duas únicas culturas que desenvolveram genuinamente uma tradição independente de investigação filosófica[13] . Entretanto, essa descoberta indológica permaneceu invisível para a maioria dos filósofos e departamentos de filosofia do Ocidente, que até hoje, em sua maioria, ainda não a levam em consideração.

Não é de se surpreender que a situação não seja muito melhor no Oriente. Se fôssemos procurar a Índia moderna como defensora do significado nativo de sua própria tradição de investigação filosófica, em sua maior parte, também descobriríamos que ela está aquém do esperado. À medida que a colonização e a globalização atingem as mentes pensantes da Índia, descobrimos que, de um lado, a maioria dos filósofos das universidades indianas está presa em um limbo "entre as atitudes do passado indiano, do qual perderam o controle, e as atitudes do presente ocidental, no qual ainda não se sentem em casa" (POTTER, 1991, p. 255). Por outro lado, a maioria dos estudiosos tradicionais do sânscrito, que ainda têm um domínio real dos detalhes das escolas clássicas de pensamento indianas, não está desenvolvendo novas contribuições dentro dessa tradição clássica, nem é capaz de extrair dela um significado vivo para os problemas atuais. Potter (ibid.) resume a situação apontando que a filosofia na Índia atualmente "degenerou em mera erudição, descrição, classificação e comparação de escolas de pensamento indianas ou ocidentais". O que antes era uma tradição vigorosa de investigação racional e debate aberto não é mais uma voz ativa e subjetiva debatendo os pontos de vista atuais que enfrenta, enquanto ainda está lutando para sair da colonização mais profunda da mente.

Com o caminho fechado entre o Oriente e o Ocidente, apenas recentemente, entre os departamentos de filosofia analítica, surgiu uma tendência que segue o exemplo da pesquisa indológica e leva a sério o estudo da filosofia indiana. Considerando a "filosofia" como uma categoria independente de origens culturais (tanto quanto a "música" e a "arte"), centrada na discussão de *problemas filosóficos*, eles se concentram nos desenvolvimentos técnicos do pensamento indiano em termos de sua validade lógica e

[13] Isso exclui a China, que às vezes é considerada candidata a ser a terceira tradição independente.

proeza argumentativa, aplicando a ele os métodos e padrões da filosofia analítica contemporânea. O resultado dessa leitura intercultural e comparativa pode ser acusado de reduzir a filosofia indiana a uma "aproximação mais ou menos bem-sucedida desses padrões (ocidentais)", como descreveu Halbfass (1990, p. 163), mas, ainda assim, permitiu que o pensamento indiano finalmente entrasse nos livros didáticos de *história da filosofia* de universidades de prestígio como Cambridge e Oxford[14] .

A maioria dos estudiosos começa seu relato sobre as origens da filosofia no subcontinente indiano com uma referência aos Vedas, um conjunto de textos sagrados compostos pelos sábios (*ṛṣis*) do sacerdócio bramânico entre 1400 A.E.C. e 300 A.E.C.. São coleções de poesias e hinos inspirados (*Saṁhitā*), longos textos de instrução ritual e reflexão sobre seu significado (*Brāhmaṇa*), bem como ensinamentos de sabedoria (*Āraṇyaka* e *Upaniṣad*) baseados neles. Grande parte da especulação desenvolvida no pensamento subsequente é encontrada prefigurada nesses textos, de uma maneira ainda não argumentativa.

A tradição védica primitiva, uma cultura oral unida pela reverência à palavra sagrada dos Vedas, caracterizou-se desde o início "por uma preocupação avassaladora com a linguagem, suas características formais, semânticas e estéticas, e seu poder de afetar e modificar a realidade" (VERGIANI, 2019, p. 14). Essa preocupação com a fala acabou levando os teóricos bramânicos a "notáveis desenvolvimentos nas ciências linguísticas, nas quais a Índia antiga se sobressaiu em relação a outras culturas antigas" (KILLINGLEY, 2018, p. 84), tornando a língua sagrada dos Vedas, o sânscrito, objeto de um estudo piedoso e meticuloso, aplicando a ela o conjunto de regras de ordenação "que haviam sido desenvolvidas nos sūtras rituais" (ibid.). Isso tornava o ritual e a gramática como ciências irmãs em "seus procedimentos, articulação e léxis" (TORELLA, 1987, p. 152). Mas também funcionou como uma transição da reflexão epilinguística para a metalinguística sobre a linguagem, ou seja, de um conhecimento tácito da linguagem e de seu funcionamento para sua tematização objetiva.

No auge dessa investigação inicial sobre a linguagem, surge a ciência formal da gramática estabelecida por Pāṇini (ca. VIth - IVth c. BCE), cuja principal característica é criar um conjunto de regras algébricas com o valor preditivo de derivar sentenças corretas de qualquer combinação de valores lexicais. Nesse sentido, a gramática gerativa de Pāṇini não está preocupada meramente com uma descrição sistemática da linguagem, mas

[14] Por exemplo, o "*Oxford Handbook of Indian Philosophy*", editado por GANERI (2017); e o "*Introduction to Indian Philosophy*", de PERRETT (2016), incluído na série "*Cambridge Introductions to Philosophy*".

principalmente com a preocupação prescritiva de expor "as leis subjacentes a esses fatos, buscando alcançar a máxima economia (*lāghava*) de descrição por meio do mais alto nível possível de generalização (*sāmānya*)" (VERGIANI, 2019, p. 8).

Na medida em que a linguagem assim analisada se expande para além do escopo dos textos sagrados védicos para abordar um fenômeno que é tanto sagrado quanto secular, a gramática de Pāṇini se tornou o primeiro modelo de uma investigação intelectual abrangente que é si-mesmo, ou seja, cuja legitimidade "não é mais derivada da santidade de seu objeto, mas por sua própria capacidade de explicar de forma exaustiva e satisfatória o fenômeno complexo que se propôs a descrever" (ibid., pp. 35-36). Isso proporcionou um novo paradigma de discurso racional para que uma variedade de tradições intelectuais de investigação, abrangendo todo o escopo do conhecimento humano, chegasse à maturidade, criando assim uma cultura sul-asiática cosmopolita e compartilhada (ibid., pp. 36-37, 44-45). A tradição da gramática sânscrita, portanto, era um modelo de uma ciência ideal, assim como a matemática era no mundo grego, exercendo uma influência significativa na filosofia:

> Há, por um lado, a adoção frequente, por parte do filósofo, do *modus operandi* do gramático, com suas regras e artifícios; e, por outro, a apropriação mais ou menos consciente de alguns dos conteúdos da especulação gramatical por meio de sua reformulação em termos lógicos e ontológicos. (TORELLA, 1987, p. 154)

Seguindo esse desenvolvimento intelectual, no Grande Comentário (*Mahābhāṣya*) de Patañjali sobre a Gramática de Pāṇini (ca. 150 a.C.), encontramos um testemunho dos antigos desenvolvimentos do raciocínio, com a tematização explícita de questões lógicas como a validade dos argumentos, o raciocínio circular e outras falácias lógicas, o princípio da parcimônia, entre outros (ELTSCHINGER & RATIÉ, 2023, p. 386-387). No épico antigo, o *Mahābhārata*, encontramos um testemunho dos primeiros desenvolvimentos em dialética e retórica, que levaram ao desenvolvimento de uma ciência formal do debate, delineando regras e critérios para ganhar ou perder (ibid.). [15]Por fim, encontramos um exemplo antigo de um tratado sobre a ciência do raciocínio e do debate no *Carakasaṁhitā*, um importante texto médico indiano, que reflete a expectativa

[15] Que, de acordo com Meulenbeld (1999), foi composto entre IV a.C. e II d.C., e compilado por Caraka entre I a.C. e II d.C..

de que os médicos deveriam ser capazes de se envolver em debates acadêmicos com seus pares a fim de expandir, testar e defender seu conhecimento (ibid.)

Além desses textos e desenvolvimentos da tradição bramânica, também encontramos um corpo inicial significativo de literatura surgindo entre os seguidores de Mahāvīra (ca. VI -V^{thth} c. AEC) e do Buda (ca. Vth c. AEC), dando origem às tradições ascéticas e monásticas do jainismo e do budismo. Embora esses textos ainda não estejam formulados em um idioma filosófico técnico, eles nos dão um testemunho de uma tradição nascente de intensa investigação especulativa, mostrando as sementes de pensamentos que foram posteriormente desenvolvidos nessa direção ao longo dos séculos, e até mesmo de uma cultura de debate e de uma preocupação crescente com procedimentos de raciocínio adequados.[16] Todas essas três tradições compartilham o reconhecimento de seus professores fundadores como sábios com um acesso cognitivo superior e direto à verdade.[17] Pensadores posteriores acreditavam que essa visão profunda da verdade

[16] Por exemplo, uma avaliação do desenvolvimento da lógica evidente no início do Cânone Pāli das escrituras budistas: "Os textos canônicos, como o *Yamaka*, o *Kalahavivāda-sutta* (*Sutta-nipāta* 4.11), o *Kathāvatthu* e o *Milindapañha*, tratam de silogismos; o *Yamaka* trata de uma inversão de implicações (invertendo suas duas partes); o *Kalahavivāda-sutta* trata de uma transitividade de implicações (combinando várias implicações que têm uma parte conjunta); o *Kathāvatthu* trata de modus ponens e modus tollens; o *Milindapañha* trata de *modus ponens* e *modus tollens*; O *Yamaka*, o *Kalahavivāda-sutta* e o *Kathāvatthu* não fornecem silogismos com uma maneira Nyāya ou proto-Nyāya de verificar as premissas; O *Milindapañha* fornece silogismos com uma maneira proto-Nyāya de verificar as premissas; O *Yamaka*, o *Kalahavivāda-sutta* e o *Kathāvatthu* usam sofismas e combinam silogismos corretos e incorretos; O *Milindapañha* não usa sofismas e aplica apenas silogismos corretos." (SCHUMANN, 2019, pp. 348-349)

[17] Uma longa linha de pensamento inteiramente desconectada de qualquer afiliação religiosa também pode ser encontrada na escola Lokāyata ou Cārvāka, que significa a escola voltada para a perspectiva mundana ou materialista. As primeiras fontes budistas relatam a existência de um pensador materialista argumentativo, Ajita Kesakambali, já no VIth a.C.. Os princípios correspondentes aos dele foram compilados no *Bṛhaspati Sūtra* nos séculos seguintes, que é mencionado no *Mahābhāṣya* de Patañjali (ca. IInd c. BCE). Esse texto recebeu o nome do deus védico Bṛhaspati, o professor dos deuses, o que, no entanto, não deve ser tomado como um símbolo de afiliação religiosa, mas, em vez disso, como um sinal da conexão dessa escola com a arte da arte estatal, cujos mestres também eram professores dos deuses (terrenos) - os reis (FRAUWALLNER, 1973b, p. 221). Embora o sūtra não tenha sobrevivido, os estudiosos modernos recuperaram entre 45 e 160 fragmentos dele, além de cerca de 30 fragmentos de comentários escritos sobre ele pelos comentaristas clássicos Kambalāśvatara, Purandara, Aviddhakarṇa, Udbhaṭa e Bhāvivikta (cf. BHATTACHARYA, 2010, p. 419). Esses fragmentos mostram que essa escola materialista viveu um renascimento entre os séculos VIII e XII d.C., em resposta à crescente sofisticação do cenário dialético indiano. Essa escola defendia firmemente a visão de um conceito emergente de consciência, ou seja, que a matéria existe por si só, enquanto a vida e a consciência surgem dela como a qualidade inebriante do licor surge devido à combinação adequada de suas partes e condições, apenas para cessar com a morte do corpo. Consequentemente, ele rejeitou todos os princípios e práticas religiosas da Índia antiga, tratados por eles como mera conversa e ilusão criada para dar sustento aos sacerdotes brâmanes e monges budistas. Em vez disso, eles propõem uma ética de vida feliz até o fim da vida, bem como o que parece ser uma rejeição política da hierarquia social e de gênero. Epistemologicamente, os materialistas antigos parecem ter sustentado que somente a percepção era confiável, negando qualquer verdade ao raciocínio inferencial. Os materialistas clássicos, por outro lado, reconheciam a validade das formas de inferência que dependiam estritamente da percepção. Eles foram considerados pelos oponentes como defensores da argumentação *vitāṇḍa*, ou seja, refutando sarcasticamente a posição dos adversários apenas por causa disso. Um texto completo desse tipo sobreviveu até nossos dias, o *Tattvopaplavasimha* de Jayarāśi Bhaṭṭa (ca. VIIIth c. CE). Retratando um ceticismo extremo não apenas em relação a todas as teses religiosas, mas também contra a

poderia ser imitada por meio da própria investigação racional[18] . Esse ideal de busca da sabedoria por meio do raciocínio reflete de perto a formulação original do termo *filosofia* entre os pensadores gregos antigos, como Platão.

Significativamente, esses pensadores não se contentaram em preservar dogmaticamente os primeiros ensinamentos de sabedoria, mas se preocuparam em sistematizá-los e justificá-los,[19] ou seja, em criar sistemas de pensamento coerentes por meio de uma investigação racional sobre seus fundamentos e consequências.[20] Isso, por sua vez, pode ser simplesmente um desenvolvimento decorrente da tendência marcante

própria veracidade do conhecimento mundano comum, ele desafia qualquer pretensão filosófica à verdade. A evidência de sua afiliação a essa tradição é encontrada em sua frequente citação de versos do *Bṛhaspati Sūtra* para apoiar sua opinião e refere-se ao seu autor reverencialmente como o "Honorável Bṛhaspati" (*bhagavān bṛhaspatiḥ*) (FRANCO, 1987, p. 5 e 228). Às vezes, acredita-se que esse trabalho seja o único texto completo da escola Lokāyata que sobreviveu até nossos dias, mas isso é contestado, porque ele também critica a escola materialista em algumas outras partes, e seu ceticismo radical parece ser incompatível com a posição filosófica da verdade do materialismo. Uma posição intermediária, defendida por alguns estudiosos, é sustentar que seu autor pensou em si mesmo como inaugurador de uma vertente inovadora dentro da tradição materialista, ao incorporar uma nova epistemologia e metodologia.

[18] Por exemplo, conforme declarado no *Nirukta* de Yāska (ca. VIth c. a.C.), que afirma que os ṛṣis (videntes) védicos tinham uma apreensão intuitiva direta do *dharma*, enquanto as gerações posteriores, sem essa percepção, precisavam de um esforço intelectual positivo para entender seu significado. O significado dessa passagem, que considero muito relevante para compreender as condições do surgimento da investigação teórica na Índia, é assim analisado por RAO (1998, pp. 128-129): "Os videntes *(ṛṣis*) eram, é claro, responsáveis pelos mantras, que, no entanto, não eram intelectualmente concebidos e deliberadamente compostos, mas diretamente percebidos e involuntariamente articulados. Os aspectos da verdade (*dharmāṇa*ḥ) eram, pelo poder da penitência, realmente experimentados (*sākṣātkṛta*) em seu interior. Mas quando eles sentiam vontade de comunicar esses mantras (...) a seus filhos, discípulos ou outros interessados, eles também tinham que anexar explicações e instruções (*upadeśa*), pois esses últimos e pessoas menores não tinham experiência própria para verificar, corroborar ou iluminar as verdades contidas nos mantras (...). Mas essa instrução, tendo os próprios videntes como fonte, marcou a origem da linha tradicional de interpretação (chamada de '*sampradāya*'...). As gerações posteriores se esforçaram para preservar e continuar essa instrução, pois sem ela os mantras védicos permaneceriam em grande parte obscuros e ininteligíveis. A preservação e a continuação necessariamente envolveram esforço, não apenas na forma de exercício intelectual no sentido de compreender corretamente o som e o sentido dos mantras, mas também na forma de uma vida séria e austera (chamada *tapas*), a fim de apreciar a verdadeira importância dos mantras".

[19] Poderíamos procurar um padrão semelhante na filosofia grega antiga. Lá também encontramos o conteúdo da especulação pré-socrática formulado logicamente em escolas posteriores, como a de Pitágoras entre os platônicos, a de Anaxágoras entre os peripatéticos, a de Heráclito entre os estóicos e a de Demócrito entre os epicuristas.

[20] Por exemplo: "É discutível se o Buda via seus ensinamentos como um sistema filosófico completo. Esses ensinamentos, entretanto, envolvem compromissos explícitos e implícitos com uma variedade de posições metafísicas. (...) Como esses ensinamentos se espalharam pelo sul da Ásia após a morte do Buda, foram feitos esforços para esclarecê-los e sistematizá-los. O início da filosofização budista sistemática surgiu a partir desses esforços. Primeiro, vemos tentativas de julgar disputas sobre interpretações rivais ou esquemas classificatórios desenvolvidos por diferentes comunidades budistas. Mas como os interlocutores dessas disputas são todos budistas, suas discordâncias são frequentemente tratadas como de caráter totalmente hermenêutico - a serem resolvidas pelo apelo a coisas supostamente ditas pelo Buda. Com o tempo, a conversa se expandiu e passou a incluir disputantes não budistas. E nesses debates posteriores, nenhum dos lados podia recorrer a textos autorizados (...). Os sistemas epistemológicos da filosofia indiana clássica surgem de tentativas de desenvolver um conjunto comum de regras para conduzir debates desse tipo. E o mesmo se aplica à metafísica sistemática". (SIDERITS, 2022, pp. 3-4)

de debater ideias que já se encontram registradas na literatura referente aos ensinamentos dos próprios sábios antigos.[21]

Isso levou os primeiros ensinamentos de sabedoria a dar origem a verdadeiras escolas de pensamento engajadas na produção de uma literatura filosófica primitiva que compartilhava uma estrutura quádrupla comum, conforme delineado por Frauwallner (1973a, p. 6): i) uma teoria do conhecimento que determina as condições de validade e as fontes de evidência sobre as quais o sistema é construído; ii) uma determinação metafísica ou categórica do mundo; iii) uma descrição do edifício do mundo empírico como mediado pelas categorias acima mencionadas; iv) considerações sobre as aplicações, no campo da ação e/ou da sabedoria libertadora, do conhecimento assim desdobrado. Portanto, já nesse período antigo, encontramos uma estrutura emergente que reflete totalmente a definição que demos anteriormente à filosofia como pensamento categórico si-mesmo, que procede por meio da metodologia elaborada de uma teoria do conhecimento. [22]

Há, portanto, base suficiente para traduzir o que essas tradições indianas de investigação racional estão fazendo *por meio da afinidade* com a "*philosophia*" grega. No entanto, não se trata de uma tradução palavra por palavra, pois não há uma *única* palavra sânscrita que possa corresponder à variedade de aplicações associadas à palavra "filosofia" na história da tradição europeia. No entanto, existem algumas palavras que capturam diferentes aspectos dessa palavra e que, juntas, podem se tornar um equivalente adequado.

A primeira delas é a palavra "*darśana*", uma visão, perspectiva ou ponto de vista. [23]Na literatura sânscrita, é principalmente um termo doxográfico, usado retrospectivamente para classificar diferentes escolas ou sistemas de pensamento que são articulados por meio de uma lógica desenvolvida e de uma teoria do conhecimento. Nem

[21] "Talvez a característica literária mais significativa dos *Upaniṣads* (bramânicos) e dos *Nikāyas* (budistas) seja o uso de narrativas dialógicas: ambas as tradições articulam seus pontos de vista sobre o si-mesmo no contexto de conversas, ensinamentos e debates. (...) Em algumas ocasiões, os discursos sobre o si-mesmo são apresentados no contexto de debates verbais competitivos, em que vacas, ouro, prestígio, patrocínio e até mesmo vidas estão em jogo." (BLACK, 2012, pp. 27-28)

[22] Ao contrário do que se costuma pensar sobre a história inicial do surgimento da filosofia na Grécia antiga, essas tradições de investigação racional no subcontinente indiano não surgiram de uma necessidade de superar a narrativa mitológica - pelo contrário, a filosofia exerceu uma influência significativa sobre a mitologia, uma vez que esta, graças à sua falta de limites determinados, continuou sendo reescrita ao longo dos séculos. Tampouco envolveu qualquer forma de inovação política, seja como condição, seja como consequência (cf. ELTSCHINGER e RATIÉ, 2023, p. 49).

[23] Em que sentido podemos falar de "lógica" na tradição sânscrita? Matilal (1998, pp. 1-2) responde: "'Lógica' eu entenderei aqui como o estudo sistemático de padrões informais de inferência, as regras do debate, a identificação de inferências sólidas em relação a argumentos sofísticos e tópicos semelhantes. (...) Lógica como o estudo da forma de argumentos corretos e padrões de inferência, [que] se desenvolveu na Índia a partir da metodologia do debate filosófico."

todos os ramos do conhecimento foram classificados como um *darśana,* marcando uma distinção consciente dessa palavra das ciências empíricas, na medida em que se supõe que um *darśana* seja filosófico "no sentido específico de [oferecer] uma visão global do universo" (BIARDEAU, 1964, pp. 252-253).

Embora a ênfase doxográfica dessa palavra como uma escola ou sistema de pensamento possa dar o sentido de "filosofia" como uma conclusão ou produto acabado, ela não traz à tona o sentido de "filosofia" como uma atividade.[24] Outro termo importante encontrado na literatura sânscrita, mais bem equipado para capturar esse aspecto, é "ānvīkṣikī", que descreve, conforme definido no *Arthaśāstra* de Kauṭilya (ca. IIIth c. BCE), uma atividade de exame crítico por meio de raciocínio baseado em evidências, a ser aplicado para o bem dos homens. Significativamente, no relato de Kauṭilya, esse raciocínio, identificado com o que os *darśana-s* fazem, é considerado uma "metaciência" que deve "examinar o que é moral e o que é imoral nos Vedas, o que é eficiente e o que é ineficiente nas ciências da aquisição material e as políticas boas e ruins na ciência do governo" (CHAKRABARTI, 1999, p. 263).

Na época da compilação do *Nyāya Sūtra* (ca. Ist c. a.C. - IInd c. d.C.), esse termo descrevia uma investigação racional completa que procedia por meio de padrões estabelecidos de raciocínio e argumentação adequados. Dentro da categoria geral de *ānvīkṣikī* no *Nyāya Sūtra* está incluído outro termo intimamente relacionado, "*parīkṣa*", que se refere ao

> ... a análise a que são submetidas as posições doutrinárias de um autor ou de um sistema rival e, de modo mais geral, a consideração metódica, por meio de evidência sensorial e julgamento, de um determinado tema ou objeto. (ELTSCHINGER e RATIÉ, 2023, p. 31)

A próxima palavra significativa "*tarka",* que em seu sentido mais amplo é pensar por meio de razões, um *tarkika* sendo um seguidor do raciocínio, e títulos honoríficos como *tarkavagīśa* e *tarkatīrtha*, um mestre ou senhor da razão, sendo conferidos àqueles que são habilidosos "na arte da evidência e na gestão da dúvida, sabendo quando aceitar o ônus da prova e também quando e como desviá-lo" (GANERI, 2001, p. 151). Também dentro do cenário do debate, a palavra "*vāda*" refere-se a um debate de posições opostas

[24] Na Índia contemporânea, essa palavra tem sido favorecida como a palavra nativa adequada para "filosofia", o que tem a infeliz consequência de colocar em primeiro plano essas análises doxográficas de escolas de pensamento como pontos de referência fixos, e menos o tipo de atividade em que essas escolas estão engajadas.

que procedem de acordo com critérios de evidência (*pramāṇa*) e raciocínio adequado (*tarka*), além de serem motivados pela determinação da verdade.

[25]Falar de "filosofia sânscrita" pode, portanto, ser tomado como uma referência à atividade cultural indígena definida por meio dessas cinco palavras ao longo da história do subcontinente indiano: *darśana, ānvīkṣikī, parīkṣa*, *tarka* e *vāda.* E encontramos todos esses significados de "filosofia" metodologicamente entrelaçados como formando um único curso de investigação racional, ou *nyāyavidyā,* já no *Nyāya Sūtra* (ca. II[nd] c. BCE), que representa o resultado de séculos de práticas de debate na Índia antiga.

Este último foi, por sua vez, um desenvolvimento decorrente da cultura cortês do debate (cf. FOWLER, 2002, p. 128-129), preocupado com os propósitos sociais de autoridade e acordo alcançados por meio do debate. Tornou-se incumbente, portanto, fornecer à Índia antiga um conjunto compartilhado de regras de raciocínio válido como uma diretriz para a controvérsia acadêmica (FRAZIER, 1997, p. 133). Foi essa prática de debate que estabeleceu a exigência de que o inquiridor Naiyāyika fosse capaz de apresentar aos outros uma demonstração formulada de suas conclusões, cultivando um

> ... conhecimento do tipo que pode ser exibido. Deve ser um conhecimento respaldado por razões do tipo potencialmente capaz de convencer os outros, algo que possa resistir ao escrutínio de um debate. (GANERI, 2001, p. 15)

Embora alguns dos tópicos de investigação abordados pela "ciência do raciocínio" sejam compartilhados com os de outras ciências sagradas e seculares, o *Nyāyabhāṣya* (I.1.1) de Vātsyāyana enfatiza que aqui eles são separados devido à metodologia pela qual são conhecidos, ou seja, a ciência do raciocínio (*nyāyavidyā*), que é, portanto, separada das outras como uma disciplina distinta por si só. Ele define essa *nyāya* ou 'ciência do raciocínio' como "o exame das coisas por meio de provas", que é, segundo ele, sinônimo de *ānvīkṣikī* ou investigação, que ele define como a prática de revisar criticamente as cognições de alguém (*Nyāyabhāṣya*, I.1.1). Essa ciência também é considerada o que "conduz o curso do mundo", sendo "a luz de todas as ciências, o meio de realizar todas

[25] Prefiro esse uso, que enfatiza o idioma em que foi escrito em vez da geografia em que foi escrito. Ele reflete a maneira como a "filosofia grega" também pode ser identificada como a tradição de investigação racional escrita no idioma grego antigo, deixando de lado a fonte geográfica como característica definidora. Embora muitos textos filosóficos tenham sido escritos no subcontinente indiano em outros idiomas também, e muitos textos em sânscrito tenham sido traduzidos para outros idiomas em toda a Ásia, o sânscrito pode muito bem ser considerado como o sinal adequado de identidade da tradição filosófica que surgiu de lá, na medida em que foi o grande unificador cultural e civilizacional entre as muitas culturas e reinos do subcontinente.

as ações, a base de todas as virtudes", perseguida, portanto, com o objetivo de alcançar *niḥśreyasa,* o bem supremo da vida humana (*ibid.*).

A presença precoce dessa caracterização completa e madura da ciência do raciocínio como uma disciplina independente do pensamento, dotada do privilégio da superveniência sobre outras ciências, permitiu que diversas correntes de pensamento formulassem e refinassem suas próprias posições em um amplo debate aberto, exercendo uma profunda influência metodológica sobre as várias escolas da Índia antiga. Além disso, as linhas gerais desse programa de investigação racional seriam refinadas à medida que surgissem novos projetos alternativos.

Esse impulso filosófico inicial foi posteriormente fortalecido e aprofundado em estruturas mais complexas à medida que as escolas se desenvolveram de sua forma antiga para a clássica. Embora o período antigo nos dê indícios das origens da filosofia sânscrita nas primeiras formulações fundamentadas dos ensinamentos dos antigos sábios que deram origem às religiões indianas, foi no período clássico que esses insights alcançaram a consolidação total como escolas de pensamento com uma lógica e uma teoria do conhecimento totalmente desenvolvidas, com seus princípios desenvolvidos por meio do confronto argumentativo e dialético com os adversários. Todo esse conjunto de desenvolvimentos é posteriormente integrado às principais escolas que vieram a predominar no período medieval, até o início do mundo moderno.

Conforme delineado por Perrett (2016, p.7), a história do pensamento indiano assim delineada pode ser classificada em quatro períodos principais: o Antigo (900 AEC - 200 EC), o Clássico (200 EC - 1300 EC), o Medieval (1300 EC - 1800 EC) e o Moderno (1800 EC - presente). Halbfass (1992, p. 35) propõe uma classificação semelhante, caracterizando o primeiro período ou Antigo período como pensamento pré-sistemático, o segundo como o período da filosofia sistemática incorporada pelas escolas formais, o terceiro como caracterizado pelos sistemas das escolas teístas do Vaiṣṇavismo e do Śaivismo, e o quarto como o período em que começou a resposta ao Ocidente e à modernidade. [26th] Franco (2013, pp. 24-26) propõe uma classificação definida por critérios filosóficos imanentes, defendendo um período antigo centrado na ontologia que dura até

[26] Esse período moderno da filosofia indiana figura na presente pesquisa apenas na medida em que algumas das contribuições de seus pensadores são evocadas para dar sentido a algum desenvolvimento anterior à luz do pensamento ocidental contemporâneo. Para minha pesquisa, os filósofos indianos contemporâneos particularmente relevantes são Jitendranath Mohanty (1928-2023) e Bimal Krishna Matilal (1935-1991), que procuraram explicar a tradição filosófica sânscrita em diálogo com as tradições fenomenológicas e analíticas ocidentais, respectivamente.

por volta do século IV d.C., dominado pelo modelo lógico da escola bramânica Nyāya. [27]Em seguida, há um período centrado na epistemologia que vai do século V até por volta do século XII, dominado pelo paradigma estabelecido pelos lógicos budistas Sautrāntika-Yogācāra. [28]Do século XII em diante, ele coloca o período dominado pelos desenvolvimentos cada vez mais "analíticos" do Navya-Nyāya. [29]

Essa atividade contínua produziu uma extensa produção literária, tão volumosa que o trabalho de catalogação de Karl H. Potter (1927-2022), na "*Encyclopedia of Indian Philosophies*" (*Enciclopédia das Filosofias Indianas*), resultou em 26 volumes

[27] A escola gêmea de Nyāya e Vaiśeṣika que desenvolveu um sistema inicial de investigação lógico-epismológica e ontológica, respectivamente. Surgidos da tradição da gramática védica (cf. PHILLIPS, 1997, pp. 37-40; BRONKHORST, 2014, p. 150), eles são considerados fundados por Akṣapāda Gautama e Kaṇāda, ambos situados por estudiosos entre os séculos VI e II a.C.. Acredita-se que Gautama, o reputado autor do *Nyāya-Sūtra* (cuja forma final é colocada por volta do século II a.C. por POTTER, 1977, p. 221), tenha compilado os desenvolvimentos epistemológicos, lógicos e dialéticos decorrentes da cultura cortês do debate em uma obra composta (cf. FOWLER, 2002, pp. 128-129). Ele forneceu à Índia antiga um conjunto compartilhado de regras de raciocínio válido, uma diretriz para a controvérsia acadêmica (FRAZIER, 1997, p. 133), começando por estabelecer os procedimentos adequados de investigação racional com base em evidências compartilhadas, exigindo que o investigador seja capaz de apresentar aos outros uma demonstração formulada de suas conclusões. Assim definida, a investigação racional deve ser "um conhecimento do tipo que pode ser demonstrado. Deve ser um conhecimento apoiado por razões do tipo potencialmente capaz de convencer os outros, algo que possa resistir ao escrutínio de um debate" (GANERI, 2001, p. 15). Kaṇāda, o reputado autor do *Vaiśeṣika-Sūtra* (cuja forma final é colocada por volta do século III a.C. ou II a.C.), preocupa-se principalmente com a questão do ser, desenvolvendo um rico vocabulário ontológico com distinções e definições precisas em ontologia. Isso levou ao desenvolvimento de uma análise de categoria de características abrangentes do pensamento e do mundo (MOHANTY, 1993, p. 250), intimamente relacionada às categorias gramaticais da língua sânscrita (HALBFASS, 1992, p. 78), como tipos sob os quais são rotuladas todas as coisas que podem ser consideradas como sendo.

[28] Os primeiros Sautrāntika desenvolveram uma visão representacionalista (*sākāravāda*) da cognição, segundo a qual não temos acesso cognitivo às coisas como elas são em si mesmas, mas apenas à sua representação mental. Isso exigia que o filósofo prestasse atenção ao modo como a cognição molda o que ele sabe, em vez de apenas tomá-la como um vidro transparente para a realidade. O Yogācāra foi além e argumentou que todos os objetos que nos são dados na cognição são apenas uma modificação de nossa própria consciência ou um aspecto da própria cognição (*vijñaptimātra*). Isso tem sido lido ao longo dos séculos como um apelo para suspender o julgamento sobre as coisas como elas são em si mesmas e, em vez disso, concentrar-se na forma como elas são dadas à consciência; ou como um idealismo subjetivo de pleno direito que lembra o de Berkeley. A síntese posterior do Sautrāntika-Yogācāra aconteceu com Dignāga (480 - 540 EC) e seu comentarista Dharmakīrti (ca. VIth ou VIIth c. CE), que foram responsáveis pela formulação de um amplo programa lógico-epistemológico sob essas premissas. Como resultado, eles não apenas desenvolveram a lógica indiana em um novo nível de sofisticação técnica, mas também inauguraram uma revolução na história da filosofia sânscrita, uma verdadeira "virada epistemológica" que dominou todo o período clássico.

[29] A nova lógica (*navya nyāya*) que veio a ser o desenvolvimento intelectual mais influente da filosofia sânscrita no período medieval. Sua principal característica é ter desenvolvido uma linguagem altamente técnica para formular e resolver problemas de lógica e epistemologia (MOHANTY, 2000, p. 147), visando principalmente à precisão lógica. Sua figura mais influente é Gaṅgeśa Upādhyāya (1290-1350), amplamente considerado um dos maiores filósofos sânscritos de todos os tempos. Sua obra *Tattvacintāmaṇi* ("a joia da reflexão sobre a verdade") é o trabalho padrão da lógica sânscrita medieval, que se tornou objeto de inúmeros comentários nos séculos seguintes. Sua segunda figura mais influente é Ranghunātha Śiromaṇi (1477-1547), que passou a reformular a ontologia Vaiśeṣika clássica em uma direção altamente moderna, atomística e matematizada. GANERI (2014) chamou a era iniciada por Ranghunātha de "*a Era Perdida da Razão*", um período de desenvolvimentos intelectuais que, em muitos aspectos, poderia ser chamado de moderno, embora não tivesse relação alguma com o mundo europeu.

completos, com mais de 17 mil páginas listando o escopo completo do corpus escrito dos sistemas de pensamento sânscrito, a maioria dos quais ainda não foi traduzida e não foi explorada pelos estudiosos. Tais desenvolvimentos teóricos estavam principalmente nas mãos da elite cultural, principalmente sacerdotes brâmanes e monges budistas; mas seus frutos foram compartilhados entre a população em geral por meio de pelo menos dois resultados: sua influência em narrativas artísticas de várias formas, bem como por meio do desenvolvimento de uma "cultura das ciências" *(śāstra*[30]), na qual esses desenvolvimentos teóricos encontraram suas contrapartes como ciências aplicadas nos domínios da medicina, linguística, estética, matemática, arquitetura, entre muitos outros (FRAZIER, 2017, p. 96).

Mesmo que concedamos racionalidade filosófica às escolas de pensamento indianas, depois de examinar as evidências encontradas nas fontes diretas e nos estudos históricos mencionados anteriormente, ainda assim poderíamos objetar, dada a sua origem e afiliação "religiosa", que nelas o pensamento ainda não se tornou independente da religião, o que nos leva de volta a algumas das objeções levantadas por filósofos ocidentais anteriores contra a caracterização como filosofia propriamente dita. Seguindo essa perspectiva, o empreendimento racional dessas escolas deve ser descrito como *teológico,* na medida em que se supõe que elas permaneçam dentro das restrições da tradição religiosa e preocupadas em interpretá-la.

O primeiro problema com essa objeção está na definição da categoria "religião", sob a qual esses produtos culturais indianos estão sendo rotulados, quando, após uma inspeção, verifica-se que ela não é de forma alguma inequívoca. Voltando às suas raízes etimológicas, encontramos o termo *religio* cunhado no império romano de uma forma que era praticamente sinônimo de *traditio,* ou seja, o desempenho de práticas transmitidas por gerações. Assim definido, o termo se mostra como "uma variação menor de nossa noção intuitiva de cultura: ter religião é ter cultura" (BALAGANGADHARA, apud King, 1999a, p. 36). Essa definição é inerentemente pluralista, na medida em que diferentes povos devem naturalmente ter suas próprias tradições ancestrais. Isso permitiu uma dinâmica social na qual o respeito por outras tradições implicava até mesmo a participação mútua em cerimônias e festivais ocasionais uns dos outros.

[30] Um *śāstra*, na cultura sânscrita, significa um manual de conhecimento aplicado em um campo da vida humana. Suas prescrições de aplicação prática nas muitas ciências e artes culturais são acompanhadas por um resumo das teorias filosóficas relevantes, consideradas como os princípios que informam e orientam sua prática adequada.

Como se vê, os cidadãos cristãos do império romano eram considerados desprovidos de *religio* por não terem uma tradição ancestral reconhecível. Como resposta, pensadores cristãos como Lactâncio (240-320) transformaram o termo, redefinindo-o como a "adoração do verdadeiro", em contraste com *superstitio*, que significaria a "adoração do falso" (KING, 1999a, p. 36). Com essa mudança, foi dada centralidade à adesão doutrinária e à distinção entre *religio* verdadeira e falsa, estabelecendo a reivindicação da posse exclusiva do monoteísmo cristão da veracidade e, portanto, da religião.

Herdando esse paradigma, a Europa moderna modificou ainda mais o conceito na esteira da secularização do Iluminismo, que relegou a religião à esfera da crença privada, transformando-a em uma "mercadoria de lazer" (ibid., p. 12). Isso permitiu a reificação teórica da "religião" como um produto cultural específico entre outros, por meio de um processo de "filtragem cognitiva ou abstração de certos aspectos de uma dinâmica cultural muito mais ampla" (ibid., p. 10). A religião é agora uma coisa substantiva - entre outras - que uma cultura pode *possuir*, em vez de ser uma característica intrínseca dela como um todo.

Como herdeiros de uma categoria especificamente cristã, modificada pelas pressuposições do Iluminismo, as discussões contemporâneas sobre "religião" enfatizam "a crença teísta (seja ela de natureza mono, poli, heno ou pan-teísta), a exclusividade e um dualismo fundamental entre o mundo humano e o mundo transcendente do divino ao qual a pessoa se 'liga' (*religare*)" (ibid., p. 37). Assim, construindo um modelo cristianizado de "religião", eles passam a aplicá-lo a outras culturas. Não se trata de negar que outras culturas compartilham traços reconhecíveis como *religiosos* de acordo com esse paradigma, mesmo que não coincidam totalmente com ele; mas, significativamente, embora o mesmo se aplique à categoria "filosofia", a primeira tem sido muito mais pressuposta e atribuída a outras de forma acrítica do que a segunda. Isso reflete a narrativa iluminista do progresso europeu moderno sobre o resto do mundo, informada por sua avaliação positiva da "razão autônoma" sobre a categoria secularmente denegrida da "religião".

Outra característica desse paradigma iluminista é que ele permite uma separação clara entre filosofia e religião como domínios independentes. A esse respeito, o conceito muito moderno de "racionalidade" é interpretado por meio de suposições de uma epistemologia individualista que se contrapõe à "tradição": ser racional é sair de toda a tradição para a luz neutra, objetiva, pública e secular da razão.

Esse viés antitradicional tem sido questionado desde então por filósofos da tradição hermenêutica, como Hans-Georg Gadamer (1900-2002), que invocou uma reabilitação da tradição com base no fato de que todo pensamento racional "deve sempre ocorrer dentro da própria tradição" (KING, 1999b, p. 12). Na medida em que um livre-pensador pensa por meio da linguagem, ele já está pensando de dentro de uma estrutura tradicional e coletivamente construída. Isso vira o ponto de vista supostamente neutro de cabeça para baixo, mostrando que ele é tanto um caso de emprego inconsciente da tradição quanto constitutivo de uma tradição própria. Da mesma forma, encontramos pensadores sânscritos da escola Mīmāṁsā argumentando que

> ... é o discurso que constitui o agente e não o contrário. Essa primazia do discurso na constituição da agência coincide com a autonomia dada ao discurso, não apenas para representar o mundo, mas para constituir a realidade. Não cabe, portanto, à agência humana determinar o significado, mas é o discurso que determina sua referência, da qual o sujeito é apenas um de seus horizontes. (TIMALSINA, 2021, p. 88)

Analisando-o do ponto de vista dos pensadores sânscritos da escola Nyāya, Charabarti (1999, p. 266) argumenta:

> A epistemologia Nyāya expõe um erro fundamental da epistemologia individualista lockeana. (...) (à luz do qual) pode ser necessário retificar a ideia iluminista de que uma crítica externa totalmente autônoma da tradição é possível ou desejável puramente com base na racionalidade pessoal.

Desafiar a aplicabilidade da definição doutrinária e exclusivista de religião pode colocar em questão o viés antitradicional, abrindo espaço para a possibilidade de a razão crítica ser identificada como operando *dentro de* uma tradição religiosa e não apenas *apesar dela*. A evidência fornecida pela filosofia sânscrita prova ser uma evidência particularmente forte para desafiar essa definição secular e antitradicional de racionalidade. O cenário religioso inerentemente pluralista da Índia, sem censura e monopólio, permitiu que sistemas de pensamento concorrentes coexistissem e prosperassem em debates entre si em um grau notável de liberdade teórica. Isso forçou as correntes de pensamento em debate a estabelecer regras e critérios acordados de raciocínio e debate adequados além de suas próprias lealdades tradicionais, além de tirá-las de uma única estrutura dogmática em direção a uma reformulação cada vez maior dos princípios tradicionais.

Isso vai contra a suposição de que as escolas de pensamento sânscrito devem ser excluídas da filosofia e admitidas apenas no salão da *teologia*, na medida em que esse campo pluralista de debate intelectual aberto não permite que seus proponentes confiem exclusivamente em uma autoridade não compartilhada por seus interlocutores. O que encontramos, em vez disso, é o surgimento da racionalidade autônoma não em um ambiente secular, mas em um espaço *intertradicional* de confronto teórico:

> ... a Índia antiga é caracterizada pela competição feroz entre as reivindicações religiosas da verdade, um "pluralismo religioso" que a Europa conheceu apenas em suas margens, na Espanha e no sul da Itália no século XII, quando intelectuais judeus, muçulmanos e cristãos interagiram brevemente. Esse pluralismo a aproxima da Antiguidade helenística e romana, onde o fenômeno das escolas estrutura o campo da filosofia de forma semelhante. Enquanto o Ocidente cristão viu a razão levantar suas reivindicações contra o monopólio de uma religião única e ampla, a Índia vivenciou uma situação em que, para convencer e se defender de objeções, as tradições concorrentes tiveram de abrir um espaço de polêmica argumentativa em que somente a razão poderia afirmar suas reivindicações (...). Suspendendo todo o recurso à autoridade, seus representantes renunciaram às modalidades exegéticas de seu conhecimento, bem como a certas idiossincrasias linguísticas; em discussões de forma e vocabulário amplamente padronizados, eles confiaram apenas na autoridade da evidência e do raciocínio sensatos, criando assim as condições para um debate praticamente ilimitado. Ao fazer isso, eles foram levados a questionar a natureza e o relacionamento da razão e da autoridade das escrituras, e a reservar jurisdições específicas para elas. (ELTSCHINGER e RATIÉ, 2023, p. 56)

Com a falta de uma força homogeneizadora, o pensamento cresceu de forma policêntrica, com várias vozes dialogando em um campo aberto, dando origem ao florescimento de teorias sobre uma variedade de ramos do conhecimento e da filosofia propriamente dita. A filosofia sânscrita oferece, portanto, um desafio direto ao paradigma secular do Iluminismo, incorporando, como o faz, uma visão alternativa do pluralismo e da relação entre razão e tradição. A racionalidade aqui se mostra possível sem renunciar às lealdades tradicionais, mesmo submetendo a própria tradição à investigação crítica e permitindo a gama completa de questões teóricas pertencentes a um empreendimento estritamente filosófico:

> Nesse aspecto, como em muitos outros, o diálogo do pensamento hindu com o budista foi influente. Na arena da metateoria (raciocínio sobre a natureza do raciocínio), os pensadores hindus foram forçados a defender a validade não

> apenas de suas noções de entidades, causas, individualidade, identidade e significado, mas até mesmo da própria inferência, a própria base da especulação teórica. Nos séculos posteriores, esses debates provocariam teorias ainda mais sofisticadas sobre "a natureza da racionalidade, a metafísica da epistemologia e a relevância da filosofia para a prática da religião". O ceticismo demonstrado pelos "guardiões" budistas do bom raciocínio provaria ser uma poderosa inspiração para o otimismo hindu sobre questões epistemológicas e metafísicas, e a tradição resultante de lógica e epistemologia tem sido um tema favorito dos estudiosos. (FRAZIER, 2017, p. 93)

Não se trata de negar que há modos de pensamento na tradição sânscrita que poderíamos compreender de forma proveitosa à luz da categoria de *teologia* - o mais decisivo é que *há* pensadores e textos que podem ser abordados principalmente dessa forma. A questão é, antes, questionar os pressupostos com os quais delimitamos essas categorias. Na filosofia grega antiga, por exemplo, *a teologia* se referia ou à investigação filosófica sobre os primeiros princípios (como encontramos em Aristóteles), ou então, como encontramos nas obras dos neoplatônicos, às narrativas sobre os deuses ou ao que hoje chamaríamos de mitologia. Agora, na primeira dessas definições, a teologia não é um campo separado da filosofia, e encontrar algo correspondente a ela no pensamento sânscrito não depõe contra sua "*filosoficidade*". Seguindo o segundo uso, embora possamos, é claro, encontrar narrativas mitológicas na literatura sânscrita, elas nunca são encontradas para serem confundidas com o discurso filosófico, conforme definido por termos como *darśana, ānvīkṣikī, parīkṣā, tarka* e *vāda.*

Mais uma vez, verifica-se que é a partir das categorias cristãs que a filosofia e a teologia viriam a ser definidas por meio de contraste mútuo, conforme enfatizado pelo ethos iluminista. Embora a tradição patrística primitiva ainda não separasse as duas, como atesta sua posição de que o cristianismo é *a* verdadeira filosofia, elas passaram a ter domínios separados na tradição escolástica. Com base no contraste entre as categorias de "razão natural" e "escritura revelada", a filosofia é secularizada como o campo da primeira, enquanto a teologia é elevada para se tornar uma disciplina própria, superior à primeira. Ao herdar esse paradigma, o Iluminismo continuou a mantê-lo, mas inverteu sua avaliação.

Na tradição sânscrita, podemos encontrar no Mīmāṁsā[31] um bom candidato para ler essa abordagem comparativamente, sendo uma escola caracterizada pela tarefa de

[31] O antigo ramo do pensamento bramânico preocupado com a exegese dos Vedas como texto sagrado, o que mais tarde seria chamado de Mīmāṁsā. Embora o *Nirukta* de Yāska (ca. VIth c. a.C.) seja

interpretar textos sagrados. Baseando-se na tese de que há um modo de cognição válida gerado por palavras *(śabda-pramāṇa*), irredutível à percepção e à inferência, essa escola é frequentemente apontada como tendo estabelecido uma demarcação clara entre os domínios do testemunho das escrituras e outras formas de conhecimento, criando, assim, um domínio epistemológico separado para a validade autoritativa do discurso védico (escritural). Consequentemente, supõe-se que um método teológico substitua a razão autônoma.

Mas, mesmo aqui, o quadro não é tão facilmente determinado quanto parece. Para começar, até mesmo essas escolas de orientação exegética precisam falar a linguagem da investigação racional e do debate se quiserem ocupar um lugar no diálogo público intertradicional, o que historicamente significa que elas tiveram que desenvolver e argumentar a favor de sua posição sem recorrer apenas à autoridade. A tarefa de determinar o peso epistemológico da cognição gerada por palavras exigiu, portanto, o desenvolvimento de uma extensa discussão filosófica sobre a linguagem e o significado, dando origem a todo um espectro de teorias semânticas, desde os modelos holísticos até os modelos atomísticos lógicos (MOHANTY, 1999, p. 33).

Além disso, adotar um modo de cognição válida gerado por palavras não significa torná-lo infalível, já que uma teoria de cognição válida tem o objetivo de fornecer normas críticas a esse modo. Como Mohanty (1993, p. 269) explica:

> ... há domínios, como o das regras morais, em que é por meio da *interpretação do* discurso linguístico (e não por meio de qualquer verificação empírica adicional) que se determina o que não se deve fazer. (....) Se um conjunto aceito de regras morais é abandonado, ele é abandonado pela assimilação de outro conjunto de regras morais com base em outro conjunto de instruções verbais. Nesse caso, *śabda* [fala] corrige *śabda* - como um erro de percepção é corrigido por outra percepção.[32]

frequentemente considerado o texto mais antigo existente dessa tendência hermenêutica, uma variedade de testemunhos em nossas fontes conhecidas apontam para o professor de Sāmaveda Jaimini (ca. IInd c. a.C.) como o formalizador dessa tradição em uma escola. Sabe-se que ele escreveu uma tríade de textos: os *Mīmāṁsā Sūtras*, o *Devatā Kāṇḍa* e os *Śārīraka Sūtras*, que tratam, respectivamente, do ritual védico, das deidades e da metafísica (NAKAMURA, 1990, p. 390-398). Juntos, esse conjunto de preocupações exegéticas foi considerado como a totalidade da ciência de Mīmāṁsā. Mais tarde, no período clássico, entretanto, elas se ramificariam em diferentes escolas: a abordagem exegética do ritual védico daria origem à escola Pūrva Mīmāṁsā, que veio a desenvolver algumas inovações amplamente influentes na teoria do conhecimento e da linguística. Por outro lado, a abordagem exegética da metafísica védica se misturaria com os métodos da filosofia Sāṁkhya e, assim, formaria a escola conhecida como Vedānta.

[32] Uma posição semelhante também é adotada por Gadamer (apud CHAKRABARTI, 1999, p. 267): "A força real da moral (...) baseia-se na tradição. Elas são assumidas livremente, mas de modo algum criadas por um insight livre baseado em razões."

Com esse mecanismo corretivo estabelecido, o significado do texto não pode ser determinado fora da aplicação da interpretação fundamentada que se articula contra outras interpretações concorrentes. O pluralismo entra em cena para salvar a razão da submissão novamente. Como o discurso védico é repleto de enigmas e suas prescrições rituais são tão plurais e variadas, a tarefa de interpretá-lo abre vastos campos de investigação racional como árbitro capaz de determinar o significado. Como Matilal (apud GANERI, 2002, p. 51) afirmou, "essas escrituras se mostraram flexíveis, às vezes a ponto de parecerem significar o que quer que seus intérpretes decidissem fazer com que significassem".

Com esse pluralismo interno dentro do domínio interpretativo, os intérpretes são chamados a debater entre si, exigindo que recorram a critérios racionais além do próprio texto (que, já sendo aceito pelos participantes, não poderia resolver a disputa). Isso leva à posição de que a tradição e os textos não podem estabelecer um significado a partir de si mesmos, "porque eles próprios estão frequentemente em conflito uns com os outros. É por isso que é preciso inteligência (*buddhi*) e aprendizado (*vidyā*), um treinamento especial nos *pramāṇas* (meios de conhecimento), para purificar o (...) conhecimento derivado da tradição transmitida" (CHAKRABARTI, 1999, p. 276).

Um dos ramos da Mīmāṁsā, a *pūrva-* ou *karma-mīmāṁsā*, justifica o papel proeminente da cognição derivada da fala enfatizando como seu objeto de estudo não é uma coisa existente, mas o que deveria ser. Preocupada principalmente com a interpretação sistemática dos comandos rituais védicos para a ação, ela desenvolveu um tipo de "lógica deôntica" para essa tarefa, que ela continua a estender para todo o reino da ação moral e da vida humana, agindo como uma tradição "jurisprudencial" faria. Nas aplicações reais e concretas da norma, portanto, o papel prescritivo do texto não é suficiente, sendo necessário que os intérpretes explorem e investiguem a motivação e a agência humanas (TIMALSINA, 2021, p. 87), permitindo uma abertura que resiste a qualquer tentativa de homogeneização:

> A ambiguidade em relação ao que devemos fazer em nossa vida cotidiana reflete um atoleiro do paradigma ritual, pois as prescrições rituais podem ser inconsistentes. Os enigmas nos Vedas, portanto, não são apenas um passatempo para os videntes védicos, mas uma personificação da verdade sempre em desdobramento que, por si só, é repleta de enigmas. É nessa fluidez inerente que *o dharma* se torna múltiplo, personalizado, temporalizado, espacializado, etnizado, de gênero e sempre em mudança, dependendo das condições sociais, como as normas culturais proibidas para nossa época,

> ou condições físicas, como o envelhecimento. (...) O produto dos rituais de codificação torna-se, portanto, a subversão dos textos, com uma eventual vitória do raciocínio sobre o discurso enredante. (...) Não há nenhum agente por trás da tela monitorando a agência humana e a conformidade humana com as injunções védicas. O que é bom e o que se deve fazer são completamente deixados para os sujeitos humanos determinarem. (ibid., pp. 86-87)

O segundo ramo principal da Mīmāṁsā, a uttara- ou brahma-mīmāṁsā, concentra-se, em vez disso, no insight libertador na forma de si-mesmo. Em sua formulação clássica, o papel proeminente da cognição derivada da fala é justificado por meio da observação de que a fala védica em questão não equivale à aquisição de novas informações, na medida em que se baseia na natureza experiencialmente si-mesma da consciência, sendo a tarefa do texto, portanto, esclarecer reflexivamente o que já foi dado anteriormente (ibid., pp. 90-91). Isso é auxiliado pelo raciocínio filosófico que poderíamos rotular como "fenomenológico", juntamente com a variedade "metafísica" de investigação fundamentada nos primeiros princípios (cf. USKOKOV, 2022, pp. 41-47). Esses, por sua vez, também dariam espaço para uma variedade de leituras divergentes, para resolver entre as quais se desenvolveram debates filosóficos completos sobre uma variedade de questões.

Em suma, a natureza inerentemente pluralista e aberta dos textos-fonte e a ausência de qualquer poder homogeneizador fizeram com que a aceitação do discurso védico como um modo de cognição válido refletisse, simplesmente, "o reconhecimento da inevitabilidade da tradição" (KING, 1999b, p. 15). Isso permitiu o estabelecimento de um horizonte comum ou ponto de referência a partir do qual o pensamento poderia crescer em diferentes direções. Nesse sentido, mesmo que consideremos essas escolas exegéticas como sendo de natureza teológica, isso não impede que haja desenvolvimentos estritamente filosóficos em sua literatura.

Ainda assim, é preciso enfatizar que apenas algumas escolas dentro da tradição sânscrita poderiam ser caracterizadas como preocupadas com a interpretação textual como sua preocupação central. Várias delas não poderiam ser rotuladas dessa forma, incluindo aquelas que rejeitaram explicitamente um modo de cognição gerado por palavras, reduzindo sua validade à percepção ou à inferência. Um exemplo notável pode ser encontrado no lógico budista Dignāga (480 - 540 d.C.), o preâmbulo de sua principal obra, o *Pramāṇasamuccaya*, homenageia o Buda como a "encarnação dos princípios epistêmicos" (*pramāṇabhūta*), o que significa que seu status iluminado se deve à

aplicação correta dos meios de conhecimento que são a percepção e a inferência. Consequentemente, o ordinário e o extraordinário são casados como partes de uma investigação racional contínua: nossas questões epistêmicas cotidianas de validade e invalidade são contínuas com a distinção soteriológica budista entre a ignorância vinculante e a sabedoria libertadora.

Outra acusação relacionada dirigida contra as escolas de pensamento sânscrito, tomada como um sinal de sua suposta submissão à religião, é que elas não podem ser verdadeiramente rotuladas como *filosóficas* na medida em que sua investigação não é uma contemplação teórica pura e desinteressada, sendo, em vez disso, inteiramente permeada por preocupações práticas, seculares ou soteriológicas. Acredita-se que isso seja atestado na formulação clássica dos quatro objetivos da busca humana, que são invocados por cada ramo do conhecimento para classificar o objetivo prático de sua própria investigação.

Contra essa linha de argumentação, Halbfass (1990, p. 270) observa como as próprias noções de "teoria pura" e "conhecimento por si só" são, na verdade, uma fusão moderna e ideológica de diversas ideias na história da tradição europeia, como a "*theoria"* grega, a "*contemplatio"* cristã e a noção moderna e secularizada de "ciência sem pressuposições" e "pesquisa sem valores". Nesse sentido, o que realmente se encontra na tradição europeia é uma longa história de conhecimento motivado por uma variedade de interesses, como a mimese cognitiva ou a assimilação da estrutura do universo entre os gregos, o controle técnico sobre processos objetivados nas ciências naturais e os interesses hermenêuticos e emancipatórios nas ciências sociais (ibid., p. 271).

Embora seja verdade que os filósofos indianos entendem os esforços cognitivos como motivados por uma meta ou propósito, também é igualmente verdade que a realização dessa meta é considerada dependente da cognição correta (ibid., p. 270). Conceber a razão e a cognição como orientadas para uma meta é, por si só, uma tese filosófica; e entre os filósofos sânscritos, a meta em si tem sido frequentemente objeto de investigação racional. Conforme argumentado por Chakrabarti (1999, p. 263), "o reconhecimento da finalidade da investigação ou ação racional fazia parte de uma orientação *teórica* desses antigos pensadores indianos. O próprio propósito prático de um estudo tornou-se um tópico teórico de discussão". Outra maneira de colocar isso, como faz Ram-Prasad (2007, p. xi), é que, pela orientação teleológica de sua investigação, eles

"nos convidam a considerar a filosofia não apenas como a obtenção de conhecimento, mas como uma consideração de suas consequências". Ele diz ainda que:

> De certa forma, os pensadores indianos têm as duas coisas. Eles demonstram um compromisso formal com um fim último, mas também que isso requer uma investigação analítica cuidadosa para ser alcançado. As divisões familiares entre teologia, filosofia da religião e filosofia não podem ser sustentadas em nenhuma compreensão adequada da tradição indiana. (Mas isso não deveria nos surpreender; até o final do século 19, quem teria concebido a filosofia na tradição ocidental como um empreendimento tão especializado e especial?)[33]

A questão dos objetivos soteriológicos estabelecidos pelas escolas de pensamento sânscrito também ressalta a questão da relação entre filosofia e *ioga*: o conjunto de técnicas contemplativas que consistem em fixação e concentração mental, controle da respiração, recitação de fórmulas mágico-rituais, bem como observâncias comportamentais e morais (cf. ELTSCHINGER e RATIÉ, 2023, p. 48), que supostamente conduzem a mente a um estado abstrato e não discursivo. Hegel foi um dos primeiros a fazer essa observação, a saber, que o pensamento indiano é subserviente a essa práxis *da ioga*, a ponto de não poder ser realmente considerado filosofia como tal.

Desde sua época, encontramos apresentações influentes das origens da tradição filosófica europeia que se assemelham de forma significativa ao relato acima e o distanciam da noção confusa de "teoria pura". Assim, encontramos nas obras de Pierre Hadot (1922-2010) a tese de que a filosofia grega antiga, pelo menos a partir da época de Sócrates, unia o discurso filosófico a um modo de vida filosófico, incluindo exercícios

[33] Além disso, Siderits (2022, pp. 1-2) observa, com relação à filosofia budista na Índia antiga, que "Ainda há muitos céticos quanto ao fato de o budismo conter muito em termos de metafísica séria. O budismo é, afinal de contas, uma tradição religiosa, e o negócio de uma religião é ajudar as pessoas a alcançar o que é, segundo suas luzes, o estado ideal de existência. (...) (Alguns insistiriam) que os budistas evitam a especulação metafísica como mera disputa conceitual, algo que distrai a pessoa da tarefa urgente de alcançar o nirvāṇa. Mas, como veremos em breve, há muitas evidências contra essa linha de interpretação "pragmatista budista". Os pensadores budistas realmente se engajaram em esforços sérios e sustentados para descobrir o que existe mais fundamentalmente: e seu uso das ferramentas de argumentação e análise conceitual demonstrará que eles o fizeram com a preocupação de determinar como as coisas são *de qualquer maneira*, independentemente de nossos interesses e limitações cognitivas. O fato de seus projetos terem surgido em um contexto soteriológico e com objetivos determinantemente sotéricos não deve impedir que seus esforços sejam entendidos como genuinamente filosóficos. Afinal, o fato de o filosofar grego antigo ter sido feito em busca de um caminho para a eudaimonia não impediu a leitura do pensamento de Platão e Aristóteles como metafísica e epistemologia sérias. A suposição operacional aqui será que os pensadores budistas desenvolveram e defenderam suas visões sobre a natureza da realidade a partir da convicção de que a libertação do saṁsāra (...) requer a superação de nossa ignorância sobre a estrutura fundamental da realidade, e que a racionalidade filosófica tem um papel importante a desempenhar para dissipar essa ignorância."

espirituais (*askesis*) considerados si-mesmos, inspirados por um ideal de sabedoria como meta. Seguindo sua caracterização, tais práticas

> ... podem ser de natureza física, como a dieta; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que as pratica. O discurso do professor de filosofia pode, além disso, assumir a forma de um exercício espiritual, na medida em que esse discurso é apresentado de tal maneira que o discípulo, como o ouvinte, o leitor ou o interlocutor, possa progredir espiritualmente e transformar-se interiormente (HADOT, 1999, p. 21).

A inseparabilidade do discurso filosófico e dos exercícios espirituais, segundo Hadot, significa não apenas que o pensamento deve ser exercitado de alguma forma, mas também que esses exercícios precisam ser informados pelo pensamento. Em outras palavras, ele não está descrevendo um conjunto de exercícios puramente "religiosos", mas, fundamentalmente, o esforço de atualizar em si mesmo e na vida a verdade alcançada pelo pensamento. Da mesma forma, em vez de tornar a filosofia subserviente à ioga, muitas escolas da Índia antiga claramente pensavam de forma inversa, considerando a ioga como o meio pelo qual se deve cultivar a visão viva estabelecida no discurso argumentativo de uma determinada escola. Isso ressalta o entendimento de que a mais elevada sabedoria libertadora é uma "cognição puramente *teórica*" que leva "à satisfação do mais elevado interesse *prático*" (MOHANTY, apud Chakrabarti, 1999, p. 263).

De fato, não se tem prestado atenção suficiente, por parte daqueles que defendem uma atitude desdenhosa em relação à filosofia indiana devido à sua suposta redução à práxis meditativa, aos fundamentos racionais da própria práxis meditativa. Loundo (2022, pp. 296-297; 300) aponta, a esse respeito, como as práticas meditativas destinadas a pacificar a mente são frequentemente tomadas como apenas um requisito preliminar, uma condição "epistêmica" para libertar a mente inquiridora da atitude instrumentalizadora e objetificadora. Assim, abrindo espaço para uma atitude reflexiva mais profunda, a meditação de pacificação se torna a base para a prática meditativa mais profunda da razão analítica, que é completamente guiada pelos processos canônicos de raciocínio estabelecidos no sistema da escola. Sob essa luz,

> ... o conteúdo revelador dos textos sagrados - os Upaniṣads, os Tantras, os Sūtras (budistas) e outros - assume o caráter fundamental de uma pedagogia de iniciação ao *modus*

> *operandi* dessa mesma razão filosófica, suas sutilezas e complexidades. Em vez, portanto, de autoridades dogmáticas, os textos sagrados se revelam aqui como verdadeiros manuais para a aplicação prática da razão filosófica. (ibid., pp. 16-17)

Em suma, o contraste entre o pensamento indiano e o europeu baseado em uma noção de "teoria pura e desinteressada" não pode ser considerado mais do que uma ficção ideológica. Conforme argumentado por Halbfass (1990, pp. 269-271), a relação entre o conhecimento e os interesses humanos é, em si, uma questão filosófica que é objeto de investigação tanto na tradição europeia quanto na indiana, com "várias formas, muitas vezes implícitas, de interação e confronto entre teoria e prática em ambos os lados". A esse respeito, também vale a pena observar que a abertura e a apreciação da adoção da "filosofia como um modo de vida" na tradição sânscrita podem revelar algo sobre as próprias raízes tradicionais da filosofia europeia, na medida em que

> ... há vários fatores que reconciliam tanto a "filosofia" quanto a "religião" em um contexto pré-moderno, tanto na Ásia quanto na Grécia. A concepção tradicional da filosofia como a "busca pela sabedoria na vida" abrange ambos os aspectos, um interesse em questões de interesse último (relegado à esfera da religião no ocidente secular moderno), a natureza da realidade e questões sobre o significado e o propósito da vida etc. Tais questões são a força vital, eu sugeriria, da filosofia tradicional (isto é, pré-profissionalizada). (KING, 1999b, p. 34)

O fato de a filosofia profissionalizada contemporânea ter renunciado a essa aspiração tradicional por significado também significou que ela perdeu seu apelo para o público, que provavelmente encontrará as grandes questões da filosofia aqui reduzidas à "trivialização técnica ou ao niilismo poético" (OGILVY, 1992, p. xiv). Essa percepção não se limita ao leitor leigo, mas passou a informar as visões dos filósofos sobre sua própria disciplina, que repetidamente a anunciaram como já morta (cf. THOMAS-FOGIEL, 2011), na medida em que se encontra dissolvida na ciência natural e na lógica matemática, ou então engajada na autodesconstrução literária como um fim em si mesma. Nesse sentido, os filósofos sânscritos também poderiam inverter o olhar e colocar em questão a *filosoficidade* da filosofia ocidental contemporânea.

Embora eu não endosse essa atitude desdenhosa em relação à filosofia profissionalizada contemporânea, o que quero dizer é que é necessário um engajamento dialógico genuíno entre essas tradições, permitindo que o olhar mútuo venha a descobrir

um ao outro. Tal empreendimento tem muito a oferecer a ambos os lados e poderia até ser uma fonte de revitalização muito necessária para a filosofia como disciplina.

2 O SI-MESMO COMO DADO NO PENSAMENTO, NA LINGUAGEM E NA REALIDADE

A filosofia bramânica emerge de duas características centrais da religião proposta nos Vedas. Por um lado, os Vedas retratam o mundo sendo originado pela fala, sendo ele próprio fala; e essa fala originária do mundo é identificada com os mantras e comandos védicos. O ritual védico aplica esses comandos em procedimentos rituais que lembram essa cosmogonia e nos quais a fala védica aparece com destaque. Isso levou a um intenso desenvolvimento intelectual da ciência da linguagem, bem como da ciência do ritual, ambas crescendo em termos de um sistema de leis gerais e categorizações por meio das quais a linguagem em geral e a inscrita em textos rituais podem ser geradas e compreendidas adequadamente. Quando generalizada para além das restrições do contexto ritual, essa característica da tradição bramânica passa a informar o desenvolvimento do pensamento categorial em geral.

Por outro lado, os Vedas também retratam um mecanismo de interiorização, no sujeito individual, tanto dos rituais quanto da visão cosmogônica do mundo à qual eles estão correlacionados. Isso tornou o autoconhecimento uma busca sagrada, trazendo os temas da consciência-do-eu para o primeiro plano, como aquele conhecimento do qual resulta a mais elevada sabedoria libertadora. No *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (II.4.5), o professor de Śukla Yajurveda Yājñavalkya (ca. VIIIth - VIIth c. a.C.) estabeleceu o que se tornaria a estrutura fundamental de grande parte do pensamento bramânico, ou seja, que se deve buscar conhecer o si-mesmo ouvindo, refletindo e meditando sobre ele[34] em prol

[34] Considerado pelo Nyāya-Vaiśeṣika como se referindo ao aprofundamento progressivo desse entendimento por meio da hierarquia dos meios de conhecimento: "O conhecimento válido culmina na percepção. Quando se deseja conhecer um objeto, busca-se conhecê-lo por meio do testemunho de uma autoridade confiável (*āpta*), deseja-se novamente conhecê-lo à vista de um sinal (inferencial) e, quando se inferiu por meio de seu sinal, deseja-se vê-lo pela percepção imediata. Quando o objeto é percebido, o desejo de conhecê-lo cessa" (VĀTSYĀYANA, *Nyāyabhāṣya* I.1.1). A esse respeito, os ensinamentos dos sábios védico-upaniṣádicos são o testemunho que é ouvido, enquanto a filosofia e a investigação racional desempenham o papel de reflexão (apuração por meio de inferência), e a meditação yogue representa a percepção, entendida como o contato direto da mente com seu próprio substrato, o si-mesmo, apreendido na forma da intenção subjacente ao impulso para originar um ato de compreensão (*Vaiśeṣika Sūtra* IX.1.11 e *Vivṛtti* de Jāyanārāyaṇa).

do bem mais elevado da vida, que coincide com o objetivo aspirado tanto por ritualistas quanto por ascetas, cujo conhecimento torna o indivíduo um sábio.[35] A fecundidade desse impulso dado ao pensamento sânscrito por Yājñavalkya é visível no fato de que ānvīkṣikī, um dos principais termos para descrever "filosofia" no contexto sânscrito e um sinônimo de *nyāyavidyā* ou "ciência do raciocínio", além de ter o significado de investigação racional como a metaciência lógica de todas as disciplinas do conhecimento, também é equiparado a *ātmavidyā*, ou seja o conhecimento libertador do si-mesmo (CHAKRABARTI, 1999, pp. 277-278).

Um primeiro passo que podemos dar para entender essa equação entre a busca do si-mesmo e a prática da investigação racional é notar como, na formulação de Yājñavalkya, é por meio de uma forma de conhecimento que o bem da vida deve ser buscado, oferecendo um poderoso incentivo para o cultivo do conhecimento como a principal preocupação da vida. Embora isso inclua o conhecimento dentro da orientação prática da busca do bem da vida, também significa tornar esse conhecimento diretamente capaz de atingir essa meta e, portanto, não instrumental para qualquer outra busca posterior.

Isso significou, ao longo do tempo, energia e esforço consideráveis na consideração da natureza do conhecimento e de sua aplicação adequada como algo do mais alto valor. Em outras palavras, significava colocar o próprio conhecimento em foco *de forma crítica*. Embora, na definição de *ānvīkṣikī,* a investigação racional e o autoconhecimento pareçam se opor principalmente em uma relação de meio e objetivo, eles acabam coincidindo um com o outro na medida em que são marcadores de uma única e ampla disciplina de *investigação reflexiva,* ou seja, do pensamento que atende ao locus de seu próprio conhecimento.

Refletir sobre o *conhecimento* como tal não seria, portanto, meramente um meio para o fim do si-mesmo, na medida em que o último não pode realmente ser separado do primeiro. Isso se torna proeminente quando consideramos a formulação de Yājñavalkya do problema básico de reflexividade implícito na tentativa de si-mesmo: "Por que meios podemos perceber o percebedor?" (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, II.4.14); "de que forma podemos conhecê-lo, por meio do qual conhecemos este mundo inteiro?" (ibid., IV.5.15);

[35] "É ele que os brâmanes procuram conhecer por meio da recitação védica, sacrifício, doação de presentes, austeridade e jejum. É ele, ao conhecê-lo, que o homem se torna um sábio. É quando o desejam como seu mundo que os ascetas errantes empreendem a vida ascética de vagar. (...) Um homem que sabe disso, portanto, torna-se calmo, composto, frio, paciente e controlado (...). Ele se torna um brâmane - livre do mal, livre da mancha, livre da dúvida" (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, IV.4.22-23).

"ele é o vidente que não pode ser visto, o ouvinte que não pode ser ouvido, o pensador que não pode ser pensado, o conhecedor que não pode ser conhecido" (ibid., III.7.23). Em seu relato, embora o si-mesmo não seja diretamente apreendido como um objeto, ele pode, no entanto, ser positivamente apreendido em sua *capacidade relacional*, como o agente ou impulsor interno (*antaryamin*) inerentemente presente por trás de toda sensação e cognição (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, III.7.23), como aquilo que permeia os constituintes do conhecimento como "uma generalidade subjacente", e cujo senso de liberdade rompe "os impulsos automáticos que governam a realidade material" (FRAZIER, 2017, p. 37). Em outras palavras, ela só pode ser capturada por meio de sua atividade de conhecimento:

> "É assim. Quando um tambor está sendo batido, o senhor não pode captar os sons externos; só os capta se pegar o tambor ou o homem que está batendo o tambor" (...) (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, II.4.7). O contexto deixou bem claro que, quando se trata do sujeito humano, o que não pode ser capturado é o si-mesmo. Portanto, a proposta é que, quando uma sensação está sendo sentida, o si-mesmo que está sentindo é capturado apenas pela sensação; quando uma cognição está sendo conhecida, o pensador é capturado apenas pelo pensamento. Aqui está uma maneira de alcançar o si-mesmo - não agarrando-o como um objeto, mas capturando-o em sua atividade de sentir e pensar. (...) Se não pudermos capturar o som depois de liberado, podemos capturá-lo no momento de sua produção - capturar a produção do som. (...) o si-mesmo é capturado na qualidade fenomenológica do pensamento, no sabor da experiência de 'como é' pensar. (GANERI, 2007, pp. 34-35)

Juntando esses dois lados do impulso védico ao pensamento sânscrito, encontramos a busca do si-mesmo e do conhecimento do mundo, como mediados pela linguagem e pelo pensamento categorial, que, dessa forma, passam a informar grande parte dos desenvolvimentos dentro das tradições bramânicas de investigação racional. [36]Tomando como ponto de referência a tradição filosófica Nyāya-Vaiśeṣika, que é o

[36] O Nyāya e o Vaiśeṣika são tratados na doxografia tradicional como duas escolas distintas, principalmente em termos de dois corpos distintos de literatura comentada que se baseiam principalmente nos dois textos-raiz, o *Vaiśeṣika-sūtra* de Kaṇāda (colocado por estudiosos entre os séculos VI e III a.C.) e o *Nyāya-sūtra* de Akṣapāda Gautama (colocado por estudiosos entre II a.C. e II d.C.). Com relação às suas posições filosóficas, no entanto, embora existam diferenças entre eles, elas nunca foram realmente substanciais. Portanto, pode-se considerar que elas compartilhavam uma inclinação filosófica geral comum desde o início. Mas isso é realmente o que significa uma "escola", afinal de contas, já que é também uma inclinação geral que une as diferenças entre os comentaristas do mesmo texto-raiz. Como resultado, os pensadores de ambos os lados continuaram a tomar emprestado uns dos outros ao longo dos séculos, começando já pelo próprio *Nyāya-sūtra*, que faz referências ao *Vaiśeṣika-sūtra* como um texto autoritativo. A pesquisa acadêmica, portanto, acha difícil determinar "se o *Nyāyasūtra* (...) foi o trabalho de uma escola independente ou emanou de um meio Vaiśeṣika" (ELTSCHINGER & RATIÉ, 2023, p. 387), caso em que a tradição que chamamos de Nyāya seria simplesmente um desenvolvimento mais "moderno" dentro da

análogo indiano mais próximo da filosofia aristotélica "clássica" no Ocidente, esta seção do meu trabalho investiga a busca conjunta acima mencionada derivada da tradição védica, lidando, como faz, com a "si-mesmo por meio da análise categorial do pensamento, da linguagem e da realidade", tendo como referência. Em termos mais analíticos, poderíamos apresentar as questões fundamentais da seguinte forma: dado que, para a tradição que será abordada, as cognições são as portadoras da verdade (pramā), o que torna uma cognição verdadeira (*prāmāṇya*)? Como essa cognição verdadeira é causada (*pramāṇa*)? O que é, portanto, determinado como ser-verdadeiro (*satyam*) ou ser (*sattā, astitva*)? Como o paradigma definido pela resposta a essas perguntas anteriores se aplica ao conhecimento do si-mesmo? Como esse conhecimento leva ao bem da vida (*niḥśreyasa*)?

A esse respeito, esta seção estrutura o pensamento Nyāya-Vaiśeṣika em termos da estrutura quádrupla de Frauwallner dos primeiros textos filosóficos sânscritos: i) uma teoria do conhecimento que determina as condições de validade e as fontes de evidência sobre as quais o sistema é construído; ii) uma determinação metafísica ou categórica do mundo; iii) uma descrição do edifício-mundo empírico como mediado pelas categorias acima mencionadas; iv) considerações sobre as aplicações, no campo da ética e da sabedoria libertadora, do conhecimento assim desdobrado. Além disso, todas essas quatro etapas estão ligadas como uma única e ampla investigação sobre o si-mesmo.

Como tal, esta seção continua a resposta à questão levantada no primeiro capítulo, ou seja, sobre a filosoficidade do pensamento indiano, dando um exemplo concreto de uma linha de investigação filosófica em ação. Por outro lado, ela prepara o caminho para

tradição Vaiśeṣika mais antiga, nunca tendo realmente constituído uma escola realmente independente desde o início. Seja como for, o fato é que no trabalho do Naiyāyika Uddyotakara (ca. VIth c. CE) já encontramos todas as categorias Vaiśeṣika incluídas em seu comentário sobre o *Nyāya-sūtra*, juntamente com citações e explicações do *Vaiśeṣika-sūtra*. Ele parece, de fato, tratar os dois sistemas como se formassem um todo. Também por volta da mesma época, o *Vaiśeṣika-sūtra* foi substituído em seu papel como o texto raiz da escola Vaiśeṣika, sendo ofuscado por suas elaborações propostas no tratado independente *Padārthadharmasaṅgraha* de Praśastapāda (ca. VIth c. CE). O polímata Vācaspati Miśra (ca. Xth d.C.), que comentou todas as escolas tradicionais de pensamento hindu, parece ter achado seu comentário sobre o *Nyāya-sūtra*, o *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā*, suficiente para cobrir também o sistema Vaiśeṣika. Ambos os sistemas são finalmente fundidos para sempre no trabalho de Udayanācārya (975-1050), que passou a escrever extensos comentários sobre o *Padārthadharmasaṅgraha* de Praśastapāda e o *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā* de Vācaspati Miśra, a forma mais desenvolvida de ambas as escolas na época; bem como outros tratados independentes que combinam todas as categorias de ambos os sistemas. Como resultado, eles vieram a formar um único sistema no qual os compromissos lógico-epistêmicos e ontológicos de um único programa de investigação racional são articulados. [thththth]Essa ampla tradição de investigação racional é dividida em dois períodos históricos, desde seu início antigo, por volta do século III a.C., até sua formulação clássica, por volta do século XIII, seguida por sua reformulação medieval (o Navya Nyāya), cujo período principal foi do início do século XIV até o final do século XVI. Potter (1977, 1992) conta 56 pensadores na primeira fase e 50 na segunda.

a investigação a ser realizada nos capítulos seguintes, que é o objetivo deste trabalho, uma vez que o Nyāya-Vaiśeṣika oferece uma posição prima-facie sobre temas significativos a serem desenvolvidos pelas outras escolas que serão investigadas posteriormente. Em particular, tento aqui chegar a um retrato útil da conexão conceitual sistemática, a ser encontrada nessa escola, entre as noções de substância, universal, todo mereológico, continuidade diacrônica e o si-mesmo, como tantas instâncias do princípio da unidade sintética exigida pela estrutura substância-atributo da predicação gramatical e lógica.

2.1 A FILOSOFIA COMO CIÊNCIA DA INVESTIGAÇÃO RACIONAL

Embora o impulso para a filosofia sânscrita derivado do "conhece-te a ti mesmo" yājñavalkiano destaque o si-mesmo como o foco principal do pensamento e do conhecimento, isso não significa (e historicamente não significou) a exclusão do conhecimento sobre a realidade e o mundo; em vez disso, significa a busca desse conhecimento a partir da perspectiva do conhecedor, ou então incorporando o conhecedor como um elemento central dessa realidade. Embora o conhecimento possa incidir sobre diversos campos de objetos cognoscíveis, ele deve fazê-lo do ponto de vista do conhecimento: é por meio de um foco sustentado de atenção na atividade de conhecimento do si-mesmo que esses objetos cognoscíveis podem ser pensados como objetos, ou seja, *na medida em que são conhecidos*.

Em outras palavras, tanto o si-mesmo quanto o mundo só são apreensíveis na medida em que são apreendidos como o agente e o objeto de um ato de conhecimento que reúne os dois em uma relação de conjunção (*saṁyoga*) - o que é referido como *jñāna* (ANGOT, 2009, pp. 196-197). O último termo, embora frequentemente traduzido como "conhecimento", deve ser interpretado como "cognição", sendo definível como um evento cognitivo ou um estado particular de consciência que, embora seja *sobre* um objeto, é realmente uma ocorrência *pela qual* um sujeito *passa*.[37] Ela é definida e deriva seu status da atividade de um "eu" conhecedor. Conforme explicado por Angot (2009, p. 200), isso é linguisticamente traduzido por "dizer *ghaṭajñānavān aham* ou *ghaṭaṁ*

[37] No vocabulário técnico do Nyāya, a cognição é uma qualidade (*guṇa*), dotada de um caráter intencional (*viṣayitā*), que é inerente à sua substância/substrato, o si-mesmo (*ātman*). Demonstrar cada termo dessa definição, no entanto, já implica uma série de discussões que serão desvendadas à medida que a exploração prossegue.

jānāmi, duas expressões traduzíveis como ‘eu conheço o jarro’, mas que literalmente significam: ‘Eu estou conhecendo o jarro’“. Esse “eu-em-processo-de-saber” está, portanto, constantemente redefinindo a si mesmo à medida que conhece seus objetos, tornando toda cognição uma qualidade inerente a si mesmo.

Para o pensamento, atender ao locus de seu próprio conhecimento significa, nesse caso, tomar primariamente essa “ocorrência cognitiva” como o ponto de partida de sua investigação, favorecendo o desenvolvimento de “uma epistemologia que se baseia fortemente na análise reflexiva e introspectiva da situação cognitiva” (MOHANTY, 1992, p. 148). Isso é, de fato, o que foi realizado por uma das primeiras tradições bramânicas de pensamento a trazer esse programa de investigação racional, conforme explicitado por Yajñāvalkya, sob a rubrica de *ānvīkṣikī:* o antigo Nyāya. Definindo *jñāna* como “um ‘evento mental subjetivo’ que envolve principalmente o sujeito e, secundariamente, o objeto” (ANGOT, 2009, p. 199), e fazendo dele a unidade fundamental de análise, manteve-se estreitamente alinhado com a posição privilegiada dada por Yajñāvalkya à busca do si-mesmo:

> Nessa relação entre um conhecedor e um objeto cognoscível, o polo forte que nunca desaparece é o do conhecedor; um ato de conhecimento primeiro interessa ao conhecedor e requer sua presença. O pólo fraco, aquele que eventualmente está destinado a desaparecer, é o objeto cognoscível. (...) Uma consequência dessa fraqueza do polo objetivo é o fato de que inicialmente não há julgamento sobre o conteúdo do conhecimento. O fato de esse conhecimento ser verdadeiro ou falso não o impede de ser, antes de tudo, um *jñāna* e um *anubhava*: o ato de conhecer pode resultar em verdade (*pramā*) ou erro (*apramā*), mas um e outro são *jñāna*. A verdade e o erro, embora, é claro, sejam reconhecidos como tais, são secundários porque dizem respeito principalmente ao objeto: mas o fato de que o objeto que é tal para mim não é, em última instância, tal, *paramārtha*ḥ, não o impede de dar origem a um ato de conhecimento. (ANGOT, 2009, p. 197).

Isso significa que tomar a cognição como unidade básica de análise é tomar o *fato* da consciência como anterior à consideração da verdade e falsidade do que ela apreende, constituindo uma das características centrais da filosofia sânscrita, a saber, seu *cognitivismo.* Isso é justificado em termos de prioridade lógica, ou seja, o fato de que “a menos que o próprio conhecimento seja conhecido, nenhuma questão pode ser levantada sobre sua verdade” (MOHANTY, 2006, p. 3). Se esse ponto de partida é anterior à questão da verdade e da falsidade, é também o caso de não ser esculpido em termos de uma oposição entre pensamento e sensação, uma vez que ambos são igualmente um estado de

consciência pelo qual um sujeito passa. O que é trazido à tona, em vez disso, é a qualidade fenomenal da experiência subjetiva ("como é") de passar por um estado cognitivo, que é tematizado na filosofia sânscrita por meio de sua metáfora característica de cognição: luminosidade (*prakāśa*). Ram-Prasad (2007, pp. 53-54) explica:

> Os filósofos indianos, portanto, oferecem relatos sobre a consciência focados na qualidade peculiar do sujeito **da** cognição estar sujeito **a** essa cognição. O sujeito consciente da cognição é capaz de se concentrar em si mesmo, mesmo quando se concentra em seu objeto. Os indianos chamam essa sensação fenomenal da consciência de "luminosidade" (*prakāśata*). (...) Invocando a forma como a luz incide, eles procuram captar a intuição de que a consciência de alguma forma torna algo manifesto. A metáfora tornou-se aceita no pensamento indiano como a maneira de falar sobre a característica definidora da consciência. (...) A luminosidade é, intuitivamente, a manifestação da consciência para o sujeito consciente. (...) Luminosidade é a representação de um evento como subjetivo. É aquilo pelo qual há uma ocorrência, que é como se algo passasse. O subjetivo é o ter da experiência (*anubhava*). A luminosidade é a metáfora indiana para a fenomenalidade, o fato de o sujeito passar por outra coisa (seu objeto). Os filósofos concordam em todos os aspectos que a consciência é fenomenológica; é luminosa. O debate é sobre a constituição da fenomenalidade da consciência. O debate é sobre o que significa a existência da subjetividade.

No próprio entendimento de Nyāya sobre o que constitui essa fenomenalidade da consciência, o "como é" de uma cognição, a ideia-chave é que, se abstraíssemos a cognição de seu objeto, ela se revelaria sem conteúdo, sem forma e indiferenciada (*nirākāra jñāna*). Consequentemente, não seria *cognitivo* de forma alguma. Para um estado contar como consciente significa que ele é *sobre* um objeto (verdadeiro ou errôneo), sendo o objeto aquilo que, ao fornecer conteúdo, diferencia e dá uma identidade a uma cognição (RAM-PRASAD, 2007, p. 59). Como Vātsyāyana coloca, "a diversidade no caráter das cognições é devida à natureza diversa de suas causas, e não a qualquer diversidade na própria cognição" (*Nyāyabhāṣya*, III.2.44). Ou, como resume Ogawa (2003, p. 156), "para uma consciência, ter um objeto provocador de ação para seu domínio (*arthaviṣayatva*) é ser determinada na dependência do objeto (*arthādhīnarirūpaṇatva*)". Isso significa que, para Nyāya, a consciência é definida por sua *intencionalidade*, uma vez que, ao falhar em ser intencional, ela falha em ser consciente: "a cognição consiste apenas na apreensão das coisas" (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.2.44). Ram-Prasad (2007, p. 60) explica, seguindo a formulação Navya Nyāya desta tese:

> A visão desenvolvida na tradição Nyāya mais antiga (...) é que a intencionalidade é uma característica exclusivamente constitutiva de uma cognição. É um *svarūpasaṁbandha*; literalmente, uma "relação autoformal": em uma relação R entre duas entidades *a* e *b*, de tal forma que *aRb*, ser *a* é ter a propriedade Rb. É constitutiva ou naturalmente um aspecto de *a* que ele tenha um relacionamento com *b*; a propriedade de estar ligado a *b* faz de *a* o que ele é. (...) Ser intencional é a natureza da cognição; e sendo assim, é uma cognição em virtude de ser sobre um objeto. (...) A característica fundamental da visão Nyāya da consciência, então, é que para um estado ser luminoso é preciso que ele tenha conteúdo objetivo - ou seja, igualmente, que esse estado seja de um objeto. Fenomenalidade **é** intencionalidade.

No entanto, se a cognição é intrinsecamente direcionada ao objeto, como ela chega à consciência de si mesma? Como tenho consciência de que tenho consciência? Para os *Naiyāyikas*, isso acontece por meio de *anuvyavasāya*, um "pensamento posterior" ou "apercepção introspectiva", ou seja, uma segunda cognição de ordem superior que toma a primeira como seu conteúdo. Dessa forma, "eles sustentam que a cognição 'isto é um pote' é diferente e temporalmente anterior à cognição 'estou percebendo um pote': a última, de fato, tem a primeira como conteúdo, sendo dirigida a ela" (RAM-PRASAD, 2007, p. 60). Isso significa que a consciência permanece inerentemente intencional mesmo quando desempenha a função de refletir sobre seus próprios atos cognitivos, que agora se apresentam a ela como seus objetos intencionais. Isso também significa que a apreensão da própria cognição depende da memória, sendo, portanto, uma apreensão indireta - o que podemos considerar como o entendimento de Nyāya do problema de reflexividade de Yājñavalkya: "por que meios se pode perceber o percebedor?" (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, II.4.14), "ele é o vidente que não pode ser visto..." (ibid., III.7.23).

Nesse caso, a cognição de segunda ordem não é um requisito para que qualquer cognição de primeira ordem seja considerada cognitiva ou consciente, na medida em que *a intencionalidade* por si só a torna assim. Dessa forma, como a cognição de ordem superior não é necessária para ela, ela pode simplesmente nunca ocorrer, sem prejudicar sua natureza cognitiva. O senhor pode, sem problemas, estar consciente de algo sem estar consciente de estar consciente. Outras escolas consideraram essa explicação insuficiente, pois, segundo elas, a característica distintiva da consciência é sua reflexividade, o fato de saber que sabe, sem o que não haveria *subjetividade* para ela.

Por exemplo, uma escola afim, a Bhaṭṭa Mīmāṁsā, mesmo mantendo a intencionalidade como a natureza fundamental da consciência, como faz o Nyāya,

acrescentou, além disso, que a cognição de segunda ordem deve ser um componente *necessário* para que ela seja consciente: somente quando ambas estão presentes é que uma cognição é considerada consciente. No entanto, em seu relato, a cognição de segunda ordem não toma a cognição de primeira ordem como seu objeto intencional, pois isso levaria a uma regressão infinita: pois se para uma cognição ser consciente ela precisa de outra para apreendê-la, a segunda também precisaria de uma terceira, e assim por diante, levando a uma cadeia viciosa que se basearia em um primeiro momento inconsciente. Em vez disso, eles postulam que a cognição de segunda ordem deve ser uma constatação retroativa[38] do fato da cognição a partir da *cognição* do objeto. Em outras palavras, a consciência é, de fato, sempre dirigida ao objeto, mas, ao estar consciente do objeto, ela também se torna consciente de que é consciente pelo próprio fato de o objeto ser manifesto a ela (cf. RAM-PRASAD, 2007, pp. 61-66).

O Nyāya simplesmente consideraria essa suposição - de que para uma cognição ser considerada consciente ela deve ser si-mesma - infundada. A fenomenalidade e a subjetividade de um estado consciente é simplesmente o fato de ele ser *sobre* um objeto, o que somente os estados conscientes são capazes de fazer. É perfeitamente razoável e de acordo com nossa experiência comum, eles diriam, que reflitamos sobre nossos estados conscientes apenas ocasionalmente, embora não se possa negar que eles sejam conscientes quando não o fazemos. A acusação de regressão infinita, por outro lado, é descabida, uma vez que a cognição de segunda ordem (*anuvyavasāya*) não é realmente *reflexiva*, sendo tão intencional quanto a de primeira ordem. Essa leitura madura do ponto de vista Nyāya é articulada no[39] *Tattvacintāmaṇi* (ca. XIVth c.) de Gaṅgeśa Upādhyāya:

> A percepção não prova a si-mesmo, porque não foi demonstrado que as primeiras cognições ou cognições não aperceptivas (*vyavasāya*) assumem a forma "estou conhecendo isso". E, dessa forma, não há oposição à experiência, uma vez que se vê que o esforço e coisas do gênero ocorrem mediante uma clara determinação de um objeto (como meta). Apenas uma parte é experimentada, a saber, que uma primeira cognição (ou não aperceptiva,

[38] Mais precisamente, uma "presunção analítica" (*arthāpatti*), o julgamento de que "não poderia ser de outra forma".

[39] O pai do Navya-Nyāya, o desenvolvimento medieval do Nyāya clássico. Sobre sua importância para a história da filosofia sânscrita, Shastri (1963, p.24) observa: "A contribuição original dessa escola está na forma de distinções sutis, nítidas e primorosamente minuciosas nas conotações dos termos lógicos. Gaṅgeśa foi o pioneiro de um sistema único de sutilezas lógicas sem paralelo em qualquer outro sistema de lógica. Gaṅgeśa deve ser saudado como um dos maiores gigantes intelectuais de nosso país. Ele é o herói do período pós-budista da escola Nyāya-Vaiśeṣika. Ele praticamente dominou a atividade intelectual dessa escola desde sua época até hoje, ou seja, por mais de sete séculos. Dezenas de comentários e subcomentários foram escritos em sua obra, *Tattvacintāmaṇi*, tornando a metodologia da escola cada vez mais sutil".

> ordinária, determinada) tem uma coisa (*artha*) como objeto (*viṣaya*), e não o fato de ela ter a si mesma como objeto (*viṣaya*) também. A posição mais complicada é sustentar que a iluminação de uma cognição inclui a si mesma como objeto, uma vez que ter a si mesma como objeto não é uma causa do esforço para agir.[40] A experiência, além disso, é simplesmente "Isto é prata" e coisas do gênero (não "Estou conhecendo prata"). Nem isso (nosso argumento Nyāya) deve ser ignorado porque negligenciamos falar sobre a experiência, "Estou percebendo isso". Como aceitamos que (somente) em um momento após a ocorrência de uma cognição sua ocorrência é conhecida, negamos que a cognição comum tenha essa forma: a experiência comum é: "Isto é prata", etc. (sem menção à cognição). Mas não negamos que uma apercepção (*anuvyavasāya*) seja assim (ou seja, tipicamente expressa como "Estou conhecendo isso" - e, portanto, não deixamos de falar sobre esse tipo de experiência e declaração). (...) A (alegada) regressão infinita é evitada devido ao fato de que uma cognição não precisa necessariamente ser cognizada. (GAṄGEŚA, apud PHILLIPS e TATACHARYA, 2009, pp. 588-599, 594)

Mas, embora a consciência-do-eu seja a base de qualquer estabelecimento, ela não é suficiente para determinar a validade ou invalidade do que é manifestado à consciência. Para isso, uma outra questão precisa ser considerada, relativa à validade do que é estabelecido pela consciência. Para isso, é preciso, além de uma teoria da fenomenalidade (*prakāśatva*) da consciência, uma teoria do conhecimento (*pramāṇya*) ou a "qualidade virtuosa" da cognição que a torna válida ou a diferencia de uma inválida.

A própria palavra '*pramāṇya*' pode ser tomada tanto no sentido de *pramākaraṇatva* quanto no sentido de *pramātva,* em que o primeiro se refere à propriedade em virtude da qual certas causas instrumentais produzem um episódio de conhecimento verdadeiro, e o último se refere à veracidade de um episódio de conhecimento (cf. MOHANTY, 2006, p. 2). Uma teoria de *prāmāṇya* estabelece o que conta como um *pramāṇa* - uma palavra que pode significar um instrumento que dá origem a um conhecimento válido (*pramā*), bem como a instância do próprio conhecimento válido. [41]

Nesse sentido, há duas preocupações em questão aqui: a questão *causal* de como a verdade surge e a questão lógica de quais são os critérios de veracidade em si. Dessas, a primeira é temporalmente anterior, uma vez que a última é provocada por sua

[40] Um argumento que se baseia na natureza fortemente pragmática da concepção de cognição de Nyāya.
[41] "Para todos os *pramāṇas*, quando o termo *pramāṇa* é falado em referência a si mesmo, ele tem o sentido de conhecimento (*pramiti*). Quando falado em referência a outros objetos, tem o sentido de fonte de conhecimento (*pramāṇa*): 'aquilo pelo qual algo é conhecido'" (UDDYOTAKARA, *Nyāyabhāṣyavārttika*, I.1.3).

instrumentalidade; enquanto a última é logicamente anterior, uma vez que, sem um critério de veracidade, a primeira não poderia nem mesmo entrar na conversa em primeiro lugar.

Começando por este último, a definição inicial mais básica de Nyāya de validade é uma teoria de correspondência simples, que a verdade é "a noção de existência aplicada a algo que existe e a de não-existência com relação a algo que não existe" (VĀTSYĀYANA, *Nyāyabhāṣya* I.1.1),[42] e depois, como a apreensão de "o que é como o que é" e "apreensão do que não é como sendo o que não é" (ibid.).[43] Dada a concepção fortemente referencial da intencionalidade da cognição, toda cognição *toca* o objeto real, de modo que o erro deve ser intrinsecamente parasitário da verdade.

Ao abordar a primeira questão, a causal, encontramos a teoria do Nyāya sobre quais modos de cognição contam como *fontes causais* que levam ao conhecimento válido. Nessa leitura preliminar, o foco aqui é dar conta dos processos causais adequados que levam ao conhecimento na forma de uma "psicologia descritiva", de acordo com a qual "o conhecimento é causado da maneira correta, em oposição ao erro, que envolve falhas ou cadeias causais desviantes" (DASTI e PHILLIPS, 2017, p. 17). Esses meios são identificados "não com base no privilégio a priori de certas fontes de conhecimento

[42] Muito semelhante à primeira definição clássica da teoria da correspondência no cânone filosófico ocidental, de Aristóteles: "Dizer do que é que não é, ou do que não é que é, é falso, enquanto dizer do que é que é, e do que não é que não é, é verdadeiro" (*Metafísica* 1011b25).

[43] Seguindo em "uma linha ininterrupta de especulação" sobre a natureza da verdade, com apenas "pequenas variações de ênfase", vem a visão madura de Gaṅgeśa Upādhyāya, que tem o crédito de ter "retomado o relato simples de Vātsyāyana e o tornado muito mais preciso" (MOHANTY, 2006, pp. 35 e 37), ou seja, desenvolvendo-o em sua implicação plena e adequada, sem ambiguidade. É o seguinte: "(A definição de Gaṅgeśa) é declarada em dois estágios. Primeiro vem uma forma mais simples: se x está em y, então a experiência de x em y é conhecimento verdadeiro (*yatra yadasti tatra tasyānubhavaḥ pramā*). É preciso acrescentar, como fazem os comentaristas, que se x está em y na relação R, então a experiência de x como estando em y na relação R é conhecimento verdadeiro. Segue-se uma definição mais formal: o conhecimento verdadeiro é uma experiência cujo qualificador é tal que pertence ao objeto (*tadvati tatprakārakatvam*). Suponhamos que o conhecimento seja "S é p". Esse conhecimento tem, entre outros, dois qualificadores, 'S-ness' e 'p-ness'. Agora, se o conhecimento for verdadeiro, então os qualificadores devem realmente pertencer a S, que é o qualificandum. A definição inclui uma variável, ou seja, a palavra 'tat', que ocorre duas vezes, de modo que o que temos é um esquema fictício com lugares vazios que daria origem a uma entidade determinada somente quando os lugares vazios fossem preenchidos, ou seja, quando a variável recebesse um valor. Há outra característica bastante curiosa na definição. Uma parte dela se refere a uma situação ontológica, a outra a uma epistemológica. A expressão '*tatprakārakatva'* refere-se a uma situação epistemológica, ou seja, ao fato de que o conhecimento em consideração tem isso (tat) como seu qualificador. A expressão '*tadvati'* refere-se a uma situação ontológica correlativa, ou seja, ao fato de que aquilo que é o qualificador do conhecimento em consideração (também) realmente pertence ao objeto desse conhecimento. (...) A verdade (...) é relacional em sua natureza e, como tal, tem que ser definida com referência a ambas as relações, o objeto e o conhecimento, e isso é o que Gaṅgeśa faz." (ibid., pp. 39-40). Além disso, Gaṅgeśa esclarece o que a teoria naiyāyika de correspondência não é, sustentando que "possivelmente não poderia haver nenhuma semelhança (...) entre o conhecimento e seu objeto: *jñāne ghaṭatvādinā yathāśabdārthasādṛśyābhāvāt.* Essa é uma clara rejeição de qualquer tipo de "imagem" ou "cópia" da teoria da verdade. O conhecimento não poderia ser uma imagem de seu objeto. Os dois são inteiramente heterogêneos em sua natureza." (ibid., p. 37)

putativas", sendo, em vez disso, "o produto de uma longa reflexão sobre a prática epistêmica arraigada" (DASTI, 2017, p. 228). Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya,* I.1.7) afirma que esse relato pretende ser exaustivo e declara que os assuntos de todos os seres - sejam eles deuses, homens ou animais - são realizados empregando esses meios - "e não há outros".

O mais fundamental para o Nyāya é o *pratyakṣa,* a apresentação direta e imediata[44] do objeto por meio do contato sensorial (*Nyāyasūtra* I.1.4), incluindo aqui a percepção dos próprios estados mentais por meio da mente (*manas*) como um órgão sensorial.[45] Essa percepção pode ser[46] indeterminada ou não linguística (*nivikalpaka pratyakṣa*) e a determinada, ou proposicionalmente carregada, (*savikalpaka pratyakṣa*), na qual a mente articula os dados indeterminados de modo a se tornar uma percepção determinada de um objeto *como qualificado* por suas propriedades.[47] Em seguida, vem *o anumāna* ou inferência, que procede com base na percepção de uma marca inferencial (*liṅga*) por meio da qual se deseja inferir outra coisa não percebida no momento (*liṅgin*), sabendo-se que as duas coisas, a partir de experiências anteriores, estão relacionadas uma à outra por meio da "difusão" ou "concomitância invariável" (*vyāpti*) (ibid., I.1.5). A inferência assim definida pode acontecer de diferentes maneiras, analisadas de várias formas pelos comentaristas da tradição.[48] Em terceiro lugar, vem *upamāna,* que significa comparação

[44] Em outras palavras, o Nyāya mantém uma abordagem *realista direta* com relação à percepção. Por exemplo, ao ver uma jarra, estou vendo diretamente *a* jarra e não sua representação mental ou alguma outra forma de entidade mediadora.

[45] O conceito de *manas* será explorado detalhadamente em uma seção posterior do presente capítulo. No entanto, é útil observar aqui como isso explica por que nossos estados mentais, como prazer, dor, desejo, aversão e assim por diante, não contam como *cognições*: pois eles são, em vez disso, *conteúdos* de uma cognição (perceptual), dados introspectivamente.

[46] Como adotado pela tradição Nyāya a partir de Jayanta Bhaṭṭa (820-900) e Vācaspati Miśra (ca. IXth c. CE) em diante, a partir da formulação anterior da escola Sāṁkhya e da escola budista Pramāṇavāda.

[47] Seguindo a abordagem realista direta de Nyāya, ambas são igualmente consideradas como apreensões diretas de um objeto real, sendo que a principal diferença epistêmica está na disponibilidade para a apreensão introspectiva: "... a *nirvikalpa* (percepção) não é uma apreensão mais direta do objeto do que *a savikalpa*. Ambos apreendem seus objetos de forma direta e corporal, e em ambos há conteúdos que não são apreendidos na consciência primária. Embora, no entanto, os conteúdos de *savikalpa* se tornem objetos da consciência reflexiva, os conteúdos de *nirvikalpa* não o fazem" (MOHANTY, 2006, p. 32).

[48] O *Bhāṣya* de Vātsyāyana oferece duas classificações alternativas. A primeira menciona a inferência do efeito a partir da causa, a inferência da causa a partir do efeito e a inferência da semelhança com base em características compartilhadas. A segunda menciona a inferência com base na experiência anterior da concomitância de duas coisas, a inferência com base na exclusão negativa de todas as alternativas e a inferência que, em vez de proceder por meio do conhecimento da relação entre a marca inferencial e seu alvo, procede por meio da semelhança de características que existem entre outra coisa que percebemos e o alvo, mesmo que não estejam relacionadas entre si em concomitância invariável. A reformulação de Uddyotakara em seu *Nyāyabhāṣyavārttika* (I.1.5) provou ser mais duradoura: "A inferência é de três tipos (...). Elas podem ser consideradas como 'positivo-negativo' (*anvaya-vyatirekī*), 'positivo' (*anvaya*) e 'negativo' (*vyatirekī*). Entre elas, a inferência positiva-negativa tem uma marca inferencial que está presente no sujeito visado e possivelmente em coisas semelhantes, enquanto está ausente onde quer que se saiba que a propriedade a ser provada não existe. (...) A inferência positiva tem uma marca inferencial que

ou "identificação analógica", definida como "o meio de estabelecer o que deve ser estabelecido recorrendo a uma propriedade comum do que deve ser estabelecido com um objeto bem conhecido" (*Nyāyasūtra,* I.1.6), ou, mais simplesmente, dito por Vātsyāyana, "o fato de tornar conhecido o objeto que deve ser conhecido devido a uma característica comum (que ele tem) com um objeto (já) conhecido" (*Nyāyabhāṣya* I.1.6).[49] Finalmente, *śabda* é o "testemunho do falante confiável" (*Nyāyasūtra,* I.1.7), por meio do qual se adquire indiretamente de outra pessoa o conhecimento diretamente adquirido (por essa pessoa) por outros meios.

Agora, o que está implicado, em última análise, na discussão anterior sobre a natureza da cognição - se é apenas a intencionalidade que a torna cognitiva ou se a apreensão aperceptiva de segunda ordem também é necessária -, é essa discussão adicional sobre a natureza da determinação da *verdade* de uma cognição. De fato, o argumento de Bhaṭṭa Mīmāṁsā, de que para um estado ser considerado consciente ele também deve ser, de alguma forma, consciente de si mesmo, acompanha outro: o argumento de que para uma cognição ser considerada verdadeira ela deve determinar sua própria verdade. Uma cognição que não é validada ou justificada por meio de uma cognição de segunda ordem não seria considerada verdadeira e, portanto, não desempenharia nenhuma função epistêmica para o sujeito.

Além disso, de acordo com o Bhaṭṭa Mīmāṁsā, do ponto de vista de Nyāya, da cognição de segunda ordem como a tomada da primeira como seu objeto intencional, uma regressão viciosa se seguiria novamente na questão da verdade: pois se uma cognição precisa de uma cognição posterior para ser validada, essa cognição posterior precisaria ser validada por outra, e assim por diante. Essa regressão implicaria ainda que qualquer cognição poderia ser posteriormente invalidada por outra, ameaçando minar todo o conhecimento. Assim como toda cognição deve, para ser cognitiva, ser inerentemente si-mesma, para que uma cognição seja considerada verdadeira, ela também deve ser inerentemente auto-validada no mesmo processo pelo qual se torna si-mesma.[50]

---

está presente no assunto visado e em coisas semelhantes, enquanto não há nenhum exemplo em que a propriedade a ser provada esteja sabidamente ausente. (...) A inferência negativa tem uma marca inferencial que (a) é co-extensiva com o sujeito da inferência, de modo que não há exemplos similares disponíveis (nenhum exemplo além do sujeito), e (b) está ausente onde se sabe que a propriedade a ser provada não ocorre" (traduzido por DASTI e PHILLIPS, 2017, p. 32-33).

[49] Pouca atenção é dada a esse pramāṇa em toda a tradição Nyāya, limitando-se, em sua maior parte, ao processo de aprendizado de idiomas, como se vê na definição que Annaṁbhaṭṭa (1625-1700) dá a ele em seu *Tarka-Saṁgraha* (VI.1): "É o conhecimento da relação existente entre um nome e o objeto denotado por ele".

[50] O que significa para uma cognição ser *si-mesma* (*svataḥ-prāmāṇya*) é compreensível pelo seguinte ponto: "Um critério de verdade é sempre de dois gumes; é também um critério de erro. No entanto, é precisamente

O Nyāya, por outro lado, em consonância com sua defesa de uma visão completamente intencional da consciência, também consideraria que "podemos de fato conhecer um objeto sem saber que nosso conhecimento é verdadeiro. A função do conhecimento é revelar seu objeto, mostrar o que é o caso, mas não *eo ipso* revelar sua própria verdade" (MOHANTY, 1992, p. 141). Para que o conhecimento seja considerado como tal, nessa visão, não é necessário acesso interno e responsabilidade epistêmica, ou seja, ele não precisa ser justificado por meio de boas razões para desempenhar sua função epistêmica. *Naiyāyikas* defende isso apelando para uma máxima pragmática de que o conhecimento verdadeiro muitas vezes leva o conhecedor a realizar ações bem-sucedidas, mesmo quando não foi reflexivamente justificado *como tal*.

Sob esse prisma, a abordagem básica de Nyāya ao conhecimento pode ser lida como uma forma de reliabilismo:[51] "o conhecimento ocorre quando a cognição é formada da maneira correta, pelo tipo certo de mecanismo. Muitas vezes, isso significa que os processos que são inacessíveis ao conhecedor ou ao crente (...) são mais importantes para o conhecimento do que o cumprimento das obrigações epistêmicas" (DASTI e PHILLIPS, 2017, p. 12-13). Uma vez que uma cognição não precisa ser justificada para contar como verdadeira, a ameaça de regressão viciosa novamente não decorre da posição do Nyāya. E, além disso, ela não protestaria contra a ameaça de que uma cognição poderia sempre ser subsequentemente invalidada por uma nova na série de revisões introspectivas (*anuvyavasāya*), pois isso pode ser aceito como sendo assim sem danos - refletindo uma abordagem ao conhecimento que poderíamos rotular como "falibilista".[52] Essas

a alegação da teoria *svataḥprāmāṇya* que não há critério de verdade, embora haja critérios de erro. O conhecimento como tal é verdadeiro ou é apreendido como verdadeiro; os critérios, quando aplicados, não podem mais provar sua verdade. No entanto, eles podem estabelecer o caráter errôneo do que por tanto tempo passou por conhecimento. Prova-se que o erro é erro, mas não se pode provar que o conhecimento é verdadeiro." (MOHANTY, 2006, p. 22)

[51] Na filosofia analítica contemporânea, "os relativistas podem ser considerados como tendo aprendido as lições da crítica de Sellars sobre o fenomenicamente dado na percepção, na medida em que sustentam que a maneira correta de pensar no conhecimento perceptual é pensar nele como uma crença verdadeira produzida de forma confiável. Ou seja, no lugar do papel dado à justificação na abordagem tradicional do conhecimento como "crença verdadeira justificada", eles insistem na relevância da confiabilidade do mecanismo de formação de crença envolvido. Assim, a produção de uma crença perceptual verdadeira 'que p' (digamos, a crença 'que está chovendo') conta como conhecimento se p for verdadeira (que está realmente chovendo) e se a crença tiver sido produzida por um mecanismo confiável de formação de crença. A confiabilidade, por sua vez, pode ser entendida apenas no caso de haver uma relação semelhante a uma lei entre a produção da crença e as condições que a tornam verdadeira. Assim, nesse caso, para que a crença conte como conhecimento, é necessário que o mecanismo não tenha produzido a crença de que está chovendo, caso não estivesse chovendo. As crenças produzidas por um mecanismo confiável de formação de crenças devem 'seguir a verdade'." (REDDING, 2007, pp. 74-75)

[52] Com isso, nos encontramos diante de uma formulação clássica de conhecimento que está longe do conceito de Aristóteles de ciência como conhecimento necessário no Ocidente, estando mais próxima, em

características da epistemologia Nyāya se reúnem em uma terceira, a saber, *parataḥpramāṇyavāda*, ou seja, a teoria da extrinsecidade da validade. Em outras palavras, que uma cognição não é validada por si mesma, exigindo, em vez disso, para esse propósito, outras cognições.[53]

De tudo isso, pode-se deduzir que uma cognição pode cumprir, e de fato cumpre, um papel epistêmico (ou seja, é uma parte do conhecimento) sem ser necessariamente determinada como verdadeira. Em outras palavras, uma cognição que cumpre uma função epistêmica tem uma definição mais ampla do que uma cognição que é verdadeira. O que é comum entre uma cognição verdadeira e uma falsa, permitindo que ambas contem como epistêmicas em função, de acordo com o Naiyāyika Uddyotakara, é "a capacidade de manifestar o geral" (*sāmānya-paricchedakatvam*). De acordo com seu comentarista Vācaspati Miśra, isso significa que "mesmo a cognição errônea 'esta [concha] é de prata' manifesta o objeto mais distante com suas características gerais, como brancura, caráter brilhante etc.". (MOHANTY, 2006, p. 35). Em outras palavras, o erro capta o objeto em sua generalidade, mas não consegue captar suas especificidades.

Embora possa ser verdade que, procedendo com base em uma cognição de primeira ordem puramente orientada ao objeto (*vyavasāya*), um conhecimento ainda pode ser conhecimento, e até mesmo (sem que saibamos disso) conhecimento *verdadeiro*, o papel da cognição de segunda ordem ou da apercepção introspectiva (*anuvyavasāya*) vem à tona, de acordo com os pensadores Nyāya, quando ocorre *dúvida* (*saṁśaya*) ou incerteza. A dúvida é definida pelo *Nyāyasūtra* (I.1.23) como "o conhecimento controverso no qual a propriedade específica (que permite que o objeto seja reconhecido) está faltando". "Conhecimento controverso", aqui, significa a hesitação que (psicologicamente) toma conta do conhecedor quando uma parte do conhecimento sobre um objeto é considerada incompatível com outra parte. Isso, por sua vez, pode ocorrer tanto em relação ao objeto quanto em relação ao conhecedor (*Nyāyabhāṣya* I.1.23). No primeiro caso, como tanto o conhecimento verdadeiro quanto o falso podem apreender as coisas em suas propriedades gerais, na ausência da apreensão das propriedades

vez disso, da abertura contínua à revisão epistêmica, que se torna mais característica da definição de conhecimento no Ocidente apenas no cenário moderno.

[53] Algumas consequências importantes dessa teoria são destacadas por Shida (2011, p. 518), que observa: "Uma das características da teoria extrínseca de validade de Udayana é que ela admite um espectro de graus na justificação da cognição. Em outras palavras, é possível considerar qualquer cognição como "mais certa" ou "menos certa" no nível epistemológico. Isso significa que a teoria de Udayana torna possível aumentar a extensão da convicção por meio da acumulação de evidências, enquanto suspende a atitude proposicional conclusiva em relação à cognição sob justificação."

específicas (diferenciadoras), pode-se ser levado a confundir uma coisa com a outra. Neste último caso, uma apreensão errônea ou uma não apreensão errônea, por parte do conhecedor, pode levar a conclusões conflitantes. Finalmente, a dúvida ocorre na vida intersubjetiva de uma comunidade de agentes conhecedores quando afirmações opostas são feitas com relação a um determinado objeto, levando, em última instância, à disputa.

A dúvida assim definida leva o agente cognitivo a mudar de sua confiança padrão para a prática da revisão cognitiva, ou seja, a "avaliação reflexiva da cognição, peneirando as evidências e, idealmente, gerando justificativa de acordo com as linhas internalistas, o que depende crucialmente de razões boas e acessíveis e da sensibilidade aos derrotadores" (DASTI, 2017, p. 212). Isso significa que o Nyāya tem uma abordagem de dois níveis para o conhecimento, refletindo de perto sua abordagem de dois níveis para a consciência: enquanto o primeiro nível é teorizado principalmente em termos dos *processos causais* de geração de conhecimento, esse segundo nível, inaugurado pela revisão cognitiva que se segue à dúvida, é teorizado, em vez disso, em termos da avaliação crítica e da justificativa das alegações cognitivas. Ela se torna, aqui, "uma teoria da evidência, da justificação racional e da avaliação crítica. Ela não apenas usa tais evidências, justificativas racionais e avaliações críticas, mas também tem uma teoria dessas práticas teóricas - ou seja, uma teoria da racionalidade" (MOHANTY, 1992, p. 227).

Enquanto no primeiro pode-se conhecer sem saber que se conhece, no segundo nível o processo de "certificação envolve os vários *pramāṇas* trabalhando juntos para produzir uma teia de crenças interligadas, algumas das quais são certificadas, onde sabemos que conhecemos certas verdades" (DASTI e PHILLIPS, 2017, p. 57). Em outras palavras, se, na vida cognitiva de primeiro nível de um conhecedor, os *pramāṇas* definidos anteriormente (percepção, inferência, identificação analógica e testemunho verbal) permanecem principalmente como as causas instrumentais no processo de geração de conhecimento, nesse segundo nível reflexivo da vida cognitiva de um conhecedor, são esses mesmos *pramāṇas* que agora são empregados em uma ordem mais elevada, de modo a informar um método de avaliação crítica das alegações de conhecimento. Nesse sentido, os próprios *pramāṇas* agora estabelecem os critérios em termos dos quais episódios verdadeiros e falsos de percepção podem ser criticamente separados uns dos outros, levando ao desenvolvimento de uma teoria da natureza da ilusão. Novamente, para que as inferências verdadeiras e falsas sejam separadas umas das outras, um sistema de

lógica é desenvolvido. Por fim,[54] na análise do testemunho verbal como um modo de conhecimento, para separar o entendimento verdadeiro do falso, é desenvolvida uma teoria da semântica.

De acordo com essa leitura, esses modos de conhecimento são, eles próprios, os meios pelos quais essa avaliação de ordem superior ocorre, tornando-os instâncias tanto de apreensão quanto de apreendidos: "quando ocasionalmente o domínio objetivo de uma apreensão se torna um meio de apreensão, então dizemos de uma única entidade que ela é *prameya* e *pramāṇa*" (*Nyāyabhāṣya,* II.1.15). Assim como na visão de Nyāya sobre a consciência, essa noção de que os *pramāṇas* podem examinar a si mesmos é novamente acusada de regressão viciosa, como mostra a objeção de um adversário relatada por Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya,* II.1.17):

> A percepção e o restante são *Pramāṇa* ('instrumentos de cognição'), assim como também são *Prameya* ('objeto de cognição'), pois são os objetos da ação de conhecer; portanto, a percepção e o restante são objetos de cognição, bem como instrumentos de cognição; como é atestado por tais asserções específicas (encontradas na linguagem comum) como (a) 'Eu sei disso por percepção', 'Eu sei disso por inferência', 'Eu sei disso por analogia', Eu sei disso por palavra', ou (b) 'Minha cognição (que é apreendida) é perceptiva', 'Minha cognição é inferencial', 'minha cognição é verbal', onde eles são apreendidos (como o objeto da cognição). Assim, também, quando esses mesmos objetos, a percepção e os demais, são descritos por suas definições - por exemplo, 'a cognição produzida pelo contato do objeto com o órgão dos sentidos' e assim por diante - eles passam a ser especificamente conhecidos (caso em que eles próprios formam os objetos da cognição). (...) Se a percepção e os outros instrumentos de cognição são apreendidos por meio de instrumentos de cognição, então isso significa que o instrumento por cujos meios eles são apreendidos é distinto da percepção e do resto; e isso envolve a postulação de outros instrumentos de cognição; e isso significa que haveria uma regressão infinita, um instrumento de cognição sendo apreendido por meio de outro, este último novamente por meio de outro, e assim por diante, infinitamente. E não é correto admitir tal regressão infinita, quando não há justificativa para ela.

Conforme resumido por Uddyotakara (*Nyāyabhāṣyavārttika,* II.1.17-19), subjacente a essa objeção está um argumento anti-reflexividade, ou seja, que algo não pode agir sobre si mesmo:

[54] A "identificação analógica" (*upamāna*) como um modo de conhecimento (*pramāṇa*) não é contada separadamente nessa avaliação, uma vez que sua eficácia na aprendizagem de nomes depende dos critérios conjuntos de validade do testemunho verbal e da percepção.

> A percepção e o resto, sendo os objetos, não poderiam ser considerados como seus instrumentos. (...) (Uma vez que) isso significaria que uma coisa é apreendida por meio dela mesma; e isso não é correto, pois a mesma coisa não pode ser o instrumento e também o que é realizado por esse instrumento.

A resposta do Nyāya a essa objeção é encapsulada em duas metáforas oferecidas pelo *Nyāya-sūtra*: a balança que pode ser tanto um *meio* de saber o peso de algo, quanto um objeto de conhecimento com relação à sua própria precisão (II.1.17); e a luz de uma lâmpada, que pode ser um instrumento através do qual os olhos veem um objeto, bem como um objeto para os olhos (II.1.19).

Ao discutir essas metáforas, o Vātsyāyana traz à discussão uma análise de agência baseada nos casos gramaticais que contam como 'fatores que contribuem para a realização de uma ação' (*kāraka-s*),[55] para o efeito de demonstrar como "uma e a mesma coisa pode (sob diversas circunstâncias) ser chamada pelos nomes de vários fatores de ação (*kāraka-s*)" (*Nyāyabhāṣya,* II.1.16). Em outras palavras, algo pode ser o agente de uma ação, ou seu objetivo, instrumento etc. Da mesma forma, não há impossibilidade de uma coisa ser, em um momento, um instrumento e, em outro, um objeto de um ato de cognição, uma vez que o que os determina como tais é a circunstância e não algo intrínseco à sua natureza.

Além disso, os *pramāṇas*, tais como percepção e inferência, são caracteres gerais pertencentes a um número de instâncias individuais desses modos de cognição. Portanto, uma percepção pode se tornar objeto de outra percepção, assim como uma inferência pode se tornar objeto de outra inferência e assim por diante, sem que seja um caso de algo agindo sobre si mesmo (*Nyāyabhāṣya,* II.1.19). Em suma, os *pramāṇas* são o que conhece e o que é conhecido *sob diferentes circunstâncias,* não havendo necessidade de postular um meio adicional para que sejam avaliados (e, portanto, não há risco de uma regressão infinita).

Como em sua resposta às objeções anteriores, o Nyāya novamente escapa da acusação de regressão infinita, destacando como sua teoria, de uma aplicação de ordem superior das *pramāṇas* para o bem da avaliação crítica das alegações de conhecimento, não é realmente reflexiva, mas ainda intencional, negando que a reflexividade seja realmente necessária para que ela funcione. Em vez disso, ele propõe uma visão

[55] O sânscrito tem um total de oito casos: nominativo, acusativo, instrumental, dativo, ablativo, genitivo, locativo e vocativo. O vocativo, entretanto, é tradicionalmente considerado uma forma variante do nominativo e, portanto, não é contado separadamente. Além disso, o genitivo não é considerado um fator de agência. Portanto, restam apenas seis *kāraka-s*.

coerentista segundo a qual, na revisão epistêmica, todos esses meios de conhecimento se apoiam mutuamente, com cada parte do conhecimento sendo capaz de agir como justificador ou justificado de uma alegação cognitiva em diferentes circunstâncias (DASTI e PHILLIPS, 2017, p. 55). Portanto, vemos Uddyotakara afirmar que "o raciocínio consiste na devida determinação do caráter real de uma coisa por meio de todos os meios de cognição coletivamente" (*Nyāyabhāṣyavārttika*, I.1.1). Essas mesmas fontes de conhecimento que aplicamos constantemente na prática diária, agora, nessa aplicação de ordem superior, passam a "fornecer suporte mútuo rico e sofisticado, em uma complexa rede de justificação mútua" (DASTI, 2017, p. 218).[56] Não há mais risco de regressão infinita aqui, na medida em que nem toda reivindicação de conhecimento precisa ser justificada, desde que não surja dúvida a respeito dela.

Tomada como um todo, essa abordagem de dois níveis para *prāmāṇya* (validade) e *pramāṇa* (meios de conhecimento válido) forma uma estrutura epistemológica que é tanto "uma teoria da gênese causal da cognição verdadeira quanto uma teoria da justificação de afirmações cognitivas" (MOHANTY, 1993, p. 261). Ao fazer isso, o Nyāya tenta assimilar, em um continuum, os processos cotidianos de geração de conhecimento e a avaliação crítica de ordem superior das regras sob as quais esses processos podem fornecer conhecimento válido (DASTI e PHILLIPS, 2017, p. 40). Mais do que uma teoria do conhecimento, portanto, a teoria *pramāṇa* pode e tem sido

[56] Essa visão é não fundacionalista no sentido de que as fontes de conhecimento não são fundadas em algo além delas mesmas, mas são elas mesmas *cooperativamente* si-mesmas. Pode-se argumentar, no entanto, que a epistemologia Nyāya é fundacionalista em outro sentido: na medida em que se baseia na prática da revisão epistêmica que se baseia no acesso introspectivo e na avaliação dos estados cognitivos de alguém. Patil (2009, pp. 34-35) argumenta a favor da leitura da epistemologia Nyāya como uma variedade de "fundacionalismo internalista", que ele explica da seguinte forma: "No meu uso do termo, 'fundacionalismo' refere-se à visão de que há um tipo de justificação para crenças que não requer outras crenças justificadas - isto é, há uma justificação não inferencial e imediata. Por "internalismo", geralmente me refiro a uma versão forte do "internalismo de acesso", segundo a qual as condições que constituem a justificação devem ser condições às quais o crente tem acesso (e está ciente). Aqui o "acesso" é entendido como o resultado da "apercepção/introspecção", que é considerada direta e imediata e, portanto, "fundamental". (...) BonJour fornece uma tipologia de relatos de justificação, incluindo o fundacionalismo internalista: "Por um lado, há a dicotomia entre relatos fundacionalistas e coerentistas de justificação epistêmica. Essa justificação deriva, em última instância, de crenças fundacionais cuja justificação, de alguma forma, não depende de forma alguma de outras crenças, ou deriva, em vez disso, de relações de coerência, concordância ou apoio mútuo entre crenças, sem apelo a nada fora do sistema de crenças? Por outro lado, há a dicotomia entre os relatos internalistas e externalistas de tal justificação. A justificação epistêmica deve depender de elementos internos aos estados mentais conscientes do crente, de modo a torná-los acessíveis à sua reflexão consciente (pelo menos em princípio), ou pode derivar de fatores externos a esses estados mentais, totalmente fora do escopo de sua consciência consciente? Essas duas dicotomias se cruzam, de modo a gerar quatro posições gerais possíveis prima facie: fundacionalismo internalista, fundacionalismo externalista, coerentismo internalista e coerentismo externalista."

corretamente considerada como a teoria indiana da racionalidade (cf. MOHANTY, 1992, p. 227).

Uma característica importante dessa abordagem do conhecimento e da racionalidade é que o portador ao qual a validade é atribuída é a ocorrência cognitiva intencional pela qual um sujeito passa. Na epistemologia ocidental contemporânea, a "crença verdadeira justificada" é mais comumente considerada como o significado de "conhecimento", que, portanto, teria uma natureza disposicional em vez de ser alguma forma de ato. Na teoria *pramāṇa* das tradições filosóficas sânscritas, por outro lado, o conhecimento é um ato (*kriyā*) de conhecer "constituído por um processo que envolve a interação de um agente, um instrumento e um objeto de conhecimento", um modelo que "exige que a 'ação do conhecimento (*pramā* ou *pramiti*) seja um evento cognitivo que ocorre na mente de uma determinada pessoa dentro de um conjunto particular de circunstâncias" (DUNNE, 2004, p. 18-19). [57]

Nesse relato, os diferentes modos instrumentais de conhecimento válido (percepção, inferência, identificação analógica e testemunho verbal) não são *faculdades* diferentes, nem incidem sobre diferentes domínios do real, na medida em que todos eles podem convergir na apreensão de um único conhecível (*Nyāyabhāṣya*, I.1.3).[58] Isso significa que, quer um conhecimento seja perceptivo ou inferencial, ele ainda deve ser avaliado como *cognição* válida ou inválida - como um evento pelo qual um sujeito passa - sozinho.

Essa característica pode ser proveitosamente contrastada com o modelo platônico que está na origem da filosofia europeia: nesse relato, foi feita uma distinção primária entre sensação e intelecção como faculdades que fornecem diferentes tipos de conhecimento e apreendem diferentes tipos de objetos (*República*, 509d-511e). Isso está na origem da divisão filosófica da tradição europeia entre modelos empíricos e racionais

[57] Dunne (ibid.) observa que, de acordo com esse modelo, "[a] teoria do conhecimento deve, portanto, levar em conta qualquer aspecto relevante dessas circunstâncias que, por exemplo, possam distorcer um evento cognitivo de tal forma que não devamos considerá-lo conhecimento... Enfermidades físicas como icterícia ou catarata podem distorcer eventos cognitivos; uma pessoa com icterícia verá conchas como amarelas; uma pessoa com catarata pensa que seu jarro de água está cheio de pequenos pedaços de cabelo. Em geral, eles também afirmam que emoções intensas, como raiva ou luxúria, afetam tão fortemente a mente que todas as cognições que ocorrem com essas emoções são necessariamente distorcidas." Isso é muito significativo, pois, como observa Yiannopoulos (2012, p. 103), "[r]em vez de definir o conhecimento estritamente em relação ao valor de verdade de alguma proposição, a teoria *pramāṇa* incorpora a disposição afetiva do 'conhecedor' em sua definição de conhecimento". Isso significa que, na filosofia sânscrita, a busca do conhecimento frequentemente implicará o cultivo de um estado moral ou mental específico como seu requisito.

[58] Essa é a doutrina de *pramāṇasamplava*, que os *pramāṇa-s* podem convergir na cognição de um único objeto.

de conhecimento, o que leva a definir as próprias noções de *experiência* e *razão* em contraste uma com a outra. A noção de "cognição válida" que emerge da filosofia sânscrita, por outro lado, tem a vantagem de contornar as dicotomias formal/empírica e racionalista/empirista: embora a percepção e a inferência possam ser distinguidas uma da outra, na medida em que ambas são consideradas experiências cognitivas pelas quais um sujeito passa (algo que "é como" passar), elas naturalmente se unem como uma só na noção de cognição válida. Como unidade central de análise,

> ... o conceito de uma cognição válida é uma combinação do que são três questões diferentes no pensamento ocidental: verdade (*satya*), como um mapeamento de alguma característica da realidade; cognição válida (*pramā*), como alguma qualidade virtuosa em relação a essa realidade, possuída por um sujeito; e fenomenalidade (*prakāśa*), como algo que o sujeito vivencia (ou seja, como algo que é como para o sujeito). Uma cognição válida, portanto, não é nem formal nem empírica. Não é formal, no sentido de que seu conteúdo é específico do sujeito, mesmo que uma descrição desse conteúdo possa funcionar como um modelo para outros estados subjetivos de conteúdo indexicamente ajustado. Ela está inserida na especificidade fenomenológica do sujeito. Mas não é empírico como tal em casos não perceptuais. Como (...) (eles) também podem derivar seu status epistêmico de dentro do espaço mental do sujeito e não de entradas ambientais. (KASTURIRANGAN; GUHA; RAM-PRASAD, 2011, pp. 287-288)

Nesse sentido, conforme testemunhado por Nyāya, a filosofia sânscrita antiga não começa definindo *a experiência* e *a razão* uma contra a outra; em vez disso, ela contempla as características experienciais da razão e as características racionais da experiência como formando um todo. A unidade central da análise epistêmica aqui contorna naturalmente a "divisão entre a entrada empírica contingente do ambiente e as estruturas formais do raciocínio lógico" (ibid.).

Nesse contexto, o raciocínio lógico ou inferencial em si conta como um modo de cognição (*jñāna*) pelo qual um sujeito passa, que, no entanto, é dotado de uma estrutura linguística e lógica que pode ser expressa. Novamente, encontramos uma abordagem dupla: a inferência como constitutiva do evento cognitivo de um sujeito (*svārtha-anumāna*), que está embutida em um relato do processo causal de geração de conhecimento; e a inferência como uma expressão do primeiro em um cenário dialético, feita para se conformar a uma estrutura lógica demonstrativa e persuasiva e, portanto,

preocupada com a avaliação de sua própria validade (*parārtha-anumāna*).[59] A lógica sânscrita[60] (*nyāyavāda, tarkaśāstra* ou *hetuvidyā*) é o elemento-chave da metodologia filosófica Nyāya que une esses dois polos.

De acordo com seu cognitivismo, a lógica Nyāya considera o evento cognitivo de um sujeito como o alvo final da análise lógica, e não uma proposição.[61] No entanto, é uma cognição expressável que tem caráter proposicional, ou seja, capaz de ser expressa em uma sentença estruturada como "um complexo lógico analisável em elementos constituintes e relações" (MOHANTY, 2006, p. 29). A lógica procede, portanto, por meio da análise de sentenças em termos da cognição (*jñāna*) expressa nelas. [62]

O caráter abstrato e objetivo de uma proposição permite que sua verdade seja pensada em termos mais facilmente destacáveis de qualquer sabor psicológico, como um "verdadeiro em si mesmo", independentemente da mente de qualquer pessoa (MOHANTY, 1992, p. 134). Por outro lado, tomar uma sentença como expressiva do estado cognitivo de um sujeito não permite uma análise tão abstrata, permanecendo embutida, em vez disso, em um contexto "psicológico", embora de um tipo que permita "regras universais da ocorrência ou não ocorrência de eventos cognitivos de outros tipos" (ibid., pp. 19-20). Em outras palavras, estamos lidando com uma distinção entre

[59] De acordo com HARZER (2006, pp. 100-102), uma distinção feita pela primeira vez pelo *Ṣaṣṭi-tantra* de Vindhyavāsin (ca. IVth d.C.) e depois sistematizada no *Pramāṇasamuccaya* de Dignāga (480-540). Posteriormente, foi incorporado à escola Nyāya pelo trabalho de Uddyotakara (ca. VIth d.C.).

[60] De acordo com MATILAL (1998, p. 1), o sentido do termo, tal como pode ser empregado com relação à filosofia sânscrita, é o do estudo sistemático da forma de argumentos corretos e padrões de inferência.

[61] Mohanty (1992, p. 134) observa que os candidatos a cumprir esse papel na filosofia ocidental são sentenças, declarações, proposições, crenças e julgamentos. No entanto, ele argumenta, "a visão dominante tem sido a de que, mesmo que a verdade possa ser, e de fato seja, predicada de todos eles em diferentes ocasiões, o que é verdadeiro no sentido mais fundamental é a proposição, entendida não apenas como a significação de uma sentença indicativa, mas também como o conteúdo idêntico para o qual uma grande variedade de atos mentais (...) pode ser direcionada. (...) Uma sentença é verdadeira se expressa uma proposição verdadeira; uma crença é verdadeira se é a crença em uma proposição verdadeira; um julgamento é verdadeiro se é a afirmação de uma proposição verdadeira ou a negação de uma falsa; uma declaração é verdadeira se a sentença que é usada para fazê-la expressa uma proposição verdadeira."

[62] Em que sentido isso pode se mostrar uma diferença significativa pode ser exemplificado no tratamento dado aos paradoxos si-mesmos (como os paradoxos da inefabilidade e do mentiroso) por Bhartṛhari (ca. Vth c. CE): "Se seguirmos Bhartṛhari, a linguagem revela a intenção do falante em vez de resolver o problema adotando uma teoria de correspondência da linguagem. Para ele, o papel da linguagem é expressar os pratyayas inerentes ao sujeito que fala. Se o falante tem o conceito de que há algo que não pode ser expresso, esse conceito é expresso exatamente por meio dessas palavras. (...) Ele argumenta que não se pode duvidar de que se está duvidando. Esse exemplo só serve se aceitarmos que os estados mentais são dados diretamente. No entanto, se seguirmos a ideia de que os estados mentais são revelados por meio de correspondência, o senhor poderia estar duvidando se está em dúvida ou não. Esse é o mesmo caso da constatação (niścaya), discutida no próximo verso (SS 24). Bhartṛhari introduz o paradoxo do Mentiroso nesse contexto (SS 25). Segundo Bhartṛhari, a intenção dessa afirmação é meramente expressar o objetivo do falante, que não está usando essa frase para se referir a si mesmo, mas sim para se referir a outra coisa. Ele dá o exemplo: esta tese não tem probantes (SS 27). Nesse exemplo, o enunciado não está se referindo a si mesmo, mas o que se quer dizer com 'tese' é outra coisa." (TIMALSINA, 2018, p. 12-13)

“conceber o conhecimento como episódios incorporados na experiência no tempo, em oposição ao conhecimento como proposições em um ‘espaço de razões’ atemporal” (JHA, 2024). O diferencial dessa abordagem está, portanto, na inseparabilidade de um contexto subjetivo:

> Não estamos fundamentalmente interessados em saber se a cognição é verdadeira em si mesma ou para si mesma: há sempre alguém que está interessado em conhecer esse algo, que está envolvido nessa ‘experiência’ chamada *jñāna* e esse *jñāna* é subjetivo. Todo o esforço do conhecimento é direcionado para o ‘sujeito conhecedor’ ou, melhor ainda, para o ‘sujeito no ato de conhecer’, não o *pramāṭṛ* abstrato, mas o *pramāṭṛ* no exercício de sua atividade cognitiva. E os *prameya*, ‘objetos do conhecimento correto’, existem apenas para serem conhecidos. (...) **nada é verdadeiro em si mesmo, tudo é verdadeiro para si mesmo**, isto é, para mim. (...) A análise do (*Nyāya-*)*Bhāṣya* (do Vātsyāyana) baseia-se na ideia de que uma proposição é verdadeira para aquele que a expressou e não em si mesma, que ela não tem uma estrutura que por si só garanta sua validade, que ela é inseparável da intenção do autor e do contexto particular em que ele se expressou. (...) (Por outro lado,) o lógico aristotélico enuncia proposições e, ao fazê-lo, deixa sua construção para analisar essas proposições e decidir sobre sua validade universal. (ANGOT, 2009, pp. 192-193, 202)

Ao considerar uma afirmação inferencial como inseparável da incorporação cognitiva da vida mental de um sujeito, além de parecer confundir questões de causalidade e validade, muitas vezes evocou a crítica de que a lógica Nyāya se enquadra no escopo da crítica husserliana do *psicologismo* - a redução equivocada da lógica à psicologia, que não consegue compreender a diferença fundamental entre um ato psicológico subjetivo e seu conteúdo, sendo que somente este último é o domínio da lógica.

Matilal (1990, p. 72) e Mohanty (1993, pp. 267-268), no entanto, argumentaram que essas características estão presentes aqui de tal forma que não são culpadas da falha identificada por Husserl. Eles apontam que os filósofos sânscritos não estão interessados no modo particular como este ou aquele sujeito obtém suas conclusões, mas sim nos fatores gerais que permitem que qualquer sujeito putativo chegue a uma conclusão válida. Além disso, explicam, os filósofos sânscritos identificam cada episódio cognitivo em virtude do conteúdo que ele apreende, após o qual a expressão linguística é estruturada. Isso significa que a preocupação deles é cognitiva e não psicológica, sendo que a validade de um enunciado ainda depende principalmente de seu conteúdo. A esse respeito, o “psicologismo” é evitado pelos filósofos Nyāya, não seguindo o caminho husserliano de

um “platonismo de entidades ideais”, mas sim “logicizando a psicologia”, na medida em que o processo psicológico de raciocínio é feito para se conformar com a lógica; e “psicologizando a lógica”, “fazendo da lógica uma lógica de cognições e não de proposições”. Com base nisso, Mohanty (1992, pp. 136-137) chega ao ponto de propor que os lógicos e epistemólogos indianos tenham compreendido “um meio-termo entre o psicologismo e o logicismo”. Ele explica (ibid.):

> ...uma vez que a ocorrência chamada ‘cognição’ em si tem uma estrutura lógica, (...) a distinção entre lógica e psicologia nunca poderia ser feita. As leis lógicas são também as leis de acordo com as quais os homens devem pensar. Ou, mais apropriadamente, é psicologicamente impossível violar uma lei lógica, pois os erros aparentemente lógicos são, na realidade, erros na interpretação dos termos relevantes. (...) As chamadas falácias (*hetvābhāsas*), na lógica indiana, não são erros de inferência, mas fatores que, se presentes e reconhecidos, impediriam o surgimento da cognição inferencial. Isso (...) logiciza a psicologia da cognição e psicologiza a lógica. Não há espaço para o conceito analítico puramente formal da verdade lógica, que subsiste à parte de qualquer relação com a vida mental; assim como o relato puramente empírico-associacionista da vida mental é igualmente descartado.

O “cognitivismo indiano”, trazido à tona até mesmo nas regras de inferência desenvolvidas na lógica Nyāya, contribuiu, em termos inequívocos, para tornar o pensamento filosófico sânscrito *predominantemente fenomenológico* em seu método, como Mohanty (1993, p. 282) argumentou. [63]Ele assinala como a escola Nyāya poderia ser vista como empreendedora da tarefa de formular uma lógica fenomenológica antinominalista, evitando os extremos do psicologismo e do logicismo, repousando em uma análise de categoria “eidética” e uma compreensão intencional da consciência. Em sua avaliação, ao tentar cumprir essa tarefa, o Nyāya se torna um precursor da fenomenologia “no mesmo sentido em que o conceito de intencionalidade de Brentano o foi” (ibid., pp. 250-251).[64]

Conforme expresso em uma sentença aplicável para fins de demonstração e persuasão em um cenário dialético, o raciocínio inferencial adequado é analisado pelo Nyāya como sendo estruturado na forma de um “silogismo” (*nyāya*) de cinco membros

[63] Que será o assunto do próximo subcapítulo.
[64] A semelhança com Brentano poderia, entretanto, ser substituída de forma mais proveitosa pela avaliação da semelhança com os aristotélicos escolásticos medievais que influenciaram Brentano.

(*pañca-avayavāḥ*):[65] (1) Proposição (*pratijñā*): x tem y; (2) Razão (*hetu*): x tem z; (3) Exemplo de apoio (*udāharaṇa*): O que quer que tenha z tem y (como a), (ao contrário de b); (4) Aplicação (*upanayana*): X tem z, que é uma marca de y; (5) Conclusão (*nigamana*): x tem y (cf. GUPTA, 1980, pp. 135-136). Esse raciocínio pode ser exemplificado pelo seguinte trecho de Uddyotakara (ca. VIth c. CE): "A lembrança nunca pode ser sem base, assim como nenhum efeito é encontrado sem base; de fato, descobrimos que todo efeito - como, por exemplo, uma cor - subsiste em um substrato; e a lembrança é um efeito, portanto, a lembrança deve ter um substrato" (*Nyāyabhāṣyavārttika*, I.1.10).

Seguindo Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, I.1.39), cada um desses passos cumpre uma função específica: (1) o propósito da proposição é formular uma relação entre o sujeito (*pakṣa*) e a propriedade que deve ser provada (*sādhya*); (2) a razão (*hetu*) declara o fato de um certo caráter pertencente ao sujeito que, ao ser similar ou dissimilar ao exemplo, pode provar a proposição; (3) o exemplo visa demonstrar a pervasão universal do *hetu* e do *sādhya* retratando-os permanecendo juntos em um único substrato; (4) a aplicação estabelece a coexistência, no *pakṣa*, do *sādhya* e do *hetu* que deve prová-lo; (5) a conclusão afirma que a relação de prova (*hetu*) e o que deve ser provado (*sādhya*), que foi encontrada como co-presente no exemplo de apoio, não deve ser negada no assunto (*pakṣa*).

Embora se possa encontrar uma disposição dedutiva nesse padrão inferencial - tal como encontramos na inclusão de uma condicional universal em "todo efeito subsiste em um substrato" -, a necessidade de incluir uma exemplificação empírica, ela mesma extraída de um estoque de dados observacionais comuns (*dṛṣṭānta*) aceitos pelas partes debatedoras, não permite que ele seja interpretado como um silogismo estritamente dedutivo (cf. MATILAL, 1998, pp. 14-15). Parece, em outros aspectos, revelar as linhas gerais de um silogismo analógico[66] ; mas também não é estritamente assim, uma vez que a inferência não é feita apenas do particular para o particular, argumentando, em vez disso, com base no conhecimento de uma relação universal de pervasão ou

[65] Embora seja frequentemente traduzido como tal, o padrão inferencial de cinco membros (*pañca-avayavāḥ nyāya*) não é um "silogismo" no sentido aristotélico, pois não é uma inferência estritamente dedutiva.

[66] "Quando, com base em analogias, concluímos que itens semelhantes de maneiras observadas também são semelhantes em algum outro aspecto, ainda não observado, empregamos um argumento de analogia. (...) Nem todo uso de analogia é um argumento a partir da analogia. Para que um argumento esteja presente, uma conclusão deve ser tirada com base em uma analogia" (SALMON, 2013, p. 131-132). Além disso, explica a autora, a força dessa forma de raciocínio depende da relevância da comparação feita, que por sua vez depende de dados empíricos, de modo que a conclusão não decorre de uma necessidade lógica.

"concomitância invariável" (*vyāpti*) entre *hetu* e *sādhya*,[67] que é dada por meio da indução. Levando tudo isso em consideração, parece que chegamos à imagem de uma lógica que poderia ser traduzida para a linguagem filosófica ocidental nos seguintes termos:

> A lógica é dedutiva, embora as premissas sejam obtidas de forma indutiva. O raciocínio é, então, derrotável ou não monotônico. Isso quer dizer que novas informações podem afetar a garantia da premissa geral - ou seja, a premissa que expressa a concomitância invariável, ou (literalmente) a "penetração", *vyāpti*, entre duas coisas x e y (...). O raciocínio baseado em uma suposição de *vyāpti* pode, em princípio, ser derrotado. Os Naiyāyikas, aqui como em outros lugares, são falibilistas; as pervasões são apenas falivelmente conhecidas. (PHILLIPS, 1997, p. 55)

Assim, como Potter (1977, p. 183) explicou, a abordagem Nyāya para avaliar a validade de uma inferência não se baseia em compará-la com modelos teóricos "para ver se ela instancia uma das 'formas válidas de inferências'", mas se concentra, em vez disso, na identificação de quaisquer falhas potenciais nas evidências apresentadas para apoiar as alegações individuais que compõem a inferência. No entanto, mesmo com todo esse esforço, a extrapolação indutiva no raciocínio continuará sendo um problema. Como Ganeri (2001, pp. 25-28) explica, no relato do Nyāya, a capacidade de raciocinar envolve não apenas o reconhecimento de padrões dentro de nossas percepções, mas também a extrapolação do que vimos para o que não vimos, o que, por sua vez, deve ser baseado em razões para ser considerado racional, diferenciando-o de mera adivinhação ou suposição. A lógica sânscrita primitiva fornece exemplos desse tipo de raciocínio extrapolativo, muitas vezes baseado em relações de causalidade, composição mereológica, amostragem de classe, contato e inerência, entre outros, para justificar previsões e explicações científicas. Apesar de sua utilidade, Ganeri argumenta que esse tipo de raciocínio não é formalmente válido, o que leva pensadores opositores, como Jayarāśi, ao ceticismo sobre a existência de regras gerais para extrapolação. Os Naiyāyikas sugerem uma máxima pragmática: não extrapole além de seu conhecimento; os céticos, por outro lado, argumentam contra qualquer extrapolação devido à possibilidade de erro, uma visão contestada pelos Nyāya com base no senso comum.

[67] A confiança nisso foi atacada pelos argumentos céticos vindos dos materialistas Cārvaka e dos budistas Madhyamaka, dando origem ao *problema da indução* em bases semelhantes àquelas estabelecidas por David Hume (1711-1776) no Ocidente. Veja, por exemplo, MATILAL (1998, 108-126).

Mais intrigante, do ponto de vista de um lógico ocidental, é como o quarto e o quinto membros da inferência Naiyāyika parecem estar apenas repetindo o segundo e o primeiro, enquanto o último não se qualifica como uma premissa em primeiro lugar.[68] Mas isso pode ser compreensível, como Mohanty (1992, pp. 104-105) apontou, ao considerar como essa sequência e seus membros se tornam importantes quando tomados no contexto cognitivo e dialético da inferência: cada um dos primeiros quatro membros expressa uma cognição, com cada um deles pretendendo, assim, "facilitar um passo cognitivo por parte do ouvinte" (ibid.), de modo que, por sua compreensão, a cognição correspondente ao quinto deve ser produzida nele.

Nesse contexto cognitivamente carregado, portanto, essa inferência também deve ser capaz de gerar um novo conhecimento, não apenas derivar consequências de uma premissa já conhecida.[69] Esse entrelaçamento do padrão lógico com as preocupações cognitivas e o contexto dialético é bem retratado por Vātsyāyana, que explicitamente traz toda a teoria epistêmica dos *pramāṇa-s* para os primeiros quatro membros do "silogismo" e faz com que ela sirva ao propósito do debate:

> As cinco partes *avayava* (da inferência demonstrativa), a saber, a 'proposição' (*pratijñā*), etc., do todo pelo qual a tese a ser provada é completamente estabelecida, são chamadas de 'membros' *avayava* em vista de sua qualidade como partes do todo (que é a inferência demonstrativa). A totalidade dos meios de conhecimento correto está (em ação neles): o testemunho verbal (*āgama*) por meio da proposição ou afirmação (*pratijñā*), a inferência (*anumāna*) por meio da razão (*hetu*), a percepção imediata (*pratyakṣa*) por meio do exemplo de apoio (*udāharaṇa*), a comparação (*upamāna*) por meio da aplicação (*upanayana*); a conclusão (*nigamana*) é o fato de mostrar que essas 'partes' são capazes de se combinar para um objetivo. E isso forma o raciocínio filosófico (*nyāya*) por excelência. É quando essas partes entram em um raciocínio de cinco partes que empreendemos (debate nos modos de) *vāda*, *jalpa* e *vitāṇḍa*,[70] nunca de outra forma. O estabelecimento da verdade é baseado neles. (*Nyāyabhāṣya*, I.1.1)

[68] "Em um raciocínio dedutivo, as chamadas premissas implicam (em algum sentido aceitável desse termo) a conclusão de tal forma que, se aceitarmos a premissa, não poderemos evitar a conclusão sem o risco de nos contradizermos. Em um argumento não-dedutivo, a conclusão não é vinculada no mesmo sentido pelas premissas. É melhor dizer que nossas evidências ou "premissas" aqui justificam ou apoiam a conclusão. As evidências podem ser boas ou ruins, e o argumento correspondente pode ser sólido ou não. Assim, parece ser melhor falar em termos de solidez e improcedência desse tipo de argumento (em vez de falar em termos de sua validade ou invalidade [lógica])" (MATILAL, 1970, p. 87).

[69] Além disso, Guhe (2022, p. 958) apontou como esse padrão lógico, na verdade, está em conformidade com o procedimento de prova matemática, no qual "é comum formular uma prova, em primeiro lugar, afirmando o teorema e, em seguida, dando uma prova, onde, no final, o teorema reaparece como resultado da prova".

[70] Seguindo a teoria do debate do *Nyāya-Sūtra*, o debate pode se desdobrar em três modalidades diferentes: *vāda* ou debate em prol da verdade, *jalpa* ou debate em prol da defesa da tese de alguém contra um

Essa forma de raciocínio inferencial tem, portanto, um caráter completamente epistêmico: deve ser capaz de produzir validade formal *e* material, qualificando-se como um modo de *pramāṇa* ou meio de conhecimento verdadeiro. Na metodologia filosófica de Nyāya, entretanto, ele é sempre acompanhado por um segundo tipo de raciocínio inferencial que, ao contrário, não desfruta de tal status epistêmico: o raciocínio suposicional (*tarka*). Confinado à soma disponível de informações relativas ao seu objeto, ele o analisa considerando exaustivamente seus possíveis estados de coisas (KANG, 2010), sem, portanto, acrescentar qualquer nova informação a ele relativa. [71] Se esse exercício gerar contradições em relação ao que foi aceito na inferência, *a tarka* refuta essa conclusão; caso contrário, ela a fortalece, eliminando as dúvidas remanescentes. [72]

---

adversário e *vitāṇḍa* ou debate com o único objetivo de refutar a tese de um oponente sem estabelecer a própria tese. Essas atitudes de debate são avaliadas de tal forma que o lugar de destaque é dado ao *vāda,* o modo que, por se preocupar exclusivamente com a verdade e estar livre de estratégias "sofísticas", é considerado o modo apropriado para a investigação filosófica. Os outros dois, entretanto, também são instrumentalmente validados por razões sociais, ou seja, um verdadeiro filósofo pode dominar e aplicar suas técnicas para impedir que um sofista vandalize as crenças verdadeiras e benéficas defendidas pelos leigos.

[71] Observa-se com frequência que a *tarka* do lógico sânscrito é a que mais se assemelha ao que o lógico ocidental entende por "lógica", na medida em que ela também tem um caráter inteiramente formal. Mohanty (1992, p. 116) observa que na teoria da *tarka* encontramos "evidência incontestável de que, dentro da lógica [Nyāya], há um fragmento que se conforma às normas austeras da lógica [formal]". Embora não tenha sido dotada do caráter epistêmico do modo *anumāna* de inferência (material), a inferência *tarka* ainda recebeu uma importância considerável, como atesta o fato de que "é uma doutrina aceita pelos Naiyāyikas que *a tarka* auxilia o processo de generalização indutiva" (ibid, p. 117); e além disso, como reconhecido pela *Tārkikarakṣā* de Varadarāja, "*tarka* é subsidiária para todos os modos válidos de conhecimento (*pramāṇas*) e não meramente de inferência" (ibid., p. 117)

[72] Dessa forma, *tarka* se torna consideravelmente importante na ponderação entre razões diferentes e conflitantes, o que é um elemento fundamental da investigação racional de acordo com o Nyāya: "O próprio termo nyāya, que Vātsyāyana identificou com a investigação racional em si, é contrastado com outro, nyāyābhāsa - uma pseudo-inquérito. Uma pseudo-investigação é aquela que, embora de outra forma esteja de acordo com as regras que governam o raciocínio adequado (estabelecendo a demonstração em um formato de cinco membros e com uma propriedade de razão adequada), contradiz a observação e a autoridade. (...) Vātsyāyana tenta encontrar um caso em que um argumento fundamentado atenda a todos os critérios estabelecidos na teoria da inferência, mas cuja conclusão tenha que ser rejeitada porque vai contra a percepção. Seu exemplo é: o fogo não é quente, porque é uma criação, como uma panela. O fogo e a panela são semelhantes, pois ambos são produtos do esforço humano (vamos restringir a extensão do "fogo" àqueles produzidos por humanos). Uma panela, entretanto, é uma coisa feita de argila e, portanto, não é quente (as coisas materiais são compostas pelos quatro elementos materiais, terra, água, fogo e ar, e somente aquelas que contêm fogo elementar são quentes). Portanto, o fogo também não é quente! A inferência é válida mesmo se insistirmos em uma conexão universal entre razão e alvo. (...) Uddyotakara diz que a inferência é confundida por uma percepção do fogo. O conflito aqui é entre uma previsão baseada em uma generalização indutiva e uma observação real. (...) Quando é racional rejeitar a premissa e quando a conclusão? Essa não é uma questão para a própria razão decidir, e quando ela decide a favor da conclusão (ou seja, da percepção), ela não decide, portanto, anular a si mesma? É para evitar o aparente absurdo de tal resultado que os Nyaya insistem na existência de dois modelos ou faculdades diferentes da razão: a razão como extrapoladora racional e a razão como integradora racional de conteúdos mentais (perceptuais e inferenciais). A razão integrativa estabelece um equilíbrio entre a percepção e a extrapolação, preferindo uma ou outra de acordo com seus próprios padrões. O que é verdadeiro para a relação entre percepção e inferência também é verdadeiro para a relação entre testemunho e inferência, e também é verdadeiro para

Vemos sua definição no *Nyāya-sūtra* (I.1.40) assim: "*Tarka* consiste em uma deliberação *(ūha*) sobre um objeto cuja natureza não é conhecida, com vistas ao seu conhecimento correto com base em uma possível prova", que procede com base em um ponto de vista suposicional aceito para fins de argumentação (*Nyāya-sūtra,* I.1.31). Em sua explicação, o *Nyāyabhāṣya* de Vātsyāyana (I.1.40) oferece um exemplo elucidativo desse modo de raciocínio:

> Aqui está uma ilustração em que o desejo de conhecer (*jijñāsā*) é da forma: "Eu quero conhecer a natureza do conhecedor que conhece o objeto a ser conhecido". A pessoa considera separadamente a possibilidade de que esse (conhecedor) tenha a propriedade de ser produzido ou de não ser produzido (ou seja, de ser eterno). Ele aprova a propriedade que permite que se tenha certeza do objeto cuja natureza é desconhecida e que é objeto de deliberação: se o conhecedor não for originado, então ele prova o fruto de suas próprias ações. Dor, nascimento, atividade, defeitos e falso conhecimento: cada um dos seguintes é a causa do anterior e a destruição de cada um dos seguintes, produzindo a destruição do anterior, traz a libertação; é assim que o fluxo da vida (*saṁsāra*) e a libertação são possíveis e não existiriam se o conhecedor fosse originado. De fato, um conhecedor originado estaria em relação com um corpo, órgãos dos sentidos, uma mente e sensações, mas isso não seria fruto de suas ações. Além disso, algo originado é tal que, depois de ter sido, não existe mais: (doravante) aquele que não existe ou que deixou de existir não experimenta os frutos de suas próprias ações. E sob essas condições, a junção de um único conhecedor com vários corpos (no *saṁsāra*) e a disjunção para sempre do corpo (na libertação) não existiriam. Quando vemos que a razão não está estabelecida,[73] não a aceitamos. Uma deliberação *(ūha*) de tal natureza é chamada *tarka*.

O processo combinado de raciocínio inferencial (epistêmico) e raciocínio suposicional (*tarka*) deve conduzir a uma investigação dialética de teses e contra-teses mutuamente contraditórias, de modo a chegar à prova de uma e à refutação da outra. Como resultado, a determinação (*nirṇaya*) da verdade de uma tese é alcançada (*Nyāya-sūtra,* I.1.41). Como resultado dessa determinação, a tese agora é considerada uma visão estabelecida ou aceita (*siddhānta*), a determinação fixa das propriedades de um objeto.

Um *siddhānta* (ou um grupo deles) não é apenas uma conclusão do processo de investigação, mas também a sua fonte, uma vez que se torna o conjunto de bases

---

a relação entre percepção e testemunho. Qual é a norma sobre integração? Que princípio ela segue para decidir quem deve ser substituído? Maximizar a consistência é a resposta óbvia, mas há espaço para ponderação. (...) Na ausência de qualquer motivo para preferir uma delas em detrimento da outra, o mais razoável é não aceitar nenhuma. Por trás dessa falsa razão está outra máxima da extrapolação: quando confrontado com bases iguais, mas opostas, para extrapolação, entre as quais o senhor não pode escolher, não extrapole. Quando as razões são equilibradas umas contra as outras, o senhor é levado, em vez disso, à ataraxia do cético." (GANERI, 2001, pp. 37-39)

[73] Seu exemplo funciona dentro do contexto do sistema Nyāya, no qual a segunda alternativa seria considerada como não estabelecida - como teremos a oportunidade de discutir mais tarde.

doutrinárias que estão implícitas e são assumidas em um novo processo de investigação. Vários processos de raciocínio são, assim, entrelaçados de modo a formar um sistema de pensamento (*tantra*), que pode ser apresentado em um tratado *(śāstra*) como uma coleção de pensamentos "mutuamente unidos em um sistema coerente" (VĀTSYĀYANA apud Dasti e Phillips, 2017, p. 49). Assim, é dada grande atenção à maneira como um argumento inferencial pode ter várias outras "posições aceitas" como suas pressuposições, como condições para sua validade e, portanto, intrínsecas ao próprio processo de raciocínio, como exemplifica o Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, I.1.30):

> Quando algo, algum fato expressável, é aceito, outras coisas surgem como pressupostos. Sem elas, esse fato não seria aceito. Elas são, portanto, coisas que se baseiam nele. Qualquer pressuposição seria, então, uma posição aceita a partir de um tópico. Por exemplo, há a inferência: "O sujeito conhecedor é distinto do corpo e dos órgãos dos sentidos, uma vez que há a apreensão de uma única coisa simultaneamente por meio dos órgãos da visão e do tato". Aqui, as coisas que são pressupostas incluem (a) outros objetos, (b) diferenças entre os órgãos dos sentidos, (c) os órgãos dos sentidos tendo cada um seu próprio tipo de objeto fenomenal (os olhos têm formas visíveis, enquanto a faculdade do tato tem objetos táteis, por exemplo), (d) os sentidos sendo caracterizados exclusivamente pela apreensão de seus vários objetos próprios, (e) que eles são instrumentos de conhecimento para um conhecedor, (f) que uma substância é distinta de qualidades como cheiros, (g) que uma substância é o locus ou substrato de qualidades, e (h) que os seres conscientes não são igualmente restritos com relação à natureza de seus objetos (*viṣaya*). Quando a coisa anterior é aceita, essas outras coisas também são aceitas. Sem elas, essa coisa não poderia ser verdadeira. (Traduzido por DASTI e PHILLIPS, 2017, pp. 50-51)

O argumento, portanto, depende do contexto geral do sistema para ter sentido e solidez. Como os debates entre posições filosóficas tendem a implicar em bases sistêmicas tão amplas, uma controvérsia relativa a uma característica de um sistema geralmente implicaria em toda uma série de controvérsias interconectadas, levando a um exame cada vez mais detalhado das minúcias que constituem cada posição filosófica. Na medida em que a realização desse esforço em contextos sociais amplos impossibilitaria que tais debates e desenvolvimentos fossem realizados individualmente, isso significou, para a história da filosofia sânscrita, que a investigação filosófica tendeu a se desenvolver, em vez disso, em termos do esforço coletivo de escolas de pensamento ao longo de séculos de discussão sustentada.

2.2 A FILOSOFIA COMO CIÊNCIA DA ANÁLISE CATEGORIAL

Tendo começado com a inspiração de buscar o autoconhecimento, ou seja, de atender ao local de seu próprio pensamento e experiência de modo a colocar em foco suas ocorrências cognitivas subjetivas, todo um paradigma de consciência intencional, conhecimento e verdade, raciocínio e debate se desdobrou. Em outras palavras, o si-mesmo é articulado como um *meio*, dando origem, assim, a uma concepção de método filosófico que une, em um continuum, a análise básica auto-introspectiva dos estados cognitivos de uma pessoa até os sistemas de debate em larga escala.

Mas a busca do si-mesmo, inspirada por Yājñavalkya, não deve ser apenas um *meio* (o *pramāṇa* ou instrumento de cognição), pois é também a *meta* (o *prameya* ou objeto cognoscível) a ser conhecida por meio desses meios. Agora, como mostra a última citação de Vātsyāyana, pelo menos oito outros compromissos estão *implícitos* ou pressupostos em um único argumento relativo à natureza do si-mesmo. Embora, portanto, o si-mesmo continue sendo o principal objeto a ser investigado e conhecido, não é possível prosseguir para esse objetivo sem primeiro levar em consideração as categorias ontológicas mais amplas com as quais *qualquer* objeto conhecível (*prameya*) deve ser pensado e conhecido,[74] porque é à luz delas que a natureza do si-mesmo pode ser discernida. Ainda mais fundamentalmente, a lista de compromissos implícitos de Vātsyāyana também traz à tona a questão dos compromissos ontológicos que são pressupostos por toda a gama de práticas cognitivas que informam o sistema de investigação racional até agora explicitado.

De acordo com o Nyāya, como vimos, a cognição é uma qualidade mental *intencional* a que um sujeito se submete; e é ela que é portadora de verdade e falsidade, definida como a revelação de "o que é como o que é" e "o que não é como o que não é". Isso, é claro, depende de alguma noção de "ser" contra a qual o "é" e o "não é" são julgados. A intencionalidade da cognição, por outro lado, está intimamente relacionada a

[74] Em termos husserlianos, essa é a necessidade de uma "ontologia formal", que precede a "ontologia material": "Ontologia formal é o nome da disciplina que investiga o que significa ser um objeto. Ela é considerada um empreendimento formal, pois abstrai de todas as considerações relativas ao conteúdo. Ela não está interessada nas diferenças entre pedras siliciosas, carvalhos e clarinetes, ou seja, não está preocupada com as diferenças entre os vários tipos de objetos, mas com aquilo que é incondicionalmente verdadeiro para qualquer objeto. Consequentemente, o trabalho de uma ontologia formal se encontra na elucidação de categorias como qualidade, propriedade, relação, identidade, todo, parte e assim por diante. Em contraste, a ontologia material (ou regional) examina as estruturas essenciais pertencentes a uma determinada região ou tipo de objeto e procura determinar o que é necessariamente verdadeiro para qualquer membro da região em questão" (ZAHAVI, 2003, p. 38).

um compromisso ontológico fundamental, que, de acordo com Vātsyāyana, é pressuposto em qualquer discurso sobre verdade e falsidade: que há uma realidade independente da mente *sobre a* qual a cognição intencional trata, uma vez que é isso que dá à cognição sua identidade e conteúdo, sem o que não haveria nenhum "criador de verdades" para a cognição,[75] nenhuma maneira de diferenciar entre apreender algo como o que é ou como o que não é. Consequentemente, nós o encontramos articulando uma defesa sustentada do direcionamento intencional da cognição para realidades extra-mentais e a consequente natureza parasitária da apreensão errônea e do erro, contra um oponente que argumenta que toda cognição é errônea, de modo que todos nós estamos vivendo como se estivéssemos em um sonho (*Nyāyasūtrabhāṣya,* IV.2.33-37).

O mais significativo é que ele faz isso recorrendo às próprias práticas de revisão cognitiva, implícitas na determinação da verdade e da falsidade, como prova. Ele argumenta que uma cognição errônea é, em si mesma, um evento real, sendo gerada por condições e processos causais que podem ser conhecidos e, uma vez conhecidos, inevitavelmente permitiriam que essa cognição errônea fosse considerada como tal, fazendo com que a revisão cognitiva entrasse em vigor. O próprio fenômeno de tal revisão cognitiva implica, por sua vez, que a consciência verídica é necessária também "para explicar o fato de que a cognição falsa é capaz de ser corrigida e retificada" (DASTI, 2017, p. 223). A distinção entre cognição verdadeira e falsa é, portanto, comprovada pela prática da própria revisão epistêmica.

Sua distinção, por sua vez, é elaborada em termos de uma relação assimétrica, "parasitária": uma cognição errônea, sendo "a atribuição equivocada de algum qualificador ou propriedade a algo visado pela cognição" (ibid.), ao tomar um objeto pelo que não é, pressupõe o objeto intencional real que é, assim, mal interpretado. Além disso, a propriedade erroneamente atribuída deve ser real em relação a outro objeto, que, tendo sido experimentado (corretamente) antes, torna possível o erro em relação ao objeto atual - que, por sua vez, tem algumas propriedades comuns com o outro objeto, se uma atribuição confusa for possível.

Seja ela verdadeira ou falsa, uma cognição, nesse caso, já está estruturada em termos de apreensão de um objeto como qualificado por uma propriedade, uma vez que

[75] Encontramos Uddyotakara definindo a natureza real das coisas como criadora de verdade para a cognição válida: "Aquilo que forma a base para que uma determinada coisa seja conhecida em sua forma verdadeira constitui a natureza real dessa coisa; ou seja, no caso de cada coisa, verifica-se que há algo nela em virtude do qual a coisa passa a ser conhecida como o que é - e é esse algo que forma a natureza real dessa coisa". (*Nyāyabhāṣyavārttika*, I.1.1)

é isso que tanto o erro quanto a verdade têm em comum. O objeto, para ser um criador de verdade para sua cognição, deve não apenas ser dotado de existência (*sattā*) - uma vez que isso também é comum ao objeto de cognição errônea e verdadeira -, mas também deve ser dotado da estrutura de propriedade e detentor de propriedade, uma vez que essa também é uma condição mínima para a atribuição de propriedades a ele, tanto verdadeira quanto confusa (errônea). É a existência do objeto e a correta atribuição de propriedades que permite que uma cognição tenha a propriedade de 'ser-verdadeiro' (*satyam*), da qual depende toda a questão da validade (*prāmāṇyam*).

A estrutura de propriedade e detentor de propriedade está implícita não apenas na prática geral de revisão cognitiva subjacente à diferenciação de verdade e falsidade, mas também em várias outras práticas epistêmicas que informam o método de investigação racional e o funcionamento das fontes de conhecimento (*pramāṇas*). Enquanto em uma cognição perceptual um contato entre os sentidos e o objeto deve ser explicado em termos de sua interação *causal*, implicando a realidade ontológica da causalidade, como essa percepção é proposicionalmente estruturada (*savikalpaka pratyakṣa*), como mencionado anteriormente, ela revela o objeto como *qualificado* por suas propriedades - novamente pressupondo a estrutura dual de propriedade-e-proprietário.

Isso ocorre novamente quando se considera a inferência (*anumāna*) como uma fonte de conhecimento, uma vez que a proposição (*pratijñā*), como o primeiro passo de um processo inferencial, consiste em formular uma relação entre o sujeito como um detentor de propriedade e a propriedade que deve ser provada (*sādhya*) com relação a ele (*Nyāyabhāṣya*, I.1.39), e o resto dos passos inferenciais, começando com a razão, são para provar que essa relação é o caso. Além disso, em uma inferência, isso é provado pela confiança no conhecimento de uma relação de pervasão ou concomitância (*vyāpti*) entre a razão (*hetu*) e a propriedade a ser provada (*sādhya*). Agora, essa é uma relação entre propriedades consideradas como ocorrendo repetidamente juntas em diferentes detentores de propriedade, ou seja, é uma relação entre universais. Uma inferência, em outras palavras, apreende seu objeto *por meio da* apreensão de uma regra universal de difusão. A apreensão de tal universalidade deve ser verdadeira para que uma inferência seja possível.

Assim, descobrimos que o compromisso ontológico mínimo que o programa Nyāya de investigação racional exige é que deve haver um mundo externo real como um "criador de verdades" ou *pravṛttinimitta,* a base de aplicação de uma cognição de forma proposicional ao seu objeto, sem a qual seria impossível passar do erro à verdade. Além

disso, para esse propósito, esse mundo externo deve ser conhecível. Agora, o fato de que ele deve ser cognoscível significa que a estrutura predicativa (propriedade-e-detentor-de-propriedade) exigida pela percepção e inferência deve constituir a realidade de tal mundo externo, pois, de outra forma, ele não seria cognoscível e, assim, tornaria impossível qualquer distinção entre verdade e erro.

Por fim, na medida em que o conhecimento (tanto perceptual quanto inferencial) é estruturado proposicionalmente, a possibilidade de conhecimento da realidade externa significa também sua expressividade na linguagem. De fato, novamente encontramos a estrutura predicativa em termos da estrutura gramatical sujeito-predicado, de modo que a mesma estrutura predicativa que é pressuposta pela lógica e pelo conhecimento é também a estrutura fundamental da compreensão verbal *(śababodha*). Dessa forma, na medida em que a estrutura da compreensão verbal passa a refletir a estrutura fundamental da realidade, a análise semântica das sentenças pode, portanto, ser unida à análise lógica e epistêmica das cognições. Como resultado, descobrimos que a estrutura predicativa abrange a linguagem, o pensamento e a realidade: é a estrutura sujeito-predicado da gramática, a estrutura *pakṣa-sādhya* da predicação lógica e o detentor da propriedade e a propriedade como uma estrutura ontológica.

Isso sugere a possibilidade de mediação do pensamento e da realidade por meio da linguagem, que é o que torna possível o pensamento *categorial* filosófico, tanto no Oriente quanto no Ocidente, uma vez que "linguagem, pensamento e realidade se encontram no conceito filosófico de categoria" (HALBFASS, 1992, p. 77). No Ocidente, *as Categorias* de Aristóteles, o livro-texto introdutório padrão de lógica na Antiguidade Tardia e no período medieval, é o exemplo típico dessa combinação de aplicações gramaticais, lógicas e ontológicas do modelo sujeito-predicado para pensar o "ser". Usando o termo *kategória* ('predicado') da gramática, que significa aquilo que pode ser dito de um sujeito (gramatical), ele passa a listar a classe de predicados com os quais podemos falar e, portanto, pensar o 'ser'. Esses, por sua vez, acabaram sendo interpretados como sendo a estrutura tanto do pensamento quanto da realidade, levando a uma ampla conceituação em termos das estruturas da gramática:

> Aristóteles, portanto, postula todos os predicados que podem ser afirmados sobre o ser, e pretende definir o status lógico de cada um deles. Ora, parece-nos - e tentaremos mostrar - que essas distinções são, antes de tudo, categorias de linguagem, e que, de fato, Aristóteles, raciocinando de modo absoluto, simplesmente redescobre algumas das categorias

> fundamentais da linguagem em que pensa. (...) Na medida em que as categorias de Aristóteles são reconhecidas como válidas para o pensamento, elas se revelam como a transposição das categorias da linguagem. É o que se pode dizer que delimita e organiza o que se pode pensar. A linguagem fornece a configuração fundamental das propriedades reconhecidas pela mente nas coisas. (BENVENISTE, 1958, pp. 66, 70)[76]

O fato de o "ser" poder ser tematizado e pensado, em primeiro lugar, também se deve em grande parte à presença do termo "ser" (*tó òn*) na língua grega. Como Benveniste aponta, o grego permite que esse termo seja empregado como uma cópula ou de forma substantivada, como uma "coisa" em si mesma ou em várias espécies. Isso permitiu que a noção de "ser" se tornasse objetivável para o pensamento, tornando-a um tema para o pensamento filosófico, cujo conteúdo poderia então ser determinado de forma variada por diferentes pensadores:

> Sem ser ele próprio um predicado, o "ser" é a condição de todos os predicados. Todas as variedades de "ser-assim", de "estado", todas as visões possíveis de "tempo", etc., dependem da noção de "ser". (...) é em uma situação linguística assim caracterizada que toda a metafísica grega do "ser" poderia nascer e se desenvolver. (ibid., p. 70-71)

De forma análoga, a linguística védica primitiva já havia se aproveitado da capacidade do sânscrito de nominalizar o "ser" para tematizá-lo conceitualmente, como encontramos no *Nirukta* de Yāska (ca. VIth c. BCE), que distingue entre *bhava* (da raiz *bh*ū), ou seja, ser como processo ou um estado de ser, que é o objeto dos verbos; e *sattva* (a forma abstrata de *sat*) ou ser como existência, que é o objeto dos substantivos.

[76] A leitura que Benveniste faz das *Categorias* de Aristóteles, como se ela operasse uma transposição reificadora das categorias gramaticais para o pensamento ontológico, tem sido criticada com frequência. Uma forte vertente de crítica se baseia na acusação de que essa teoria é culpada de "determinismo linguístico", a ideia de que a linguagem (não apenas em geral, mas também em seu idioma específico) determina os limites do pensamento a ponto de não se poder pensar além dela. Agora, a posição de Benveniste não é realmente reduzir o pensamento à linguagem, mas sim apontar que o pensamento requer expressão para alcançar uma compreensão clara de si mesmo, de modo que "pensar é manipular os sinais da linguagem". Nesse sentido, embora a linguagem possa ser o instrumento necessário do pensamento, o pensamento ainda é um agente, não um produto mecanicamente determinado da linguagem. Alguns críticos apontaram que, embora Benveniste esteja certo ao apontar a maneira como a escolha de categorias de Aristóteles reflete as estruturas gramaticais e morfológicas da língua grega, mesmo assim, essa ainda é uma escolha feita pelo pensamento, evidenciada pelo fato de que nem todas as estruturas da língua grega são incluídas. Assim, critérios estritamente lógicos são empregados por Aristóteles em sua escolha, que se oferece à análise filosófica (em vez de meramente linguística). Mas, novamente, isso não vai realmente contra a teoria de Benveniste, pois admite a agência do pensamento. Em conclusão, Lyssenko (2012, p. 387) observa que Benveniste abriu uma nova era de abordagens para a relação entre gramática e filosofia que não é mais ignorável, de tal forma que a veracidade da posição de Benveniste se tornou uma "questão de grau e não de princípio". Em suma, qualquer que seja a motivação primária da tabela de categorias de Aristóteles, não se pode negar que ela *se* estende, proposital ou ambiguamente, pelos domínios da lógica, da gramática e da ontologia.

Posteriormente, uma diferenciação entre dois sentidos de ser como existência foi feita pelas raízes *as(ti)* e *sat*, em que o primeiro denota existência no sentido de presença ou ocorrência, enquanto o segundo denota um significado avaliativo, um "ser verdadeiro" ou "ser verdadeiro". Esses três termos são trazidos para o uso filosófico na escola Vaiśeṣika, e o esquema resultante "determinou a atitude Nyāya-Vaiśeṣika em relação à questão do ser" (MOHANTY, 1992, p. 154), o que justifica atribuir a Kaṇāda "a visão de que nem tudo existe no mesmo sentido: nenhuma univocidade do 'Ser'" (ibid., p. 155). [77]

Analogamente ao projeto categorial de Aristóteles, no Oriente, a noção de *padārtha* dos gramáticos sânscritos, que significa literalmente "aquilo a que uma palavra se refere", também foi apropriada filosoficamente pelo Vaiśeṣika, no qual esse termo passou a significar "a unidade básica de compromisso ôntico ou tipo de coisa a que as palavras se referem" (PHILLIPS, 1997, p. 38). Conforme apontado por Potter (1957, p. 4), o que é "referível a" aqui não são os objetos complexos concretos que compõem nossa experiência cotidiana, mas os abstratas a partir dos quais "os objetos concretos são construídos ou analisados".[78] Tornar esses abstratas a base da investigação racional permite uma análise de categoria das características generalizadas do pensamento e do mundo (MOHANTY, 1993, p. 250), por meio da qual os pensadores Vaiśeṣika cumprem a intenção de nomear "tudo o que tem o caráter de ser". Assim como em Aristóteles, as categorias postuladas pelo Vaiśeṣika podem ser lidas como uma "transposição" das categorias gramaticais para um plano ontológico (cf. BRONKHORST, 2014, p. 150), fato reconhecido pelos antigos gramáticos indianos (HALBFASS, 1992, p. 78). Isso foi feito, aqui também, com o objetivo de investigar os compromissos ontológicos subjacentes à estrutura da predicação lógica e gramatical.

A noção de *padārtha* dos gramáticos não foi o único elemento que foi levado da gramática para a filosofia pelos pensadores Vaiśeṣika, pois seu procedimento central na tarefa de análise categorial também vem da disciplina da Gramática, a saber, o procedimento de investigar por meio de *lakṣaṇa* (definições), ou a prática da "explicação por meio da caracterização", que consiste em "determinar o que é uma coisa ou lei, identificar propriedades que diferenciam algo de outras coisas ou especificar o fundamento ontológico para o significado de um termo" (PHILLIPS, 1997, p. 39). Isso

[77] Além desses, uma variedade de outros conceitos ontológicos técnicos foram distinguidos pelos pensadores Vaiśeṣika para pensar o 'ser'. Para um glossário dos termos ontológicos do Vaiśeṣika Clássico, ver HALBFASS (1992, pp. 277-283).

[78] Nos termos husserlianos definidos anteriormente, a referibilidade é aqui pensada no sentido de uma ontologia formal em vez de material.

significa que ela deve ser, de alguma forma, nomeável e identificável por meio de alguma característica *de produção de verdade* que o próprio objeto tenha, quer pensemos nela em termos de uma essência positiva ou de uma característica diferenciadora. [79]

Esse procedimento, uma vez apropriado filosoficamente pelo Vaiśeṣika, repousa sobre o compromisso ontológico de que a realidade, como analisada em categorias, é ela mesma definível, ou seja, dotada de uma essência (*tattva*) ou natureza própria (*svarūpa*), o "*o quê"* na afirmação de que algo "é". É isso que sustenta a afirmação de Praśastapāda de que a todas as categorias pertencem "as propriedades de ser (*astitva*), expressabilidade e cognoscibilidade" (*Padārthadharmasaṁgraha*, 2.1.11). Essa afirmação estabelece o empreendimento categorial como abrangendo toda a ontologia, linguagem e pensamento, enquanto a atribuição particular de ser (*astitva*) está aqui representando a identificabilidade ou definibilidade pelo intelecto (*buddhilakṣaṇa*):

> De acordo com seu *Nyāyakandalī* (de Śrīdhara), o tipo de "realidade objetiva" significada pelo termo *astitva* não é nada além de identificabilidade; isto é, a "natureza peculiar" ou *si-mesmo* (*svarūpa*) de algo. 'Aquilo que pertence a uma coisa como sua natureza peculiar, essa é sua objetividade' (*yasya vastuno yat svarūpaṁ, tad eva tasya-astitvam*). (...) Udayana (...) define *astitva* como 'ser o objeto da (i.e., acessibilidade à) consciência afirmativa' (*vidhimukhapratyaviṣayatva*) e, além disso, como 'determinabilidade sem referência a uma contra-entidade' (*pratiyogyanapekṣanirūpaṇatva*). (...) O termo *vidhimukhapratyaviṣayatva* apresenta a 'objetividade' como o correlato ou domínio de ideias inerentemente positivas e afirmativas. Além disso, nos é dito que *astitva* significa identificabilidade que não é relativa a qualquer outra coisa. (HALBFASS, 1992, pp. 155-157)

O que ela desenvolve sobre essas bases é um sistema de pensamento que poderíamos chamar de "ontológico" nos sentidos mais importantes que essa palavra tem no vocabulário filosófico ocidental: a "ciência do ser *qua* ser", estudando o significado de "ser" e seus predicados mais gerais, ou as maneiras pelas quais o "ser" é predicado às

[79] Esses são dois entendimentos variantes de *lakṣaṇa* no *Nyāyabhāṣya*, cada um dos quais implica um entendimento significativamente diferente da natureza da investigação filosófica: "Essas duas lições expressam duas maneiras de conceber a teoria da definição no *Nyāya-Sūtra*: em uma, dizemos do objeto a ser definido o que ele é essencialmente, na outra dizemos do referido objeto como ele se distingue de todos os outros. Esse ponto que foi notavelmente estudado pela Sra. Biardeau, se respeitado, tornaria possível esclarecer o método Nyāya: definir o objeto por seu *tattva* 'essência' ou por seu *asādhāraṇadharma* 'sua propriedade não comum' reflete concepções muito diferentes sobre o que são o objeto, o nomeado e o nome. Em um caso, o objeto é definido em si mesmo: se eu conheço o objeto, não necessariamente o reconheço; no outro, o objeto é definido para mim: Eu reconheço o objeto, mas não o conheço. Se acrescentarmos que o nome será aplicado ao nomeado de acordo com essa definição, essas são, de fato, duas maneiras de ver o mundo." (ANGOT, 2009, pp. 137-138).

coisas.[80] Na filosofia sânscrita, esse projeto pode ser chamado de "*prameya-śāstra*", a "ciência" relativa a *prameya*, o conhecível. Ele deve explicar as categorias fundamentais sob as quais qualquer objeto deve ser pensado para que possa ser conhecido por meio de fontes de conhecimento e investigação racional.[81] Todo esse projeto é incorporado pelo Nyāya como seu próprio, a fim de dar conta dos compromissos ontológicos exigidos por seu próprio projeto de investigação racional. Assim, descobrimos que:

> Cada uma dessas categorias foi postulada pelos Nyāya-Vaiśeṣikas para explicar a verdade das proposições. Sua teoria de categorias pode ser entendida como uma tentativa de enumerar exaustivamente o tipo de coisas que devemos postular como constituintes de produtores de verdade para proposições. (...) Há várias entidades em diferentes categorias que o Nyāya-Vaiśeṣika pensa que devem ser postuladas para explicar a verdade da afirmação 'este vermelho está nesta rosa', e cada uma corresponde a uma parte gramatical dela. (...) suas categorias como uma enumeração de todos os tipos de entidades que devem ser postuladas para constituir os responsáveis pela verdade das crenças verdadeiras. (KRONEN e TUTTLE, 2014, p. 292)

Fundamental para esse empreendimento, como mencionado anteriormente, é a estrutura de predicação de propriedade e portador de propriedade, que, na apropriação filosófica do Vaiśeṣika, torna-se reificada como a estrutura de substância-atributo. Isso é denominado como *dharmin* (local) e *dharma* (propriedade), ou como *āśraya* (substrato) e *guṇa* (qualidade), situando-se um em relação ao outro em uma relação de *viśeṣya* (qualificador) e *viśeṣaṇa* (qualificante) e expresso como *uddeśya* (sujeito) e *vidheya* (predicado).[82] Embora esses e outros conceitos semelhantes tenham ênfases diferentes - alguns sendo ontológicos, outros lógicos ou epistemológicos ou mesmo gramaticais (ver MOHANTY, 1992, p. 123) -, todos eles estão, de alguma forma, compreendendo uma estrutura básica que, de acordo com o realismo Vaiśeṣika, abrange esses domínios. Por uma questão de brevidade, podemos falar, como fizeram os pensadores Nyāya-Vaiśeṣika, de *dharma-dharmi-bheda* ou a diferenciação fundamental entre as propriedades e seus

[80] Problemas análogos aos que surgem no projeto categórico aristotélico também são vistos aqui, como o da univocidade e equivocidade do ser: "Os realistas budistas também afirmam que aqueles que postulam múltiplas categorias [por exemplo, Nyāya-Vaiśeṣika] precisarão explicar em que sentido as entidades que se enquadram em cada categoria podem ser consideradas existentes. E agora o amigo de uma pluralidade de categorias se depara com um dilema. Se "existir" é unívoco em diferentes categorias (como as de substância, qualidade e inerência), então não fica claro em que sentido as categorias são distintas. Se, por outro lado, há um sentido diferente de 'existe' para cada categoria, então não fica claro o que significa para cada uma delas representar um modo de existência." (SIDERITS, 2022, p. 60)

[81] E, de fato, o Nyāya-Vaiśeṣika sustenta que todas as coisas são, em princípio, conhecíveis por meio deles, como argumentam os comentaristas do *Nyāya-sūtra* (II.1.19).

[82] Por uma questão de brevidade, o par *dharma-dharmin* é usado sozinho no que se segue.

substratos, cuja estrutura sempre foi a pedra angular de seu projeto de investigação racional e que, com o tempo, veio a ser crescente e explicitamente tematizada como tal:

> (...) quando os lógicos indianos expressam a relação *dharma-dharmin* em uma afirmação, eles tiram proveito dessa correlação entre o padrão de pensamento lógico na Índia e a sintaxe sânscrita. (...) os lógicos da Índia medieval tendiam a pensar na relação entre os componentes do mundo em termos da relação *dharma-dharmin*. Essa relação era considerada uma das relações mais adequadas para descrever a estrutura ontológica do mundo. A consideração do sistema estrutural do mundo em termos de tal relação permitiu que os lógicos indianos dessem um caráter intensional ao sistema de conhecimento, no qual o mundo é entendido como um complexo de unidades únicas e uniformes. (TACHIKAWA, 1981, pp. 5-6)

Comentando do ponto de vista da tradição filosófica ocidental, Turbayne (1991, pp. 7 e 18) observa como, em linhas semelhantes, essa mesma estrutura predicativa é fundamental para os contornos de uma visão de mundo metafísica ampla:

> Duas ideias paralelas e intimamente relacionadas estão profundamente arraigadas em nosso esquema conceitual. Uma diz respeito à estrutura do mundo, incluindo a estrutura da mente humana, e a outra diz respeito à "estrutura" da linguagem. (...) O paradigma de uma declaração sujeito-predicado é aquele em que um substantivo próprio é unido a um adjetivo pela cópula ou o "é" da predicação, como em "Sócrates é sábio". O sujeito ou substantivo, traduzido em grego ou latim, traz a sugestão de estar sob um suporte, enquanto o predicado, representado pelo adjetivo (...) traz a sugestão de incompletude e dependência. (...) Observamos que o mesmo predicado pode ser atribuído a muitos sujeitos e que muitos predicados podem ser atribuídos ao mesmo sujeito. É fácil ver como essas características podem ser usadas para modelar as características básicas do nosso mundo. Há substâncias ou particularidades que são as existências primárias representadas por pessoas e objetos materiais. Supõe-se que elas sejam entidades independentes e si-mesmas. Seus atributos ou universais, os existentes secundários, têm apenas uma existência "adjetiva". Eles exigem uma substância que os sustente. Observamos que o mesmo universal tem muitas instâncias, ou seja, está presente em muitas substâncias, e que muitos universais podem estar presentes em uma única substância.

No mundo do pensamento sânscrito, encontramos o desenvolvimento das noções de *dharmin* e *dharma* como substrato e propriedade que surgem da tradição gramática pāṇiniana. O gramático Patañjali (ca. IInd c. BCE), por exemplo, tenta definir substância (*dravya*) como "o estado imutável dos objetos" (MATILAL, 2005, pp. 73-74), o que é

permanente neles em meio ao aparecimento e desaparecimento das propriedades que neles subsistem. Em outro lugar, ele procura definir substância como um "feixe de qualidades, uma integração de qualidades" (ibid.), implicando como um substrato integra suas propriedades em si mesmo, como um todo integra suas partes constituintes. Ambas as características - permanência e totalidade - estão implícitas no uso lógico-gramatical do sujeito, na medida em que ele é considerado irredutível ao seu predicado e deve permanecer o mesmo, enquanto o predicado pode ser múltiplo e pode variar.

Isso informou uma característica principal da ontologia Vaiśeṣika, de acordo com a qual o *dharmin* é sempre uma substância (*dravya*), um substrato duradouro de propriedades, irredutível às propriedades que carrega. Definido em termos de seu papel epistêmico como formador de verdades para a cognição, seguindo a *Nyāyakandalī* de Śrīdhara (1.2.7), "o caráter de 'substância' consiste apenas nessa capacidade de cognição independente", ou seja, aquilo que causa cognição por si só, em oposição àquilo que só pode ser conhecido na dependência de outra coisa, a saber, a propriedade.[83] Ela é a primeira a ser considerada, na medida em que "sendo o substrato de todo o resto, é a mais importante de todas" (ibid., I.1.2). A substância e suas propriedades estão, portanto, relacionadas de maneira assimétrica. Isso, mais uma vez, é análogo à metafísica ocidental da substância, como encontrada, em um cenário moderno, em Descartes (apud SCHAFFER, 2009, p. 362), que argumenta:

> Devemos observar algo muito bem conhecido pela luz natural: o nada não possui atributos ou qualidades. Segue-se que, sempre que encontramos alguns atributos ou qualidades, há necessariamente alguma coisa ou substância a ser encontrada para que eles pertençam.

Na mesma linha, o Naiyāyika Uddyotakara (*Nyāyabhāṣyavārttika,* II.1.16) argumenta que os atributos ou qualidades não podem se sustentar sozinhos sem um substrato, e que dispensar a noção de substância tornaria impossível nossa compreensão dos objetos como caracterizados por uma variedade de atributos:

> ... se a cor, o paladar, o tato etc. não subsistissem em um substrato (comum), então cada um deles seria uma entidade

[83] Embora Praśastapāda, em seu *Padārthadharmasaṁgraha* (2.1.12), qualifique isso afirmando que apenas as substâncias *eternas* são apreensíveis independentemente em um sentido absoluto, enquanto as substâncias não eternas são apreendidas como independentes apenas em relação às suas propriedades, o que significa que elas também podem ser apreendidas na dependência de uma substância mais fundamental. A distinção entre substâncias eternas e não eternas repousa na suposição de que as primeiras não têm causa, enquanto as últimas têm causa (ibid., 2.1.16).

> independente por si só, (...) e cada um deles deveria, nesse caso, ser percebido inteiramente separado do outro (...); na verdade, porém, eles nunca são percebidos separados um do outro; e disso se segue que eles são dependentes de (subsistentes em) alguma outra coisa (que é seu substrato comum).

Assim como um sujeito gramatical pode ser predicado com uma variedade de propriedades e subsistir à sua mudança, a substância também é um substrato duradouro de propriedades mutáveis, bem como o todo no qual elas se tornam mais do que uma soma de partes. Chakrabarti (2020, p. 86) observa:

> A substância Vaiśeṣika (...) é o material que sobrevive à alteração das qualidades de algo. B. K. Matilal detectou todos os cinco elementos seguintes da noção ocidental clássica (aristotélica) de substância: ela é um locus de mudança, um substrato de qualidades e ações, um sujeito de propriedades e relações predicadas, uma coisa ou causa hospedeira de inerência de atributos efêmeros e, exceto para os simples últimos, um todo concreto distinto de suas partes constituintes nas quais ela é inerente. De modo mais geral, uma substância é definida como um locus ou possuidor de qualidades específicas. Uma manga pode ter uma tonalidade específica de amarelo, um sabor azedo ou doce único. Ela pode cair de uma árvore e rolar no chão. Ao contrário da cor, do sabor, da queda ou do rolamento, que não podem ter cor ou sabor, nem sofrer queda ou rolamento, a manga é uma substância que pode sofrer mudanças sem deixar de existir. O fato de a manga mudar não significa que ela será substituída por outra manga, mas sim que ela permanecerá a mesma enquanto assume novas qualidades. Quando a manga muda de verde para amarelo, é a substância que sustenta a mudança. A substância é, portanto, a causa material ou material da mudança ou a causa hospedeira da inerência, como é chamada no Vaiśeṣika. Quando um saboroso chutney de manga é feito com essa e outras mangas, o efeito ou produto é uma nova substância que é inerente a essas causas materiais.

Com relação ao *dharma* ou propriedade, aquilo que pode ser atribuído a uma substância ou conhecido em função dela, ele foi formulado distinguindo os predicados que indicam uma qualidade e aqueles que indicam uma ação, refletindo a classificação gramatical de adjetivos e verbos, respectivamente. Mais uma vez, encontramos o gramático Kātyāyana (ca. IIIrd c. BCE) fornecendo uma estrutura gramatical para a categoria Vaiśeṣika, ao definir qualidade (*guṇa*) como aquela que é expressa por sufixos abstratos e é dependente de uma substância/substrato, na forma: "se y é uma qualidade que é possuída por uma substância A e se, por causa da posse de y por A, A é expressa pela palavra 'X', então a palavra 'X-tva' ou 'X-tā' (comparável a 'X-ness' em inglês) denotará a qualidade y" (MATILAL, 2005, p. 71).

Quanto à segunda forma de propriedades, as ações (*kriyā*), é em sua forma reificada em substantivos, ou seja, como "ações expressas como coisas" em vez de como processos (LYSSENKO, 2006, p. 86), que elas são transformadas em categorias. Embora ambas sejam dependentes de um substrato, sua principal diferença, de acordo com o Vaiśeṣika, encontra-se na durabilidade da primeira e na momentaneidade da segunda. Além disso, de acordo com a regra anti-reflexiva do Vaiśeṣika, qualidades e ações não podem ser substratos de outras qualidades e ações, se a regressão ao infinito deve ser evitada. Isso, novamente, deixa as substâncias sozinhas como substratos ou *dharmin.*

Outra característica da estrutura predicativa que une *dharma* e *dharmin* é o fato de que as propriedades são dotadas de certa generalidade, na medida em que podem ser repetidas ao longo do tempo ou em diferentes *dharmin-s* individuais. O *dharmin*, por outro lado, deve ser algum particular concretamente existente (seja material ou imaterial) que sustente essas características. Isso nos leva à questão da generalidade e da particularidade, que novamente pode ser analisada sob os pontos de vista linguístico (semântico), epistêmico e ontológico.

Aqui, novamente, os gramáticos estabelecem a base para a apropriação filosófica e o desenvolvimento dos pensadores Nyāya-Vaiśeṣika. A questão principal é: qual é o referente sobre o qual uma palavra se refere, de modo a dar origem ao significado? Duas respostas principais surgiram dos gramáticos Vyāḍi e Vājapyāyana (ca. Vth -IVth c. BCE) e de seus seguidores, que propuseram as teorias da "substância" e da "qualidade" do significado (MATILAL, 2005, p. 77), emergindo, respectivamente, das preocupações com o uso prático da linguagem e com as declarações linguísticas semelhantes a leis (ibid., pp. 77-78). Esse confronto abrange diferentes questões levantadas no curso do empreendimento do gramático, mas uma particularmente significativa é a questão do que a forma verbal singular representa: ela se refere a uma única propriedade particular ou genérica? Os argumentos das duas partes são relatados por Kātyāyana (III a.C.).

Seguindo Vājapyāyana, vale a pena considerar três argumentos (KARDAŠ, 2022, p. 208). Primeiro, "não há diferença na cognição", ou seja, uma única cognição "vaca" surge com relação a cada vaca, apesar de suas diferenças particulares, o que deve confirmar que a base para essa cognição deve ser uma propriedade genérica unitária. Em segundo lugar, uma palavra gera a mesma cognição com relação ao mesmo objeto sob diferentes condições e circunstâncias, bem como com relação a diferentes objetos individuais pertencentes à mesma classe, de modo que se deve presumir que uma "propriedade genérica está presente em todos os membros da classe de objetos

correspondente" (ibid., p. 208). Terceiro, em prescrições e regras, o que as palavras denotam deve ser de natureza geral, caso contrário, em uma regra como "um brâmane não deve ser morto", a regra se aplicaria a apenas um brâmane e, portanto, não seria válida em todos os casos de assassinato de brâmanes. Se a palavra denotasse uma substância específica em vez de uma propriedade genérica, não seria possível a cognição de tal propriedade genérica, o que tornaria impossíveis várias características da comunicação, como as mencionadas acima. Em vez disso, o que está implícito em todos esses episódios comunicativos é uma propriedade genérica única e real que pode se fazer presente em vários substratos, assim como uma divindade pode se fazer presente em vários rituais védicos nos quais ela é invocada ao mesmo tempo (ibid.). Em outras palavras, a propriedade genérica é única e capaz de múltiplas instanciações ao mesmo tempo.

Seguindo Vyāḍi (KARDAŠ, 2022, pp. 209-210), por outro lado, uma substância específica deve ser o que é denotado por uma palavra, pois, de outra forma, não seria possível estabelecer seu gênero e número gramaticais, ambos os quais requerem pluralidade e diferença no objeto denotado da palavra. Além disso, argumenta-se, por meio da *reductio ad absurdum*, que um objeto não pode estar presente em vários substratos ao mesmo tempo. Se for argumentado o contrário, que uma única propriedade geral pode permanecer em vários substratos ao mesmo tempo, isso significaria que ela deve permanecer totalmente em cada substrato específico, uma vez que não pode ser dispersa em partes para cada substrato, pois isso faria com que ela deixasse de ser uma. Mas, se for assim, a destruição de um membro de uma classe destruiria a propriedade genérica em todos os membros da classe; por outro lado, se um membro de uma classe for criado, a propriedade genérica de toda a classe seria criada junto com ele. Em suma, diferentes substâncias agrupadas em uma única classe são, de fato, diferentes, e o fato de chamá-las pelo mesmo nome não se deve ao reconhecimento de uma propriedade genérica que elas compartilham, mas, sim, ao fato de que elas podem servir a um único propósito para aquele que as chama assim (ibid.).

Um conceito importante introduzido nesse debate é o da propriedade genérica (*ākṛti*). De acordo com Vājapyāyana e seus seguidores, a *ākṛti* é uma característica permanente em meio às substâncias individuais impermanentes que as instanciam, uma realidade de alguma forma independente de suas instâncias e indestrutível, permeando todas aquelas substâncias individuais que a compartilham (KARDAŠ, 2022, p. 212). Isso garantiria a continuidade do significado de uma palavra ao tomar tais propriedades genéricas como seu referente. Nesse caso, o *ākṛti* é algo como um universal (*jāti*). Por

outro lado, de acordo com Vyāḍi e seus seguidores, o significado contínuo de uma palavra é garantido pelo fato de que uma substância (*dravya*), o referente primário da palavra, significa não apenas um objeto individual, mas também a substância material da qual ele é feito, enquanto a *ākṛti*, nesse caso, representa a forma ou a configuração do objeto.[84] Seguindo essa definição, uma substância material muda de uma configuração para outra, sendo a *ākṛti*, portanto, o que é mutável, enquanto a substância como tal permanece a mesma (ibid., pp. 204-205).

Enquanto a posição geral de Vyāḍi acabaria sendo adotada - em uma forma modificada - por pensadores budistas que buscavam formular sua posição nominalista (como será visto mais adiante nesta pesquisa), a posição de Vājapyāyana reverberou entre os pensadores Mīmāṁsā, que estavam preocupados principalmente com a linguagem como consagrando regras gerais para a ação ritual. Śabarasvāmin (ca. II -IV^{ndth} c. CE), o autor do mais antigo comentário remanescente sobre o texto seminal dessa escola, tomou o *ākṛti* no último sentido - como não sendo nem uma substância individual nem uma classe, mas uma configuração -, ao mesmo tempo em que lhe deu o status exigido pela posição de Vājapyāyana. Em seu trabalho, encontramos um testemunho da posição que sustentava a forma/configuração[85] (*ākṛti*) em si como sendo o significado direto de uma palavra, sendo assim capaz de desempenhar um papel intermediário entre uma palavra e um indivíduo:

> Mesmo sem a palavra, se a pessoa conhece a forma, ela também pode conhecer o indivíduo. Mas se a palavra for pronunciada e a pessoa não puder conhecer a forma a partir dela - por causa de alguma disfunção da mente - ela não será capaz de conhecer um indivíduo. (...) Portanto, a palavra é um meio de conhecer a forma. E o conhecimento da forma é um meio de conhecer um indivíduo. *(Śabarabhāṣya,* I.3.33. Traduzido por Ruchel, 2018, p. 99)

O gramático Patañjali aceitou o argumento de que "um objeto individual pode ser um referente de uma palavra apenas na medida em que está 'associado' (*sahacarita*) à propriedade genérica (*ākṛti*)" (KARDAŠ, 2022, p. 211). A *ākṛti*, argumenta ele, não é destruída quando um indivíduo é destruído, na medida em que continua existindo em

[84] De agora em diante, vou me referir a *ākṛti* apenas no sentido da configuração de um objeto, mantendo a noção de universal como referido por *jāti.*

[85] É comum traduzir *ākṛti* como "forma", o que de fato é, e essa tradução traz à tona a proximidade desse conceito com o do *eidos* platônico, que similarmente vem da metáfora fundamental da forma visual de um objeto. No entanto, manterei o termo "configuração" como a tradução preferida, pois ele enfatiza a dimensão estrutural do conceito.

outros indivíduos (ibid., p. 212). Como resultado, ele parece já ter herdado a noção de que *ākṛti* forma uma categoria por si só (além de substância, qualidade e ação). No entanto, sua posição básica é melhor compreendida como uma atitude conciliatória em relação ao debate entre Vyāḍi e Vājapyāyana, e não apenas a defesa de um contra o outro. Isso aparece em sua discussão sobre qual é a natureza de uma palavra. Tomando a palavra para "vaca" (*gauḥ*) como exemplo, ele refuta respostas alternativas trazidas por diferentes proponentes (*Mahābhāṣya*, I.1.6):

> "Não é verdade que um objeto composto de barbela, cauda, corcunda, cascos e chifres é (exatamente) essa palavra (vaca)?" Não, ele (Patañjali) diz. Isso é o que se chama de substância (ou coisa individual, *dravya*). "Então, o que nós (reconhecemos como) um gesto (ou) um movimento (ou) um piscar de olhos, isso é a palavra (vaca)?" Não, ele diz. Isso é o que se chama de ação (*kriyā*). "Então, o que nós (reconhecemos como) branco, preto, marrom (ou) cinza, essa é a palavra (vaca)?" Não, ele diz. Isso é o que é chamado de propriedade (ou qualidade, *guṇa*). "Então, aquilo que é indiferenciado (no meio) de (coisas) diferenciadas, o indestrutível (no meio) de (coisas) destrutíveis, que é de natureza geral, essa é a palavra ('vaca', isto é, 'vaca')?" Não, diz ele. Isso é o que se chama de propriedade genérica (*ākṛti*). (Traduzido por Goran Kardaš, 2022, p. 202)

Portanto, Patañjali lista forma/configuração (*ākṛti*) como uma categoria ao lado de substância, qualidade e ação. Entretanto, ele se recusa a reduzir a natureza da palavra a qualquer uma dessas categorias. Sua própria posição alternativa postulava uma natureza independente para a palavra como sendo primariamente uma ideia ou conceito (*sampratyaya*) sobre objetos (e não diretamente correspondente a objetos) e, secundariamente, uma sequência de sons (*dhvani*) que expressam essas ideias (KARDAŠ, 2022, pp. 202-203). A palavra como uma ideia, sendo, portanto, uma entidade mental dependente de um sujeito pensante, seu referente também é dependente desse sujeito: enquanto tanto a substância particular quanto a propriedade genérica são sempre referidas conjuntamente, qual das duas é primária (*pradhāna*) e qual é secundária (*guṇa*), em um determinado ato de fala, é determinada apenas pela intenção do falante (ibid., p. 211). Dessa forma, os usos linguísticos tomados em apoio às posições de Vyāḍi e Vājapyāyana tornam-se ambos inteligíveis, sua diferença sendo reduzida a uma questão de primazia apenas.

Esse movimento é posteriormente retomado pelos pensadores Nyāya-Vaiśeṣika. No campo Vaiśeṣika, ele abriu o caminho para uma consideração epistêmica de

particularidade e generalidade: seguindo Praśastapāda, o julgamento (*buddhi*) em si consiste nas operações gêmeas de inclusão (*anuvṛtti*) e exclusão (*vyāvṛtti*), que são responsáveis, respectivamente, por trazer um objeto sob uma noção geral pelo que ele tem em comum com outros objetos e distingui-lo de outros objetos (LYSSENKO, 2012, p. 393). Além disso, ele considerou que qualquer cognição pode ser considerada tanto inclusiva quanto exclusiva, dependendo da perspectiva: ao subsumir cognitivamente um objeto a uma generalidade, esse julgamento é considerado inclusivo em relação aos objetos dessa classe, mas exclusivo em relação aos objetos de uma classe diferente (ibid., 2006, p. 84).

De acordo com o princípio realista da correlação categorial (entre linguagem, pensamento e realidade), esses modos inclusivos e exclusivos de julgamento têm como fundamento ontológico, respectivamente, as categorias de *sāmānya* ("generalidade") e *viśeṣa* ("particularidade"). Elas próprias são consideradas categorias além das três básicas (substância, qualidade, ação) porque atravessam cada uma delas como a "base material das operações de inclusão e exclusão" com relação a elas (LYSSENKO, 2006, p. 84; 2012, p. 393). Começando pelo primeiro, encontramos a generalidade definidora de Praśastapāda assim:

> (Ela) permeia todos os seus objetivos; tem identicamente a mesma forma (em todos os casos) herdada em muitos indivíduos; produz a ideia de sua própria forma em uma, duas ou muitas coisas; e é a causa ou base da noção de inclusão, herdada como o faz em todos os seus substratos simultaneamente. Como assim? É assim porque, de fato, descobrimos que, quando reconhecemos cada objeto individual como pertencente simultaneamente a uma determinada classe, e temos tais cognições repetidamente, então é produzida uma impressão em nossas mentes; e quando, em vista dessa impressão, revisamos essas cognições passadas, chegamos a reconhecer um certo fator que é inerente a cada um dos objetos reconhecidos; e é esse fator que constitui a generalidade. (...) Cada um deles é considerado um em todos os seus substratos, porque seu caráter em todos permanece o mesmo, e também porque não há marcas de diferença. (*Padārthadharmasaṁgraha*, 7.154-155)

Essa elevação da generalidade ao nível de uma categoria por si só indica um compromisso mais forte do que o encontrado naqueles gramáticos que postularam a configuração como o referente das palavras, pois aqui ela é transformada em um universal verdadeiramente existente (LYSSENKO, 2007, p. 29-30). Aqui, a "propriedade geral" que qualifica um objeto é transformada em um tipo de essência imutável e eterna,

introduzindo efetivamente uma verdadeira distinção ontológica entre particular e não-particular como modos de ser:

> Os gramáticos usam a palavra *ākṛti*, forma comum, forma genérica, propriedade de classe, que às vezes também é traduzida pelo termo "universal". Em minha opinião, uma propriedade de classe, bem como a própria classe, são algo mais concreto e empírico do que os universais - a primeira é um conjunto de características perceptíveis próprias de uma classe (*jāti*), por exemplo, barbela, corcunda, etc. para a vaca. O segundo apresenta um conjunto de indivíduos dotados dessas características. Quanto à "vaca" universal, ela é uma espécie de fundamento ontológico desse conjunto - algo que lhe confere um status ontológico diferente em relação a uma entidade individual: uma vaca. Em outras palavras, surge uma diferenciação no status ontológico entre "cowness" e uma "vaca". O status dos universais torna-se uma medida absoluta para o status de coisas individuais transitórias e mutáveis. Embora Patañjali argumente que as propriedades de classe (*ākṛti*) podem ser imutáveis em comparação com os indivíduos mutáveis (*dravya*), ele fala sobre a permanência dessas propriedades, mas não sobre sua eternidade em um sentido ontológico. (LYSSENKO, 2007, pp. 29-30)

Assim como a mesma cognição pode ser tanto inclusiva quanto exclusiva, também se *deve* esperar que *sāmānya* e *viśeṣa* sejam duas faces da mesma realidade. De fato, nós os encontramos agrupados no composto *sāmānyaviśeṣa*, que se refere aos universais (*jāti*).[86] Esses universais, também, são causas de cognição inclusiva e exclusiva, como Patañjali quer que seja. Conforme proposto por Praśastapāda (*Padārthadharmasaṅgraha*, II.1.7) e explicado pelo comentário de Śrīdhara, esses universais formam uma "hierarquia", com classes categoriais das três categorias básicas ("substância", "qualidade" e "ação"), seguidas por suas subclasses (como "terra", "cor" e "movimento ascendente") e, em seguida, por classes empíricas de objetos (como "jarros azuis").

Todas essas classes são causas de cognição tanto inclusiva quanto exclusiva, na medida em que agrupam objetos de acordo com suas semelhanças e excluem aqueles de

[86] Essa palavra é frequentemente referida como significando uma "classe", como mostram até mesmo as citações de Lyssenko que usei acima. No entanto, estou do lado de CHAKRABARTI (2020, p. 22) ao observar que não se trata realmente de um conjunto de coisas, mas da propriedade universal que as coisas de uma determinada classe instanciam: "O que queremos dizer com 'tipo' ou 'espécie'? Quine os reduz a classes. Mas nem Strawson nem Nyāya aprovariam esse movimento. Mesmo que a palavra Nyāya para um universal genuíno (*jāti*) também seja usada para uma *casta* ou uma *espécie*, não é o conjunto de todos os pássaros ou brâmanes que é um *jāti*, mas a *avareza* ou a *bramanidade*. Se estamos falando de ser humano, ser sedoso ou ser prudente, isso é o que os indivíduos podem exibir, instanciar ou possuir, e não o que eles podem ser *membros* ou *pertencer*". A esse respeito, *jāti* é apenas sinônimo do que Vaiśeṣika chama de *sāmānyaviśeṣa*, e que deve ser diferenciado do *parasāmānya* ou generalidade suprema, que será tratado em breve. No entanto, manterei o uso que trata *jāti* como uma "classe" por conveniência, pois é mais fácil dizer "classe de substância" em vez de "substância".

uma classe oposta com características distintas. Nesse sentido, todas elas são *sāmānyaviśeṣa.* O que torna os grupos anteriores hierarquicamente mais elevados do que os posteriores é que eles são mais extensos em seu escopo, ou seja, causam cognição inclusiva com relação a uma amostra maior de objetos.

Agora, de acordo com os pensadores Vaiśeṣika, os dois extremos dessa hierarquia consistem, além disso, na universalidade pura e na particularidade pura, as causas de cognições totalmente inclusivas e totalmente exclusivas, ao contrário do caráter misto das classes gerais. A universalidade pura, nesse sentido, é considerada como sendo a do *ser* (*sattā*):

> A mais alta generalidade é apresentada como 'ser'; e a razão para considerá-la assim é que ela se estende e inclui um número de coisas maior do que aquelas incluídas nas generalidades de 'substância' e as demais. Por outro lado, sempre formando a base da cognição inclusiva, e nunca a da cognição exclusiva (já que não há nada que não esteja incluído no 'ser'), ela é sempre generalidade. (...) É com referência a entidades positivas que se fala do 'ser' como formando a base da 'cognição inclusiva'; portanto, mesmo que sirva para excluir não-entidades, ainda assim isso não milita de forma alguma contra seu referido caráter. (*Nyāyakandalī,* II.1.7)

Em outras palavras, enquanto outras generalidades funcionam como tal, permitindo a cognição inclusiva de uma única propriedade em muitas instâncias, ela também pode funcionar como particularidade, permitindo a cognição exclusiva que diferencia algo de outro. Somente *o ser* é universalmente atribuível a tudo o que é positivamente conhecido e, portanto, é o universal mais elevado. É o referente ontológico e a base material para a operação epistêmica e linguística da predicação existencial (LYSSENKO, 2007, p. 31), de modo que causa a cognição da existência daquilo em que reside, a saber, substâncias, qualidades e ações. A categoria de generalidade/universalidade (*sāmānya*) inclui, portanto, essas duas divisões: os universais inferiores (*sāmānyaviśeṣa* ou *jāti*) e a generalidade suprema do ser (*sattā*).

Coexistindo com os universais está a particularidade (*viśeṣa*) como o princípio de especificação que é responsável por individualizar substâncias, qualidades e ações e causar cognições diferenciadas com relação a elas. Mas, estando no extremo oposto da mais alta generalidade do ser na escada hierárquica, a particularidade pura ou o individuador último (*antyaviśeṣa*) é "os especificadores ou diferenciadores últimos de seus substratos" (*Padārthadharmasaṅgraha,* VIII.1), uma categoria separada própria. Assim como a particularidade é a causa da cognição exclusiva, a particularidade última é

a causa da individuação pura e sem mistura - um "numeralizador", como Phillips (1997, p. 47) o denominou. Praśastapāda (ibid.) afirma que ela reside apenas em substâncias indestrutíveis,[87] e as torna irredutivelmente individuadas: mesmo átomos indestrutíveis, cada um qualitativamente idêntico aos outros, ainda são diferenciados uns dos outros por esse princípio puro de individuação.

Esse individuador final não deve ser confundido com a substância individual que é o substrato das qualidades; em vez disso, ele é melhor compreendido em comparação com o conceito medieval ocidental de *haecceitas* ou haecceidade, conforme concebido por John Duns Scotus (1266-1308). Conforme entendido por ele, uma haecceidade não é "uma qualidade subjacente particular e nua", mas "uma propriedade não qualitativa de uma substância ou coisa" que é "responsável pela individuação e identidade de uma substância" (CROSS, 2022, p. 1). A haecceidade é invocada, na filosofia ocidental, para explicar como as coisas podem ser diferenciadas de forma não qualitativa umas das outras. Da mesma forma, quando confrontado por um oponente que pergunta por que uma determinada substância não pode ser si-mesma, Praśastapāda (*Padārthadharmasaṅgraha*, VIII.1) enfatiza que não poderíamos justificar de outra forma a cognição diferenciadora com relação a substâncias qualitativamente idênticas. Śrīdhara argumenta ainda mais:

> A mera diferença entre os indivíduos não poderia ser a causa dessas cognições distintas; assim como, embora possamos ver um objeto individual, podemos não ter uma cognição definida com relação a ele; como encontramos no caso do poste que, quando visto, não é definitivamente reconhecido como um poste. As cognições distintas em questão não poderiam ser possíveis sem alguma causa, e não encontramos outra base ou causa disponível, na medida em que as formas, qualidades e ações são as mesmas em todos; portanto, aquilo que serve como causa ou base das cognições distintas do átomo etc. é o que chamamos de "individualidade específica". (*Nyāyakandalī*, VIII.1)

Os individuadores e universais, sob essa ótica, não são identificáveis com substâncias individuais, suas qualidades ou ações, pois são eles que causam a semelhança e a diferença - tanto ontológica quanto epistêmica - em relação a cada uma delas.[88] Uma

[87] Aqueles que não são analisáveis em outros constituintes. Uma consideração da imagem metafísica do mundo do Vaiśeṣika com base em sua lista de tipos de substâncias será realizada posteriormente nesta pesquisa.

[88] A esse respeito, enquanto a categoria qualidade (*guṇa*) ainda era tratada como um universal pelo gramático Vājapyāyana, no Vaiśeṣika ela se torna uma propriedade individual e qualitativa de uma substância, que pode ter um universal herdado ou ocorrendo nela. Em outras palavras, a vermelhidão de uma maçã é um evento individual separado da vermelhidão de um tomate, embora a vermelhidão universal

única entidade individual (composta), sob essa luz, é um conjunto de categorias inter-relacionadas. Suas substâncias constituintes irredutíveis, elas próprias individuadas por seus individuadores finais, ao se combinarem na forma da substância composta, concedem a ela sua própria "isso" numérica. Um universal (substanciação, *dravyatva*) faz dela uma substância, enquanto outros universais, *terra* e *vaso*, fazem dela um vaso de barro. Enquanto isso, a cor azul que qualifica o pote é uma qualidade em virtude dessa qualificação, ao passo que ele é azul em virtude do azul universal que lhe é inerente. Como resultado, ela se torna essa qualidade individual[89] (a cor azul do pote) perceptível pelos sentidos que captam seu substrato (o pote). O mesmo se aplica às ações, que, além de serem herdadas de uma substância, também são ações individuais por sua diferença numérica e pelos loci de seu tipo universal de ação.

No entanto, há um método para o caos. Desde o *Vaiśeṣika-sūtra* (VIII.1.4-6), já encontramos regras anti-reflexivas básicas, que mais tarde figurariam de forma proeminente na elaboração dos pensadores Nyāya-Vaiśeṣika dos *jātibādhakas* - aquelas condições que, quando presentes, impedem que um termo geral linguístico se qualifique como referente a um universal genuíno, tornando-o, em vez disso, um mero *upādhi* ou propriedade condicional nominal.[90] A regra que bloqueia a mistura sustenta que "um universal verdadeiro não pode ser uma soma de várias propriedades essenciais. Ele tem que ser unitário, simples e não analisável (*akhaṇḍa*)" (MATILAL, 1986, p. 383). O postulado antirreflexivo, por outro lado, sustenta que "em um universal não deve ser aceito outro universal" (apud PELLEGRINI, 2017, p. 77), ou seja, em linguagem platônica, não há participação de um universal em outro universal - a aparente qualificação mútua entre diferentes universais restringe-se à sua coabitação em uma única substância. Caso contrário, haveria uma regressão infinita viciosa.[91] Pela mesma razão, um individuador não pode residir em outro individuador: isso impede que os

permaneça em ambos. Isso faz com que essa categoria Vaiśeṣika seja bastante semelhante à noção contemporânea de um *tropo*, um caracterizador puro e irrepetível. Na filosofia contemporânea, a teoria dos tropos é frequentemente apresentada como um substituto para os universais, embora também nesse caso os dois possam coexistir em uma única estrutura. A última versão é o que o Vaiśeṣika representa.

[89] "Cores, sabores, toques e odores foram tratados por Nyāya como qualidades particulares que residem em substâncias individuais e são completamente não compartilháveis. Elas são atributos e, ainda assim, não são não-particulares repetíveis. A cor (vermelha) desta rosa é diferente da cor (vermelha) daquela rosa. Sua dor é diferente da minha. É claro que em cada uma dessas cores particulares há cores-universais não-particulares. Tanto a dor do senhor quanto a minha exemplificam uma dor genérica, que é um universal, residente não em uma substância, mas em qualidades ocorrentes". (CHAKRABARTI, 2020, pp. 30-31)

[90] Veja PELLEGRINI (2017) para uma apresentação da formulação de Udayana sobre os *jātibādhakas*.

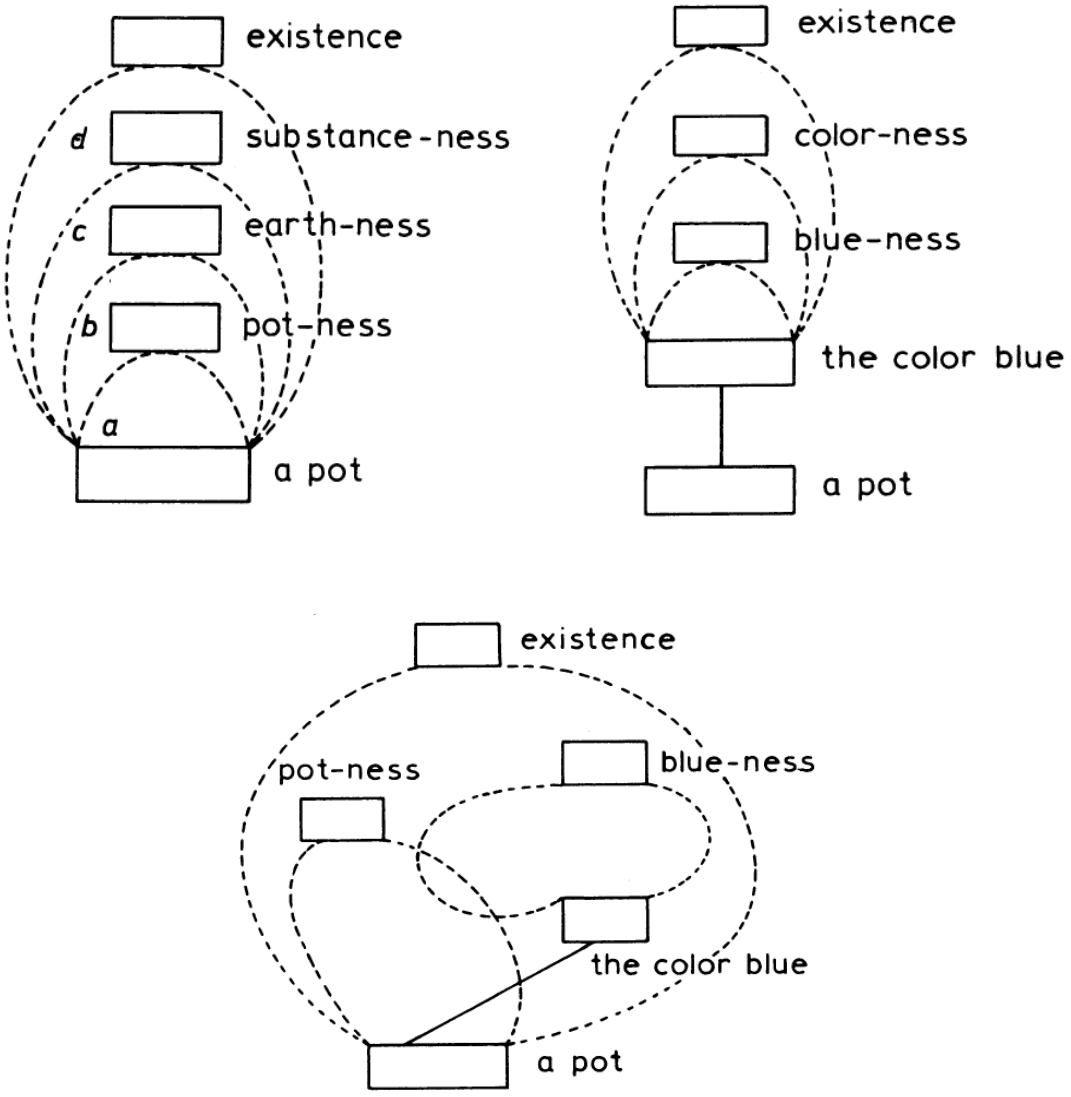
[91] Essa é a resposta de Vaiśeṣika ao análogo indiano do "problema do terceiro homem" na filosofia grega antiga.

individuadores sejam contados como um universal, pois cada individuador é irredutivelmente único e si-mesmo por natureza. Isso significa que somente substâncias, qualidades e ações podem ser loci de individuadores e universais. Além disso, somente substâncias podem ser loci de qualidades e ações: uma qualidade não pode residir em outra qualidade, nem uma ação pode residir em uma ação, e qualidade e ação não podem residir uma na outra.

Como um importante corolário disso, o universal último do ser (*sattā*) em si não pode residir em universais (incluindo ele mesmo!) e individuadores, mas apenas em substâncias, qualidades e ações: somente estes são, portanto, dotados de *sattāsambandha* ou realidade (literalmente entendida como "conexão com o ser"). Conforme esclarecido no *Kiraṇāvalī* de Udayana (apud HALBFASS, 1992, p. 262), categorias como universais e individuadores incluídos são reconhecidas como reais apenas por herdarem os mesmos objetos que a realidade (*sattaikārthasamavāya*), ou seja, elas são reais não em si mesmas, mas apenas na medida em que permanecem em algo real, como substâncias, qualidades e ações.

Esse importante desenvolvimento ontológico destaca a eficácia causal como critério de realidade: somente essas três categorias são causas ou efeitos e, portanto, capazes de serem produzidas e de perecerem;[92] enquanto os universais e os individuadores são eternamente identificáveis (dotados de *astitva*), embora, sendo incapazes de ficar de um lado ou de outro de qualquer relação de causa e efeito, eles só são reais e cognoscíveis na medida em que estão presentes nas três categorias básicas. Sob essa luz, a hierarquia entre os níveis de generalidade e particularidade não deve ser interpretada como uma hierarquia de entidades que causam, emanam ou participam umas das outras, mas sim como uma questão de amplitude de escopo de cada uma. Suas relações são retratadas da seguinte forma (TACHIKAWA, 1981, pp. 38-40):

[92] Exceto pela classe de substâncias eternas, que nunca são produzidas e nunca perecem.



Essa perspectiva fundamenta toda a estrutura categorial do ser no indivíduo real, causalmente eficaz (*vyakti*) ou substância qualificada. Em outras palavras, ela mantém a estrutura ontológica das categorias Nyāya-Vaiśeṣika dentro de uma configuração "naturalista". Isso inclui sua teoria dos universais, pois aqui toda abordagem racionalista é barrada pelo fato de que os universais não são *reais* por si mesmos, independentemente do mundo dos indivíduos concretos; e, consequentemente, eles também não são conhecidos independentemente pela razão pura. Em outras palavras, a teoria realista Nyāya-Vaiśeṣika dos universais não é platonista:

> As formas platônicas, bem como os universais reais Nyāya, são separados e independentes das coisas particulares concretas no espaço e no tempo. (...) Em contraste [com a perspectiva platônica, no entanto], os universais Nyāya-Vaiśeṣika não existem em nenhum outro lugar além deste

> nosso mundo, e os particulares não os 'copiam', mas os 'manifestam', ou permitem que os universais *residam* neles. Podemos dizer, de acordo com o Nyāya, que os particulares fornecem um "lar" para o universal. O único mistério nisso é que, quando o "lar" é destruído, o universal se torna "sem-teto"; mas ele não é destruído por isso! Ele mantém uma existência "sem lar", ou seja, não manifestada.[93] (MATILAL, 1986, p. 383)

Essa configuração "naturalista" para a teoria dos universais, afastando-se dos "extremos" do nominalismo e do platonismo, é apresentada na teoria semântica do Nyāya, que retoma o fio da discussão que vimos anteriormente entre os antigos gramáticos. Já o *Nyāya-sūtra* (II. 2.58-70) projeta esse meio-termo em sua teoria semântica, ao avaliar e rejeitar todas as três respostas alternativas à questão de qual é a referência de uma palavra: o indivíduo (*vyakti*), a configuração (*ākṛti*) ou o universal (*jāti*).

Indivíduos, o primeiro proponente argumenta, devem ser o referente da palavra por causa dos vários usos linguísticos que requerem que seja assim, tais como aqueles pronominais que apontam a localização do objeto, gênero, número, crescimento, declínio, propagação e outras noções que requerem que o objeto seja um particular individual diferenciado, contável e causalmente eficaz. No entanto, o Nyāya aponta (*Nyāyabhāṣya*, II.2.61), se o particular nu sozinho fosse o referente da palavra, seu objeto seria falado (e pensado) exatamente como no uso de um nome próprio, ou seja, sem qualquer qualificação do objeto em termos do que ele é. O objeto deve ser o indivíduo conforme qualificado pelo nome próprio. Deve ser o indivíduo *qualificado* por uma propriedade genérica, portanto, que é o objeto da denotação individual.

Tomando o argumento acima como pista, o segundo proponente argumenta que, se a palavra deve apreender o objeto em sua natureza, como "isto é uma vaca" ou "isto é um cavalo", deve ser uma apreensão de sua configuração, definida como "o arranjo fixo das partes de um objeto", bem como de suas subpartes (ibid., II.2.63). O Nyāya novamente rejeita essa alternativa, a partir das posições das duas outras partes. Do particularista, vem a objeção de que é o indivíduo assim arranjado, e não a configuração, que é denotado pela palavra; enquanto que do universalista vem o argumento de que um objeto pode ser moldado de acordo com uma certa configuração sem que ele realmente seja o tipo de entidade que a palavra visa (como em uma vaca feita de barro), e esse simples fato permaneceria inexplicável na teoria "configuracionista".

[93] O que, na minha leitura, deve ser lido como significando sua pura *identificabilidade* (*astitva*), uma essência em vez de existência (o que deve exigir *sattāsambandha,* que, no entanto, é negado ao universal "sem lar" no Vaiśeṣika).

Em outras palavras, enquanto a configuração é uma característica particular pertencente a um indivíduo, o universal é a configuração mantida em um nível mais alto, como um indivíduo não particular que atravessa muitos indivíduos. Isso significa, segundo o universalista, que a presença de tal universal deve ser o que realmente qualifica o indivíduo como sendo o que ele é, enquanto a configuração particular por si só não pode garantir que esse seja o caso. Portanto, a palavra deve se referir ao universal. Mas o Nyāya novamente se recusa a ficar do lado do proponente, pois, argumenta, "a manifestação do universal depende da configuração e da individualidade", pois quando estas não são apreendidas, "não apreendemos o universal solitário" (*Nyāyabhāṣya,* II.2.65).

A própria posição de Nyāya sustenta que a realidade nomeável deve ser, para estar de acordo com a natureza de sua apreensão linguística, o *indivíduo arranjado após uma configuração fixa que indica a presença qualificadora de um universal*. Todos os três candidatos acima estão envolvidos em todo e qualquer processo de referência semântica, mas em diferentes arranjos de predominância entre eles, dependendo da intenção do falante - uma posição que está intimamente alinhada com a do gramático Patañjali, como discutido anteriormente.

Essa discussão semântica traz à tona o fato de que a configuração é aqui considerada como tendo um papel intermediário, tanto epistêmica quanto ontologicamente, entre o particular e o universal, uma vez que o universal depende da configuração para ser reconhecido, enquanto o particular depende do universal para ser dotado de uma configuração. Embora os principais exemplos de configuração sejam modelados de acordo com as formas visuais de um objeto, ela também incorpora fundamentalmente sua função, de modo que se espera que essas estruturas se comportem de determinada maneira geral. Em outras palavras, uma substância individual, que serve como "casa" para manifestar um determinado universal, é ordenada de acordo com esse universal, e essa estrutura ordenada significa que essa substância se comporta de maneiras semelhantes às de outras substâncias também ordenadas pelo mesmo universal. Como resultado, "sem universais, nenhuma explicação adequada pode ser dada, na visão Nyāya, para leis da natureza como a de que o calor expande os corpos", ou seja, "a menos que todo o calor compartilhe alguma característica comum objetiva, pode muito bem haver algum calor que não expanda os corpos" (CHAKRABARTI, 2010, p. 151).

O mundo é composto de substâncias que interagem causalmente, e os universais são aquilo que regula a causalidade, ou seja, que certos efeitos surgem apenas de certas causas e não de outras, pois, caso contrário, qualquer coisa poderia surgir de qualquer

coisa. Assim argumenta Udayana, destacando a maneira como dizer que uma semente tem a capacidade de produzir um broto significa dizer "o que a semente fará ou teria feito em circunstâncias que ainda não ocorreram" (LAINE, 1998, p. 77), o que implica uma compreensão da semente como um *tipo* que, em circunstâncias apropriadas, espera-se que se comporte dessa maneira específica em qualquer momento ou lugar em que possa ser observada, em diferentes sementes individuais do mesmo tipo. Isso é compreendido na forma de uma "relação geral semelhante à lei entre a semente (*bījatvam*) e o broto (*aṅkuratvam*)" (ibid.), o que implica que a capacidade da semente de produzir um broto é regulada pela presença da *semente* universal nela. Se fosse de outra forma, argumenta Udayana por meio de contrafactuais, cairíamos em um "caos onde os brotos podem ser produzidos com ou sem sementes e onde as sementes são privadas de sua própria natureza" (ibid., p. 78).

O mesmo raciocínio também se aplicaria, de acordo com o Nyāya, à própria possibilidade de uma inferência[94] , uma vez que ela também depende de uma relação geral, "semelhante à lei", de penetração ou concomitância invariável (*vyāpti*) entre a propriedade inferida (*sādhya*) e a razão (*hetu*). No exemplo clássico de inferir que há fogo (não percebido) na colina porque há fumaça (percebida), isso exigiria que soubéssemos que, em qualquer momento ou lugar em que *o fogo* ocorresse, *a fumaça* também ocorreria. Portanto, sabemos que é verdade que *todos os* incêndios produzem fumaça e que *todas as* fumaças são produzidas pelo fogo. Se não houver uma regra geral que estruture a coocorrência das duas propriedades, um caso específico de coocorrência não poderá gerar uma inferência. Assim, por exemplo, ao observar que o fogo produz fumaça no fogão da minha cozinha, eu não poderia inferir que todo fogo produz fumaça e, portanto, não estaria de posse do conhecimento de difusão (*vyāpti*) que me permitiria saber que há fogo no morro porque há fumaça lá.

No entanto, surge o problema de como esses universais são conhecidos, de modo que possamos conhecer as relações causais e realizar processos cognitivos inferenciais.[95] Uma questão semelhante é bem conhecida no paradigma ocidental do problema da

[94] O que, como observado anteriormente, também tem um caráter indutivo para o Nyāya.

[95] Aqui devemos diferenciar, como Gaṅgeśa Upādhyāya faz no século XIII, entre as questões de "como as induções são justificadas e como as induções são apreendidas" (CHAKRABARTI, 2010, p. 150). Seguindo a posição Nyāya como encontrada em uma forma totalmente amadurecida na obra de Gaṅgeśa, a questão da justificação da indução ou generalização é respondida por meio dos critérios dados no método de generalização (*vyāptigrāhopāya*ḥ) auxiliado pelo raciocínio contrafactual (*tarka*) - sobre o qual, ver CHAKRABARTI (2010, p. 85-148). No que se segue, estarei preocupado estritamente com a questão de como essa generalização é apreendida.

indução, por exemplo, como podemos tomar uma observação dos casos A, B e C de homens que são mortais e generalizá-la para a afirmação de que *todos os* homens são mortais, já que, para compreender esse fato geral, é preciso ter o conhecimento de um universal que, no entanto, não é conhecido apenas pela observação de A, B e C. No processo de análise semântica do referente de uma palavra, o Vātsyāyana apresenta uma versão da resposta à questão epistêmica de como um universal é conhecido, sustentando que ele pode ser inferido com base na configuração de um indivíduo como seu signo inferencial (*liṅga*):

> Aquilo pelo qual se conhece o universal e seus signos é o que deve ser conhecido como configuração, e isso nada mais é do que o arranjo fixo das partes de uma entidade e as partes dessas partes. Agora, as partes de um ser cujo arranjo das partes é ele próprio fixo, este é o sinal de um universal. De uma cabeça, de uma perna, inferimos a vaca e, como as partes de uma entidade têm um arranjo fixo, conhecemos *a* vaca. Quando o universal não se manifesta por uma configuração, como no caso da argila (não trabalhada), do ouro ou da prata, não há estrutura e, portanto, não é o objeto da palavra. (*Nyāyabhāṣya*, II.2.68)

Isso parece implicar que, ao observar uma vaca, eu poderia inferir a *vaca* universal de modo a saber que todas as vacas, dadas as circunstâncias apropriadas, produzem leite, ou que todas as vacas são mortais. Isso, no entanto, não nos permite entender como esse conhecimento geral é realmente adquirido, o que geralmente requer a observação da mesma configuração em vários indivíduos. Além disso, seguindo o padrão inferencial Naiyāyika, tal inferência exigiria não apenas que essa entidade específica com tal e tal configuração seja dotada de *covardia*, mas também o estabelecimento de que sempre que tal configuração é encontrada, há *covardia* manifesta. Mas isso procede com base em uma relação de lei geral já conhecida entre configuração e universal, o que exigiria que outra inferência fosse conhecida, levando-nos à ameaça de regressão infinita. Parece que a resposta de Vātsyāyana, portanto, está restrita apenas ao contexto da aplicação de nomes às coisas, não se preocupando diretamente com a questão de como a compreensão dos universais em si é alcançada primeiro.

Os pensadores Vaiśeṣika Candramati (ca. Vth c.) e Praśastapāda ofereceram uma resposta diferente, que foi adotada e desenvolvida por pensadores Nyāya posteriores. De acordo com Candramati, a mente, como o órgão sensorial interno, capta diretamente o universal (como um indivíduo não particular) em uma forma de percepção extraordinária (*alaukika*), sem a necessidade de nenhum dos órgãos sensoriais externos. Praśastapāda, por sua vez, propõe que, quando universais são manifestados *imanentemente* em um

particular, devido à disponibilidade deste último para os sentidos, os mesmos órgãos dos sentidos que percebem o substrato individual também percebem o universal que o qualifica, tudo de uma vez.

Agora, à primeira vista, essa proposição estranha e contra-intuitiva não parece oferecer nenhum instrumento útil para responder aos problemas levantados acima. No entanto, essa tese radical da perceptibilidade dos universais dá origem a uma resposta sensata quando lida à luz de sua teoria irmã, referente ao processo de percepção à medida que se move de uma base indeterminada para uma forma totalmente determinada por meio de uma série de qualificações. Isso pode ser interpretado por meio de fases negativas e positivas de análise, trazidas por pensadores Nyāya como Jayanta Bhaṭṭa e Gaṅgeśa Upādhyāya, respectivamente; e depois novamente trazidas à luz da teoria original do Praśastapāda.

De acordo com o adversário do naiyāyika Jayanta Bhaṭṭa, a percepção puramente indeterminada (não proposicional, não linguística e não conceitual) capta diretamente o objeto externo, enquanto a percepção determinada requer a intervenção de processos inferenciais para *moldar* o conteúdo da percepção indeterminada em uma cognição proposicionalmente estruturada, como "isto é uma vaca". Em outras palavras, de acordo com o adversário, apenas a percepção indeterminada seria realmente considerada perceptual, e o que ela revela é apenas o particular puro, não qualificado por qualquer estrutura categorial ou geral. Qualquer qualificação universal de tal particular seria, portanto, um produto de uma inferência e, assim, implicaria conceitos e linguagem, portanto, não contaria como perceptual. O fato de a mente estar operando aqui seria evidenciado pelo fato de que ela exige uma operação de contraste entre o dado sensorial e as impressões da memória em termos de semelhança e diferença. Se houver universais, nessa perspectiva, eles não seriam objetos da percepção indeterminada, mas apenas da percepção determinada carregada de inferências e, portanto, não seriam considerados objetos da cognição perceptual.

A essa visão reducionista da percepção, Jayanta (*Nyāyamañjarī,* V.30) responde em favor de uma visão enriquecida da percepção. Ele começa questionando a suposição de que a percepção indeterminada capta apenas os particulares nus, pois é somente após a introspecção determinada dos traços de memória dessa percepção que seu conteúdo poderia ser analisado e sua natureza inferida como sendo a de um particular ou universal. Em outras palavras, da mesma forma que o adversário sustenta que as propriedades gerais exigem comparação para serem compreendidas, o mesmo deve acontecer com as

particulares. O senhor também apresenta o contraexemplo da visão de um monte de grãos de areia ou sementes, em que o que impressiona o sentido é sua forma geral e não suas individualidades únicas, uma vez que estas últimas, embora vistas, não são identificáveis ou reconhecíveis em sua singularidade.

Além disso, ele questiona a suposição de que apenas a cognição indeterminada à primeira vista apreende autenticamente o objeto e, portanto, conta como sendo de natureza perceptual. Em vez disso, ele defende a posição Nyāya de que os objetos tanto da percepção indeterminada quanto da determinada devem ser os mesmos, com sua diferença residindo, em vez disso, na determinação categorial progressiva do objeto à medida que ele se move da cognição indeterminada para a determinada. Esse processo em si deve ser entendido como uma articulação dos elementos dados na percepção indeterminada como um todo inarticulado, em vez de um acréscimo excedente que o distorce e o torna menos perceptual em sua natureza. Um filósofo Nyāya contemporâneo que representa esse ponto da compreensão da escola sobre a percepção argumenta:

> Talvez tenha sido necessário muito reforço, chamar a atenção e aprender as convenções linguísticas relativas a nomes e demonstrativos antes que eu começasse a perceber pássaros e formigas ou a distingui-los - e nem estou falando de percebê-los *como* pássaros, *como* formigas. (...) Ver todos os aspectos [a percepção indeterminada da primeira visão] com cuidado, (...) é ter uma visão *melhor*, enriquecer nossa percepção dela, em vez de nos afastarmos da percepção genuína. Imagine uma criança dizendo: "Onde está? Não consigo ver" após a primeira tentativa de perceber algo fraco, distante ou facilmente confundido com o fundo. "Tente novamente", diz o professor, fornecendo mais algumas dicas e pistas. "Ah! Agora estou *vendo*", diz a criança. Esse triunfo assistido da observação cuidadosa não deve ser desacreditado como sendo apenas uma percepção não sensorial intelectualmente adulterada. (CHAKRABARTI, 2020, p. 37)

Sob essa luz, Jayanta argumenta que, na percepção indeterminada, tanto os particulares quanto os universais são dados, "mas não *como* universais ou *como* particulares", uma vez que é "somente no estágio da percepção determinada, em que a mente está envolvida na percepção da identidade e da diferença, que os universais e os particulares são reconhecidos *como* tais" (CHADHA, 2014, p. 293). Isso nos permite entender como o conhecimento de um universal pode ser apreendido no primeiro contato com uma instância dele, sem que ele seja conhecido *como* um universal até que também seja visto em outros indivíduos, de modo que, por meio da comparação apoiada pela

memória, seja possível identificá-lo *como* um universal, um universal herdado em muitos. Como Chakrabarti (2020, pp. 39 e 43) interpreta esse ponto do argumento de Jayanta:

> O universal é a forma. Mesmo quando é vista, ela não precisa ser vista como uma forma universal. Até que outros indivíduos sejam vistos, lembrados e comparados, o fato de que a mesma forma os atravessa não é percebido. Mas o universal é o que de fato é visto uniformemente e visto novamente entre muitos particulares, não sua presença uniforme. Mesmo quando essa característica do universal - que ele corre como um fio através de muitas instâncias - não é percebida, aquilo que possui essa característica, ou seja, o próprio universal, pode ser percebido. (...) a mesma humanidade que deve ter sido percebida por mim na primeira instância é reconhecida mais tarde em outros espécimes de humanidade, pois, de outra forma, nenhuma quantidade de percepções o tornaria "experiente" no que é ser humano. (...) É claro que, em um sentido, extraímos esses conceitos empíricos - nossas capacidades de reconhecimento para detectar universais como esses mesmos universais - de encontros perceptuais repetidos. Mas observe como não podemos jamais adquirir um conceito por meio de encontros repetidos com particulares simples. Embora encontremos muitos particulares, o que realmente precisamos *repetir* é nosso encontro sensorial com os mesmos atributos, formas, características, estruturas, padrões, relações, etc. Somente um universal é repetível, porque permanece indivisivelmente o mesmo ao ser encontrado em muitas instâncias.

O ponto de vista de que os qualificadores universais devem ser dados diretamente na percepção indeterminada é ainda mais fundamentado no Navya-Nyāya por Gaṅgeśa (CHADHA, 2014, p. 295). A natureza de nossa cognição é explicada por meio das lentes de dois princípios, sustentando que toda entidade cognoscível é apresentada à cognição sob um qualificador (*prakāra*), e se a entidade é assim cognoscível sob tal modo de apresentação, o qualificador deve ter sido previamente cognoscível, uma vez que figura como um fator causal envolvido na apresentação da entidade cognoscível.[96] Simplificando, isso significa que "a menos que alguma consciência do fogo esteja presente em uma pessoa, ela não pode inferir que a colina está pegando fogo com base

[96]"Agora, um dos princípios fundamentais da epistemologia Nyāya é que nenhum conhecimento que encontra expressão linguística pode ficar sem um qualificador (*prakāra*). O qualificador pode ser mencionado explicitamente ou permanecer implícito. Veja o exemplo: "o chão (que está) com a panela". Aqui, é claro, um dos qualificadores é o 'pote' que é mencionado; mas há outro que não é mencionado, ou seja, 'potness'. Esse é apenas um exemplo de uma verdade geral de que todo conhecimento que encontra menção tem um qualificador não mencionado, embora o qualificador não mencionado - que é um universal ou uma propriedade não analisável - seja apreendido, na medida em que permanece não mencionado, em si mesmo. Ao mencioná-lo, ele, por sua vez, remete a um qualificador não mencionado. O ponto em consideração pode servir como um lembrete útil de que, para o Nyāya, a análise do conhecimento vai além da mera análise da expressão linguística e que temos de nos instalar na atitude de introspecção reflexiva e recordar o *anubhava* exato, ou seja, o dado fenomenológico". (MOHANTY, 2006, pp. 32-33)

em ver alguma fumaça lá" (ibid., p. 296). Na formulação inferencial de Gaṅgeśa (ibid., pp. 295-296):

> 1. Proposição: a percepção determinada da forma 'uma vaca' (ou 'isso é uma vaca') é produzida pela cognição do qualificador; 2. Razão: porque essa é uma cognição qualificativa. 3. Pervasão com um exemplo: toda cognição qualificativa é produzida por uma cognição prévia do qualificador - por exemplo, inferência; 4. Aplicação: a percepção da forma 'uma vaca' é uma cognição qualificativa; 5. Conclusão: portanto, é produzida pela cognição do qualificador.

Ora, isso ameaça uma regressão infinita: se, ao conhecer uma entidade, eu devo ter conhecido previamente seu qualificador, ao conhecer o qualificador, ele também teria que ser apresentado sob um modo qualificado por um outro qualificador, e assim por diante. Por essa razão, é formulada uma exceção, segundo a qual "uma propriedade simples última (um tipo natural ou uma propriedade titular não analisável) pode ser conhecida sem qualquer modo de apresentação" (ibid., p. 295). É isso que permite ao naiyāyika admitir a apreensão direta de propriedades simples últimas na percepção indeterminada, na qual ainda não ocorreu nenhuma qualificação do conteúdo perceptual. É essa apreensão que, em última instância, justifica nossas generalizações empíricas, conforme ressaltado por Chatterjee (2015, pp. 237-238) ao explicar a preocupação do naiyāyika:

> Nossas generalizações comuns, entretanto, são diferentes dos princípios abstratos da lógica e da matemática. Enquanto os últimos são verdades sobre determinados conceitos universais, os primeiros são verdades sobre classes de coisas. Quando estabelecemos a proposição "todos os homens são mortais" ou "todos os objetos que soltam fumaça são ardentes", o que realmente queremos transmitir não é que existe uma relação necessária entre a masculinidade e a mortalidade, ou entre a fumaça e o fogo, mas que a mortalidade é verdadeira para a classe dos homens, ou que todas as fumaças estão ligadas ao fogo. Essas proposições são generalizações empíricas, no sentido de que são afirmações sobre classes inteiras de coisas, que são verdadeiras, e que são obtidas a partir da observação de instâncias particulares.

Na medida em que apreendemos um universal nesse modo de percepção, também apreendemos algo verdadeiro de *todos os* indivíduos qualificados por ele. Ao perceber a 'potness' universal na panela atual, o conhecimento do universal aqui é o meio de contato sensorial (*āsatti*) "pelo qual temos uma percepção de todas as panelas quando uma é

percebida" (ibid., p. 233). É claro que não conhecemos *todas as* panelas em todas as suas características individuais, mas na medida em que elas são caracterizadas apenas pela característica geral de ser uma panela. No entanto, conhecemos uma verdade que se aplica a todos os vasos.

Para Gaṅgeśa, essa forma de percepção caracterizada pela generalidade (*sāmānya-lakṣaṇa pratyakṣa*) se qualifica, assim como para Candramati, como uma forma de percepção extraordinária (*alaukika*). De acordo com o Nyāya, sem isso não seria possível explicar o conhecimento da difusão universal (*vyāpti*) que é necessário para que a inferência funcione. Além disso, sem esse modo de experiência direta de uma classe inteira de coisas quando apresentada a um de seus membros, como a experiência de todas as fumaças quando confrontados com um caso concreto de fumaça, não poderíamos nem mesmo *duvidar* "se *todas as* fumaças estão relacionadas ao fogo ou não" (ibid., p. 233), pois não poderíamos nem mesmo *pensar em* uma classe sem ter, de alguma forma, nos familiarizado com ela (ibid., p. 235). Em outras palavras, os *Naiyāyikas* parecem comprometidos com a tese de que adquirimos os próprios conceitos com os quais pensamos em generalidades a partir da experiência. [97]

Os desenvolvimentos oferecidos por Jayanta Bhaṭṭa e Gaṅgeśa Upādhyāya acabam por justificar a formulação Vaiśeṣika de Praśastapāda do processo pelo qual o objeto como um todo determinado emerge em nossa cognição perceptiva. Conforme desenvolvido no *Padārthadharmasaṅgraha* (VI.10, 99) e explicado pelo comentário do *Nyāyakandalī*, na fase indeterminada da percepção, aqui denominada "mera visão" (*ālocanamātrā*), o objeto é dado como um todo indeterminado, que é subsequentemente estruturado na fase determinada da percepção, que consiste no contato mediado com o objeto por meio da intermediação da mente e dos sentidos (em vez de apenas dos

[97] Esse entendimento de nosso conhecimento de generalidades pode parecer extremamente contraintuitivo em nosso cenário moderno, mas não é estranho à tradição aristotélica no Ocidente. De fato, encontramos uma afirmação neoaristotélica de uma estrutura semelhante em BASSFORD (2022), que constrói sua posição com base no argumento (também neoaristotélico) de LANGE (2004). Seguindo Lange, o problema da indução é resolvido por uma adoção combinada do realismo com relação aos tipos naturais e do realismo direto com relação à sua apreensão perceptual direta (não inferencial). Bassford, por sua vez, leva a posição de Lange ainda mais longe, de volta a Aristóteles, sustentando que esses dois compromissos, se quiserem ser salvos de certas falhas detectadas pela crítica, exigem um aprimoramento que consiste em expandir os tipos naturais para as formas substanciais aristotélicas, incluindo tipos artificiais. Além disso, para explicar nossa apreensão perceptual de tais generalidades em termos de epagoge noética (que ele rotula de "indução intuitiva"), de acordo com a qual "percebemos objetos no mundo como categoria de objetos" de tal forma que literalmente descobrimos conceitos no mundo por meio de nossa experiência (BASSFORD, 2022, p. 221). Para dar sentido a isso, ele recomenda o compromisso com a existência do nous, por meio do qual, no contato experiencial direto com um objeto, a própria forma que unifica a base material do objeto passa a estar presente na mente (ibid., pp. 221-222).

sentidos). A operação lógica que governa esse processo de estruturação é "uma predicação de *viśeṣaṇa* (especificação) para *viśeṣya* (coisa especificada), ambas as quais foram apreendidas no estágio anterior de mera visão (...) em uma forma simples e indiferenciada" (LYSSENKO, 2019, p. 15). Essa série de especificações (*viśeṣana*)[98] é vista como uma "determinação progressiva de um determinado objeto", do mais geral ao mais particular, por meio da rede de categorias Vaiśeṣika vistas até agora (ibid., 2006, p. 85):

> A partir do contato da mente como qualificada por (1) generalidades, (2) especialidades, (3) substâncias, (4) qualidades e (5) ação, - procede um conhecimento 'diretamente sensual', na forma, 'a (1) existente, (2) substância, (3) vaca terrestre, (4) branca e com chifres, (5) está se movendo. (...) *Bhāvatva* (o caráter de 'ser'), *guṇatva* (o caráter de 'qualidade'), *karma* (o caráter de 'ação') e outros - quando herdados em substratos cognoscíveis - são percebidos por meio dos órgãos dos sentidos que percebem seus substratos. (*Padārthasaṅgraha,* VI.10, 99)

Em suma, temos aqui a sequência de predicação do caráter mais genérico - a mais alta generalidade, do universal da existência (*sattā*) -, de uma propriedade-classe específica, da classe empírica, da qualidade e da ação (cf. MATILAL, 2005, p. 14). Todas as categorias discutidas até agora incidem sobre um único objeto percebido, informando o julgamento perceptual totalmente determinado de uma "vaca em movimento, existente, branca e com chifres". Supõe-se que uma estruturação categorial semelhante ocorra em todos os outros tipos de cognição perceptual - embora, é claro, os modos de cognição inferencial e semântica já pressuponham essa estrutura. Mas, como enfatizado pelo comentário do *Nyāyakandalī* de Śrīdhara sobre essa passagem, todas essas características já são dadas de maneira direta no nível indeterminado da percepção, pois são propriedades reais dos próprios objetos externos, que, no entanto, só podem emergir como tais em uma forma determinada por meio da atividade contrastante da mente. Esse é o destaque do programa filosófico realista Nyāya-Vaiśeṣika, que sustenta que sua análise categorial abrange a linguagem, o pensamento e a realidade:

[98] É essa noção de *viśeṣana,* como uma série de atos progressivos de determinação de um objeto sob categorias, que parece ter dado à escola Vaiśeṣika seu nome - e não a categoria de individuação (*viśeṣa*). Acreditando que esse último ponto seja o caso, uma interpretação anacrônica do Vaiśeṣika como a "escola atomística da filosofia indiana" ganhou força na Índia moderna, fazendo parte do programa ideológico de atribuir ao pensamento indiano antigo os desenvolvimentos característicos da ciência moderna, o que também é visível na tentativa de retratar o Vaiśeṣika como se fosse física no sentido pós-newtoniano.

> O conhecimento de qualquer fenômeno pode ser submetido a essa análise "categórica". Mas isso não significa que as categorias existam apenas na forma de esquematizações cognitivas. Se elas podem desempenhar esse papel, é precisamente porque elas também existem na realidade. (...) E. Benveniste sobre a relação entre linguagem e pensamento: "O fato de a linguagem ser um todo ordenado (...) nos encoraja a procurar, no sistema da linguagem, o traço de uma lógica que seria inerente à mente, portanto externa e anterior à linguagem." Podemos, de nossa parte, estender essa observação à relação entre a linguagem e a realidade. Seria uma questão de descoberta na linguagem de uma lógica, por assim dizer, inerente à própria realidade. (LYSSENKO, 2006, p. 85)

O estudo Vaiśeṣika da determinação categorial de objetos cognoscíveis é, à luz do que foi discutido, tanto descritivo quanto prescritivo por natureza: ele descreve o que é *fenomenologicamente* o caso no julgamento perceptivo de todos e, além disso, traz as normas do pensamento adequado com relação às categorias com as quais todos devem julgar os objetos.

2.3 UNIDADE SINTÉTICA, RECONHECIMENTO (*PRATYABHIJÑĀ*) E O SI-MESMO

Todo esse processo de determinação categorial é formulado em termos do processo de qualificação (*viśeṣaṇa*) de um qualificando (*viśeṣya*), que é, na verdade, apenas a variedade epistêmica da diferenciação de propriedade e portador de propriedade (*dharma-dharmi-bheda*) com a qual começamos nossa análise do empreendimento categorial do Vaiśeṣika. Em outras palavras, toda a determinação categorial do dado fenomenológico da percepção indeterminada é baseada em sua estruturação na forma de sujeito-predicado. Todas as categorias vistas até agora - substância, qualidade, ação, generalidade e particularidade - estão incluídas ou são derivadas da adoção realista da estrutura predicativa da diferenciação entre propriedade e portador de propriedade, que é

> ... a condição sine qua non da estrutura metafísica Nyāya-Vaiśeṣika que torna possível para a escola Nyāya-Vaiśeṣika sustentar que as qualidades e o movimento são entidades separadas de sua substância, e sustentar que o jarro e a jar-ness (*ghaṭa* e *ghaṭatva*) são duas realidades, diferentes em sua essência. (SHASTRI, 1963, p. 375)

Agora, a estrutura predicativa em si não se baseia apenas na diferenciação de sujeito e predicado: ela também é igualmente constituída por sua relação, pois em uma sentença encontramos sujeito e predicado formando um todo. Os termos do processo de determinação categorial (*viśeṣana*) estão todos unidos em um todo por meio de um conector (*sambandha*).

Diferentemente do grego, em sânscrito, 'ser' não aparece como uma cópula, o conector (*sambandha*) de sujeito e predicado sendo gramaticalmente expresso por uma modificação em qualquer um deles. Seguindo Pāṇini, os antigos gramáticos sânscritos concebiam a relação como "um composto (*samūha*) de duas propriedades, distintas da relata, mas localizadas em ambas" (CARDONA, 1974, p. 247). Herdando esse entendimento, muitos modos de relação ou conexão são considerados pelo Vaiśeṣika como um composto de qualidades de conjunção (*saṁyoga*) que residem em duas ou mais substâncias que estão em alguma relação entre si. Assim, por exemplo, enquanto nas *Categorias* de Aristóteles encontramos "em algum momento" e "em algum lugar" listados como categorias independentes, como modos irredutíveis de predicação de "quando" e "onde", no Vaiśeṣika isso seria interpretado, em vez disso, como conjunções que uma substância específica tem com as substâncias abrangentes do tempo e do espaço.[99] As conjunções, nesse sentido, são entidades empíricas do mundo[100] no modo categorial de uma qualidade, capaz de ser criada e destruída por uma ação.

Mas uma forma mais fundamental de relação ou conector (*sambandha*) é concebida pelo Vaiśeṣika, que serve não à função empírica de conexão entre substâncias, mas à função categorial de dividir e relacionar propriedade (*dharma*) e portador de propriedade (*dharmin*) como um todo composto: a relação de inerência (*samavāya*). No *Vaiśeṣika-sūtra,* Kāṇada a define como "a causa da noção de que algo está 'aqui' em um locus" (POTTER, 1977, p. 50). Praśastapāda (*Padārthadharmasaṅgraha* 157), por sua vez, refina a definição afirmando-a como "a relação entre coisas que estão inseparavelmente conectadas, (...) que serve de base para a noção de que 'tal e tal coisa subsiste nisto'".

A adição da cláusula "inseparavelmente conectado" serve para diferenciá-lo da conjunção (*saṁyoga*), uma vez que enfatiza como os relata conectados por inerência não aparecem como existências independentes, mas como "misturados como uma bola de

[99] O fato de o tempo e o espaço serem substâncias no Vaiśeṣika será tratado mais adiante.
[100] De fato, "o Nyāya-Vaiśeṣika (...) considera todas as relações como realidades objetivas" (SHASTRI, 1963, p. 375).

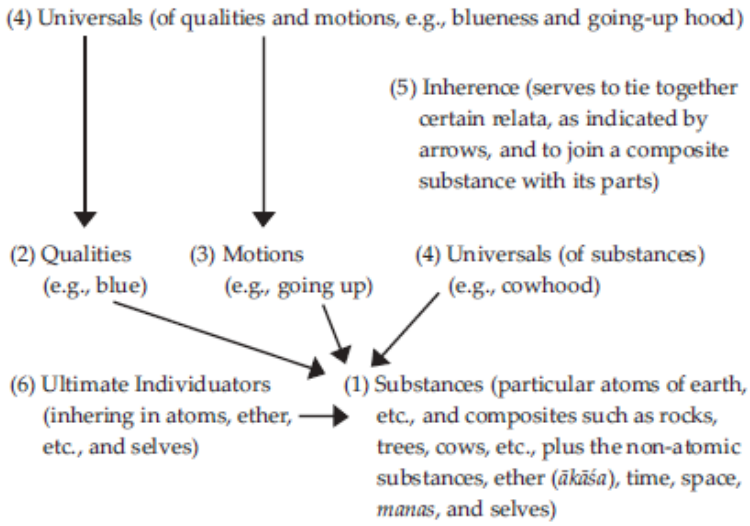
ferro e fogo", como Śrīdhara comenta (*Nyāyakandalī,* 157). Isso significa que, com a dissolução da relação de inerência, um dos relata está fadado a desaparecer, uma vez que a inerência é uma relação caracteristicamente irreflexiva, assimétrica e transitiva, funcionando "na união de coisas em diferentes categorias, de modo que uma das duas sustenta a outra no ser" (KRONEN & TUTTLE, 2014, p. 294). [101]

Praśastapāda (*Padārthadharmasaṅgraha*, 158) prossegue para esclarecer ainda mais essa distinção, afirmando que, ao contrário da conjunção, essa relação não é causada ou destruída pela ação de um dos membros relacionados. Em vez disso, a inerência não é criada ou destruída; e, além disso, é uma relação si-mesma, ou seja, ela liga os dois termos relacionados e se liga diretamente a eles também, sem exigir uma outra relação para fazê-lo (ibid., 160). O mais importante é que, enquanto a conjunção é uma qualidade empírica pertencente a uma substância, a inerência é uma relação categorial que se sobrepõe às outras cinco categorias. Deve ser pensada, enfatiza Praśastapāda (ibid., 159), como um tipo metafísico, um único universal 'diádico'[102] instanciado em qualquer lugar onde ocorra uma cognição "isto subsiste naquilo"[103] . Em outras palavras, é a relação predicativa reificada como uma categoria distinta por si mesma:

> (A inerência) supostamente explica a presença ou 'residência' (*vṛtti*), isto é, a ocorrência dependente, de inteiros em suas partes e de atributos em seus substratos. (...) (No sistema de Praśastapāda) a inerência aparece como o fundamento cosmológico e ontológico da possibilidade e legitimidade da predicação. É, em certo sentido, a cópula hipostasiada e reificada, ou o protótipo cósmico da cópula. Por causa do *samavāya* (...) o mundo não é meramente um conglomerado de entidades enumeráveis e nomeáveis, mas uma estrutura integrada de relações predicativas; por causa do *samavāya*, podemos falar sobre o mundo em sentenças e não apenas em palavras isoladas. (HALBFASS, 1992, pp. 148-149)

[101] Como Vātsyāyana deixa claro: "'Qual é o significado da relação de recipiente e contido? Significa que, quando entre duas coisas se descobre que uma não pode ter existência separada da outra, esta última é chamada de 'recipiente'; e, de fato, o produto não pode ter existência separada de sua causa constituinte; mas esse não é o caso dos constituintes (que podem existir separados do produto)". (*Nyāyabhāṣya*, IV.2.12).
[102] "Os universais são geralmente entendidos como propriedades ou relações. Uma diferença intuitiva simples entre propriedades e relações é a seguinte: Enquanto as propriedades devem pertencer a, ou ser exemplificadas por, um particular de cada vez, as relações são exemplificadas por pelo menos dois particulares chamados relata. Se considerarmos apenas as relações diádicas, como geralmente fazemos no contexto indiano, podemos dizer que precisamos de apenas dois particulares para exemplificar uma relação (ignorando aqui o caso da identidade como uma relação), enquanto uma propriedade pode ser exemplificada por um particular. (...) (Podemos usar as expressões) 'universais monádicos' e 'universais diádicos' para nos referirmos a universais de propriedade, tais como cowhood e badness, e universais de relação, como inherence" (MATILAL, 1986, pp. 412, 414).
[103] Como os termos relacionados por inerência mudam, a própria relação parece ser diferente em cada caso e assim por diante; mas Praśastapāda argumenta que é apenas uma, a diversidade pertencendo apenas aos termos relacionados.

Enquanto as outras cinco categorias preenchem os papéis de sujeito ou portador de propriedade e predicado ou propriedade, a inerência é o que as entrelaça em uma sentença predicativa, conferindo, assim, inteligibilidade e justificação ao processo de predicação que ocorre em sentenças na forma sujeito-predicado. Assim, agora temos a tabela clássica completa das categorias Vaiśeṣika:[104]



(DASTI e PHILLIPS, 2017, p. 98)

Para apreciar melhor a afirmação Vaiśeṣika da inerência, seria útil considerar uma ideia ocidental análoga derivada da tradição aristotélica. Enquanto o entendimento quineano da natureza e da tarefa da metafísica, mais familiar no debate analítico contemporâneo, sustenta que a metafísica está preocupada com a tarefa de dizer o que existe por meio da "extração de compromissos de existência de nossa melhor teoria" (SCHAFFER, 2009, p. 348), o entendimento aristotélico tradicional da metafísica sustenta, em vez disso, que a tarefa da metafísica é dizer *o que fundamenta o quê*, por meio da "implantação de diagnósticos para o que é fundamental, juntamente com diagnósticos para a fundamentação" (ibid., p. 351). Em outras palavras, a metafísica é o empacotamento de "*informações de fundamentação na descrição da entidade em questão*" (ibid., p. 365). Nessa perspectiva, o que existe são "os fundamentos, as relações de fundamentação e as entidades fundamentadas" (ibid., p. 353), de modo que as categorias se tornam "*lugares na ordenação da dependência*" (ibid., p. 356). O que entra

[104th] A pós sua formulação clássica em seis partes, a "tabela de categorias" Vaiśeṣika continuou a ser expandida e revisada até o século XVI.

em foco aqui é, portanto, a própria noção de fundamentação (ou a relação de fundamentação), que é *a* concepção primitiva e não analisável da metafísica (ibid., p. 364). Isso interpreta

> ... uma visão hierárquica da realidade ordenada por prioridade na natureza. As entidades primárias formam a estrutura esparsa do ser, enquanto as relações de fundamentação geram uma superestrutura abundante de entidades posteriores.[105] (...) Essa noção de fundamentação é a de fundamentação parcial e relativa. É parcial na medida em que (...) as entidades podem ter uma pluralidade de fundamentos (...). É relativa na medida em que (...) as entidades podem ser fundamentadas em entidades que têm fundamentos ainda mais profundos. A fundamentação é, portanto, irreflexiva, assimétrica e transitiva. Assim, induz a uma ordenação parcial sobre os entes (*a grande cadeia do ser*), com fundamentos (as substâncias, o posto de fundação para a grande cadeia do ser). (SCHAFFER, 2009, p. 351 e 376).

Eu defendo que é precisamente essa noção de fundamentação metafísica que se refere à categoria de inerência (*samavāya*) do Vaiśeṣika, e que o projeto categorial do Vaiśeṣika é precisamente um estudo da natureza das entidades, incluindo informações de fundamentação em sua descrição. O fato de que essa é "a própria base de toda a estrutura metafísica Nyāya-Vaiśeṣika" (SHASTRI, 1963, p. 378) tornou-se um fato reconhecido na formulação de Udayana, que sustenta que a inerência é conceitualmente anterior a todas as outras categorias (KRONEN & TUTTLE, 2014, p. 293). Tomando-a como a própria relação *dharma-dharmin* que conecta todos os fatores que compõem o mundo (TACHIKAWA, 1981, p. 41), de modo a formar um todo expresso na forma de uma sentença, ele define a substância e suas propriedades precisamente como *membros* da "ordenação de dependência" estruturada pela inerência, em vez de começar tomando a substância como aquilo que pode ser definido por si mesmo independentemente. Isso enfatiza que a estrutura hierárquica de *ordenação de dependência* da metafísica Vaiśeṣika funciona como "uma espécie de 'sistema de sinais', em que a existência de um fator atua como o sinal que indica a existência de outro fator" (TACHIKAWA, 1981, p. 30). Em

[105] Schaffer entende essa geração de "uma superestrutura abundante de entidades posteriores" para caracterizar uma característica da fundamentação metafísica que ele chama de "permissivismo". Isso significa que, embora a Navalha de Ockham possa ser observada no que diz respeito à manutenção de uma base esparsa de entidades de fundamentação, a liberdade é permitida no que diz respeito à multiplicação de entidades derivadas. Isso se deve ao fato de que "em termos quineanos, o que quer que sobrevenha é uma adição ao ser no único sentido disponível - é uma entrada adicional na lista de seres. Mas em termos aristotélicos, (...) o que quer que seja dependente não é fundamental e, portanto, não é um acréscimo à base esparsa" (SCHAFFER, 2009, p. 353). O objetivo da metafísica assim entendida é ter "a teoria mais forte (gerando as entidades mais derivadas) sobre a base mais simples (a partir do menor número de substâncias)", permanecendo, portanto, "restritiva sobre a questão profunda do que é fundamental", uma boa teoria metafísica deve dar "uma explicação de como essas muitas coisas existem em virtude do pouco que é fundamental" (ibid., p. 361). Acredito que essa é uma boa maneira de descrever o projeto metafísico Nyāya-Vaiśeṣika.

outras palavras, os fatores nesse sistema de sinalização são posições na cadeia de aterramento. Essa característica é de grande importância para a utilidade heurística do próprio sistema categorial.

Schaffer (2009, p. 376) também observa como a estrutura formal de sua noção neo-aristotélica de fundamentação metafísica está intimamente relacionada à estrutura formal das relações mereológicas, uma vez que ambas são relações irreflexivas, assimétricas e transitivas. A família de fundamentação (ou a série de entidades derivadas fundamentadas em uma entidade fundamental) é exatamente como a família mereológica - ou seja, a série de partes fundamentadas no todo como a entidade fundamental[106] (ibid., pp. 374 e 376). Essa estreita semelhança na estrutura formal entre a fundamentação e as relações mereológicas também é uma parte central do pensamento Nyāya-Vaiśeṣika; e, de fato, ambos são apenas modos da categoria de inerência. Isso faz dessa categoria a ponte com a qual se faz a transição da determinação categorial geral do mundo do Vaiśeṣika, os esquemas vazios nos quais as categorias são posições na ordenação predicativa das coisas, para sua descrição do edifício-mundo empírico que preenche os esquemas.

A característica fundamental da visão de mundo que uma metafísica construída sobre a categoria da inerência projeta é a aceitação da *unidade sintética* como uma característica real do mundo. A inerência é "o ser como uma cópula", que se manifesta

[106] Ou, alternativamente, a série de inteiros fundamentados em partes - que é o entendimento Nyāya-Vaiśeṣika da relação mereológica. A diferença é a seguinte: como Aristóteles definiu substância como aquilo que é simples e não depende de outra coisa, ele estava obrigado a sustentar que uma substância não poderia ser predicada de outra. Ao conciliar essa definição com a existência de substâncias compostas, Aristóteles teve que considerar a substância composta como uma substância simples, cujas partes são *derivadas e abstraídas* dela. O Nyāya-Vaiśeṣika, por outro lado, define as substâncias não pela impossibilidade de serem predicadas de outra, mas pelo que pode ser predicado dela (ou seja, ela é uma detentora de propriedade, enquanto as qualidades, por exemplo, não são). De acordo com essa definição, as substâncias não precisam ser independentes no sentido aristotélico, ou seja, elas podem ser inerentes a substâncias mais fundamentais (KRONEN e TUTTLE, 2011, pp. 289-290, 296). A mereologia fundamental Nyāya-Vaiśeṣika, portanto, não considera o todo primitivo e as partes derivadas, mas, ao contrário, considera as partes como primitivas e o todo como uma entidade emergente, dependente de suas partes para subsistir. No entanto, o todo não é apenas a soma ou a agregação das partes: ele constitui uma substância separada própria, um verdadeiro "um" sobre as "muitas" partes. A vantagem da teoria Nyāya-Vaiśeṣika sobre a teoria aristotélica é que "ela fornece explicações estruturais das propriedades das substâncias compostas *sem* reduzir essas substâncias às suas partes substanciais ou a coleções dessas partes. (...) [A] definição de substância de Aristóteles (...) impede uma explicação estrutural das propriedades dos compostos em termos das propriedades de suas partes substanciais, uma vez que não permite que qualquer substância possa ser inerente a outra substância ou grupo de substâncias. Por outro lado, os relatos redutivistas de substâncias compostas não têm problemas em acomodar explicações estruturais das propriedades das substâncias compostas; de fato, o sucesso de tais explicações é frequentemente considerado um motivo poderoso para endossar o redutivismo. Mas os relatos redutivistas enfrentam o desafio de produzir algum candidato com o qual um composto possa ser identificado. (...) qualquer teoria de substâncias compostas que possa acomodar explicações estruturais sem enfrentar esse desafio terá algumas vantagens sobre as teorias redutivistas" (ibid., pp. 300-301).

em dois modos básicos: como "um 'é' de predicação e um 'é' de composição" (GANERI, 2012, p. 286). Os objetos de tamanho médio que povoam o mundo devem ser compreendidos por meio de ambos. O "é" da predicação os estabelece como substâncias nas quais as propriedades são inerentes, de acordo com a estrutura *dharma-dharmin*, como foi discutido; e nesse modo predicativo de inerência, dois princípios de unidade sintética estão presentes: a substância, que unifica as propriedades inerentes a ela, e o universal, que unifica substâncias individuais em tipos e classes. A identidade concreta da substância oferece uma concepção de ser estável e duradouro, o substrato de características mutáveis, permitindo-nos identificar a identidade de um objeto que se estende ao longo do tempo e do espaço. A identidade abstrata dos universais, por sua vez, oferece a noção de regularidade que nos permite identificar uma única característica que permeia uma pluralidade de objetos semelhantes, que é o que torna possível nossas inferências e julgamentos gerais, sem os quais a linguagem não teria aplicabilidade geral.

De acordo com a metafísica Nyāya-Vaiśeṣika, a categoria de individuação (*viśeṣa*) é inerente às substâncias simples em última instância, o que as torna irredutivelmente únicas e incompossíveis. Cinco dessas substâncias irredutíveis, simples e incompostas são da natureza das cinco substâncias elementares correspondentes aos cinco modos sensoriais de cognição. Há infinitos átomos (*paramaṇu*) das quatro primeiras (terra, água, fogo e ar), enquanto o espaço (*ākāśa*), a quinta, é uma única substância que tudo permeia - a abertura que permite a existência das outras quatro. Além disso, o tempo e a direção espacial[107] também são considerados substâncias irredutivelmente simples e onipresentes, as causas de cognições como "antes" e "depois", bem como "norte" e "sul". Por fim, o si-mesmo e a mente completam a lista de tipos de substâncias simples: embora ambos sejam muitos por natureza, dando origem a inúmeros seres conscientes individuais únicos, a mente é, ao lado das substâncias elementares, supostamente de natureza atômica; enquanto o si-mesmo é, ao lado do tempo e do espaço, supostamente onipresente. As qualidades são divididas entre aquelas que qualificam as quatro substâncias materiais ou as cinco substâncias imateriais, aquelas que qualificam ambas e aquelas que são relacionais por natureza - como conjunção e disjunção (*Padārthadharmasaṅgraha,* VI.47-50).

[107] A direção espacial (*dik*) refere-se ao aspecto do espaço que se baseia na comparação entre diferentes objetos no espaço, permitindo a distância e a orientação direcional. O espaço (*ākāśa*) em si, entretanto, é a pura abertura para a existência dos outros quatro elementos, sendo sua própria natureza inerente definida como o local do objeto da percepção auditiva (ou seja, o som).

Todas essas nove substâncias são consideradas eternas em sua natureza irredutivelmente incomposta.[108] Por meio da ação que produz a qualidade de conjunção entre essas substâncias simples e, portanto, as ordena em uma determinada configuração, novas substâncias reais são criadas. Em outras palavras, um todo emergente (*avayavin*) produzido pela conjunção de partes figura como uma substância real, diferente das substâncias que são suas partes. Uma substância composta é inerente às suas partes constituintes - a relação de inerência aqui é da forma do "é da composição", em vez do "é da predicação".

O fato de que as partes e o todo podem ser duas substâncias diferentes, ambas diretamente dadas na percepção, é defendido pelo destaque de dois conjuntos diferentes de propriedades pertencentes ao todo: "aquelas que são propriedades do todo sem serem propriedades de nenhuma de suas partes, e aquelas que são propriedades do todo somente porque são propriedades de cada parte" (GANERI, 2001, p. 22). Assim, por exemplo, enquanto a propriedade "ser feito de madeira" pertence tanto à mesa quanto às suas partes, a propriedade "ser uma mesa" pertence apenas ao todo (ibid.). Ver uma mesa como mesa, portanto, é ver o todo e não a parte; e isso só pode ser assim se as propriedades universais puderem ser apreendidas objetivamente. [109]

Em outras palavras, para que uma entidade composta seja uma substância unificada, mais do que uma soma de partes, é necessário, também, que no todo ou na entidade composta essas partes estejam estruturadas de acordo com um padrão, ou seja, um universal, uma vez que "o indivíduo (...) não é apenas um aglomerado das partes componentes, mas é um arranjo definido (*niyatavyūha*) dessas partes (...) (ou seja,) acompanhado pelo universal" (TIWARI, 1994, p. 161). Isso significa que, enquanto a substância composta herda em suas partes, ela mesma é herdada por um universal. É essa relação de inerência que une universais e substâncias compostas que faz dos inteiros outra forma de unidades sintéticas como "os princípios unificadores de suas partes" (SHASTRI, 1963, p. 155).

Além disso, supõe-se que toda uma série de tais relações de inerência constitua qualquer objeto único de tamanho médio que povoa o mundo: enquanto as partes (*avayava-s*) e seu "todo" (*avayavin*) são duas substâncias diferentes, as próprias partes são inteiras para outras partes (SHASTRI, 1963, p. 155). Essa cadeia continua até a parte

[108] Alguns argumentos para isso serão considerados mais adiante.
[109] A inadequação do exemplo, no entanto, é que "ser uma mesa" não é, estritamente falando, um universal na visão Nyāya-Vaiśeṣika, que só aceita tipos naturais como universais reais, como vimos anteriormente.

conceitualmente mínima e irredutível, o átomo, que é inteiramente incomposto na natureza e, portanto, não é mais divisível em partes. Toda essa série ou família mereológica que forma uma substância de tamanho médio ocupa o mesmo espaço, uma vez que "toda substância subsequente sendo um efeito, ou (o que é a mesma coisa) sendo um *avayavin*, reside na precedente que é sua causa, por relação *samavāya*" (ibid., p. 267).

Uma substância composta, nessa perspectiva, é sempre um produto causal, criado por meio da conjunção e destrutível por meio da disjunção. A teoria causal do Nyāya-Vaiśeṣika, conhecida como *ārambhavāda,* é inteiramente baseada na composição mereológica. Ao unir vários fios em um todo padronizado, cria-se um tecido. Nesse sentido, os fios são as causas inerentes do tecido (*samavāyi-kāraṇa*), as substâncias nas quais o efeito (tecido) nasce e nas quais ele subsiste por inerência; a junção dos fios é a causa não inerente (*asamavāyi-kāraṇa*), co-inerente nas mesmas substâncias que o efeito; e o tecelão é a causa eficiente (*nimitta-kāraṇa*), aquele agente inteligente capaz de fazer com que a causa inerente se torne o efeito. De fato, a própria causalidade é invocada como prova da composição mereológica, quando Uddyotakara (*Nyāyavārtika,* II.1.36) argumenta que, uma vez que o tecido é causado pelos fios, os dois (todo e partes) devem ser diferentes; além disso, os dois são diferentes porque possuem diferentes capacidades causais (por exemplo, o todo emergente é dotado de capacidades causais que suas partes componentes sozinhas não teriam).

Sob esse prisma, a causalidade, a relação entre causa e efeito, é em si uma forma variante da relação de inerência, o modo pelo qual um efeito é inerente à sua causa ou o modo pelo qual essa inerência é constituída. Assim, afirma Shastri (1963, p. 377), "a relação *samavāya* é (...) a base da teoria Nyāya-Vaiśeṣika da causalidade". Além disso, como afirmado anteriormente na discussão sobre a categoria dos universais, a causalidade é regulada pela relação semelhante à lei entre os universais, de modo que certos efeitos surgem apenas de certas causas e não de outras, pois, se fosse de outra forma, qualquer coisa poderia surgir de qualquer coisa. O papel dos universais na causalidade é novamente destacado quando se considera que é devido aos universais herdados em uma substância composta que ela pode funcionar como um princípio unificador para suas partes, pois, caso contrário, a agregação de partes por si só não resultaria em uma substância emergente identificável e, portanto, a própria causalidade não seria real. A causalidade, em outras palavras, depende de ambas as formas de "cópula" que informam a predicação e a composição, bem como de ambas as formas de unidade sintética, a concreta (substância) e a abstrata (universal).

A aspiração Nyāya ao conhecimento exige que a realidade externa ("mundo") seja a base para a própria prática da revisão epistêmica, na raiz de seus desenvolvimentos em epistemologia e lógica; enquanto a análise categorial Vaiśeṣika de qualquer objeto cognoscível desenha os contornos do que constitui a própria cognoscibilidade de um objeto. A categoria de inerência, como a "relação de fundamentação" que funciona nas duas formas de "cópula" que faz com que substâncias e universais sejam princípios de unidade sintética real, define os contornos metafísicos das relações predicativas, mereológicas e causais que constituem nosso mundo de objetos de tamanho médio. Essas relações, como variedades de inerência, são requisitos indispensáveis para que esse mundo seja conhecível, na visão do Nyāya-Vaiśeṣika; e isso faz com que seu próprio projeto de buscar conhecimento por meio da investigação racional dependa delas.

A composição mereológica realista permite que o todo seja uma substância emergente que subsiste em seus muitos componentes, mas irredutível a eles: isso possibilita que o objeto individualmente existente seja percebido. Então, a totalidade desse indivíduo não é apenas um amontoado de partes, pois há um arranjo definido para essas partes (um *akṛti*), revelando a inerência do princípio organizador da universalidade. É com uma combinação desses três (substância, configuração e universal) que os nomes são aplicáveis às entidades, como vimos; e, portanto, é com essa combinação que as entidades são conhecíveis. Se as entidades de tamanho médio fossem redutíveis a partes, privadas de um arranjo de conjunto (universalmente informado) dessas partes, elas não seriam conhecíveis pela percepção (pois ao perceber apenas as partes como um todo, estaríamos percebendo algo como o que não é); não seriam conhecíveis por inferência (pois não haveria nenhum comportamento ou padrão universal compartilhado que permitisse sua inferência); e não seriam conhecíveis por referência de fala (pois as palavras não poderiam se aplicar a elas).

Vemos os esboços dessa argumentação na discussão do *Nyāya-sūtra* (II.1.31-36) e nos comentários nele contidos. Significativamente, Uddyotakara conclui seu comentário sobre essa seção afirmando como a discussão mereológica que acabou de ser conduzida é parte do exame da percepção, que havia sido analisada diretamente antes, e indiretamente analisada agora por meio de um exame de seu objeto, ou seja, as substâncias compostas de tamanho médio que povoam o mundo. A discussão em si começa com o Naiyāyika exercendo uma defesa da perceptibilidade de nossas substâncias compostas de tamanho médio, sustentando que, como um todo (*avayavin*) herda ou ocorre em seus componentes (*avayava*), ele se torna passível das condições de perceptibilidade

que estes últimos preenchem, de modo que o todo é percebido juntamente com a parte - da mesma forma que um Naiyāyika sustenta a perceptibilidade de um universal herdado em uma substância, como visto anteriormente.

O oponente, por outro lado, sustenta que não há percepção de uma substância composta. Seu argumento, conforme resumido por Uddyotakara (*Nyāyavārtika,* II.1.32), prossegue listando duas alternativas exaustivas de como a tese Naiyāyika poderia ter sentido: "quando o composto subsiste em suas partes componentes - ele subsiste todo nessa parte? ou ele subsiste nele apenas em uma parte?" (ibid.). Se os Naiyāyika considerassem que o todo subsiste inteiramente na parte componente percebida, as outras partes seriam redundantes, uma vez que o todo não precisaria delas para existir. Ou seja, elas não seriam partes de forma alguma, e assim o todo seria o mesmo que a parte percebida. Mas uma parte simples (não composta) não poderia ser percebida, uma vez que ser maciço, dotado de volume e agregação, constitui as condições de perceptibilidade, e uma substância simples careceria delas. Se, por outro lado, o Naiyāyika sustentasse que o composto subsiste apenas parcialmente em qualquer parte componente única, o todo não seria perceptível *como um todo*, mas apenas uma parte do todo seria perceptível em qualquer componente único. Isso ainda seria uma percepção de uma parte; e assim como não é possível perceber todas as partes de uma substância composta, dado que algumas partes ocultam outras, também não seria possível perceber o todo em sua totalidade. Isso reduziria funcionalmente o todo às partes. O oponente conclui, portanto, que "nenhuma das alternativas é possível com relação à percepção do composto; nem pode ser mantida nenhuma das visões alternativas com relação à subsistência do composto nas partes componentes" (ibid.).

A resposta de Uddyotakara a esse oponente traz à tona algumas características salientes da ontologia Nyāya-Vaiśeṣika, que consiste em postular a existência real de algo que é *um*, mesmo herdando *muitos.* Ele chama a atenção (*Nyāyavārtika,* II.1.32) para o que considera ser um erro categorial na pergunta do oponente, uma vez que ela está viciada desde o início por atribuir indevidamente ao um as características dos muitos, desviando-se, assim, das condições dadas do argumento Naiyāyika. Ao formular a questão de saber se o todo é inteiramente inerente a cada parte ou apenas parcialmente a cada parte, o oponente está efetivamente tratando o todo como se fosse uma parte ou um grupo de partes, em vez de algo que é uno. O fato de o composto subsistir nos componentes deve ser entendido, em vez disso, como uma relação de inerência, da

natureza da subsistência do um nos muitos (*anekārtha-samavāyitva*). Uddyotakara diz (ibid.):

> Quando alguém afirma que ‘um subsiste em muitos’, ele não deve ser atacado com a pergunta - ‘ele subsiste todo no todo ou em parte?’ - Porque ambas (alternativas) são incompatíveis com as condições dadas: se, enquanto subsistindo nas muitas partes, o um subsistisse todo em todos (em sua totalidade) em cada uma das muitas partes, então não seria mais ‘o um subsistindo nos muitos’ (que é a condição dada, a hipótese com a qual começamos); ao contrário, seria o caso de ‘muitos subsistindo nos muitos’ (...). Se, por outro lado, enquanto subsistindo nos muitos, o um subsistisse apenas em parte em cada uma das muitas partes, mesmo assim não seria mais ‘o um subsistindo nos muitos’; seria um caso de ‘muitos subsistindo nos muitos’ (várias partes do um subsistindo nos muitos); e, além disso, nesse caso, cada uma das partes (do composto) que subsistem em muitos, seriam tantos ‘compostos’ independentes; de modo que, dessa maneira, também não seria o ‘um subsistindo em muitos’, mas ‘muitos subsistindo em muitos’. (...) O mesmo (...) pode ser argumentado contra quaisquer alternativas que sejam apresentadas com relação a todas as coisas que subsistem em muitas substâncias: coisas como número, separação, conjunção, disjunção, universais e coisas do gênero.

O adversário responde negando mais diretamente a existência de tal “um”, ao destacar a questão epistêmica de como um todo pode ser conhecido: ao olhar para uma “árvore”, só é possível perceber algumas partes dela, enquanto outras permanecem fora de alcance - como seus lados interno e oposto. Da mesma forma, o composto é perceptível como subsistente nos componentes percebidos, mas permanece não percebido junto com os componentes não percebidos. Como o composto pode ser parcialmente percebido e parcialmente não percebido, ele é efetivamente muitos em vez de um.

Uddyotakara responde a isso em três etapas. Na primeira, enquanto aceita, para fins de argumentação, que o todo pode ser percebido e não percebido juntamente com os componentes percebidos e não percebidos, ele aponta que uma apreensão da diferença também pode acontecer com relação a uma única coisa, mesmo que ela não se torne muitas. Por exemplo, uma única pessoa pode ser percebida em um ponto e não percebida em outro, sem que isso a transforme em muitas pessoas. Em outras palavras, ele argumenta que a apreensão de uma única coisa de diversas maneiras é sustentada não por alguma diversidade real na coisa, mas devido a *upādhi*: uma propriedade condicional nominal.

Na segunda etapa, ele argumenta a favor da perceptibilidade do composto, destacando como a percepção de algumas partes e a não percepção de outras não tem qualquer influência sobre a percepção do todo, uma vez que o todo é um objeto diferente das partes. Nesse sentido, o todo é de fato totalmente apreendido juntamente com

qualquer um de seus componentes perceptíveis, de modo que "é natural que, embora seja percebido juntamente com a parte da frente, não seja percebido juntamente com as partes central e traseira" (*Nyāyavārtika,* II.1.32). Isso muda a forma como a própria pergunta é formulada, pois é o mesmo objeto (o todo composto) que é percebido ou não percebido nas diferentes circunstâncias da perceptibilidade de uma parte ou de outra.

No terceiro passo, ele apela para nossos atos cognitivos cotidianos, sustentando que eles seriam "impossíveis de outra forma" que não através da teoria mereológica Nyāya-Vaiśeṣika, pois se um composto como uma "árvore" fosse apenas um conglomerado de partes, seria impossível até mesmo conceber a "árvore". Se considerarmos que a árvore é apenas um conglomerado de raiz, tronco, galhos e folhas, uma vez que todas as partes nunca podem ser percebidas, não seria possível conhecê-la como uma "árvore". Se, por outro lado, considerarmos que a árvore não é apenas as partes, mas a conjunção delas em uma determinada configuração, ainda assim não será possível conhecê-la como uma "árvore", pois não há como apreender a conjunção sem uma apreensão do que está unido.[110] Portanto, mais uma vez, como nem todas as partes são perceptíveis, não haveria como apreender sua conjunção. Ele conclui que "a cognição da 'árvore', que acompanha a 'cognição de uma parte', pode ser explicada somente na

[110] Essa conjunção em si é outra coisa além das partes componentes - a saber, uma qualidade relacional inerente a elas -, é defendida pelo naiyāyika contra um oponente que levanta a seguinte teoria alternativa à sua ontologia mereológica: "... os mesmos fios (que em uma determinada posição eram conhecidos como meros fios), ao se organizarem em uma determinada posição, obtêm o nome de 'tecido'; o que significa simplesmente que os fios, que não eram chamados de 'tecido', passam a ser conhecidos por esse nome" (*Nyāyavārtika*, II.1.33). Uddyotakara responde perguntando se essa nova disposição dos fios é outra coisa além dos fios ou não. Se não for, então proclamar o novo arranjo como o tecido não teria sentido. Se for algo mais do que os fios, então o novo arranjo em si é uma configuração provocada pela qualidade de conjunção inerente aos fios. Se essa configuração não contasse como algo mais do que as partes, então as coisas reunidas de forma aleatória ainda produziriam o mesmo efeito que aquelas reunidas em configurações adequadas: "O campo-água-semente seria capaz de produzir a planta, independentemente de suas posições relativas, e colocados em qualquer lugar ao acaso, separados um do outro; - da mesma forma, o fogo e o combustível seriam capazes de realizar a ação de cozinhar" (ibid.). A conclusão inevitável, de acordo com Uddyotakara, é que para que esses elementos (campo-água-semente e fogo-combustível) produzam os efeitos de plantar e cozinhar, eles precisam de algo mais além deles, capaz de produzir a configuração adequada. Embora a conjunção das partes componentes em uma configuração figure como o processo causal por meio do qual um composto passa a existir, o Naiyāyika sustenta que uma entidade emergente real passa a existir por meio desse ato, uma entidade que é diferente das partes componentes, embora fundamentada nelas. Isso destaca o quão intimamente conectadas estão as questões do universal e do todo composto, já que o último é uma substância que só pode surgir quando suas partes fundamentais são organizadas em uma configuração adequada na qual herda um universal. Esse ponto exato é destacado em uma discussão com um oponente que sustenta que um universal pode se manifestar como inerente a uma mera agregação de átomos, de tal forma que um grupo de átomos é percebido como se fosse um todo quando um universal é inerente ao grupo (*Nyāyavārtika*, II.1.36). As dificuldades epistêmicas dessa posição são destacadas por Uddyotakara, que então passa a parafrasear a conclusão do Vātsyāyana da seguinte forma: "o que serve para manifestar um universal particular é alguma substância inteiramente distinta que subsiste nos átomos agrupados, e essa substância distinta é o composto como algo diferente dos átomos componentes" (*ibid.*).

teoria de que a ‘árvore’ forma um objeto distinto, - e não na teoria de que ela é um mero conglomerado de partes” (*Nyāyavārtika,* II.1.32). A força desse argumento é reiterada mais tarde (ibid., II.1.33) com uma implicação mais geral, na forma de uma *reductio ad absurdum*:

> ... para aquele que declara que ‘o composto deve ser imperceptível porque seus componentes são imperceptíveis’, todas as coisas seriam imperceptíveis; como em nenhum objeto as partes central (interna) e posterior são percebidas. De modo que (de acordo com essa visão) não restaria um único objeto para a percepção.

De fato, isso é um desenvolvimento da observação aforística de Gautama (*Nyāya-sūtra*, II.1.34) de que “se não houvesse composto, haveria não apreensão de todas as coisas”. Entre “todas as coisas”, o comentário de Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, II.1.34) inclui todas as categorias: substância, qualidade, ação, universal, individuador e inerência. O ponto é que as substâncias atômicas não são perceptíveis, de modo que, se elas fossem os substratos para todos os tipos de propriedades que apreendemos nas práticas epistêmicas do dia a dia, essas propriedades também não seriam apreensíveis. No entanto, nossa experiência nos apresenta essas propriedades; portanto, as substâncias compostas devem existir:

> ... se essas (propriedades) não tivessem um substrato (na forma do composto), elas não poderiam ser apreendidas; e, no entanto, há apreensões como ‘este é um jarro, de cor escura, um em número, grande em tamanho, unido (a outra coisa), em movimento, existente e feito de argila’; e cada uma delas - a qualidade (de cor, número, etc.) é uma propriedade (de alguma substância composta). De modo que, na medida em que temos a apreensão de todas essas coisas, concluímos que existe algo como o composto, além dos componentes. (Vātsyāyana, *Nyāyabhāṣya,* II.1.34)

Aqui, mais explicitamente do que em qualquer outro lugar, descobrimos que todo o projeto categorial Vaiśeṣika está intimamente ligado à questão da composição mereológica.[111] Mas o mesmo vale para o projeto epistêmico Nyāya, como aponta Uddyotakara:

[111] A análise categorial do Vaiśeṣika requer inteiros mereológicos para que seja aplicável à realidade (e, portanto, verdadeira); ao mesmo tempo, parece que todo esse projeto categorial em si é a prova do todo mereológico realista - o que resultaria em circularidade. Mas o argumento em si só precisa implicar a estrutura *dharmin-dharma*: se existem propriedades, elas devem ter um portador; e as propriedades conhecidas pela experiência não poderiam ter partes atômicas imperceptíveis como seus portadores. Além disso, na medida em que a análise da estrutura *do dharmin-dharma* em termos das seis categorias é defendida separadamente em outras partes dos tratados Nyāya e Vaiśeṣika, aqui temos fluxos separados de argumentação que se juntam para formar um sistema de razões articuladas.

> ... se o senhor negar a existência de substâncias compostas como a jarra e similares, não pode haver objeto para a percepção por meio dos órgãos externos; onde não há percepção, não pode haver inferência ou outras formas de cognição (já que todas elas dependem, direta ou indiretamente, da percepção). Dessa forma, haveria uma cessação de todos os instrumentos de cognição. E, no entanto, de fato, as coisas são realmente apreendidas por meio da percepção e de outros instrumentos de cognição. Assim, do fato de haver apreensão por meio de todos os instrumentos de cognição, concluímos que existe algo como o composto. (...) A teoria (do oponente) envolve essa total incongruência que põe fim a todas as concepções universalmente conhecidas. (*Nyāyavārtika*, II.1.34)

O compromisso com a força da investigação racional e com a inteligibilidade da realidade, portanto, *exige que a ontologia Nyāya-Vaiśeṣika seja verdadeira*. Os pensadores dessa escola frequentemente postularão argumentos *arthāpatti*, o julgamento na forma "não poderia ser de outra forma":[112] que um determinado fato aceito de nossa experiência cotidiana do mundo é o caso requer que algo mais também seja o caso, pois, de outra forma, o primeiro não se sustentaria. Os *Naiyāyikas* tomam nossas práticas epistêmicas comuns como um dado que não seria possível de outra forma se não por meio de sua ontologia, projetada em torno da aceitação de unidades sintéticas reais:

> A realidade material, de acordo com o Nyāya-Vaiśeṣika, tem a forma de quatro tipos de átomos (...), pedaços discretos e separados de realidade. O mundo externo que nos é apresentado é, no entanto, uma realidade unificada, e surge a pergunta sobre qual é a agência unificadora ou o princípio de síntese. (...) Com o Nyāya-Vaiśeṣika (...) o princípio básico é que tudo o que é experimentado existe no mundo externo exatamente como tal e, portanto, o princípio unificador ou sintético tem uma base objetiva. (...) O *avayavin* [o todo], que é uma substância separada, foi concebido no Nyāya-Vaiśeṣika como unificação de partes, um princípio sintético. Assim, um *dvy-aṇuka* é um princípio sintético de dois átomos, e um pedaço de tecido, dos fios. Esse princípio unificador (...) surge como um efeito-substância das partes. Há outro princípio sintético chamado universal (*sāmānya*) que produz uma síntese de um tipo diferente, ou seja, na forma de uma noção de semelhança em objetos similares. Os dois princípios sintéticos são, é claro, diferentes em sua natureza e função. Mas ambos têm uma característica em comum. Em ambos os casos, há uma entidade associada a muitas - a única *avayavin* associada a muitas partes em um caso, e a única universal com muitos indivíduos no outro. [Isso significa sustentar que existe uma realidade objetiva que é uma, mas associada a muitas, tanto em termos de tempo quanto de espaço... (SHASTRI, 1963, p. 248)

A ampla "metafísica do senso comum" do Nyāya-Vaiśeṣika, baseada na inerência e na unidade sintética, pode, portanto, ser resumida como a tese ontológica de que *realmente*

[112] A escola Mīmāṁsā trata *a arthapatti* como um meio independente de conhecimento válido (*pramāṇa*) por si só. O Nyāya, entretanto, rejeita essa independência, considerando-a apenas como um modo de inferência (*anumāna*) auxiliado pelo raciocínio hipotético (*tarka*). Isso não significa que ele não o aceita como válido, apenas que sua independência está em jogo.

existe um sobre e acima dos muitos. Esses dois termos podem se relacionar entre si de duas maneiras fundamentais. Uma substância composta é uma substância real herdada em suas muitas partes, e o universal é uma substância real herdada em muitos objetos: em outras palavras, a tese da *subsistência do um nos muitos.* Por outro lado, em relação às suas propriedades, uma substância é um um que *subjaz a* muitos: a tese da *subsistência de muitos no um.*

Essas formas ontológicas de unidade sintética permitem o reconhecimento (*pratyabhijñā*) de tal *unidade* que se espalha pelo tempo ou espaço. Como Śrīdhara coloca, "o reconhecimento compreende um objeto que se estende por diversos pontos do espaço e do tempo" (*Nyāyakandalī,* 44). Uma manga verde pode amadurecer com o tempo e, portanto, mudar de cor, mas ainda assim será reconhecida como a mesma manga de antes (reconhecimento de uma substância subjacente a duas qualidades ao longo do tempo). Uma árvore é composta de várias partes, nem todas visíveis ao mesmo tempo; vendo um lado dela como uma árvore, ainda a reconhecemos como a *mesma* árvore quando a olhamos do lado oposto (reconhecimento de uma substância composta que subsiste em partes espalhadas no espaço, por exemplo, herdando em ambos os lados). Tendo visto uma vaca individual no passado, quando mais tarde vê outra vaca individual, a pessoa se lembra da primeira e reconhece que a atual também é uma vaca, como a primeira é (um reconhecimento de uma propriedade comum espalhada por indivíduos, seja no tempo ou no espaço).[113]

Portanto, há duas teses interconectadas aqui: uma tese ontológica, relativa à existência de unidades sintéticas reais, e uma epistemológica, relativa ao status epistêmico de um julgamento de reconhecimento (*pratyabhijñā*). Elas se relacionam como objeto e meio de conhecimento, na medida em que, seguindo a abordagem realista direta Nyāya-Vaiśeṣika, as unidades sintéticas são as *causas* pelas quais os julgamentos de reconhecimento ocorrem, enquanto o reconhecimento torna as unidades sintéticas *conhecidas.*

Uma oportunidade de avaliar a natureza epistêmica do reconhecimento surge de um desafio feito a ele por um oponente budista, conforme resumido e respondido pelo Naiyāyika Jayanta Bhaṭṭa em seu *Nyāyamañjarī* (cap. VII).[114] A forma básica de reconhecimento discutida aqui é a da reidentificação diacrônica de algo ao longo do

[113] Exemplos oferecidos por Jayanta Bhaṭṭa em seu *Nyāyamañjarī* (V.30).
[114] Estou seguindo aqui a tradução da seção relevante feita por WATSON (2002, pp. 1328-1360).

tempo, como em “esta coisa ou pessoa que estou vendo agora é a mesma que vi na semana passada”.

O desafio do oponente se desdobra em questionar se isso é realmente uma cognição ou duas cognições, tentando determinar sua causa. Assim, se consiste em uma única cognição, sua causa seria ou o órgão dos sentidos, caso em que apreenderia apenas ‘isto’ (atualmente apreendido), mas não ‘aquilo’ (anteriormente apreendido); ou a memória, caso em que ocorreria a falha oposta, pois apreenderia apenas ‘aquilo’ e não ‘isto’.[115] A proposição de que as duas causas poderiam operar simultaneamente para produzir uma única cognição é descartada pelo fato de que em nenhum lugar se encontra um único efeito produzido por diversas causas (WATSON, 2002, p. 1331-1332).

Além disso, essas duas causas teriam, cada uma, um objeto diferente, um objeto presente e um objeto passado, respectivamente; de modo que, mesmo que se admitisse que esse reconhecimento pudesse ser uma única cognição, não seria possível determinar um único objeto para ele, nem seria possível combinar ambos os objetos em um, na medida em que “passado” e “presente” são predicados mutuamente incompatíveis. A única alternativa é dividir tanto a cognição quanto o objeto de reconhecimento em dois, com o resultado de que eles são, portanto, comprovadamente discretos, não havendo mais cognição para apreendê-los juntos. Sendo esse o caso, não há conexão necessária entre as duas cognições, como quando alguém se lembra de um pano depois de perceber uma panela (ibid., p. 1333).

Mesmo que admitíssemos que a memória e a percepção podem se combinar em uma única cognição, ainda assim não está claro qual poderia ser seu objeto: se for um objeto passado ou futuro, então não é mais do que uma memória ou uma intenção; enquanto que se for um objeto presente, então é apenas um objeto de percepção. Não é possível considerá-lo um objeto conectado a todos os três tempos, pois isso envolveria atribuir propriedades contraditórias ao objeto. Tampouco podemos considerar que o objeto da percepção (‘isto’) seja qualificado pela percepção anterior de ‘aquilo’, já que essa cognição passou e não existe mais. E na medida em que a apreensão de um objeto qualificado requer uma apreensão do que o qualifica, para apreender essa percepção anterior seria necessário apreender o objeto qualificado por ela (ibid., p. 1333-1336).

[115] Isso também destaca o status problemático da memória nas teorias epistemológicas indianas. No debate em questão, ambas as partes, os Nyāya e os budistas, rejeitam que a memória conte como um *pramāṇa*, um meio de cognição válida. Na formulação Nyāya, a memória falha em contar como cognição válida porque não produz uma nova peça independente de cognição, sendo, em vez disso, apenas o reviver e o reordenamento de traços de memória deixados na mente por episódios cognitivos anteriores.

De acordo com o adversário, como nada além de um objeto presente pode ser apreendido dessa maneira, portanto, não é possível sustentar que o reconhecimento apreende uma substância duradoura, pois isso seria apreendê-la como não relacionada ao seu *devir*, que é tudo o que é apreensível no presente. Em vez disso, ele sustenta que o fenômeno do reconhecimento é melhor explicado como sendo baseado na semelhança, como quando alguém corta o cabelo ou as unhas e, quando eles voltam a crescer, são reconhecidos como sendo os mesmos que eram antes do corte (ibid., pp. 1336-1339). Em outras palavras, ele considera que o reconhecimento é "explicável como (realizado) por aqueles cujas mentes são enganadas pelo surgimento de uma massa de momentos posteriores e posteriores semelhantes" (ibid., p. 1329). Em suma, o reconhecimento não conta como uma função epistêmica capaz de produzir conhecimento e, na sua ausência, as unidades sintéticas não são conhecíveis e, portanto, não são prováveis.

Em resposta, o Naiyāyika procura defender a validade de nossa experiência de que o reconhecimento é uma única cognição, consistindo na identificação co-referencial de 'isto' como 'aquilo', ou seja, revelando um único objeto (WATSON, 2002, p. 1342). Essa cognição única, segundo o Naiyāyika, é produzida por uma faculdade sensorial com o auxílio de um traço de memória como seu auxiliar. A tese do adversário de que a percepção sensorial e a memória dão origem a duas cognições diferentes é apoiada pelo fato de ser introspectivamente observável que seja assim; mas a mesma evidência introspectiva mostra que a percepção e a memória operam juntas no surgimento de uma única cognição no reconhecimento. A objeção do adversário a isso, que consistia em impor uma restrição de cada causa distinta a seu próprio efeito distinto, é respondida pela observação de que uma causa não precisa produzir seu efeito apenas agindo por conta própria, sem a ajuda de sua dependência de auxiliares. De fato, ao operar em cooperação com uma causa auxiliar, ela pode produzir um tipo de efeito diferente daquele que poderia produzir sozinha. Esse seria o caso da percepção operando com traços de memória como seu auxiliar na produção de reconhecimento (ibid., pp. 1342-1344).

Quanto ao objeto de reconhecimento, o Naiyāyika reafirma que ele é qualificado tanto pelo tempo passado quanto pelo tempo presente. A objeção de que isso significaria atribuir atributos conflitantes a uma única coisa é respondida observando-se que esses atributos são contrários, mas não contraditórios, e os contrários podem qualificar e qualificam uma única coisa, como no exemplo de um mereológico cujas partes podem ser qualificadas com diferentes ornamentos. Quanto a como é possível conhecer o passado como qualificador de um objeto, o Naiyāyika aponta que, embora o passado não exista

agora, ele existiu no passado e pode ser apreendido no presente *como o passado*, enquanto o que é presente é apreendido *como presente.* É dessa forma que um objeto presente pode ser conhecido por ser qualificado com o atributo de "ter existido antes", sem qualquer contradição (ibid., pp. 1345-1349).

Um exemplo de como uma cognição perceptual pode admitir uma qualificação do passado em seu funcionamento é dado: quando alguém comeu noventa e nove maçãs, surge, com relação à próxima que ele está prestes a comer, a cognição "esta é a centésima". Mesmo sendo passado, as noventa e nove aqui qualificam a próxima maçã que, de outra forma, não seria percebida como a centésima. Da mesma forma, no reconhecimento, a faculdade dos sentidos não está em contato com o passado como uma realidade independente, mas com o passado à medida que ele qualifica o objeto presente, e que é percebido como tal (como qualificado) com a ajuda auxiliar dos traços de memória (ibid., pp. 1349-1354). Esse processo é, então, alternativamente descrito ao se levar em conta a função da mente (*manas*) por meio de um exemplo análogo do caso de alguém que vê uma flor de jasmim de longe e, mesmo sem tê-la disponível para o órgão do sentido do olfato, a reconhece como sendo perfumada devido ao fato de ser qualificada por uma cognição anterior. Aqui, como no reconhecimento, o qualificador ('perfumado') não está disponível para os sentidos, mesmo que ainda seja percebido pela mente devido à presença de traços de memória (ibid., pp. 1354-1358).

Quanto à explicação do adversário sobre o reconhecimento em termos de tomar erroneamente semelhança por identidade, o Naiyāyika objeta ao exemplo de alguém que reconhece cabelos e unhas crescidos novamente como sendo os mesmos de antes de serem cortados. Nesses exemplos, ele argumenta, há um refutador que anula a validade desse reconhecimento: a saber, a percepção do estágio intermediário (como a cabeça careca antes de o cabelo crescer novamente). Dado um critério de falibilidade, nem todo suposto reconhecimento é um reconhecimento verdadeiro, e o Naiyāyika também considera a continuidade de uma chama ou de um som como um falso reconhecimento. Mas no reconhecimento de um pilar visto antes como sendo o mesmo que o pilar visto agora, nenhum refutador pode ser encontrado (WATSON, 2002, pp. 1358-1359).

Embora essa discussão específica esteja centrada no reconhecimento de um objeto como persistente ao longo do tempo, ela destaca as questões epistêmicas que surgiriam com relação às outras variedades de reconhecimento listadas anteriormente, a saber: reconhecimento de uma substância subjacente à mudança de uma qualidade para outra ao longo do tempo, reconhecimento de uma substância composta que subsiste em partes

espalhadas no espaço e reconhecimento de uma propriedade comum espalhada por indivíduos no tempo ou no espaço. Em todos esses casos, uma entidade apresentada diretamente ("isto") é identificada com uma entidade apresentada remotamente ("aquilo") como um modo de cognição perceptual auxiliado pela instrumentalidade dos traços de memória da mente. Todo o programa ontológico Vaiśeṣika pode, sob essa ótica, ser visto como a proposição de um mundo no qual o conhecimento recognitivo é possível, no qual substâncias, inteiros e universais são reconhecidos através do tempo, espaço ou indivíduos. Se o mundo não concedesse tais estruturas unificadas sincronicamente e/ou diacronicamente como criadoras de verdade para o reconhecimento, toda a gama de práticas epistêmicas da vida cotidiana seria impossível, pois elas se baseiam nisso (cf. *Nyāyabhāṣya,* III.1.14).

Todos esses são modos da unidade sintética do polo objetivo da cognição. No entanto, esse é apenas um lado do quadro, pois o fenômeno do reconhecimento também implica a unidade do polo subjetivo. Assim como o reconhecimento sintetiza os diversos atributos (sincrônicos e diacrônicos) de um objeto percebido como pertencentes a uma única substância, ele também sintetiza as diversas cognições (sincrônicas e diacrônicas), apreendendo esses atributos, como pertencentes a um único sujeito. Assim, ao analisar a cognição de reconhecimento de que "estou agora tocando o que vi" ou "estou vendo agora o que toquei", Vātsyāyana conclui que tal modo de reconhecimento significa que essas duas modalidades sensoriais são tomadas "como apreendendo um e o mesmo objeto e tendo (pertencendo a) um e o mesmo agente" (*Nyāyabhāṣya*, III.1.1).

O comentário de Uddyotakara sobre essa passagem destaca o compromisso com a unidade dos polos subjetivo *e* objetivo da cognição em um episódio de reconhecimento, argumentando que o que é diverso (não uma unidade) não pode ser a base do reconhecimento, "pela simples razão de que, na experiência real, nunca encontramos qualquer 'reconhecimento' em conexão com tais cognições que têm mais de um agente ou mais de um objeto" (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.1.1). Consequentemente, "nenhum 'reconhecimento' de cognições é possível quando essas cognições têm agentes diferentes, ou quando seus objetos não são os mesmos" (ibid., I.1.10). Trazendo um exemplo que fortalece o paralelismo entre as duas formas de unidade, Uddyotakara (ibid.) compara o olhar lateral de uma moça dançando, que é reconhecido como sendo a única causa da variedade de cognições que dá origem entre os espectadores, com a variedade de cognições (de cor, sabor e tato) que são, analogamente, reconhecidas como sendo provocadas por uma única causa: o conhecedor individual chamado Devadatta. O fato de

esse argumento ser considerado *transcendental* no sentido kantiano foi reconhecido por Chakrabarti (2020, pp. 193-194):

> Tanto a unidade do objeto quanto a unidade do sujeito são provadas por um argumento transcendental que se assemelha muito ao argumento de Kant em sua primeira versão da Dedução Transcendental. Deve haver um objeto que suporte as qualidades visuais e táteis e que seja contínuo o suficiente para ser reidentificado por diferentes relatos dos sentidos (daí a objeção à momentaneidade ou inexistência do objeto externo da percepção). Da mesma forma, não posso explicar esses dados introspectivos como pertencentes ao mesmo eu que tocou o objeto e agora o está vendo, a menos que haja algum sujeito, alguma unidade de percepção por trás de todas essas experiências sensoriais.

Já me referi anteriormente à "fraqueza do polo objetivo" na abordagem cognitivista do conhecimento de Nyāya, segundo a qual, na relação entre os polos subjetivo e objetivo da cognição, "o polo forte que nunca desaparece é o do conhecedor" (ANGOT, 2009, p. 197), de tal forma que "o fato de o objeto que é tal para mim não ser, em última instância, tal, *paramārtha*ḥ, não o impede de dar origem a um ato de conhecimento" (ibid.). Da mesma forma, a memória, cujo objeto real não é meramente o objeto lembrado por si só, mas sim "a coisa *como previamente conhecida* e *como junto com a noção do conhecedor*" (*Nyāyabhāṣya*, III.1.14), ocorre quando o objeto pode não estar mais presente. Mas deve ser um e o mesmo sujeito que deve ter sido o agente da cognição anterior e sua lembrança, uma vez que "em um caso em que o conhecedor não é o mesmo que o lembrador, nenhuma lembrança é possível; e quando não há lembrança, não pode haver 'reconhecimento'" (*Nyāyabhāṣyavārttika*, I.1.10).

Da mesma forma, mesmo quando o reconhecimento erra com relação à unidade de um objeto - como no exemplo do cabelo que, depois de cortado e crescido novamente, é erroneamente reconhecido como o mesmo de antes -, ainda assim não pode errar com relação à unidade do sujeito. Pois mesmo quando há uma identificação equivocada do conteúdo da entidade diretamente apresentada ('isto') com uma apresentada remotamente ('aquilo'), ainda assim deve ser o caso de que o mesmo cognoscente é o agente da percepção anterior e sua lembrança, bem como da percepção atual e sua identificação com a anterior (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.1.7). A unidade do sujeito requerida por esse modelo de reconhecimento exige, além disso, sua individualização:

> Assim, então, com relação a um único agente, descobrimos que ele reconhece apenas o que percebeu, e não o que não percebeu [ou o que foi percebido por outro]; da mesma forma, com relação a diversos agentes, também descobrimos que um agente não reconhece o que foi percebido por outro; nenhum desses

> dois fatos bem conhecidos pode ser adequadamente explicado pelo filósofo que não admite o si-mesmo. Assim, fica provado que existe algo como o si-mesmo. (*Nyāyabhāṣya*, I.1.10)

Esse modelo de unidade diacrônica do sujeito está no cerne da descrição Nyāya-Vaiśeṣika da subjetividade, caracterizada por qualidades conscientes como desejo, aversão, esforço/volição, prazer, dor e conhecimento. Como características da atividade inteligente e volitiva, essas qualidades são sinais indicativos para a prova de um substrato inteligente, o si-mesmo; e, na medida em que só são possíveis por meio da unidade diacrônica, elas se tornam os sinais indicativos para a prova da natureza desse substrato inteligente: a saber, que ele é um agente de síntese, passando por diferentes estados mentais e unificando-os. A tese completa é sucintamente colocada por Vātsyāyana da seguinte forma:

> Na verdade, o que acontece é que a pessoa reconhece o fato de que determinada coisa é uma fonte de prazer e outra coisa é uma fonte de dor para ela, então ela deseja obter o que lhe dá prazer e deseja se livrar do que lhe causa dor, e quando ela está imbuída do desejo de obter e se esforça para obter o que lhe dá prazer, esse esforço é o que se chama de 'atividade'; e quando, imbuído do desejo de se livrar de uma coisa, ele evita o que lhe causa dor, isso é o que constitui a 'cessação da atividade'; assim, descobrimos que *a cognição*, o *desejo*, o *esforço*, *a aversão*, o *prazer* e *a dor* pertencem a (residem em) um único e mesmo substrato; isto é, a cognição, o desejo e a ação têm um único e mesmo agente e subsistem no mesmo substrato. De tudo isso se conclui que o desejo, a aversão, o esforço, o prazer e a dor são propriedades da coisa cognoscível e inteligente (o si-mesmo), e não de uma coisa não inteligente. Tal "atividade" e "cessação de atividade", como foi descrito, nós realmente percebemos no caso de nossos próprios eus e, a partir disso, inferimos o mesmo em relação a outros eus. (*Nyāyabhāṣya*, III.2.34)

Há dois pontos principais na formulação acima, que exigirão tratamento separado: (i) a coextensividade dessas atividades conscientes com o requisito de unidade diacrônica, ou seja, com o fato de terem "um e o mesmo agente"; e (ii) seguindo a estrutura sujeito-predicado da análise categorial, esse agente deve ser identificado como o substrato dessas qualidades conscientes, ou seja, como uma substância ou "coisa inteligente". Isso pode ser rotulado livremente como uma tese "fenomenológica" e ontológica, respectivamente. Além disso, aprendemos que a base para essa investigação é a nossa própria experiência em primeira pessoa, que passamos a inferir como sendo o caso de outros sujeitos conscientes, o que nos permite chegar a uma conclusão geral que deve ser aplicável a todos os sujeitos conscientes.

Partindo da tese "fenomenológica", o Naiyāyika toma essas qualidades conscientes e argumenta que a unidade diacrônica do sujeito é uma condição necessária

para que elas sejam possíveis. Portanto, o Vātsyāyana argumenta que o desejo por um certo tipo de coisa só é possível quando o desejante é o mesmo que o sujeito que já experimentou isso como prazeroso, pois é com base nessa memória que ele agora é capaz de desejar esse mesmo tipo de coisa quando a vê ou sente a falta dela. Assim, diz Vātsyāyana, "esse desejo de adquirir só é possível em alguém que, embora permaneça um e o mesmo, percebe várias coisas" (*Nyāyabhāṣya*, I.1.10).

O mesmo raciocínio, argumenta ele, aplica-se ao caso do sentimento de aversão, já que ele também deve se basear na lembrança de algo que tenha causado dor anteriormente. Além disso, o desejo e a aversão dão origem ao esforço para obter ou evitar algo, e isso também só é possível se o mesmo agente que reconhece algo como prazeroso ou desagradável (com base na experiência anterior) for motivado a agir com base nesse reconhecimento para adquirir ou evitar esse algo (ibid.).

O Vātsyāyana continua a argumentar que o prazer e a dor também dependem da unidade diacrônica, uma vez que "é apenas por causa da lembrança de sua experiência anterior de prazer e dor que, quando o homem se satisfaz com a coisa que lhe causou prazer, ele fica satisfeito, e quando ele se satisfaz com o que lhe causou dor, ele se sente infeliz" (ibid.). O ponto central aqui parece depender da concepção Naiyāyika da psicologia das emoções, segundo a qual a realização ou frustração da antecipação de alguém é fundamental para que uma experiência seja sentida como prazerosa ou dolorosa, o que requer a unidade diacrônica do sujeito que antecipa e do sujeito que encontra essa antecipação realizada ou frustrada.

Finalmente, Vātsyāyana argumenta que o conhecimento também depende da mesma continuidade diacrônica do sujeito. Ele faz isso considerando o processo temporal de aquisição de conhecimento, que começa com o desejo de saber, que é seguido pela ponderação sobre aquilo sobre o qual há desejo de saber, até que se baseia na cognição determinada disso (*Nyāyabhāṣya*, I.1.10). Aqui, novamente, deve ser o mesmo agente que deseja, pondera e depois conhece. Isso é especialmente importante na medida em que "'ser cognoscente' é o caráter, a característica peculiar, do si-mesmo" (*Nyāyabhāṣya*, III.2.40). A essência do argumento é que, dada a extensão temporal dessas qualidades que caracterizam a subjetividade, elas só podem ser possíveis quando há *pratisandhāna* (*Nyāyabhāṣyavārttika,* I.1.10): a combinação ou fusão de todas as cognições envolvidas em uma única apreensão, como pertencentes a um único e mesmo agente.

Esse relato da subjetividade pode ser proveitosamente colocado em foco contrastando-o com o de um oponente,[116] , que sustenta, em vez disso, que o mundo mental funciona como um fluxo fenomenal (*santāna*) ou uma série de cognições momentâneas que não têm substrato duradouro na forma de um único agente, de tal forma que cada cognição é um efeito da anterior e a causa da próxima, e essa causalidade em si é o que explicaria os fenômenos que tomamos por subjetividade. Conforme relatado por Uddyotakara (*Nyāyabhāṣyavārttika,* I.1.10), esse oponente oferece uma explicação alternativa para o fenômeno do reconhecimento que dispensaria a necessidade de um agente duradouro como substrato sintetizador das cognições:

> ... [A 'fusão' das várias cognições deve-se, não ao fato de todas elas terem um agente comum, mas ao fato de que, em qualquer série de cognições (às quais cada cognição dá origem), cada cognição individual é a causa da cognição que se segue; De fato, toda cognição é seguida por outra cognição, esta última proveniente de uma certa potência na cognição precedente, e é ela própria dotada de toda a potência (que pertencia às cognições anteriores); e assim, embora as cognições sejam diversas e muitas, há uma 'fusão' em razão da relação de causa e efeito que subsiste entre elas (...).). Assim, a 'fusão' se deve à presença da relação causal, e não à presença de um agente comum. (...) aquela 'série de sensações corporais' na qual a apreensão e a lembrança aparecem é o recordador, bem como o apreensor.

Essa descrição totalmente em terceira pessoa dos fenômenos mentais faria com que o fluxo causal de cognições sem dono fosse ele próprio o que é metaforicamente chamado de "apreensor" da cognição anterior, bem como o "lembrador". Isso tornaria a memória possível e, portanto, o reconhecimento, sem o postulado de um agente duradouro e unificado. Em resposta, Uddyotakara (*Nyāyabhāṣyavārttika,* I.1.10) destaca como esse relato não explica realmente o problema em questão, porque falha em explicar a possibilidade de síntese ou unificação, na medida em que não remove a diversidade entre as cognições e a própria diversidade da relação causal, que é o que é necessário para conectá-las em um julgamento. Como Śrīdhara (*Nyāyakandalī,* 44) observa proveitosamente a esse mesmo respeito:

> (...) se não houvesse um si-mesmo, não haveria nenhuma ideia formada de qualquer relação causal; como no momento em que a causa fosse percebida, não haveria nenhuma cognição do efeito, que não teria surgido naquele momento; enquanto no momento em que o efeito fosse percebido, a causa teria desaparecido no passado e, portanto, não haveria nenhuma cognição dela; e, de acordo com aquele que nega o si-mesmo, não haveria um único percebedor de ambos; e, como tal, quem poderia determinar a relação causal entre essas duas coisas que aparecem uma após a outra? (...) Como poderiam as duas

[116] O que parece representar a posição do filósofo budista Vasubandhu (ca. IV -V^{thth} c. CE).

> cognições, que estariam confinadas em si mesmas, ter qualquer ideia como ‘eu sou o efeito ou a causa dessa cognição’; pois certamente elas seriam totalmente ignorantes das condições uma da outra.

Em outras palavras, deve haver uma instância de consciência capaz de sobrepor-se à série causal para que as cognições discretas sejam possivelmente conectadas em julgamento, para que sejam capazes até mesmo de relacioná-las causalmente em primeiro lugar. Dessa forma, não seria possível para a cognição atual na cadeia verificar se os conteúdos trazidos pelas impressões que lhe foram impressas são realmente de experiências anteriores ou se são apenas voos atuais da imaginação.

A esse respeito, Berger (2012, p. 111) observa como, seguindo a resposta de Uddyotakara, na ausência da capacidade de supervisionar a cadeia causal e comparar cognições passadas e presentes, mesmo que a cognição presente tenha um conteúdo semelhante a uma anterior, “tal cognição não será capaz de verificar se o conteúdo do objeto ao qual ela se refere é semelhante ao objeto inicialmente experimentado”, nem “se o conteúdo da memória foi causado pela cognição inicial” ou “se a consciência-do-eu que agora se lembra é a mesma consciência-do-eu que passou pela experiência original, para a qual é necessário um ato de autoapreensão”.

Mais uma vez, ele observa (ibid.), seguindo Vātsyāyana, é somente quando as “cognições distintas ‘isso foi visto’ e ‘eu vi isso’ são sintetizadas na consciência presente de que ‘o que eu vi antes eu estou vendo agora’“, é que temos “uma memória robusta, uma vez que uma memória não experimentada não é a que nos referimos quando relatamos instâncias de lembrança”. Em outras palavras, mesmo quando um episódio de memória ocorre espontaneamente sem recuperação ativa, ainda assim sua apreensão *como* memória “parece exigir o reconhecimento, por mais breve que seja, de que o conteúdo experimentado é do passado e que esse mesmo conteúdo se relaciona com minha própria experiência em uma continuidade narrativa de alguma forma” (ibid.). Mais fundamentalmente problemáticos ainda seriam os casos em que a memória requer uma recuperação ativa:

> Um cenário mais provável de recordação da experiência infantil de aprender e tocar uma peça musical deve envolver alguns níveis de agência e interesse na recordação que tenham alguma continuidade intencional com o passado. Nessas lembranças, há um esforço ativo de uma consciência-do-eu com um passado e um conjunto de interesses acumulados para recuperar experiências passadas. As “necessidades” e os interesses de uma pessoa que experimenta a si mesma como o centro delimitado de uma história narrativa específica, e não o evento original ou um conjunto de inclinações latentes isoláveis que são acionadas automaticamente, como luzes em uma máquina de pinball, parecem

> estar por trás de um esforço para recuperar ativamente as experiências passadas e relacioná-las ao presente. Os Naiyāyikas eram muito ávidos por esses exemplos de aprendizado ativo e até mesmo pela compreensão das declarações de outros, que já haviam aprendido um idioma, para ilustrar essa continuidade e agência. (...) É a recuperação de memórias na lembrança, e quais circunstâncias nos 'inclinam' a recuperá-las, que estão em questão aqui, e a arquitetura passiva de Vasubandhu parece mal equipada para descrever a vida das memórias e a agência que as pessoas exercem ao acessá-las. (BERGER, 2012, p. 106).

O que é necessário, em outras palavras, é uma explicação para a agência ativa dos atos sintéticos de memória e reconhecimento. Berger está reafirmando aqui, no contexto do esforço de recuperação da memória, a análise de Vātsyāyana sobre o centro de consciência diacronicamente unificado e unificador que é necessário para que *qualquer* esforço seja possível:

> O esforço não seria possível se não houvesse um agente percebendo uma série de coisas e se lembrando de suas percepções passadas; especialmente nenhum esforço seria possível se houvesse apenas uma série de cognições distintas, cada uma pertencente ao seu próprio objeto distinto; pois o esforço de uma cognição com base na experiência de outra cognição seria tão impossível quanto o esforço de um corpo com base nas experiências de outro corpo. (*Nyāyabhāṣya*, I.1.10)

O fenômeno da individuação ao qual Vātsyāyana faz referência no final desta citação, o fato de que as experiências de alguém são próprias e não de outra pessoa, é em si mesmo uma séria dificuldade para o oponente que sustenta a tese do não-eu, que teoriza a vida mental como um fluxo de cognições causalmente sequenciado. Ele pode tentar considerar o fluxo mental como já individualizado pela própria causalidade, de modo que o que é causado em um fluxo mental não aparece no fluxo mental de outro, e isso explica a individualização. No entanto, como argumenta o Naiyāyika Udayana, essa resposta não resolve o problema, na medida em que um fluxo mental não pode ser transformado em um sistema fechado que não troca com outros, a fim de manter um único fluxo de causalidade em sua constituição.

Isso significa que, assim como o corpo se reconstrói constantemente à medida que digere os alimentos e, por sua vez, descarrega partes de si mesmo por meio da excreção, a mente faz o mesmo com o ambiente. Em uma troca próxima entre professor e aluno, por exemplo, os pensamentos de cada uma de suas mentes estão sendo continuamente compartilhados entre si. Se a mente não fosse nada além de um fluxo de cognições, uma vez que os pensamentos do professor são absorvidos pelo aluno e vice-versa, tornando-se parte de seu próprio fluxo mental, não haveria nada que distinguisse um fluxo do outro.

E, no entanto, não está de acordo com nossa experiência sustentar que a individuação deles se confunde, como se agora o professor estivesse se tornando consciente em primeira pessoa dentro do fluxo mental do aluno ou vice-versa. O que acontece é o contrário: a subjetividade individual de cada um é consciente em primeira pessoa do pensamento do outro, tornando-se a sua própria subjetividade, sem que suas subjetividades como tais se confundam. Como Ram-Prasad (2011, p. 331) coloca essa parte do argumento de Udayana:

> ... dado que, como fato inegável, a experiência não é de fluxos fenomenais que fluem para dentro e para fora de diferentes unidades (o professor e o aluno não costumam 'tornar-se' um ao outro por períodos de tempo), nenhum fator que evite o princípio de um único si-mesmo em cada fluxo fenomenal (um no professor, um no aluno) pode realmente fornecer uma explicação para essa experiência.

Udayana avança, em favor de seu oponente, a possibilidade de explicar o fenômeno da individuação postulando que "há alguma propriedade genérica distintiva (*jātikṛtam viśeṣam*) cuja origem é comum aos estados dentro de uma corrente, mas diferente daquela dos estados de outra corrente" (ibid.). Essa propriedade teria que ser ampla o suficiente para abranger toda a série cognitiva de um fluxo mental, e não muito ampla para não abranger partes da série cognitiva de outro fluxo mental; mas Udayana acha que nenhuma propriedade pode satisfazer tal requisito (ibid.).

Portanto, ele oferece ao seu oponente outra possibilidade: talvez o que unifica um fluxo mental seja "a condição governante de serem estados cooperantes (*sahakāribhedāt niyama*ḥ). Ou seja, as conexões funcionais entre os estados poderiam restringir a relação entre eles e, assim, proporcionar unidade dentro de um fluxo" (RAM-PRASAD, 2011, p. 332). No entanto, ao procurar um candidato para desempenhar esse papel, aquele em virtude do qual "um conjunto (ou fluxo) age um sobre o outro, restringindo e sendo restringido por meio do que eles fazem para e com o outro" (ibid.), descobre-se que apenas a condição de ser um único agente pode atender ao requisito. Pois a agência, de fato, "é a função que opera em um conjunto de estados (vinculando-os assim como um fluxo) e não em outro" (ibid.).

Udayana, a esse respeito, considera explicitamente nossa vida mental em termos de ação, pois "a consciência-do-eu é experimentada como um tipo de atividade, enquanto o agente da atividade é bem diferente dela" (UDAYANA, 1995, p. 347), na medida em que experimentamos nossas cognições como "eu sei" da mesma forma que

experimentamos uma ação como “eu corto”; ou seja, nós a experimentamos como um fazer, uma agência. Uma ação, no entanto, é um processo temporalmente estendido no qual seus momentos formam um continuum unido pela intenção contínua de quem a pratica. Conceber a vida mental em termos da agência de nossos atos cognitivos, portanto, é concebê-la na unidade diacrônica que é intrínseca à agência, na medida em que “a unidade de experiências passadas e a expectativa de experiências futuras são parte integrante da agência” (RAM-PRASAD, 2011, p. 332), e é isso que efetivamente explica a individuação:

> Os estados de consciência que não estão dentro do escopo da agência de um sujeito não pertencem a esse sujeito. Essa distinção não está disponível quando os estados de consciência são vistos como meramente uma série e não como de um sujeito unitário, pois a unidade diacrônica da agência não será encontrada em uma mera série. Mais especificamente, uma teoria de não-propriedade não pode explicar a origem do senso de ação em relação aos estados de consciência que é fornecido por uma teoria na qual há um sujeito agentivo desses estados. De fato, então, um agente é um sujeito unitário, que pode ser distinguido de outros loci de agência, a saber, outros sujeitos unitários. (...) A razão pela qual alguns estados são ‘meus’ (pertencem a uma corrente) é que, com relação a eles, eu sou o agente, ao ser capaz de agir sobre e com eles (ao recordar, sentir, ver, etc.) Aqueles estados com relação aos quais eu não posso agir assim são os de outras correntes. (ibid., pp. 332-333)

Aqui, os argumentos previamente estabelecidos para o sujeito de reconhecimento diacronicamente suportável recebem um novo esclarecimento, na medida em que o princípio unificador que atribui tais experiências a si mesmo, a *minuciosidade* da experiência, é identificado com a agência, que é intrinsecamente diacrônica. Para entender melhor o que está implícito no conceito de agência do Naiyāyika e os argumentos esboçados acima a respeito dele, no entanto, devemos olhar para suas fontes na estrutura gramatical da agência como herdada da tradição da gramática sânscrita.

A primeira pista a ser extraída é que, de acordo com a gramática sânscrita, os verbos são o núcleo das sentenças, e todas as outras palavras que as compõem devem ser analisadas de acordo com o papel que desempenham na ação indicada pelo verbo. Por exemplo, “um substantivo como *āsana* [assento] denota meramente uma coisa que é capaz de funcionar de uma certa maneira com relação a uma certa ação: um assento é algo em que se pode sentar” (CARDONA, 1974, p. 277). Em outras palavras, até mesmo os substantivos são pensados não estritamente como substâncias, mas como o locus *(śaktimat*) de uma capacidade *(śakti*, *sāmarthya*) para desempenhar um papel na realização de alguma ação (ibid., p. 246). Quando a coisa denotada por um substantivo

realiza um determinado papel na ação denotada pelo verbo, um afixo é adicionado a ele para significar seu papel (ibid., p. 247).

Esses afixos (*vibhākti-s*) são derivados dos grupos de declinação nominal ou casos em que os substantivos podem ser declinados em sânscrito, que são oito no total. No entanto, ao selecionar apenas aqueles que descrevem uma relação de um substantivo com um verbo - ou seja, aqueles que podem desempenhar um papel na expressão gramatical de agência -, ficamos com apenas seis formas de caso que são usadas para significar os papéis ativos que as coisas podem desempenhar em uma frase. Esses papéis são chamados de *kāraka-s*, as "relações especiais de substantivos, adjetivos e pronomes com as palavras que expressam ação" (BHATTA, 1988, p. 15), funcionando como fatores ou participantes na realização de uma ação (CARDONA, 2014, p. 85), ou, mais tecnicamente, as "categorias semântico-sintáticas correspondentes aos papéis que um item nominal pode desempenhar em uma sentença sânscrita quando está diretamente relacionado à ação" (VERGIANI, 2013, p. 161-162). Conforme destacado por estudiosos como P. Kiparsky, J. F. Staal e H. S. Ananthanarayana, mais do que funções meramente sintáticas, essas relações *kāraka*, além de também expressarem a estrutura semântica profunda das sentenças, capturam a "forma lógica" de sujeito, objeto etc., subjacente à estrutura superficial dos grupos de declinação nominal (cf. BHATTA, 1988, p. 15).

Em seu *Aṣṭādhyāyī*, Pāṇini os define na seguinte ordem (BHATTA, 1988, p. 15): i) o ablativo (*apādāna*), "o ponto fixo do qual algo se afasta" (I.4.24); ii) o dativo (*sampradāna*), "o destinatário do objeto da ação como desejado pelo agente" (I.4.32); iii) o instrumental (*karaṇa*), "o meio mais eficaz" (I.4.42); iv) o locativo (*adhikaraṇa*), o locus no qual o agente ou a ação está situado (I.4.45); v) o acusativo (*karman*), "aquilo que o agente mais busca alcançar" (I.1.49) ou o objeto da ação; e vi) o agente (*kartṛ*), "o independente (*svantraḥ*)" em relação aos outros (I.4.54), que é encontrado no caso nominativo na voz ativa (I.4.54) e no caso instrumental na voz passiva (II.3.18), ou no caso genitivo quando em conexão com substantivo verbal (II.3.65) - indicando a si-mesmo do agente ou a posse da ação.

Assim, por exemplo, como Ganeri (1999, p. 52) ilustra, na frase "na cozinha, Rāma cozinha arroz para Sītā com lenha da floresta", o verbo que expressa a ação denota um evento de "cozinhar". Nesse caso, Rāma é o agente, o arroz é o objeto, a lenha é o instrumento, Sītā é o destinatário, a floresta é a fonte e a cozinha é o local. Mas um *kāraka* não é uma coisa em si, mas um fator em uma ação; nesse sentido, qualquer coisa é dotada da potência para desempenhar qualquer um dos papéis. O Naiyāyika Vātsyāyana

exemplifica isso observando (*Nyāyabhāṣya*, II.1.16) como quando dizemos que 'a árvore está de pé', a árvore é o agente ou nominativo; quando dizemos que 'alguém vê a árvore', é o objeto ou acusativo; quando dizemos 'ele indica a lua com a ajuda da árvore', ela é o instrumento; em 'ele está derramando água para a árvore', é o dativo ou destinatário; em 'a folha cai da árvore', é o ablativo ou aquilo do qual a ação procede; e em 'os pássaros estão na árvore', é o locativo.

A chave central para essa análise de *kāraka* é a compreensão de que toda ação é um composto de diversos fatores. Por exemplo, a raiz sânscrita do verbo "cozinhar" denota "tudo o que está envolvido no cozimento: o esforço consciente interno do agente, colocar uma panela no fogão (ou lareira), colocar água e grãos nela, soprar, aquecer, etc. É quando essas coisas estão sendo feitas que se diz pacati ("está cozinhando") de alguém" (CARDONA, CARDONA, CARDONA). É quando essas coisas estão sendo feitas que se diz *pacati* ('está cozinhando') de alguém" (CARDONA, 1974, p. 237). Isso significa que o ato de cozinhar, nesse exemplo, abrange diacronicamente a sequência de diversos eventos subsidiários, bem como sincronicamente seus fatores e meios componentes (ou seja, o cozinheiro, o fogão, a panela, o fogo, a comida etc.). É a unidade da ação como um todo, dada como uma construção mental,[117] à qual a raiz verbal se refere principalmente (ibid.). Como a raiz verbal é o núcleo de qualquer frase, falar de forma significativa já implica falar de um *sobre muitos*, da ação como um todo composto feito de fatores espalhados no tempo e no espaço, que são pensados juntos como um único processo em virtude de a agência funcionar como seu unificador sintético.

[117] As raízes desse entendimento da ação como uma entidade composta, com base na análise semântica, são profundas e antigas. Ela é atestada pela primeira vez no *Nirukta* (I.1) de Yāska (ca. IVth a.C.), no qual ele postula que, enquanto um verbo denota o tornar-se de uma ação, seu "surgimento de um estado anterior para um posterior", como em "ele vai" e "ele cozinha", o substantivo verbal incorpora todo o processo como sendo em vez de se tornar, como em "ir", "cozinhar". O *Bṛhaddevatā* (I.44), um antigo texto védico dedicado à análise dos nomes dos deuses atribuídos a Śaunaka (ca. IVth c. BCE), segue Yāska na definição de um verbo como "aquela noção que, conectada com muitas ações, tornando-se uma posterior a partir de uma anterior, (e ainda assim sendo) apenas uma, é efetuada pelo desenvolvimento da ação". Em seu *Mahābhāṣya* (P.3.1.22), o gramático Patañjali faz distinção entre dois tipos de ação: *sāmānyakriyā* ('ação comum') e *avayavakriyā* ('ação componente'), de tal forma que a primeira é definida como "um único complexo que é composto pelas ações componentes", o que explica por que uma raiz verbal como pac ('cozinhar') "pode ser usada em qualquer estágio do processo de cozinhar, (....) considerada 'comum' a todas as ações componentes em questão" (OGAWA, 1995, p. 485). A questão epistêmica que surge a partir disso é como podemos estar cientes das ações, na medida em que, sendo uma sobre muitas, não pode ser percebida como seus momentos individuais? O ponto de vista geral do gramático é resumido pelo gramático do século XI, Kaiyaṭa, da seguinte forma: "embora a ação composta que se diz ser denotada por um verbo como *pac* não seja de fato diretamente perceptível porque os componentes não ocorrem juntos, cada momento é diretamente perceptível e *pacati* é usado com base na unificação mental desses momentos constituintes perceptíveis" (traduzido em OGAWA, 1995, p. 487). Assim, uma ação tem efetivamente o mesmo status epistemológico de um universal.

Entretanto, assim como a raiz verbal denota primariamente a ação inteira (*pradhāna-kriyā*, 'ação principal'), ela também pode, secundariamente, denotar qualquer uma de suas atividades componentes (*guṇa-kriyā*). Assim, a gramática pāṇiniana distingue duas variedades de agentes, associadas às duas variedades de ação: os agentes principais (*pradhāna-kartṛ*) e os agentes subsidiários (*guṇa-kartṛ*) (ibid., p. 237). Seguindo a definição de Pāṇini, o agente é *svatantraḥ kartā,* o fator independente na realização de uma ação. O fato de ser possível uma distinção entre agente primário e subsidiário significa que se deve falar do último como independente, mesmo que não seja assim. Por exemplo, em sentenças como "a panela está cozinhando" e "a espada está cortando", um locus e um instrumento são mencionados como os agentes das ações de cozinhar e cortar, respectivamente. No entanto, o próprio fato de desempenharem esse duplo papel indica que eles não podem deixar de ser agentes subsidiários, e não principais:

> Uma espada ou uma panela é normalmente um instrumento ou local de corte ou cozimento. No entanto, um falante pode querer falar (*vivakṣā*) deles como *kārakas* independentes (*svatantra*), ou seja, agentes. Mesmo assim, no entanto, eles só podem ser considerados agentes subsidiários, que preenchem simultaneamente outros papéis. (...) Pode-se querer falar de instrumentos e loci como agentes, mas isso não altera o fato de que eles funcionam como instrumentos e loci. (CARDONA, 1974, p. 238).

Isso ocorre porque, embora sejam mencionados aqui como agentes, eles dependem de outro agente, pois está implícito que "a espada corta quando empunhada por alguém e a panela cozinha quando alguém coloca comida nela e a põe para cozinhar" (ibid., p. 235). O agente primário, por outro lado, é o fator independente real na ação composta, "aquele *kāraka* que, quando todos os outros participantes de uma atividade estão presentes, os coloca em ação" (ibid., p. 237), atualizando assim suas potências de ação na forma de seus respectivos afixos. Seguindo o gramático Bhartṛhari, essa independência, em virtude da qual algo é um agente primário de uma ação composta, é caracterizada da seguinte forma:

> a) Ele entra em ação como um *kāraka* antes de qualquer outro *kāraka* envolvido em um determinado ato. Um agente assume o status de participante em uma ação por causa do desejo de realizar o resultado de tal ato, não por causa de participantes acompanhantes, como um instrumento, que ele coloca em ação para esse fim, e ele o faz antes que os outros participantes tomem parte no ato. Os demais participantes, por outro lado, agem como agentes em seus atos componentes somente porque o agente os coloca em ação. b) Ele faz com que outros se subordinem a ele; c) outros são dependentes dele. Isso decorre de (a). Como o agente principal coloca outros participantes em ação, sua atuação depende dele, de modo que eles adquirem status de subordinados. O

> agente principal, por outro lado, é ativo por conta própria, visando ao resultado de sua ação. d) Faz com que os outros parem de agir depois de terem desempenhado papéis. O agente principal, por outro lado, para de agir por conta própria, uma vez que tenha atingido seu objetivo. e) Não é visto como tendo um substituto. f) Pode ser o único participante em um ato, de modo que se observa mesmo na ausência de outros. Por exemplo, nas terminações (...) *asti*, *bhavati*, *vidyate* [é]. (CARDONA, 2014, p. 89-91).

Agora, deve-se enfatizar que essa análise *kāraka* de ação e agência *não* pretende ser ontológica: suas classificações seguem "as coisas não como elas são, mas apenas como elas são faladas" (CARDONA, 1974, p. 238) - o que é de fato a jurisdição da gramática. Nesse sentido, as propriedades supracitadas caracterizam algo como um agente independente "não com relação a qualquer coisa real (*na tu vastuni*)", na medida em que "é a partir da fala *(śabdāt*) que algo é entendido como um agente (*kartā pratīyate*), quando se deseja expressar para essa entidade as propriedades de um agente (*kartur dharmavivakṣāyām*)" (ibid., 2014, p. 93). Portanto, "todas as coisas são caracterizadas por independência e dependência", dependendo "do que se deseja dizer" (ibid., 1974, p. 269).

Os pensadores Nyāya, por outro lado, estão interessados no valor filosófico dessa análise *kāraka*, que eles trazem à luz por meio da transposição da gramática para a ontologia da agência. A chave para essa transposição é encontrada na afirmação Naiyāyika de que apenas um ser inteligente pode preencher os critérios para um verdadeiro agente, conforme definido na tradição gramatical, a saber: ser independente, capaz de fazer com que outros fatores participem de uma ação sem que ele mesmo seja causado por eles. Somente um ser senciente tem a capacidade de si-mesmo - outra tradução de "independência" (*svātantrya*) - e, portanto, é capaz de controlar outra coisa - como os fatores subsidiários de uma ação. Assim, Vācaspati diz que "por o conhecedor ser o controlador entende-se que o conhecedor é o agente por ser capaz de *si-mesmo* (*svātantrya*)" (*Nyāyavārttikatātparyaṭīkā* 4.1.21 - traduzido por CHAKRABARTI, 2001, p. 111).

Essa capacidade de autocontrole é característica de um ser consciente, e impossível para o inconsciente, devido ao fato de que "o si-mesmo requer um senso de identidade pessoal, propósito, previsão, planejamento e assim por diante, e nada disso é possível sem consciência" (CHAKRABARTI, 2001, p. 111). Portanto, encontramos Vācaspati Miśra afirmando que "ser um agente (*kartṛtva*) deve ser caracterizado pela

inerência de volição (*prayatna*), intenção (*cikīrṣā*) e cognição (*jñāna*)"[118] (*Nyāyavārttikatātparyaṭīkā*, 4.1.21 - traduzido por DASTI, 2014, p. 119); ao mesmo tempo em que enfatiza que, embora para fins de análise gramatical o agente seja aquilo que o falante deseja retratar como tal, os seres insencientes podem ser falados como agentes independentes (nominativos) apenas metaforicamente, pois o que define um agente não faz parte da própria natureza desse ser (CARDONA, 2014, p. 103).

Da mesma forma, Uddyotakara também insiste no fato de que, de um ponto de vista ontológico, a ação em si só pode ser metaforicamente atribuída ao não-senciente, na medida em que é definida como aquilo que é "empreendido para a obtenção do desejável e para se livrar do indesejável", "indicativos de desejo e aversão", e não meramente movimento e a cessação do movimento (*Nyāyabhāṣyavārttika,* III.2.37). Em outras palavras, a ação deve ser "ação intencional: ação que é impulsionada por, sensível a, e explicável pelo apelo aos objetivos de um agente (*prayojana, artha*)" (DASTI, 2014, p. 115). Essa distinção fundamental entre a ação (intencional), característica dos seres sencientes, e o mero movimento ou a 'causalidade' das coisas insencientes, vem a informar uma formulação importante no *Nyāyakandalī* de Śrīdhara:

> Śrīdhara observa que os fenômenos materiais, como tipos de instrumentos, exibem regularidades cujas estruturas impessoais seguem um modelo de impacto de causação e demonstram regularidades sistêmicas naturais e contingências aleatórias que são impostas externamente. Em contraste, a agência pessoal exibe regularidades si-mesmas e racionais. A agência não pode, portanto, ser atribuída a objetos materiais, como o corpo ou suas partes. (SINHA, 2017, p. 297)

Essa agência "si-mesma", não imposta externamente, é o que se entende por independência agencial, que, de acordo com Uddyotakara, é o próprio marcador característico de um ser inteligente, o que, permitindo que ele não seja inteiramente restrito à sua própria factualidade, o distingue dos não inteligentes (*Nyāyabhāṣyavārttika*,

[118] O termo que representa "volição" nessa tradução, *prayatna*, é o que eu chamei anteriormente de "esforço", estando ambos dentro do "alcance semântico de *prayatna* [que] inclui 'volição', 'esforço' e 'ímpeto para a ação'" (DASTI, 2014, p. 114). Seguindo Vācaspati Miśra, todas as três propriedades (cognição, intenção e volição) formam um conjunto inseparável e mutuamente implicativo (ibid., p. 119). Um relato da psicologia Naiyāyika das ações com base nesses atributos é o seguinte: "A intenção (cikīrṣā) é um desejo (icchā) cujo objeto é uma ação que pode ser realizada pelo esforço da pessoa (por exemplo, o desejo de preparar o jantar). Ele se forma quando a pessoa percebe que uma ação produzirá algo desejável e que ela mesma pode realizá-la. Uma condição tácita para o surgimento da intenção é a ausência de conhecimento de que o ato em questão teria resultados indesejáveis de força suficiente. Quando associada a uma consciência dos meios pelos quais o ato pode ser realizado (...), a intenção leva à volição. Como visto acima, a volição é um impulso direto aos movimentos corporais e, por meio deles, a vários tipos de ação intencional. (...) Uma vez que a volição surge, não há obstáculos cognitivos/psicológicos para a ação (...). (...) enquanto a intenção é um *desejo* cujo conteúdo é um ato ou o resultado característico de tal ato, a volição é um *querer*" (ibid., p. 116).

III.1.3). Baseando-se diretamente na definição do gramático do nominativo *kāraka*, ele define o agente como independente, "aquilo que opera sobre outras coisas (*itara-kāraka-prayoktṛ*), e que não é operado por qualquer outra coisa (*apara-aprayojya*)" (ibid, III.2.3), e aquele que, ao colocar os outros fatores no lugar, é "o experimentador dos resultados" trazidos pela ação que é inerente a ele mesmo (ibid., introdução a I.1.1). O agente independente é aquele que possui a capacidade de agir (*sāmarthya*) que se manifesta em relação à ação, que permanece nele como distinto de si mesmo e também da ação em virtude de ser um ser de propriedade na forma de poder *(śakti*) (ibid., II.1.16).

Essa suposta independência do agente, entretanto, não deve ser interpretada como independência *absoluta*. O próprio Uddyotakara enfrenta um oponente que questiona sua definição com base no fato de que, como o agente depende de outros fatores para realizar uma ação, ele não pode ser realmente considerado independente. Ele responde que é na intenção de agir que consideramos o agente independente, na medida em que ele é instigado e movido por sua própria expectativa interna de um resultado. Isso significa que ele não é impelido a agir pelo instrumento e por outros fatores da ação composta ("o Agente não perde o caráter de não ser impelido por um kāraka" - *Nyāyabhāṣyavārttika,* III.2.3), pois o movimento que se estabelece vem dele mesmo. Podemos depreender dessa resposta que o oposto da independência agencial, o que se entende por "dependência" contra a qual a independência é definida, é a *passividade*:

> Um membro totalmente passivo de um nexo causal não pode ser um agente genuíno. (...) Há diferentes tipos de causas. Algumas são totalmente externas ao mundo "interno" de motivação e valores do agente e outras operam dentro dele. Os objetivos operam internamente, como metas ou razões, e a maneira pela qual eles motivam (ou mesmo obrigam) um indivíduo a agir é compatível com a liberdade exigida para a agência genuína. (...) a agência não deve ser entendida como um requisito de independência absoluta irrealista. Os agentes dependem de uma série de fatores, incluindo a disponibilidade e a adequação dos vários outros *kārakas* necessários para as ações em questão. Ainda assim, contanto que o suposto agente não seja um mero instrumento passivo de outros fatores causais, ele é suficientemente autônomo, agindo com a ajuda deles (ou, para dizer de forma ligeiramente diferente, agindo por meio deles). (...) Essa dependência de instrumentos, no entanto, não prejudica a agência do si-mesmo mais do que a dependência de um piloto de carros de corrida em relação ao seu veículo ou a dependência de um carpinteiro em relação às suas ferramentas. (...) esses instrumentos não compartilham ou comprometem a agência do si-mesmo (NV 3.2.3); eles simplesmente fornecem as condições pelas quais seu potencial de agência pode ser atualizado. Quando esse potencial é atualizado, ele é uma propriedade exclusiva do si-mesmo. (DASTI, 2014, pp. 118 e 120)

Além disso, essa agência não deve se restringir àquela que se segue a uma decisão totalmente si-mesma de realizar uma ação. Praśastapāda distingue entre dois tipos

diferentes de esforço volitivo (*prayatna*) característicos do arbítrio: "(i) aquele produzido pelo simples fato de estar vivo (*jīvana-pūrvaka*) e (ii) aquele produzido pelo desejo e aversão (*icchā-dveṣa-pūrvaka*)" (DASTI, 2014, p. 115). Enquanto o primeiro conta como um modo de esforço volitivo não reflexivo, é no segundo modo de esforço volitivo, produzido pelo desejo e pela aversão, que encontramos a plena agência racional adequada, o esforço que é "'a causa do empenho dirigido à aquisição do que é benéfico e à evitação do que não é', sendo distintamente associado à agência que é própria dos seres conscientes e inteligentes" (ibid.).

Essa dupla caracterização da agência inteligente pode ser entendida por meio da sugestão útil de Ram-Prasad de que a intencionalidade ou direcionamento dos estados de consciência (*saviṣayakatva*) está no cerne da caracterização Nyāya da agência como independência, pois, presumivelmente, apenas um ser consciente capaz de intencionalidade poderia visar a um resultado e organizar os fatores necessários para alcançá-lo. Isso, observa ele (RAM-PRASAD, 2011, p. 335), abriria espaço para um sentido mais mínimo e recuado, no qual "agir por meio de um estímulo, um gatilho, uma circunstância" conta como agência. Isso nos permite lembrar a estrutura do conceito Naiyāyika de dois níveis de atividade epistêmica, em que podemos saber algo sem saber que o sabemos e, em seguida, por meio de uma apercepção introspectiva de segunda ordem (*anuvyavasāya*), tomar o ato cognitivo anterior como um objeto para submetê-lo à revisão epistêmica. Agora, na agência, também, a ação irrefletida desencadeada pela consciência-do-eu é suficiente para contar como agência independente, embora uma manifestação mais completa da agência racional só possa ser encontrada naquela ação que surge da consideração de segunda ordem dos próprios motivos e metas por meio da apercepção introspectiva.

A agência, nessas duas formas, é aquilo em que consiste a unidade diacrônica da consciência e é inseparável da intencionalidade, da subjetividade e da consciência, ou melhor, é sua característica fundamental:

> Nyāya defende uma noção mais robusta de si-mesmo, colocando o desejo, a aversão, a volição e a responsabilidade moral ao lado da cognição como qualidades distintivas do si-mesmo. Esses vários aspectos da individualidade se reúnem perfeitamente quando consideramos a agência. Um agente realiza ações intencionais sob sua vontade, que é acionada por seus próprios estados cognitivos e afetivos. Seus atos volitivos geram ainda consequências morais

> que ela deve suportar,[119] e que são, no contexto indiano, incorporadas na forma de mérito e demérito cármico. Para Nyāya, a agência é, portanto, uma expressão especial das diferentes capacidades e potências do si-mesmo, que as une de forma coerente. (DASTI, 2014, pp. 112-113)

A apercepção introspectiva de segundo nível da agência, por sua vez, revela que a agência envolvida em qualquer ação assume a forma cognitiva aperceptiva "Eu, o ser consciente, estou agindo" (DASTI, 2014, p. 127), como diz o Naiyāyika Vardhamāna. A unidade diacrônica da agência, sob essa luz, assume a forma cognitiva do "eu"-cognição que acompanha cada membro da série cognitiva que compõe uma ação. De fato, para os pensadores Nyāya-Vaiśeṣika, a unidade de consciência do[120] "é marcada pela doação do 'eu'; sem um sujeito do 'eu', tal unidade não seria possível" (RAM-PRASAD, 2011, p. 334). É essa capacidade de ser reconhecido como "eu" que constitui um agente.

A construção mental que unifica uma ação, postulada pelos gramáticos, nada mais é do que essa cognição do "eu" que caracteriza o agente. Essa consciência-do-eu, no entanto, embora refletida na apercepção introspectiva de segundo nível, já é *dada* como acompanhando os estados cognitivos do agente ou sujeito no primeiro nível da consciência dirigida a um objetivo. De fato, o reconhecimento do "eu" não é uma construção mental, mas um estado perceptivo direto e imediato ou uma evidência do si-mesmo, uma forma de percepção mental interna (*mānasapratyakṣa*), assim como a evidência interna dos estados mentais e cognitivos em geral, como argumentam Uddyotakara e Udayana:

> ... não é verdade que o si-mesmo não é apreendido, porque, na verdade, o si-mesmo *é* apreendido por meio da percepção e de outros instrumentos de cognição. O si-mesmo é apreendido por meio da percepção. Como assim? A cognição do 'eu', que é independente da lembrança da relação de quaisquer termos maiores ou menores, e que varia com as variações no caráter de seu objeto (si-mesmo), deve ser considerada como *perceptual*, assim como as cognições de cor e outras coisas. (...) é uma cognição independente da lembrança da relação de quaisquer termos maiores e menores e que apreende seu próprio objeto. (...) o si-mesmo, sendo o objeto da noção de "eu" [ou: sendo o domínio da cognição do "eu" (*ahaṁpratyaya*)][121] , é algo apreendido pela própria percepção direta. (*Nyāyabhāṣyavārttika,* III.1.1)
>
> Mas qual é a prova da existência do si-mesmo? A própria percepção, com certeza. A consciência como "eu" é uma questão de experiência para todos os seres vivos. Certamente, essa consciência não pode ser não-objetiva ou dotada

[119] Ou seja, o arbítrio é o que define a capacidade de um sujeito para a experiência qualitativa geral (*bhoktṛtva*), como a dor e o prazer, que são aqui entendidos como vinculados ao efeito qualitativo das ações do indivíduo.
[120] Pelo menos começando com Uddyotakara e Praśastapāda, que parecem ter adotado a seguinte linha de raciocínio dos primeiros Mīmāṁsakas, como Śabarasvāmin (ca. III -IV^{rdth} c. CE).
[121] Conforme traduzido e analisado por OGAWA (2023, p. 156).

> de objetividade duvidosa, pois não é verbal nem está sujeita a contradições. Ela também não é gerada pelo termo médio em uma inferência. Mesmo uma pessoa que não tem conhecimento de nenhum termo médio tem si-mesmo. Tampouco se trata de lembrança, pois o que não é experimentado não pode ser lembrado. *(Ātmatattvaviveka*, em UDAYANA, 1995, pp. 344-345)

O si-mesmo, portanto, é evidenciado pela cognição interna na forma "eu", que é estabelecida na experiência direta de todos os seres vivos. Sentimos aqui a força do *cogito* cartesiano, em que negar a existência do si-mesmo já é pressupô-lo como o negador que diz "eu nego", "eu não apreendo nenhum si-mesmo". Por isso, encontramos Uddyotakara, respondendo a um oponente que alegou que o si-mesmo não é apreendido por nenhum meio, afirmando: "mas qual é o substrato dessa 'não apreensão'? Se o senhor admite que o si-mesmo é seu substrato, então o senhor se estultifica, sustentando que o 'si-mesmo é o substrato' e, no entanto, que 'ele não existe'!". (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.1.1).

Isso é complementado por uma suposição semântica do tipo russelliana de que "toda expressão única genuína (isto é, simples) deve denotar um objeto" (CHAKRABARTI, 2020, p. 185), de tal forma que "afirmações existenciais negativas não podem ser realmente feitas pelo uso de termos-sujeito simples genuinamente referenciais" (ibid.). Por exemplo, Uddyotakara analisa "'the rabbit-horn does not exist' into 'the rabbit bears no causal relation with horns' or simply 'no rabbit has horns'" (ibid.), mantendo assim a força referencial dos termos simples (rabbit e horns) e qualificando a afirmação existencial negativa de tal forma que a negação implica um referente positivamente existente. Outro exemplo é quando Uddyotakara afirma que na expressão 'não há jarro' encontramos uma negação da existência do jarro "apenas em um determinado tempo e lugar", de tal forma que a negação "não pode proceder exceto de pessoas que admitem que o jarro é uma entidade" (*Nyāyabhāṣyavārttika,* III.1.1). Da mesma forma, para Uddyotakara, o "eu" conta como um "termo genuinamente singular que não pode ser coerentemente usado como o termo sujeito de um existencial (absolutamente) negativo". É por isso que ele diagnostica que "o si-mesmo existe" como tautologicamente verdadeiro, "o si-mesmo não existe" como autocontraditoriamente falso e "o si-mesmo existe?" como sendo tão inútil quanto "essa árvore é uma árvore?". (CHAKRABARTI, 2020, p. 185).

A força da evidência perceptiva do reconhecimento do "eu" é tal que torna inegável a existência do si-mesmo. Além disso, o si-mesmo é revelado pelo reconhecimento do "eu" como um ser consciente, capaz de suportar um estado cognitivo

como o próprio reconhecimento do "eu" ou sua própria negação. Cabe a nós, no entanto, questionar a fenomenologia de tal ato de autopercepção, na medida em que o si-mesmo figura nele tanto como o conhecedor quanto como o conhecido. De fato, o *Nyāya-Sūtra* apresenta o si-mesmo em ambos os papéis, caracterizando-o como um conhecedor (*jñātṛ*) ou agente do ato de conhecer, em I.1.10, e como um *prameya,* uma entidade a ser conhecida (*jñeya*), o objeto (*karman*) do ato de conhecer, em I.1.9. Gramaticalmente, isso significa estabelecer o autoconhecimento como expressável na sentença 'o si-mesmo conhece o si-mesmo' (*ātmā ātmānaṁ jānīte*), na qual o si-mesmo (*ātman*) figura tanto na forma nominativa quanto na acusativa (OGAWA, 2023, p. 155). A dificuldade teórica aqui, no entanto, é que isso viola a regra antirreflexiva, segundo a qual algo não pode agir sobre si mesmo, assim como uma faca não pode se cortar.

O ponto de partida para entender a solução do Nyāya para o problema é notar como Uddyotakara, na citação acima, aponta que a cognição do "eu" ocorre e varia junto com as propriedades essenciais de seu domínio - o si-mesmo (*aham iti vijñānaṁ viṣayasvabhāvabhedānuvidhāyi*). Isso faz referência às qualidades inerentes ao si-mesmo - cognição, prazer, dor, desejo, aversão, esforço -, conforme listadas no *Nyāya-Sūtra* (I.1.10), e que são, como Śrīdhara concorda, todas "reconhecidas como co-extensivas com a noção de 'eu'" (*Nyāyakandalī,* 44). Em outras palavras, o reconhecimento do "eu" ocorre como a "forma" da percepção mental interna dessas qualidades, como em:

> (1) 'Eu tenho conhecimento' (*jñānavān aham*: o si-mesmo qualificado por um conhecimento); (2) 'Eu tenho prazer' (*ahaṁ sukhī*: o si-mesmo qualificado pelo prazer); (3) 'Eu tenho dor' (*ahaṁ duḥkhī*: o si-mesmo qualificado pela dor); (4) 'Eu tenho desejo' (*aham icchāmi*, *icchāvān aham*: o si-mesmo qualificado pelo desejo); (5) 'Eu tenho aversão' (*ahaṁ dveṣmi*, *dveṣavān aham*: o si-mesmo qualificado pela aversão); (6) 'Eu tenho um esforço mental' (*ahaṁ karomi*, *kṛtimān aham*: o si-mesmo qualificado pelo esforço). (OGAWA, 2023, pp. 157-158)

De acordo com Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya,* II.1.19), a percepção interna dessas qualidades do si-mesmo ocorre quando a mente (o órgão interno) entra em contato com o si-mesmo, ou está unida (*saṁyukta*) a ele; e, na medida em que essas qualidades permanecem no si-mesmo através da relação de inerência (*samavāya*), essa conjunção produz uma cognição dessas qualidades. Além disso, Vātsyāyana (ibid., I.1.4) afirma que a cognição do "eu" também surge através desse mesmo contato entre o si-mesmo e a mente. Em uma cognição como "tenho prazer" (*ahaṁ sukhī*), estritamente falando, o que é o objeto revelado na cognição é apenas a qualidade do prazer; mas como essa qualidade

é ontologicamente inerente ao si-mesmo, sua percepção mental é acompanhada pela cognição do "eu". Portanto, o que este último acrescenta à cognição do prazer é apenas isto: que ele (o prazer) é inerente a mim mesmo. Postular a cognição do "eu" como evidência perceptual para o si-mesmo, portanto, não significa dizer que ela revela o si-mesmo como um objeto que ele capta, mas sim que ela revela o si-mesmo como o locus das propriedades percebidas internamente que ela acompanha:

> O si-mesmo é percebido por meio do órgão interno somente se suas qualidades forem percebidas por meio dele. Assim, a consciência-do-eu ocorre no domínio do si-mesmo qualificado por suas qualidades. (...) A consciência-do-eu ou o reconhecimento do "eu" acompanha todas essas percepções e tem como base, ou domínio, o si-mesmo. Portanto, de acordo com Viśvanātha, o si-mesmo é percebido apenas por meio dessas percepções. (...) Assim, dizer que a cognição do "eu" ocorre seguindo as diferentes propriedades essenciais do si-mesmo equivale a dizer que se conhece o si-mesmo como sendo qualificado por suas propriedades. Consequentemente, o senhor tem uma cognição do tipo "eu tenho uma cognição" por meio do órgão interno. Tudo isso implica que a cognição do "eu" ocorre apenas como uma cognição na forma 'Eu tenho a propriedade essencial X do si-mesmo'. (OGAWA, 2023, pp. 157-158, 162)

É essa tese que sustenta a resposta ao problema da reflexividade do si-mesmo. Assim, Uddyotakara argumenta, em favor de considerar o si-mesmo como sendo tanto o conhecedor quanto o cognizado no ato do autoconhecimento, que "quando alguém se reconhece como 'eu sou feliz', 'eu sou infeliz', o si-mesmo conhecedor apreende a si mesmo *como qualificado pela felicidade etc.*". (*Nyāyabhāṣyavārttika,* II.1.19). Isso significa que o si-mesmo é cognoscente ou cognoscível em diferentes aspectos: o cognoscível como qualificado pela felicidade, o cognoscível como não qualificado ou como independente de tal qualificação. Dessa forma, ele confirma a observação de Vātsyāyana (sobre o mesmo sūtra) de que, no ato do autoconhecimento, o si-mesmo não é tanto conhecedor quanto conhecido no mesmo aspecto, mas um ou outro por diferentes meios. Gramaticalmente, em vez de 'o si-mesmo conhece o si-mesmo' (*ātmā ātmānaṁ jānīte*) temos, em vez disso, 'o si-mesmo conhece o si-mesmo qualificado por suas propriedades' (*ātmā dharmavadātmānam jānīte*) (OGAWA, 2023, pp. 163-164). Isso torna a cognição do "eu" um modo de percepção determinada (*savikalpaka pratyakṣa*), ou seja, uma percepção que qualifica um substrato por suas propriedades como relacionadas entre si por meio da inerência (*samavāya*). Também confirma como a estrutura substrato-atributo, informada pela categoria de inerência (*samavāya*), figura como um pressuposto ontológico fundamental para o si-mesmo e sua articulação teórica.

Vācaspati Miśra torna explícita uma implicação dessa maneira de formular o autoconhecimento (OGAWA, 2023, p. 162): que ele distingue entre o si-mesmo como qualificado por suas propriedades (acidentais) (*dharmavadātman*) e o si-mesmo como ele é de si mesmo (*ātmasvarūpa*), não qualificado ou independente da qualificação por tais propriedades. Na medida em que a evidência perceptual do reconhecimento do "eu" incide apenas sobre o primeiro, o último permanece incognoscível; mas, na medida em que ambos são um único si-mesmo em diferentes condições, a evidência perceptual que incide sobre o si-mesmo qualificado (*dharmavadātman*) funciona *indiretamente* como uma prova, pelo menos, da *existência* do si-mesmo em si mesmo (*ātmasvarūpa*). No entanto, este último permanece subdeterminado no que diz respeito à sua própria natureza.

De acordo com o Nyāya, apenas uma percepção especial e extraordinária desenvolvida por meio do yoga - ou seja, a absorção treinada da mente em concentração - pode conceder a alguém o conhecimento pleno e direto do si-mesmo. Assim, lemos a observação de Vātsyāyana de que o si-mesmo é "percebido por um contato peculiar do si-mesmo com a mente, sendo essa percepção o resultado da absorção yogue e, como tal, possível apenas para o yogin" (*Nyāyabhāṣya*, I.1.3). Presumivelmente, essa seria uma percepção não qualificada (*nirvikalpaka pratyakṣa*), no sentido da pura doação do substrato em seus próprios termos, além de suas propriedades acidentais. Isso, por sua vez, trará suas próprias dificuldades, como veremos mais adiante.

Na sua ausência, o melhor que se pode fazer - que é o que a filosofia se propõe a fazer de acordo com o Nyāya-Vaiśeṣika - é juntar as evidências da percepção e da inferência em uma confirmação recíproca: "uma percepção ainda relativamente indeterminada e uma inferência simplesmente formal se juntariam e apoiariam uma à outra" (HULIN, 1978, p. 102). Desse modo, a evidência perceptual do reconhecimento do "eu", que todos nós experimentamos inequivocamente, revela a existência do si-mesmo como um ser consciente, um substrato de estados cognitivos; também o revela como singular ou individuado (já que não é possível considerar outro como "eu"). Como substrato das qualidades de desejo, aversão e esforço, ele é revelado como um agente volitivo; como substrato da qualidade do conhecimento, ele é revelado como um conhecedor; como substrato das qualidades de dor e prazer, ele é revelado como um experimentador de estados qualitativos. Como agente e substrato de qualidades, ele é o unificador sintético de ações e experiências diacronicamente estendidas, bem como o

unificador sintético de experiências sincronicamente diversas. Dessa forma, o si-mesmo é revelado como o agente da memória e da percepção de reconhecimento.

Juntas, essas características inferidas, bem como a evidência direta de existir como um si-mesmo, nos dão um *critério* consistente do que conta como "si-mesmo"; mas isso não nos diz que tipo de coisa atende a esse critério. Como resultado, isso ainda deixa o si-mesmo *subdeterminado* de modo a abrir espaço para a possibilidade de um erro metafísico com relação à sua própria natureza, que é, portanto, deixada como uma questão aberta à dúvida. Assim, encontramos Uddyotakara afirmando que "não há ninguém que negue a existência do si-mesmo; a diferença de opinião surge apenas em relação ao caráter particular desse si-mesmo" (*Nyāyabhāṣyavārttika,* III.1.1).

Essa dúvida não é exclusiva do debate filosófico, mas está subjacente a erros existenciais reais em relação ao si-mesmo, na forma de "tomar o não-ser como si-mesmo" (*Nyāyabhāṣya,* introdução a IV.2.1), que são até dotados de significado soteriológico nesse sistema. Podemos entender como esse erro ocorre ao considerar novamente a subjetividade e a individualidade em termos da análise gramatical dos *kāraka-s*, conforme definido anteriormente. Vimos como, na agência de qualquer ato ou cognição, o si-mesmo é o agente nominativo, cuja independência em relação aos outros fatores de ação é um sinal distintivo de senciência; e que essa agência independente não significa que o si-mesmo não requer fatores instrumentais para agir, mas apenas que o si-mesmo é o que realiza sua composição e os dispõe com um fim em vista.

Agora, os fatores instrumentais que o si-mesmo requer para atualizar sua própria agência consistem em seu próprio complexo psicofísico associado (cf. DASTI, 2014, p. 120), sem o qual, de acordo com o Nyāya, o si-mesmo não pode cognizar, agir ou experimentar. Vemos o *Caraka Saṁhitā*[122] (I.1.46-47) afirmar que o si-mesmo, a mente e o corpo formam um tripé, que, quando conjugado, é referido como a pessoa (*puruṣa*) (cf. ROBERTSON, 2017, p.179). Como causa agentiva da composição desses fatores subsidiários em ação, é o si-mesmo que, como princípio de sua unidade sintética, transforma corpo, sentidos e mente em um organismo[123] . Como Uddyotakara coloca, "o corpo vem a ser conhecido como a pessoa, porque serve ao propósito do si-mesmo" (*Nyāyabhāṣyavārttika,* III.1.26); ou então, "o 'nascimento' (de uma pessoa) consiste em

[122] Um antigo tratado médico, cuja teoria científica e filosófica é baseada em um amálgama do antigo Vaiśeṣika e do Sāṁkhya e que, portanto, é frequentemente empregado como uma janela histórica para as formas pré-clássicas dessas escolas. Essa formulação em particular me parece estar alinhada com o Vaiśeṣika, na medida em que mente e corpo não seriam considerados dois elementos no Sāṁkhya.
[123] O mecanismo pelo qual isso ocorre será analisado mais adiante.

seu (o si-mesmo) tornar-se conectado com o corpo, os órgãos dos sentidos, a mente e a sensação, todos estes aparecendo em uma forma agregada" (ibid., III.1.18).

Isso implica uma diferença entre o sujeito ou si-mesmo e a pessoa, na qual o primeiro é revelado como um 'eu' puramente formal ou incondicionado (*nirupādhi*) que está presente em todos os estados cognitivos da consciência-do-eu, e que é inferido da experiência de síntese diacrônica e sincrônica no reconhecimento (CHAKRAVARTHI, 2012, p. 126). Ela não fornece nenhum conteúdo de identidade pessoal, mas apenas "a condição pela qual uma consciência formal unifica o complexo psicofísico que faz a pessoa" (CHAKRAVARTHI, 2011, p. 325).

A pessoa, por outro lado, é o conteúdo do que o sujeito se considera ser por meio do que é chamado de *ahaṁkāra,* o 'eu-construído' ou a 'formação do eu' condicionada (*sopādhi*), dada em declarações da forma 'eu sou (x)', por meio das quais, acumulando-se ao longo do tempo, o si-mesmo se identifica com o que não é o si-mesmo, a saber: o corpo, os sentidos, a mente, os sentimentos e o intelecto (*Nyāyabhāṣya,* introdução a IV.2.1). Em outras palavras, a personalidade é o produto da fusão da própria agência do si-mesmo com os fatores subsidiários psicofísicos.

É como se o sujeito pudesse ilusoriamente entregar sua autonomia a esses instrumentos e, por meio da atribuição metafórica de agência a eles, viesse a identificá-los como si-mesmo e como sujeito. A confusão linguística relativa a si mesmo parece estar intimamente relacionada a essa confusão, seja como causa ou sinal dela, como quando declarações de posse são erroneamente expressas como declarações de identidade, tais como 'Eu sou justo', 'Eu sou moreno'. Uddyotakara argumenta que, nessas afirmações, o 'eu' é representado como "co-extensivo com o 'meu'; ou seja, na concepção 'eu sou justo', o termo 'eu' é usado em referência àquele (corpo) que também é considerado 'meu'" (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.1.1). Em outras palavras, o que é realmente denotado não é que a cor caracteriza o si-mesmo, mas que o si-mesmo está em posse de algo (corpo) que é caracterizado por ela.

Agora, todas as características que caracterizam o si-mesmo que vimos até agora só são possíveis quando o si-mesmo está em relação agencial com os fatores psicofísicos; sem eles, de acordo com o Nyāya, o si-mesmo não age (e, portanto, não é um agente), não cogniza (e, portanto, não é um conhecedor) e não experimenta (e, portanto, não é um experimentador). Além disso, sem referência à série de atos, cognições e experiências, o si-mesmo não é objeto de reconhecimento, já que não há elementos sincronicamente ou diacronicamente espalhados a serem sintetizados. Por fim, nem mesmo o reconhecimento

do "eu" é possível sem a mente e o horizonte intencional dos estados cognitivos (dos quais o "eu" é a forma).

Assim, chegamos à conclusão de que todos os traços que caracterizam o si-mesmo que reunimos são apenas acidentais para ele, apenas inteligíveis no quadro de referência da pessoa, o que, no entanto, ele não é. A implicação disso é admiravelmente formulada por Chakravarthi (2012, p. 120) quando ele afirma que "o *ātman* [si-mesmo] nunca é encontrado exceto como uma pessoa; mas ser uma pessoa não é o que o *ātman* é, em última análise". Isso define a investigação sobre o si-mesmo como firmemente fundamentada no ponto de partida da pessoalidade, que "deve ser analisada para que as verdades da teoria do si-mesmo - incluindo sua diferença metafísica fundamental de todos os fenômenos da pessoalidade - possam ser realizadas" (ibid.). Essa investigação prossegue com base nas relações de fundamentação, mereológicas e causais que ocorrem nos fenômenos da personalidade: enquanto o complexo psicofísico é a causa inerente (*samavāyi-kāraṇa*) da personalidade (como os fios são para o tecido), ou aquilo em que a personalidade é inerente; o 'eu-construído' (*ahaṁkāra*) ou a autoidentificação confusa do si-mesmo com o complexo psicofísico é sua causa não inerente (*asamavāyi-kāraṇa*)[124] , como a conjunção padronizada dos fios é para o tecido; e a agência do si-mesmo é sua causa eficiente (*nimitta-kāraṇa*), como o tecelão que padroniza e junta os fios de modo a trazer o tecido à existência. Nesse sentido, a personalidade é um todo mereológico (*avayavin*), enquanto o si-mesmo é uma substância simples e um agente unificador que traz esse todo à existência.

O si-mesmo deve, portanto, ser discernido e alcançado por meio de seu autoenvolvimento na pessoalidade, no qual suas características como agente nominativo se aplicam; mas o que ele é, em última análise, o que se pretende alcançar por meio desse processo, "o si-mesmo em si", como distinto da pessoalidade, não é dotado das características do agente nominativo. Isso é o que a distinção entre a natureza do si-mesmo (*ātmasvarūpa*) e o si-mesmo como substrato sintetizador de estados cognitivos (*dharmavadātman*) significa em última análise. No entanto, sua continuidade como um único si-mesmo em diferentes condições é possível porque, embora as características com

[124] De acordo com o Nyāya, o desejo e as ações passadas também são causas não inerentes da personalidade, juntamente com a si-mesma confusa. Embora essas questões sejam tratadas mais adiante, neste momento é suficiente notar que o desejo e as ações passadas só são possíveis quando a autoidentificação confusa existe, de modo que esta última é a sua raiz.

as quais o si-mesmo é dotado em seu envolvimento com a personalidade sejam acidentais e não essenciais a ele, ainda assim elas procedem somente dele.[125]

Essa compreensão da relação entre o si-mesmo e a pessoa no Nyāya-Vaiśeṣika pode ser comparada de forma proveitosa com dois conceitos ocidentais de identidade. O primeiro concebe a si-mesmo "como aquilo que pode ser reidentificado repetidamente, como aquilo que resiste à mudança", a identidade de "uma substância imutável, ou substrato, que permanece o mesmo ao longo do tempo" (ZAHAVI, 2005, p. 108). Essa é a visão tradicional do si-mesmo como um polo de identidade pura:

> Essa visão tradicional insiste em distinguir entre o si-mesmo idêntico, de um lado, e a multiplicidade de experiências mutáveis, de outro. Por sua vez, posso saborear um sorvete, sentir o cheiro de um buquê de rosas, admirar uma estátua de Michelangelo e lembrar de uma caminhada nos Alpes. Estamos aqui diante de várias experiências diferentes, mas elas também têm algo em comum: todas têm o mesmo sujeito, todas são vividas por um único e mesmo si-mesmo, ou seja, eu mesmo. Enquanto as experiências surgem e desaparecem no fluxo da consciência, o si-mesmo permanece uno e o mesmo ao longo do tempo. Mais especificamente, o si-mesmo é considerado um *princípio* distinto *de identidade* que se destaca e está acima do fluxo de experiências mutáveis e que, por essa mesma razão, é capaz de estruturá-lo e dar-lhe unidade e coerência. (ZAHAVI, 2005, p. 104)

O segundo conceito de si-mesmo ou autoidentidade, por outro lado, "está ligado à questão da autocompreensão, à questão de 'quem sou eu'". (ibid., p. 108). É o que se chama de si-mesmo narrativo:

> O si-mesmo não é uma coisa; não é algo fixo e imutável, mas sim algo em evolução. É algo que se realiza por meio de seus projetos e, portanto, não pode ser entendido independentemente de sua própria interpretação do si-mesmo. (...) Ter um si-mesmo, ou melhor, ser um si-mesmo, é algo em que o senhor está existencialmente envolvido. (...) supõe-se que o si-mesmo seja uma construção. É o produto de conceber e organizar a vida de uma determinada maneira. Quando confrontados com a pergunta "Quem sou eu?", contaremos uma determinada história e enfatizaremos aspectos que consideramos de significado especial, que constituem o fio condutor de nossa vida, que definem quem somos, que apresentamos aos outros para reconhecimento e aprovação. Essa narrativa, no entanto, não é apenas uma forma de obter uma visão da natureza de um si-mesmo já existente. Pelo contrário, o si-mesmo é construído

[125] Esses dois modos de predicação são conhecidos como essencial (*svarūpa-lakṣaṇa*) e incidental (*taṭastha-lakṣaṇa*). Como Dasti (2014, pp. 120-121n27) observa: "Pode ser útil distinguir entre uma propriedade que, quando atualizada ou possuída, (i) flui da essência da substância e uma que (ii) é ela mesma constitutiva da substância, parte de sua essência. A primeira não seria uma característica necessária da substância, mas quando existe, é uma propriedade exclusiva da substância e não uma imposição artificial ou alheia. O último, por outro lado, seria necessário para a existência da substância. Para Nyāya, a agência do si-mesmo existe da primeira maneira. Um si-mesmo pode existir, embora em uma forma atenuada, quando o arbítrio não está presente (como muitos sustentam ser o caso no estado de mokṣa, "libertação"). O arbítrio não é, portanto, constitutivo da individualidade, mas quando o si-mesmo exibe ou possui arbítrio, ele flui da natureza essencial do si-mesmo e é possuído somente por ele."

> primeiro na narração e por meio dela. Quem somos depende da história que nós (e os outros) contamos sobre nós mesmos. (...) as atividades humanas são narrativas encenadas; nossas ações ganham inteligibilidade por terem um lugar em uma sequência narrativa. (...) O si-mesmo é o 'quem' da história, aquele a quem a história confere uma identidade. (ibid., pp. 105, 107)

Desses conceitos de si-mesmo, o primeiro é semelhante ao que estamos considerando ser o si-mesmo (*ātman*) no contexto do Nyāya-Vaiśeṣika, enquanto o segundo é semelhante ao que estamos considerando ser a identidade da pessoa (*puruṣa*), construída por meio do "construto do eu" (*ahaṁkāra*) das declarações "eu sou (x)". Assim como o Nyāya-Vaiśeṣika argumenta a favor da prioridade do primeiro sobre o segundo, assim também Zahavi (ibid., pp. 114, 129):

> ... é preciso um si-mesmo para vivenciar a própria vida como uma história. Para iniciar uma narrativa do si-mesmo, o narrador deve ser capaz de diferenciar o si-mesmo do não-si-mesmo, deve ser capaz de atribuir ações a si mesmo e experimentar a agência, e deve ser capaz de se referir a si mesmo por meio do pronome de primeira pessoa. Tudo isso pressupõe que o narrador tenha uma perspectiva de primeira pessoa. (...) Somente um ser com uma perspectiva de primeira pessoa poderia dar sentido ao ditado "conhece-te a ti mesmo"; somente um ser com uma perspectiva de primeira pessoa poderia considerar seus próprios objetivos, ideais e aspirações *como* seus e contar uma história sobre eles. (...) talvez fosse melhor falar não do si-mesmo, mas da *pessoa* como uma construção narrativa.

Essa distinção é fundamental porque, além de esclarecer o uso do 'eu' em cada caso - o 'eu' formal por meio do qual o si-mesmo se torna conhecido e o rico 'eu' material que constitui a personalidade -, também permite o esclarecimento do que significa o argumento do reconhecimento, que vai da unidade diacrônica do sujeito da experiência à unidade do eu como substrato dos estados cognitivos. Caso contrário, sem essa distinção entre si-mesmo e pessoa, pode-se erroneamente considerar que o Nyāya está discutindo a questão da continuidade psicológica, o que, no entanto, não é o caso. No pensamento ocidental, John Locke (1632-1704) argumentou de forma famosa que a identidade pessoal diacrônica, por meio da qual a pessoa em um determinado momento se identifica como a mesma pessoa em um momento anterior, é a capacidade de se lembrar das experiências passadas. Dentro dessa tradição lockeana, o experimento filosófico do transplante de memória, proposto pelo filósofo britânico Derek Parfit (1942-2017), procura mostrar que se uma pessoa tivesse sua memória apagada e trocada pela memória de outra pessoa, ela não seria mais a mesma pessoa. Isso deve provar que a identidade do si-mesmo consiste apenas na continuidade da memória.

Dainton (2008, pp. 14-27), por outro lado, discute esse mesmo experimento e reconsidera suas conclusões. Em sua versão do experimento, alguém entra em um ambiente de simulação virtual no qual toda a sua psicologia - principalmente memórias, mas também crenças e traços pessoais - é removida e substituída pela de um comandante de submarino da Segunda Guerra Mundial. Em seguida, ele "reviveria" essas memórias por meio de uma simulação virtual, experimentando a novidade de lutar no oceano e tudo o que isso acarreta; e quando o experimento terminasse, ele se encontraria novamente em sua psicologia original, deitado na cama onde estava antes do início da simulação. Agora, o que o experimento mostra é que um centro unificado ou fluxo de experiência vivenciou a perda de memória e sua subsequente recuperação, que aconteceram em um campo fenomenal. O que Dainton descobre nesse experimento é que, em vez de confirmar a conclusão de Parfit, ele aponta para um sentido mais profundo do si-mesmo, que é revelado na continuidade da consciência ao longo dessas experiências, mesmo quando não há continuidade psicológica.[126] Chakravarthi (2012, pp. 124-125) discute como essa reconsideração nos ajuda na discussão realizada pelos pensadores Naiyāyika:

> Parece-me que as pessoas não sobrevivem quando suas psicologias são alteradas dessa forma: mas se o si-mesmo for entendido como o sujeito diacrônico do fluxo fenomenal, esse si-mesmo sobrevive. Qualquer noção reconhecível de identidade pessoal deixaria de existir quando o jogador virtual "se tornasse" o comandante do submarino, mas a continuidade do fluxo fenomenal, que é a marca da consubjetividade da consciência sob as diferentes psicologias, aponta para alguma outra unidade. Udayana diria que essa é a unidade do ātman. Se o que é importante para a persistência diacrônica não é a identidade pessoal, mas a persistência do sujeito formal, o "eu penso" que acompanha um fluxo de consciência e, portanto, o unifica fenomenicamente, a continuidade fenomenal entre o passado e o presente é suficiente para apresentar essa unidade mais mínima. É o fato da persistência diacrônica, e não

[126] "Não há um tipo de continuidade mental, há dois. Além das continuidades forjadas por relações de dependência causal entre estados mentais anteriores e posteriores, há também continuidades em nossa experiência consciente com as quais estamos familiarizados durante nossas horas de vigília, continuidades em nossa experiência perceptual, em nossa experiência corporal, em nossos pensamentos, sentimentos, volições e imagens mentais. Essas continuidades fenomenais ou experienciais são normalmente acompanhadas de continuidade física e psicológica. Mas, como nossos experimentos mentais revelaram, a continuidade fenomenal por si só parece ser suficiente para nos manter na existência: de um ponto de vista puramente intuitivo, não é plausível supor que rupturas na continuidade física ou causal (e, portanto, psicológica) que não afetem o fluxo da consciência fenomenal possam pôr fim à nossa existência. Independentemente de essas rupturas serem realmente possíveis em algum sentido - uma questão controversa, filosoficamente falando - esse resultado sugere que devemos explorar a possibilidade de enquadrar um relato de nossas condições de persistência em termos de continuidade experiencial, em oposição a continuidades de qualquer outro tipo. (...) Mesmo que seja logicamente impossível para a continuidade fenomenal divergir das continuidades causais ou orgânicas, seria errado concluir que essas diferentes continuidades devem ser todas de igual importância. Coisas de diferentes tipos podem estar inseparavelmente ligadas entre si sem serem iguais em todos os outros aspectos: não existe uma pintura sem bordas, mas isso não significa que as bordas de uma pintura possuam o mesmo valor estético que aquilo que elas cercam." (DAINTON, 2008, pp. 22-23)

> seu conteúdo de memória, que é relevante para esse si-mesmo consciente, porque a identidade pessoal é interrompida por mudanças no conteúdo, mas a única maneira de dar sentido à continuidade é por meio da unidade fenomenal.

Nessa perspectiva Naiyāyika, é a persistência diacrônica do si-mesmo que torna possível a continuidade psicológica por meio da memória, e não o contrário. Isso esclarece o uso da noção de "eu", estabelecendo uma distinção clara entre o "eu" formal que torna o si-mesmo conhecido e o rico "eu" material da personalidade. Ao fazer isso, também esclarece o objeto de investigação, evitando assim a aplicação errônea das inferências do Nyāya do reconhecimento para a continuidade psicológica da pessoa.

Os argumentos avaliados até agora nos oferecem as características do que poderia funcionar como um si-mesmo - a saber, um substrato de propriedades cognitivas funcionando como um sujeito unificado de experiências diacrônicas, que é dotado de agência independente e revelado como 'eu'. *Afirmou-se* que a identificação desse si-mesmo com o complexo psicofísico é errônea, mas ainda não se viu uma prova de por que isso é assim, ou por que é legítimo conceber o "verdadeiro" entendimento do si-mesmo como algo separado do complexo psicofísico. Em outras palavras, o que ainda precisa ser descoberto é que tipo de substância pode exibir essas características ou atender a esse critério, e que tipo de substâncias não pode. Os principais candidatos a serem considerados nessa investigação são, de acordo com Uddyotakara (*Nyāyabhāṣyavārttika,* III.1.1), (i) o corpo; ou (ii) a mente; ou (iii) sua agregação; ou (iv) outra coisa diferente deles.

O primeiro candidato, o corpo, é ele próprio um agregado das substâncias elementares atômicas terra, água, fogo e vento, além do elemento não atômico do espaço. Essas substâncias elementares por si mesmas, consideradas separadamente do corpo, não são consideradas substratos de estados cognitivos: "O fogo não pode sentir dor, ter crenças, planejar ações ou ter pensamentos. Tanto Praśastapāda, o comentarista Vaiśeṣika, quanto Kaṇāda mostram como tal tese levaria à posição absurda de que o referente dos termos 'eu' e 'terra' (etc.) são os mesmos" (CHAKRABARTI, 2020, p. 189). É apenas em sua forma agregada como o corpo que as substâncias elementares são geralmente consideradas como candidatas ao que consiste o si-mesmo. Os pensadores Nyāya-Vaiśeṣika, no entanto, rejeitarão essa identificação por conta da inaplicabilidade ao corpo de todas as principais características ou critérios do que conta como si-mesmo.

O primeiro critério do si-mesmo é que ele é o substrato das propriedades da natureza dos estados cognitivos. Um oponente materialista é retratado por Vātsyāyana

(*Nyāyabhāṣya*, III.2.35) como argumentando que inferimos senciência a partir da observação de atividade e ausência de atividade, uma vez que elas são indicadores da presença de desejo e aversão, e o que quer que seja encontrado com desejo e aversão é também o que tem estados cognitivos. Percebemos atividade e ausência de atividade em corpos compostos de substâncias elementares materiais, portanto, "são esses corpos que são dotados de desejo, aversão e cognição, o que mostra que a inteligência pertence a esses corpos materiais".

Embora não seja controverso sustentar que os corpos dos seres vivos parecem expressar comportamentos característicos da senciência, no entanto, é possível duvidar se essa senciência pertence ao corpo como sua própria qualidade, ou se ela aparece no e através do corpo, embora não pertença propriamente a ele. Assim, os *Nyāya-Sūtras* (III.2.46) observam que "de fato, nas substâncias, percebemos suas próprias qualidades como também as qualidades de outras", e o comentário de Vātsyāyana dá o exemplo da água, na qual percebemos as qualidades de fluidez e calor, embora apenas a primeira seja realmente a qualidade da água, enquanto a segunda é, na verdade, a qualidade de outra substância (fogo) sendo estendida para a água. Comentando sobre os *Nyāya-Sūtras* (III.2.37), Vātsyāyana também evoca o exemplo de instrumentos como substâncias materiais que exibem ações que são devidas a outra substância. Assim, por exemplo, um machado parece caracterizado pela ação de cortar madeira, quando essa ação não é realmente do machado, mas pertence à pessoa que o utiliza. Isso forneceria bases para inferir que o mesmo poderia acontecer com relação ao corpo, que, nesse caso, seria um instrumento para a atualização da consciência, mas não seu substrato. Essa possibilidade é, por si só, uma prova de que a observação da atividade e da ausência de atividade em algo não é base *suficiente* para inferir a presença de desejo, aversão e senciência (*Nyāyabhāṣya*, III.2.36).

Se a senciência aparece no corpo como sua própria propriedade ou como o calor na água e o corte no machado deve ser resolvido, seguindo o Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, III.2.53), examinando quais propriedades estão invariavelmente ligadas aos corpos e vendo se a consciência-do-eu poderia figurar entre elas. Nessa avaliação, descobre-se que as qualidades que invariavelmente pertencem aos corpos são aquelas perceptíveis pelos sentidos - como cor, som, peso, forma etc. -, ou aquelas qualidades disposicionais que são as qualidades de disposição do corpo. -ou aquelas qualidades disposicionais que são imperceptíveis, embora inferíveis pela maneira como os corpos invariavelmente se comportam - como a gravidade, que sempre faz os corpos caírem. Mas a senciência,

argumenta ele, é fundamentalmente diferente dessas qualidades: ela não é publicamente perceptível pelos sentidos, como a cor ou o peso, mas apenas pela mente, ou seja, pelo acesso privilegiado em primeira pessoa; e essa mesma capacidade de si-mesmo a torna também diferente de qualidades disposicionais como a gravidade, já que não é imperceptível.[127] Assumir que os estados conscientes são físicos exigiria uma explicação sobre por que eles não são "imperceptíveis ou externamente perceptíveis como todos os outros estados físicos", ou "por que eles estão abertos ao acesso imediato ou, pelo menos, privilegiado, enquanto nenhum outro estado físico está?" (CHAKRABARTI, 2001, p. 212). Essa dissimilaridade fundamental é uma das razões pelas quais a senciência pode ser considerada uma qualidade pertencente a uma substância diferente do corpo. [128]

Além disso, Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, III.2.47) aponta que, se a causa da senciência for considerada como subsistente no próprio corpo, "não haveria razão para qualquer restrição como a de que a senciência deveria aparecer nele em certos momentos e não em outros". Entretanto, um cadáver é um exemplo em que se pode testemunhar que, embora as qualidades mencionadas acima (cor, gravidade etc.) ainda estejam presentes, a senciência está ausente. Portanto, essa falta de concomitância universal entre a consciência e o corpo, como no caso de um cadáver, torna-se uma segunda prova para negar a senciência ao corpo como sua propriedade intrínseca.

---

[127] Chakrabarti (2020, p. 191) expande esse argumento Naiyāyika a partir de uma perspectiva contemporânea: "Além da privacidade, há outros aspectos em que um estado mental é genericamente diferente de um estado físico, por exemplo, intencionalidade (*saviṣayakatva*) e não localizabilidade (mas para a sensação somática). Não podemos perguntar sensatamente: "seu conhecimento mede quatro pés quadrados?" ou "seu remorso está a oeste de seu mau humor?". Com esse mesmo argumento, podemos esperar explorar a teoria behaviorista ou materialista de estado central mais plausível. Por mais estreita que seja a correlação e a concordância infalível em presença e ausência entre um evento mental relatado e um evento fisiológico registrado, não é possível identificar os dois ou dizer que a pontada em si é aquele evento específico no sistema nervoso autônomo. A evidência mais forte de concomitância positiva e negativa entre dois fenômenos não estabelece que um seja *devido* ao outro ou que seja uma qualidade inerente do outro. Enquanto a pontada é sentida ou percebida internamente, o evento fisiológico é inferido ou observado externamente no laboratório (geralmente por *outras pessoas*, não pelo próprio indivíduo). Se a teoria da identidade do estado central estivesse correta, eu nunca poderia saber, exceto por inferir posteriormente a partir de placas de raios X ou por confiar na autoridade dos fisiologistas, que estou tendo uma experiência dolorosa ou mesmo que estou com raiva, porque o que acontece dentro do meu sistema nervoso central simplesmente não é perceptível para mim. Todos os truques retóricos de Ryle não dão conta da sensação patentemente ocorrente e diretamente perceptível que temos, por exemplo, de uma solução intermitente para um problema matemático. Para explicar esses tipos de fenômenos, precisamos trazer um "estágio privado", pois não os observamos ao nos vermos ou os inferimos a partir de relatos fisiológicos. Nem *todos os* estados mentais são explicáveis como *disposições* para se comportar de uma determinada maneira. Mais tarde, os Naiyāyikas também enfatizaram o ponto de que apenas estados como conhecimento ou desejo podem ser *direcionados para* ou *sobre* um objeto, enquanto nenhuma qualidade corporal é assim."

[128] Śrīdhara (*Nyāyakandalī*, 44) formaliza esse argumento como "a consciência não pertence ao corpo, porque, como a jarra, o corpo é um produto material; de fato, descobrimos que o que quer que seja um produto material não é consciente, como a jarra; e o corpo é um produto material: portanto, não pode ser consciente".

Outro argumento da falta de concomitância universal é evocado (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.2.37), que aponta que se a "atividade e ausência de atividade" - a base a partir da qual o materialista infere a senciência em corpos vivos - fosse devida à própria inteligência das substâncias materiais, então todas as substâncias materiais exibiriam senciência, assim como exibem gravidade. Entretanto, nem todas as substâncias materiais apresentam senciência. Isso serve como prova de que a senciência permanece no corpo como o calor na água ou a ação no machado. Além disso, Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, III.2.37) argumenta, a partir do corolário do princípio anti-reflexivo de que algo não pode agir sobre si mesmo, que o que é característico da "atividade e ausência de atividade" que surge do desejo e da aversão é que ela subsiste não em sua fonte, mas naquilo sobre o que age. Portanto, "a atividade e a ausência de atividade devem pertencer apenas às substâncias materiais, terra e o resto, que são manipuladas ou operadas por esse ser", de modo que "enquanto a atividade e a ausência de atividade subsistem nas coisas operadas ou manipuladas, o desejo, a aversão e o esforço pertencem ao manipulador" (ibid.).

Isso introduz o segundo critério do que conta como um si-mesmo: agência. Uma vez que as ações cognitivas e interessadas só podem ser realizadas por um agente senciente, como argumentado anteriormente, e uma vez que se descobriu que o corpo não é substrato de estados conscientes, torna-se claro neste ponto que, neste ponto de vista Nyāya-Vaiśeṣika, a agência só pode pertencer ao tipo de si-mesmo não-corpóreo que pode exercer esforço volitivo sobre o corpo. Portanto, a um objetor que sugere que o corpo pode impelir sua própria ação por meio do desejo e do esforço volitivo, Śrīdhara (*Nyāyakandalī*, 40) responde que, mesmo que seja concedido ao objetor que o corpo poderia, por si só, dar origem ao desejo e ao esforço volitivo, essas qualidades seriam, subsequentemente, as que impeliriam o corpo a uma determinada ação, fazendo com que o corpo deixasse de ser o agente impulsor, transformando-se, em vez disso, no objeto impelido.

Um ponto crucial implícito nesse relato é a capacidade de autocontrole, que, como vimos anteriormente, é sinônimo da independência (*svātantrya*) que caracteriza a agência sobre seus fatores subsidiários. Ter a capacidade de si-mesmo é, de acordo com Vācaspati Miśra, por si só uma prova de senciência, ou melhor, um sinônimo de senciência (CHAKRABARTI, 2001, p. 111-112). No entanto, a regra antirreflexiva sustenta que algo não pode agir sobre si mesmo, de tal forma que o autocontrole significa o controle de um instrumento, informado pelos objetivos atribuídos ao si-mesmo. Nesse sentido, o

corpo não pode ser si-mesmo controlado, uma vez que não pode agir sobre si mesmo. Portanto, a capacidade de si-mesmo só pode pertencer a uma substância imaterial que controla o corpo.[129]

Isso nos permite buscar o substrato das cognições por meio das lentes da gramática da agência, ou da análise *do kāraka*, na qual o corpo poderia funcionar nas formas subsidiárias do acusativo (por exemplo, "eu sinto minhas pernas"), do instrumental ("eu agarro com minhas mãos"), do dativo ("eu como isso para a saúde do corpo"), do *ablativo ("eu suo para o corpo"),* do ablativo ("eu sinto minhas pernas") e do ablativo ("eu sinto meu corpo"), 'Eu sinto minhas pernas'), instrumental ('Eu agarro com minhas mãos'), dativo ('Eu como isso para a saúde do corpo'), ablativo ('o suor está escorrendo do corpo') ou locativo ('a dor acontece no corpo') - sem que isso faça com que o corpo seja o agente nominativo a quem pertence a agência adequada de sentir, agarrar, comer, suar ou sentir dor.

O esforço volitivo (*prayatna*) característico do órgão nominativo si-mesmo foi reconhecido por Praśastapāda como sendo de dois tipos, como vimos - "(i) aquele produzido pelo simples fato de estar vivo (*jīvana-pūrvaka*) e (ii) aquele produzido pelo desejo e aversão (*icchā-dveṣa-pūrvaka*)" (DASTI, 2014, p. 115). O primeiro instila o propósito teleológico característico da agência e da senciência no organismo biológico, impulsionando suas atividades subvolitivas de uma forma que reflete o propósito da

[129] Poder-se-ia argumentar que uma parte do corpo - digamos, o cérebro - controla o resto do corpo como seu instrumento e, portanto, é um agente independente e si-mesmo. No entanto, o próprio cérebro é composto de muitas partes e, portanto, é preciso descobrir qual parte controla o restante como seu instrumento. No entanto, não é possível encontrar essa parte; e se a encontrarmos, é provável que ela mesma esteja dividida em outras partes. Se chegarmos a um átomo material do cérebro, não mais divisível em partes, como o controlador final, ele deve ter uma posição permanente no cérebro. Mas, na verdade, todos os átomos do cérebro são constantemente substituídos por meio do processo metabólico de digestão e excreção. Esse controlador, portanto, não seria capaz de fazer a síntese reconhecedora das cognições. Isso elucida, dentro da análise da agência, como o si-mesmo deve ser simples ou incomposto (*niravayava*). Outra maneira de enquadrar o argumento Naiyāyika em termos contemporâneos é encontrada em Chakrabarti (2001, pp. 111-112): "não há nenhum exemplo conhecido e indiscutível de algo material, incluindo os computadores mais sofisticados projetados até hoje, que seja realmente capaz de si-mesmo. Claramente, o computador mais avançado não poderia funcionar sem o design embutido fornecido pelo inventor consciente. Portanto, desde que o cérebro seja entendido como algo físico, os Nyāya se oporiam a supor que o cérebro seja si-mesmo. Com algumas modificações e revisões, o cérebro poderia ser aceito do ponto de vista dos Nyāya como uma ferramenta necessária para a percepção interna, o pensamento e assim por diante. Ainda assim, a capacidade de autocontrole deve, para o Nyāya, ser reservada para o si-mesmo imaterial. Uma vez que se sabe que inúmeras coisas materiais, como pedras e tijolos, não são capazes de autocontrole, o defensor da identidade entre o si-mesmo (...) e o cérebro deve provar e não assumir que o cérebro é capaz de autocontrole. Para isso, não é suficiente provar que o cérebro parece ser capaz de si-mesmo. Se o cérebro parece ser capaz de si-mesmo, isso pode ocorrer porque ele é realmente capaz de si-mesmo ou porque é guiado por outra coisa que é verdadeiramente si-mesma. O teórico da identidade deve, então, apresentar evidências para descartar a segunda possibilidade. Caso contrário, Gotama e Vātsyāyana teriam a oportunidade de usar uma de suas críticas favoritas de que 'a razão não é boa por estar aberta à dúvida' (*saṁdigdhatvāt ahetu*ḥ)."

agência. Isso permite que Praśastapāda (*Padārthadharmasaṅgraha,* 44) infira a presença e a existência do agente inteligente não material no corpo por meio de sinais como a circulação sanguínea, a cicatrização de feridas e a seletividade da atenção não direcionada com base no apetite sensual. A essa lista, Jayanta Bhaṭṭa acrescenta o si-mesmo e a natureza de autodesenvolvimento do organismo corporal como reflexo de um comportamento impelido por um objetivo, indicativo de "uma pessoa interessada que o habita e que, por assim dizer, 'cuida de sua própria casa'" (CHAKRABARTI, 2020, p. 194). Isso se torna uma prova de que o corpo não é o agente porque, como as provas anteriores demonstram, as substâncias materiais não são universalmente dotadas de tais características de agência proposital, o que nos permite considerar o corpo à maneira do machado - como um instrumento.

A não materialidade da agência é reforçada quando consideramos como a agência é intrinsecamente unificadora de uma ação diacronicamente estendida, como vimos anteriormente. Isso traz à tona um terceiro critério do que conta como si-mesmo: a unidade, a capacidade de síntese reconhecedora diacrônica e sincrônica das cognições. Aqui, novamente, o corpo falha como candidato ao si-mesmo, pois sua constante transformação material o torna inadequado como agente do reconhecimento diacrônico, enquanto sua composição o torna inadequado como agente do reconhecimento sincrônico. Assim argumenta Udayana:

> A (configuração) ou organização dos cinco elementos não pode ser dotada de sensibilidade porque, a cada dia que passa, essa configuração não permanece a mesma, o que é experimentado em um determinado dia será esquecido no dia seguinte. A senciência tampouco está confinada aos diferentes membros do corpo. Se fosse assim, a separação de qualquer um dos membros, como mãos, pés etc., o que é vivenciado pelos membros separados não seria lembrado. *(Ātmatattvaviveka*, p. 373)

A inadequação do corpo como agente do reconhecimento sincrônico é particularmente enfatizada pelo argumento de que, se ele fosse o substrato da consciência, então, devido à sua composição, as muitas partes do corpo seriam dotadas de sensibilidade, levando a um estado de coisas no qual haveria inúmeros cognoscentes em um único corpo. Além de isso ser contrário à nossa experiência, como Vātsyāyana observa (*Nyāyabhāṣya*, III.2.37), Śrīdhara (*Nyāyakandalī*, 44) aponta que, se esse fosse o caso, "não poderia haver ajuste das atividades do corpo, de acordo com o motivo ou propósito de qualquer um desses numerosos seres conscientes (no corpo)." Em outras

palavras, o caos e a decomposição se seguiriam. Uddyotakara (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.2.37), por sua vez, aponta que as experiências das várias partes do corpo são todas reconhecidas em conjunto como as experiências de um único sujeito, o que não seria possível se o corpo estivesse fragmentado em uma pluralidade de cognoscentes. A própria agência implica essa unidade, pois as várias partes do corpo agem em uníssono de acordo com um único propósito.

Todos os três critérios anteriores do que conta como o si-mesmo - ser o substrato dos estados cognitivos, um agente e uma unidade - se reúnem no quarto critério: ser o que é denotado como "eu" ou como o objeto da cognição do "eu". Todos os estados cognitivos e a agência são reconhecidos pelo senhor como acompanhados pela cognição do "eu", que é a percepção mental interna desses estados cognitivos e ações como permanecendo em si mesmo. Além disso, "eu" é um termo singular: para dizer "eu", aquele que o diz deve ser um só, pois se houvesse muitos cognoscentes no corpo, cada um seria um "eu" diferente e esse termo não poderia se referir a um substrato comum capaz de síntese diacrônica e sincrônica de cognições. De fato, a unidade do sujeito revelada no reconhecimento é expressa pelo próprio 'eu', como em: "sou eu que percebo este objeto hoje, que o percebi ontem" (diacrônico); ou "eu que estou provando esta maçã também a estou tocando" (sincrônico).

Essa convergência significa que todos os argumentos anteriores também se aplicam à negação de que o reconhecimento do "eu" possa se aplicar legitimamente ao corpo. Assim, por exemplo, Śrīdhara (*Nyāyakandalī*, 44) argumenta que, enquanto o corpo é uma entidade externa, publicamente disponível, o reconhecimento do "eu" aparece na consciência como algo interno, isto é, aponta para o substrato interno de seu próprio estado cognitivo, que não está publicamente disponível. Com base nisso, ele nega que o "eu" seja aplicado ao corpo por conta de como a cognição e a lembrança, que pelas razões mencionadas anteriormente não podem pertencer ao corpo, também são expressas na forma de "eu", como em "eu sei" e "eu me lembro". Como conclusão, ele sustenta que o uso de 'eu' "com relação ao corpo deve ser considerado secundário ou figurativo, baseado no fato de o corpo ser um instrumento útil para o si-mesmo" (ibid.).

Enquanto estes apenas reconfirmam o que já foi argumentado sob os outros critérios, um argumento extra e muito importante é desenvolvido a partir do critério do próprio reconhecimento do "eu". Encontramos essa afirmação tanto em Śrīdhara quanto em Udayana, respectivamente, como segue:

> A noção de "eu" não poderia se referir ao corpo, porque não se aplica ao corpo de outra pessoa. Tampouco se poderia dizer que se aplica apenas ao próprio corpo. Porque um corpo, como corpo, não difere de outro corpo. Se a noção de 'eu' se referisse ao corpo, então, assim como o corpo de outro homem é tão perceptível quanto o nosso próprio corpo, a noção de gordura aparecendo igualmente com referência a ambos, o corpo do outro homem também seria capaz de ser mencionado como 'eu'; especialmente porque em ambos, a forma é a mesma. Se for sustentado que há uma diferença entre os dois por conta dos caracteres das coisas relacionadas a eles, então a noção de "eu" passaria a se aplicar a essas coisas, e não ao corpo. (*Nyāyakandalī*, 44)

> A (si-mesmo) cognição não poderia ter o corpo como seu objeto? Não! Se o corpo (...) desprovido de qualquer qualificação é o objeto da cognição, então qualquer corpo (...) seria o objeto de qualquer si-mesmo (de modo que qualquer um pode sentir qualquer corpo como seu). Se for insistido que a autocognição se refere ao corpo relacionado ao si-mesmo, então o significado das palavras "próprio" terá de ser explicado. Ser próprio para qualquer coisa significa não ser diferente de si mesmo. Portanto, quando alguém reconhece seu próprio si-mesmo, sendo o reconhecedor não diferente do reconhecido, surge a percepção de que "eu sou" em referência a este último. É por isso que a panela, etc., que nunca pode ser reconhecida por si mesma, nunca pode ser objeto de si-mesmo. Se for assim, mesmo na visão do senhor, a cognição do si-mesmo não passa de uma imposição ao corpo, pois o corpo é diferente do experimentador. *(Ātmatattvaviveka*, pp. 346-347)

Em suma, dizer que o "eu" se refere ou se aplica ao corpo, sem qualquer qualificação, faria com que o "eu" se aplicasse também a outros corpos. É somente quando *se* toma o corpo *como próprio*, *de forma qualificada*, que o "eu" passa a se referir a ele; mas, nesse caso, o corpo é referido como "eu" devido ao fato de se relacionar com "si mesmo", e é essa relação e seus relata que requerem explicação. Conforme Ram-Prasad (2011, p. 330), "o ponto central de Udayana aqui é que a minúcia da experiência nunca é explicada meramente pelo corpo, sem pressupor o sujeito com o qual a experiência corporal acontece". Isso significa que, longe de provar que o corpo é o referente do reconhecimento do "eu", o uso que se refere ao corpo como "eu" realmente se baseia na pressuposição de um si-mesmo ou sujeito com o qual o corpo está relacionado. Portanto, o corpo por si só, ou de forma não qualificada, não é o referente da cognição do "eu".

Tendo provado que o corpo não pode ser o si-mesmo, um próximo candidato é analisado: os sentidos. Como concebido pelos pensadores Nyāya-Vaiśeṣika, as faculdades sensoriais não são idênticas aos órgãos físicos através dos quais elas funcionam (cf. *Nyāyabhāṣyavārttika*, III.1.9). As faculdades sensoriais também não são algo inteiramente imaterial, sendo, ao contrário, uma forma sutil de matéria na qual predomina o elemento fogo, dando-lhe uma natureza luminosa. De acordo com

Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, III.1.11), a faculdade visual ígnea, por exemplo, é afetada pela pupila ou retina terrestre com a qual está relacionada, o que significa que esta última funciona como seu substrato. As faculdades dos sentidos, assim descritas, podem oferecer uma alternativa viável ao corpo como tal - se for possível provar que, ao serem constituídas por uma forma mais sutil de materialidade, elas podem escapar das objeções de identificar o corpo como si-mesmo.

Mas enquanto os materialistas Lokāyata ou Cārvāka identificam notoriamente o corpo como o si-mesmo, não é tão fácil identificar um rival filosófico que possa ter considerado os sentidos como o si-mesmo. Pode-se levantar a hipótese, no entanto, de que isso é consistente com a imagem fornecida por esses próprios materialistas: como eles sustentavam que a vida e a consciência emergiam do corpo, assim como a qualidade inebriante do licor surge devido à combinação adequada de suas partes e condições, pode ser que as faculdades sensoriais, como formas sutis de matéria, tenham sido identificadas por alguns deles como a consciência emergente. Além disso, encontramos entre os pensadores budistas do Abhidharma a ideia de que a combinação das faculdades sensoriais são as bases para a imputação do senso de si-mesmo (para eles falsamente construído), uma vez que a percepção é fundamentalmente construída na estrutura intencional da dualidade do si-mesmo e do outro (GOLD, 2015, pp. 153-154). Nessa visão, a própria consciência é construída de acordo com esse modelo perceptual (ibid., p. 165-166), o que novamente reforça as faculdades dos sentidos como a raiz do sentido do si-mesmo.

Para os pensadores Nyāya-Vaiśeṣika, esse candidato também não passará nos critérios da individualidade. Mais importante ainda, acredita-se que as faculdades sensoriais falham no cumprimento do critério de unidade, sincrônica e diacrônica. Ao tocar, ver e saborear o mesmo objeto - digamos, uma maçã -, ocorre o reconhecimento de que o mesmo conhecedor está percebendo o mesmo objeto por meio de todas essas faculdades sensoriais. Esse fenômeno de síntese sincrônica não pode conciliar o fato de que "um órgão dos sentidos não pode recordar a apreensão provocada por outro órgão dos sentidos" com o "fato de as percepções da visão e do tato terem o mesmo agente" (*Nyāyabhāṣya,* III.1.1). O conhecedor, portanto, não pode ser identificado com as faculdades sensoriais discretas, sendo, em vez disso, o agente da síntese sincrônica de suas diferentes entradas - as cognições da vermelhidão, maciez e doçura da maçã -, como se estivesse "olhando" para o objeto de diferentes janelas da mesma casa (*Nyāyakandalī*, 44).

Uma dimensão diacrônica é adicionada ao argumento ao considerar o fenômeno da memória. Como argumentado por Śrīdhara (*Nyāyakandalī*, 44), o fato de não haver concomitância entre as faculdades sensoriais e a consciência é revelado pelo fato de que lembranças distintas de coisas previamente percebidas podem ocorrer mesmo quando o objeto percebido, bem como o órgão dos sentidos que é instrumental em sua percepção, não estão mais presentes. Além disso, essa dimensão diacrônica se junta à sincrônica quando se considera o seguinte cenário, trazido por Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, III.1.12): tendo provado uma fruta e percebido sua cor e cheiro, em algum momento futuro a mesma pessoa vê ou cheira uma fruta do mesmo tipo e, como consequência, o órgão do paladar é ativado e a saliva flui dele. Nesse caso, a faculdade sensorial responsável pelo paladar ainda não encontrou seu objeto, o sabor da fruta; no entanto, o contato provocado por outra faculdade sensorial, de alguma forma, despertou a lembrança do gosto anterior, ativando assim o sentido do paladar. Na tese da identificação do si-mesmo com as faculdades dos sentidos, isso significaria que uma faculdade dos sentidos deve, de alguma forma, ser capaz de se lembrar do que outra experimentou; mas isso não é possível, "pois um agente nunca pode se lembrar (ou recordar) o que foi percebido por outro" (*Nyāyabhāṣya*, III.1.12).

Além de falhar no critério de unidade sincrônica e diacrônica, a falha de concomitância das faculdades sensoriais com a consciência no caso da memória também pode ser estendida à inferência, à imaginação e a outros modos cognitivos que exigem extrapolação do que é sensorialmente dado, apontando para a necessidade de o agente da cognição ter um grau maior de independência do que as faculdades sensoriais poderiam ter. Isso também é enfatizado por Vātsyāyana, que aponta que o si-mesmo conhecedor também deve ser capaz de sintetizar modos perceptuais e não perceptuais de cognição:

> O mesmo agente inteligente relembra, revisa e mescla percepções que ocorrem por meio de diversos órgãos dos sentidos; e mais do que isso, ele relembra e reconhece cognições não perceptivas juntamente com as perceptivas. Portanto, o encontramos apreendendo o significado das palavras a partir dos sons que ele ouve, bem como apreendendo palavras e sentenças a partir dos alfabetos escritos que ele vê. (*Nyāyabhāṣya*, III.1.3)

Se as faculdades sensoriais externas consideradas discretamente não podem ser o si-mesmo, então talvez uma faculdade sensorial interna e unitária, capaz de extrapolá-las e unificá-las, possa. A mente (*manas*), que figura na lista de substâncias do Nyāya-

Vaiśeṣika, é precisamente esse sentido interno, a faculdade de introspecção. Ele é considerado uma substância unitária imaterial. De acordo com Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, I.1.16), estados cognitivos extrapolativos, como lembrança, inferência, cognição verbal, dúvida, intuição, sonho e imaginação, bem como estados introspectivos, como a consciência perceptual direta de prazer, dor e outros estados mentais, são provas da existência da mente. Uma vez que esses modos cognitivos que extrapolam o dado sensorialmente não poderiam ser "trazidos pela instrumentalidade dos órgãos dos sentidos (externos), eles devem ser devidos a algum outro órgão" (ibid.); e uma vez que os estados mentais de alguém são objetos que são diferentes daqueles apreendidos pelos órgãos dos sentidos externos, então "segue-se que para sua cognição deve haver um órgão diferente dos órgãos (dos sentidos externos) para sua cognição" (*Nyāyabhāṣya*, III.1.17).

A característica mais característica e a prova da mente nessa tradição é, no entanto, o "não aparecimento de cognições simultâneas" (*Nyāyasūtra,* I.1.16). Em outras palavras, a mente é a faculdade da atenção, que é caracterizada por sua seletividade, ou seja, por permitir apenas uma cognição de cada vez. Embora os diversos órgãos dos sentidos possam estar em contato com uma variedade de estímulos sensoriais, nem todos esses contatos são percebidos, nem todos são percebidos simultaneamente. Em vez disso, o objeto sensorial para o qual a atenção é direcionada se torna um objeto cognitivo, enquanto aqueles que a atenção exclui não se tornam. Isso estabelece a mente como a coordenadora das faculdades sensoriais, a única capaz de tornar cada uma delas cognitiva e ativa - ou o contrário. Caso contrário, se "a proximidade dos órgãos dos sentidos em relação aos seus objetos, por si só, independentemente dos contatos da mente, fosse a única causa das cognições, então seria bem possível que várias cognições aparecessem simultaneamente". (*Nyāyabhāṣya*, I.1.16)

Com todas essas caracterizações, a mente parece ser a candidata perfeita para a individualidade: ela é dotada de unidade e poderia ser o agente da unificação dos sentidos; sua existência é evidenciada por estados cognitivos, o que significa que ela poderia ser o substrato deles; ela governa os sentidos, o que poderia torná-la o agente; e, como resultado, ela também poderia ser o que é denotado pelo "eu" - a cognição. Portanto, vemos um oponente argumentar que "as razões aduzidas em apoio à noção de 'si-mesmo' são todas aplicáveis à mente" (*Nyāyasūtra* III.1.15).

A tradição Nyāya-Vaiśeṣika, entretanto, nega que esse seja o caso. Embora admitam que a mente seja unitária, não permitem que ela seja o agente independente nem o substrato das cognições. Ambas as negações são derivadas de uma única característica

da mente: o fato de ser um *instrumento* de cognição. Enquanto as faculdades dos sentidos são instrumentos para a cognição intencional de objetos externos, a mente é o instrumento para a cognição (igualmente) intencional de estados internos (*anuvyavasāya*), bem como o instrumento para a concepção em geral. Portanto, encontramos Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, III.1.16) analisando a gramática da instrumentalidade embutida nas cognições perceptivas - tais como "ele vê com o olho", "ele cheira com o nariz", "ele toca com o órgão tátil" - e concluindo, assim, que a mente também é estruturada da mesma maneira, como o instrumento "por meio do qual o concebedor faz a concepção de todas as coisas". Como resultado dessa leitura instrumental do sentido interno, a mente não pode ser considerada o agente independente, devido ao fato de ser um instrumento; tampouco pode ser considerada o substrato das cognições, uma vez que, sendo intencional por natureza, não percebe as cognições como inerentes a si mesma:

> Uddyotakara observa: "Não há nenhum caso conhecido de consciência intencional (*saviṣa*) que surja sem um instrumento" (NV 364). O que ele quer dizer é que estados intencionais, como a percepção da cor, requerem um instrumento para sua origem. Portanto, outros estados intencionais, como a consciência interna de uma percepção, também devem exigir um sentido interno como instrumento para sua origem. (...) O sentido interno também é responsável pela consciência direta de estados internos, como o prazer. Uma consciência direta, afirma o Nyāya, é sempre sensorial e, como os sentidos externos são excluídos e como nenhuma consciência sensorial pode ocorrer sem um órgão dos sentidos, um sentido interno deve ser admitido. (...) O si-mesmo deve ser distinguido do sentido interno. Apesar de sua ascendência sobre os sentidos externos, o interno ainda é um instrumento (*karaṇa*) e não pode ser o agente (*kartā*) si-mesmo (*svatantra*, *vaśin*). Isso é útil para contrariar a visão recente de que o si-mesmo é o cérebro, que, por sua vez, é um computador sofisticado. Mesmo o computador mais sofisticado não é si-mesmo, pois foi projetado por outra pessoa. A diferença entre a ferramenta e o fabricante da ferramenta, sustenta o Nyāya, não pode ser eliminada. (CHAKRABARTI, 2001, pp. 109, 210)

Depois de ter negado o corpo e os sentidos como sendo o si-mesmo, essa negação subsequente do si-mesmo da mente soará como um movimento intrigante para um filósofo treinado no Ocidente. Ela se baseia inteiramente na suposição da gramática da agência no pensamento dessa escola, o que a leva a definir a mente em um sentido mais restrito do que estamos acostumados. No entanto, uma possibilidade interessante surge daí: que a mente se torne um instrumento insciente necessário para a atualização da consciência, embora a consciência não se reduza a ela. Isso, é claro, inspirou os filósofos contemporâneos da mente a conceber uma alternativa baseada em Nyāya para o dualismo cartesiano de substâncias, identificando a mente com o cérebro e, assim, transformando-a de uma substância imaterial em uma substância material "sutil" que poderia ser

interpretada como superveniente ao sistema nervoso, assim como as outras faculdades sensoriais supervenientes a seus respectivos órgãos.[130]

Mesmo que a mente não seja o si-mesmo, ela ainda é a abordagem mais íntima que pode ser feita ao si-mesmo. Enquanto as faculdades sensoriais são instrumentos mediatos, a mente é um instrumento imediato. Ela é o instrumento para todos os modos de revisão epistêmica das cognições que estão na base da epistemologia Nyāya, bem como o meio pelo qual o si-mesmo é percebido no "eu" - reconhecimento que ocorre como o aspecto formal da cognição dos estados internos. Nesses casos, o si-mesmo é revelado como o substrato dos estados internos que são o objeto intencional da cognição introspectiva. Além disso, a mente é o instrumento da agência do si-mesmo: impulsionada pelo si-mesmo, a mente, por sua vez, impulsiona os órgãos corporais, como um menino que joga uma bola para mover outra (*Nyāyakandalī*, 44). Nesse caso, o si-mesmo é mais intimamente intuído como o impulsionador dos movimentos da mente (ibid.).

Vimos anteriormente que os principais candidatos para o tipo de substância que pode funcionar como o si-mesmo eram quatro, de acordo com Uddyotakara (*Nyāyabhāṣyavārttika,* III.1.1): ou (i) o corpo; ou (ii) a mente; ou (iii) sua agregação; ou (iv) outra coisa diferente deles. Agora, depois de eliminar as duas primeiras opções, resta saber se a terceira, a agregação do corpo e da mente, poderia funcionar. A objeção mais óbvia é que, se a consciência-do-eu não for considerada uma qualidade do corpo ou da mente, é difícil ver como a agregação dos dois produziria uma qualidade da qual os componentes são privados.

O que é enfatizado pelos pensadores Nyāya-Vaiśeṣika, no entanto, é que o si-mesmo deve ser uma unidade, o que exclui qualquer candidato composto. O composto de corpo e mente é tomado, em vez disso, para provar que o si-mesmo é outra coisa, na medida em que "os compostos existem para o bem de outro". Essa premissa é rejeitada por um oponente budista, que argumenta que "um composto nunca é encontrado separado de outro composto; e, de fato, sempre que se descobre que uma coisa existe por causa de

[130] "O sentido interno coordena os sentidos externos e, nesse aspecto, tem algumas das funções geralmente atribuídas hoje em dia ao cérebro. Mas o primeiro não é o cérebro. Na visão Nyāya mais antiga, o sentido interno é atômico [desprovido de partes, indivisível], bem como não físico e, portanto, não pode ser o cérebro. Na visão Nyāya posterior, desenvolvida por Raghunātha Śiromaṇi, o sentido interno é não atômico [dotado de partes] e físico. Ainda assim, não é o cérebro como é normalmente entendido. Na visão de Raghunātha, o sentido interno é constituído por partículas materiais não inerentes (*asamaveta*). Portanto, não pode ser o cérebro grosseiro, mas apenas as partículas sutis localizadas no cérebro, bem como em outras partes do corpo". (CHAKRABARTI, 2001, p. 210)

outra coisa, essa outra coisa é sempre uma substância composta" (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.1.1). A isso, o naiyāyika responde (ibid.):

> ... quando o senhor postula o 'outro composto' (para o qual o olho, etc., de acordo com o senhor, existe), isso também permanece um composto; de modo que isso também deve existir para o bem de outra (terceira) coisa 'composta'; e assim por diante, haveria uma série interminável (de 'compostos'). E como ninguém pode justificar a suposição de uma série infinita de "compostos", o ponto em que a série chega ao fim seria uma coisa "não composta". Disso decorre que, se não há algo "não composto", então, na ausência de algo "não composto", não é possível explicar a existência do "composto" (...); assim como, sem admitir um "não composto", não é possível admitir o "composto".

Esse "ser para o bem do outro" reflete seu status de dependência:

> ... o corpo, os órgãos dos sentidos e a mente estão sob o controle de alguma outra coisa, e é somente por meio da força do esforço (do si-mesmo) que eles operam em direção aos atos de sustentação, propulsão e agregação. Se eles próprios fossem dotados de inteligência, seriam independentes (*svatantra*). (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.2.28)

Se o si-mesmo não deve ser identificado com o corpo, nem com a mente, nem com sua agregação, a única opção entre quatro que resta é que ele deve ser "algo diferente deles". Nesse caso, os pensadores Nyāya-Vaiśeṣika recorrem à "cognição por eliminação" *(śeṣavat*) ou ao método argumentativo dos resíduos, que Uddyotakara explica da seguinte forma: "Quando, com relação a uma qualidade, alguns substratos prováveis sendo negados e eliminados, e não havendo nenhuma probabilidade de outros substratos, temos a cognição daquele substrato provável que permanece não negado, temos o que é chamado de 'cognição por eliminação'" (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.2.39). Podemos entender isso como a recepção Naiyāyika do ditado *upaniṣádico* de Yājñavalkya '*neti neti*' (não isto, não isto), segundo o qual o si-mesmo deve ser conhecido por meio do discurso negativo ou apofático. Nesse desenvolvimento específico desse ditado, ele deve ser entendido como uma forma de negação implicativa (*paryudāsa*), ou seja, que afirma o que permanece como resíduo da negação. Em outras palavras, isso confirma que o objeto em questão, o si-mesmo como o substrato da consciência, é de um tipo novo e extra de substância própria.

Portanto, a lista de substâncias Vaiśeṣika inclui o si-mesmo (*ātman*) como uma categoria independente, além das substâncias elementares (os átomos da terra, água, fogo, ar) e a mente. É atribuído a ele um conjunto de cinco qualidades genéricas e nove específicas que o caracterizam como um tipo distinto de substância. O primeiro conjunto

inclui número (*saṁkhyā*), especificado como sendo plural, ou seja, o fato de que há muitas almas; dimensão (*parimāṇam*), especificada como onipresente; individualidade (*pṛthaktvam*), que é o fato de cada si-mesmo ser único; conjunção (*saṁyoga*) e disjunção (*vibhāga*), que são as capacidades do si-mesmo de entrar em contato com outras substâncias. O segundo conjunto inclui as qualidades que são características exclusivas dos seres sencientes, a saber, cognição (*jñānam*), prazer (*sukham*), dor (*duḥkham*), desejo (*icchā*), aversão (*dveṣa*ḥ), esforço (*prayatna*), mérito (*dharma*), demérito (*adharma*) e impressões mentais (*saṁskāra*).

Além das substâncias elementares, da mente e do si-mesmo, a lista de substâncias Vaiśeṣika também inclui o espaço (*ākāśa*), a direção (*dik*) e o tempo (*kāla*). Agora, todas essas três substâncias são consideradas únicas e onipresentes e, portanto, dificilmente poderiam funcionar como explicações para o si-mesmo, que é único para cada ser vivo individual. Por essa razão, eles geralmente não são confundidos com o si-mesmo e, portanto, uma discussão extensa com argumentos para provar sua diferença do si-mesmo não é desenvolvida no Nyāya-Vaiśeṣika. No entanto, encontramos essas pessoas declarando algo significativo sobre a forma como se pensa que o si-mesmo se relaciona com elas:

> (...) o si-mesmo não ocupa espaço algum; de modo que uma negação com relação a qualquer ponto no espaço não pode negar a existência do si-mesmo. (...) 'A negação é na forma de que não há si-mesmo no corpo'. Quem diz que o si-mesmo está no corpo e contra quem essa negação poderia ser argumentada? Onde, então, está o si-mesmo? O si-mesmo não está em lugar algum. (...) 'O que significa então tudo isso - o si-mesmo não está no corpo, não está em nenhuma outra coisa, e ainda assim não é que ele não exista? O significado é simplesmente este: falamos de uma coisa como ela existe; e como o si-mesmo não existe em nada, falamos dele assim. Tampouco é correto negar o si-mesmo em relação a qualquer ponto do tempo, porque nenhum dos três pontos do tempo tem qualquer relação com a alma; uma vez que o si-mesmo é uma entidade eterna, nenhum dos três pontos do tempo pode ter relação com ele. (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.1.1)

A *existência* do si-mesmo, portanto, não é condicionada pelo tempo e pelo espaço, assim como não é condicionada pelo corpo. Isso significa que ele deve ser entendido como eterno,[131] , o que explica por que sua qualidade de *parimāṇam* ou dimensão é especificada como sendo onipresente (dotada de *paramamahattvam* ou *vibhutvam* como seu). No que diz respeito à consciência-do-eu, entretanto, ela é, de acordo com a tradição Nyāya-Vaiśeṣika, dependente da associação do si-mesmo com a mente e o corpo:

[131] Alguns argumentos a favor da eternidade do si-mesmo serão considerados mais tarde.

> (...) como o si-mesmo está em contato com o corpo e os estados internos não podem surgir sem esse contato, pode-se dizer que estes últimos estão localizados no corpo, no sentido de que surgem apenas dentro dos limites (*avaccheda*) do corpo. (...) A consciência-do-eu, na visão Nyāya, é um quale adventício (*āgantuka*) do si-mesmo. (...) Algo adventício pode muito bem ser contingente à presença de algum outro fenômeno. Mas não se segue daí que seja redutível a esse fenômeno. Assim, o Nyāya não se opõe a sustentar que a consciência (comum) é contingente à disponibilidade de fenômenos biológicos, mas se opõe a qualquer tentativa de reduzi-la a fenômenos biológicos. Além disso, a contingência se aplica apenas a estados cognitivos específicos de determinados mortais. Na visão Nyāya, os estados conscientes pertencem ao si-mesmo imaterial, que é eterno. Portanto, a existência do si-mesmo não depende de nada mais. No entanto, a origem dos estados conscientes depende de outras condições causais, como os fenômenos biológicos; o si-mesmo pode muito bem existir sem estados conscientes se não houver outras condições necessárias.[132] (CHAKRABARTI, 2001, pp. 208, 210-211)

Assim como o si-mesmo só é encontrado como pessoa, embora não seja isso o que ele é em última instância, a consciência-do-eu também só é encontrada quando encarnada, ou seja, delimitada por sua conjunção com a mente e o corpo, embora não seja redutível a eles. É devido a essa condição delimitada para sua atualização que a consciência-do-eu não é onipresente como a substância do si-mesmo é considerada.

A dificuldade central referente a toda essa investigação sobre o si-mesmo, na tradição Nyāya-Vaiśeṣika, parece estar intimamente ligada ao fato de que o si-mesmo parece ser tanto um objeto conhecível existente (*prameya*) que pode ser analisado e conhecido em uma descrição de terceira pessoa, como outras existências objetivas podem ser, uma unidade sintética da forma de uma substância subjacente às qualidades psíquicas conhecidas por meio do julgamento de reconhecimento; como também o agente de tal ato de reconhecimento, transformando, assim, o próprio julgamento em uma evidência "fenomenológica" em primeira pessoa para a "continuidade e unidade das capacidades de apreensão subjetiva da consciência-do-eu" (BERGER, 2012, p. 103). Em outros termos, no autoconhecimento, o si-mesmo é tanto o locus de sua própria atividade de conhecimento quanto o objeto desse conhecimento.

A compreensão filosófica da dupla natureza do si-mesmo, como consciência-do-eu introspectivamente unificadora e como um ser substancial dotado da qualidade da consciência, deve ser desenvolvida, seguindo o paradigma Nyāya-Vaiśeṣika, por meio do exercício da capacidade introspectiva da mente no pensamento epistêmico, que é fortemente baseado na introspecção em Nyāya; bem como na análise categorial

[132] Essa possibilidade será abordada posteriormente.

Vaiśeṣika, que permite o discernimento entre a substância composta que é o corpo e a substância simples e incomposta que é o si-mesmo. A natureza dupla do si-mesmo reflete uma metodologia dupla, que é o que define a tarefa da busca de seu conhecimento nesse paradigma:

> Fenomenologicamente, o ātman (...) é um sujeito unitário da consciência: o que é experimentado diacrônica e sincronicamente em conjunto tem o mesmo sujeito. Ontologicamente, o Nyāya *ātman* é um ser elementar (*dravya*) que é qualificado - ou seja, essencialmente caracterizado - pela consciência (cit). (...) O Nyāya tem uma tarefa dupla. Primeiro, ele deve olhar para a evidência fenomenológica - a maneira como o "eu" é usado na experiência, a maneira como o reconhecimento ocorre - para estabelecer que a experiência requer um sujeito persistente e unitário, ou seja, um si-mesmo consciente dentro de toda a vida consciente. Mas também busca, em segundo lugar, provar que tal sujeito (um si-mesmo consciente) é um ser elementar distinto da consciência, sendo esta última meramente sua qualidade. (...) (Porque) Nyāya é orientado para uma ontologia realista que requer relatos em terceira pessoa de toda a realidade, incluindo os si-mesmos. Mas a análise essencialmente fenomenológica - [é] orientada para o senso de si-mesmo em primeira pessoa dado pela cognição do "eu"... (CHAKRAVARTHI, 2011, pp. 325, 336-337)

Essa abordagem mista pode ser entendida como decorrente logicamente da definição intencional de cognição, segundo a qual até mesmo a avaliação introspectiva do estado cognitivo de alguém é um ato intencional que toma a própria cognição como objeto. De modo semelhante, o conhecimento do si-mesmo também implicaria intencionalidade e, consequentemente, uma apreensão objetivada em terceira pessoa, como um *prameya* "medido" pelo *pramāṇa* e pelo pensamento categorial, pareceria ocorrer lado a lado com sua apreensão fenomenológica em primeira pessoa como o "eu" cognoscente.

Buscando um ponto de comparação na história da filosofia ocidental, descobrimos que o tema do autoconhecimento foi tematizado pela primeira vez por Sócrates, de Platão, cuja busca pela sabedoria supostamente começou com a inspiração do comando délfico "conhece-te a ti mesmo". No *Alcibíades I* - um breve diálogo que se tornou a introdução padrão à filosofia platônica na Antiguidade -, afirma-se que a verdadeira sabedoria é alcançada no si-mesmo, que consiste em conhecer a melhor (ou divina) parte da alma - a saber, a inteligência (133b-c). Mais uma vez, no *Fedro* (299e), Sócrates é retratado dizendo que não adianta procurar conhecer qualquer outra coisa antes de ter alcançado o si-mesmo apropriado.

Embora essas passagens tenham se tornado muito influentes no estabelecimento da preocupação com o autoconhecimento como o centro da busca filosófica, elas ainda não falavam do si-mesmo ou da consciência de forma reflexiva. Isso pode refletir a subjetividade grega antiga (ou a falta dela) que foi tematizada por vários estudiosos da Antiguidade. Vernant (1989, pp. 224-227), por exemplo, observa como os gregos da Antiguidade tinham, é claro, uma experiência de si mesmos, mas organizada de forma diferente, de tal maneira que

> Sua consciência-do-eu não é reflexiva, voltada para si mesma, confinada internamente, face a face com sua própria pessoa: ela é existencial. A existência é primária em relação à consciência de existir. (...) a consciência-do-eu é a apreensão de um 'ele' em si mesmo, não ainda de um 'eu'.

Dessa forma, o conhecimento da alma não é, no antigo paradigma platônico, um conhecimento subjetivo ou uma perspectiva de primeira pessoa. É, em vez disso, o conhecimento de uma espécie de coisa objetiva no cenário metafísico. A esse respeito, observa Vernant (ibid., pp. 227-228), a alma é Sócrates, mas não o seu "eu"; é um tipo de existente, não um indicador de um domínio subjetivo e experiencial de consciência. No modelo epistêmico que corresponde a esse si-mesmo, não se fala de um "sujeito", apenas daquilo que conhece (sejam os sentidos ou o intelecto) e *daquilo* que é conhecido (seja o sensível ou o inteligível).

No contexto da obra de Platão, a busca do si-mesmo é principalmente procurar saber que *tipo de coisa* é uma alma. Sócrates é retratado buscando conhecer a si mesmo para descobrir que tipo de coisa ele é, se é complexo e monstruoso como um titã ou simples e sutil como um deus (*Phaedrus*, 229e-230a). Essa dualidade refere-se ao fato de a identidade de alguém pertencer ao corpo ou à alma, respectivamente, aqui articulada com base na dupla pitagórica de *peiras* (o limitado ou simples) e *apeiron* (o ilimitado ou complexo). Por conseguinte, diz-se que, assim como a morte separa os dois, fazer filosofia é pensar separadamente do corpo, pois "nenhum pensamento de qualquer tipo jamais nos vem do corpo" (*Fedro*, 66c), e considerar a alma como ela é em sua pureza, livre de relação com o corpo (*República*, 611e). Um argumento para esse dualismo corpo-alma é encontrado em *Alcibíades I* (129a-130c), em que Sócrates argumenta que a alma é o si-mesmo na medida em que emprega o corpo como um instrumento ou uma posse, o que indica a diferença entre eles; além disso, que a combinação de ambos não poderia ser o

si-mesmo, na medida em que uma parte dessa combinação careceria da capacidade de governo característica do si-mesmo.

Foram necessários os desenvolvimentos da filosofia de Platão na Antiguidade Tardia para o surgimento da reflexividade no tratamento da alma, como atesta o aumento do emprego da noção referente ao movimento si-mesmo reflexivo do pensamento, ‘επιστροφη προς ‘εαυτον (GERSON, 1997, p. 20). Proclus (412-485), por exemplo, fala da unidade da alma como o sujeito do conhecimento, o “eu” si-mesmo que acompanha nossos pensamentos, desejos e ações:

> ... antes de ambas as faculdades [de conhecimento e volição] está o princípio unitário da alma, que muitas vezes diz, por exemplo, ‘percebo tal e tal’ e ‘estou calculando’ e ‘desejo tal e tal’ e ‘quero tal e tal’, e que tem consciência de todas essas atividades e trabalha junto com elas; Caso contrário, não conheceríamos todas essas atividades nem seríamos capazes de dizer de que maneira elas diferem, se não houvesse uma única coisa unitária em nós que conhecesse todas elas, que está acima da faculdade do senso comum e é anterior à opinião, anterior ao desejo e anterior à vontade, e que conhece todas as deliberações dessas faculdades e que reuniu em si mesmo, sem partes, todos os seus impulsos, dizendo no caso de cada um ‘sou eu que estou fazendo isso, e eu que estou agindo’. (*In. Parm.*, 957, 30 - 958, 13)

Mas foi no alvorecer da modernidade europeia, na obra de René Descartes (1596-1650), que essas sementes antigas germinaram em uma virada subjetiva na filosofia. Ele buscou o fundamento último da certeza epistêmica no polo subjetivo, e não no objetivo, do conhecimento, na si-mesmo transparente do pensamento na forma de “eu penso”, argumentando que, embora tudo o mais possa ser concebido como duvidoso e ilusório, não se pode duvidar da própria existência, pois até mesmo duvidar dela é confirmar que “eu” existe como aquele que duvida. Como ele diz na *Segunda Meditação* (4), “essa proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira sempre que eu a pronuncio ou a concebo em minha mente”. É essa si-mesma evidência do pensamento para si mesmo que Descartes considera ser a forma paradigmática da verdade, contra a qual todas as outras devem ser medidas. A partir dessa si-mesma certeza do pensamento em relação a si mesmo, ele passa a inferir a coisa ou substância pensante (CHAKRABARTI, 2020, p. 187):

> Se eu tiver que parar com o que me é imediata e incorrigivelmente dado, não posso afirmar nada mais do que a etiqueta de Lichtenberg: “Existe um pensamento”. A partir disso, se quisermos passar para um pensador, que Descartes diz explicitamente *não* ser idêntico ao seu pensamento, devemos recorrer a uma inferência. Essa é precisamente a inferência

> que Descartes divulga diante da terceira objeção de Hobbes (...): "É certo", diz Descartes, "que o pensamento não pode existir sem uma coisa que pensa, ou, em geral, que qualquer acidente ou atividade não pode existir sem uma substância da qual seja uma atividade".

O argumento de Descartes "Penso, logo existo" pode, portanto, ser traduzido como "o pensamento existe; logo, a substância pensante existe" (TURBAYNE, 1991, p. 10). O argumento, sob essa luz, supostamente prova a existência da "mente" ou do "si-mesmo" como aquela substância ou substrato no qual a atividade de pensar acontece como seu predicado, ou, na fraseologia de Descartes, uma "coisa pensante". Aqui, a alma ainda é considerada uma espécie de coisa objetiva no cenário metafísico, embora possa ser descoberta na investigação em primeira pessoa. Como em Platão, o si-mesmo é, em última análise, saber que *tipo* de coisa o senhor é. Lemos na *Segunda Meditação* (9) e na *Quarta Meditação* (1):

> O que eu sou, então? Uma coisa pensante. O que é uma coisa pensante? É aquela coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina e também sente. (...) a ideia que tenho do espírito humano, na medida em que é uma coisa pensante, e não estendida em comprimento, largura e profundidade, e que em nada participa daquilo que pertence ao corpo...

O ponto central dessa descrição da mente ou da consciência é que ela deve ser um centro de individuação, o único substrato de todas as suas atividades e qualidades, sem o qual uma pessoa seria tão individuada e desprovida de subjetividade quanto as extensões inanimadas da matéria. A mente ou a substância pensante distingue-se por sua si-mesma, enquanto a matéria ou a substância estendida distingue-se por sua falta de si-mesma, ou seja, por sua extensão (potencialmente ilimitada). Nisso, também, ele tem uma dívida com a antiga díade pitagórico-platônica de *peras* (limite) e *apeiron* (ilimitado), conforme aplicada ao dualismo da mente e da matéria.

Seguindo a leitura de Husserl sobre a história da filosofia, ao buscar o fundamento epistêmico por meio de uma investigação regressiva sobre a consciência como a fonte de todo o conhecimento, Descartes pode ser considerado como tendo inaugurado a tradição idealista, representando o primeiro passo para uma "virada transcendental" na filosofia (cf. MORAN, 2021, pp. 17-18, 22). Ao argumentar da autocerteza para o si-mesmo como uma substância pensante, no entanto, Descartes está assumindo a realidade da distinção substância-atributo e aplicando-a como um modelo para entender a consciência, fazendo com que sua abordagem se sobreponha ao antigo paradigma ontológico de terceira pessoa

do realismo substancialista. Como resultado, da perspectiva husserliana, esse modelo é lido como um borrão na distinção entre o si-mesmo transcendental e o empírico. Embora isso abra caminho para a virada transcendental ou revolução copernicana, ainda não está totalmente esclarecido.

Essa distinção entre o si-mesmo transcendental e o empírico, associada à virada transcendental na filosofia, é, obviamente, a primeira apresentada por Kant. Ele argumenta que a lógica demonstra que nossos pensamentos e julgamentos têm certas formas que condicionam o modo como seu objeto é interpretado, de tal forma que não podemos deixar de conceber as coisas sob as categorias do entendimento. O si-mesmo, quando intuído como um objeto do sentido interno - o sujeito "psicológico" da tradição empirista -, é ele próprio concebido e pensado sob essas categorias e, como tal, construído na estrutura sujeito-predicado e, assim, reificado como uma substância entre outras, diferenciada pelo fato de ter o pensamento como sua principal propriedade - como na posição defendida pela metafísica cartesiana do sujeito (AZERI, 2010, p. 269-270). O si-mesmo transcendental, por outro lado, não é intuído como um objeto nem é julgado de acordo com as categorias do entendimento; em vez disso, é a autoatividade básica de sintetizar ou combinar representações, a forma lógica do "eu penso" que, acompanhando outras representações, confere-lhes unificação sob um único sujeito, conferindo, assim, unidade à experiência e ao julgamento de qualquer objeto - mesmo o objeto que é o si-mesmo empírico:

> Kant faz distinção entre o sujeito transcendental e o sujeito empírico, referindo-se ao primeiro como a consciência da existência do segundo. O sujeito transcendental é a condição última para a possibilidade da experiência, e se considerarmos o sujeito empírico como outro objeto de experiência, ainda que altamente único e distinto, deve seguir-se que a apercepção pura ou a unidade transcendental da apercepção é a condição para a possibilidade da existência do sujeito empírico também. Ainda assim, devemos observar que essa unidade de apercepção não é simplesmente outro sujeito, é a consciência-do-eu de ser um sujeito. (...) O sujeito transcendental não é a consequência de ter representações do mundo sensível, não é o resultado do "eu penso", mas o resultado de reunir essas representações (atividade sintética) em conjunto com a consciência dessa síntese. (...) de acordo com Kant, a unidade da experiência requer a unidade do sujeito, sendo que o sujeito é aquilo que proporciona a unidade da experiência. (...) A possibilidade de atribuição de diferentes experiências ao mesmo sujeito ou ao mesmo "eu" é o que une essas diferentes experiências como experiências que pertencem a um sujeito particular. De acordo com Cassam, o relato de Kant sobre a subjetividade requer a existência de um "eu" que possa abstrair das experiências como estados de um sujeito e atribuí-las ao "eu penso". (AZERI, 2010, pp. 271-273)

A falta de uma distinção clara no cartesianismo entre esses dois registros do eu acaba buscando na si-mesmo do "eu penso" mais do que ele pode provar: ele busca a prova subjetiva correspondente à existência objetiva do sujeito como uma substância pensante. Para Kant, por outro lado, o *cogito* prova apenas a necessidade da "forma do sujeito, isto é, o si-mesmo transcendental" (ibid, (ibid., p. 274), que é meramente uma atividade de pensamento que é uma condição de possibilidade para o conhecimento; mas não prova a existência do si-mesmo empírico, que, se conhecido, seria um conteúdo empírico de um ato de conhecimento, cujas condições de possibilidade de conhecimento teriam de ser encontradas, e que poderia ser postulado como uma substância ou coisa-em-si apenas por meio da "ilusão transcendental". Mesmo quando o *cogito* confirma a necessidade do sujeito transcendental, isso também não deve ser tomado no sentido de reificá-lo como uma coisa-em-si substancial:

> Kant faz distinção entre o sujeito transcendental e o sujeito empírico, referindo-se ao primeiro como a consciência da existência do segundo. (...) essa unidade de percepção não é simplesmente outro sujeito, é a consciência de ser um sujeito. (...) (Kant) afirma que o si-mesmo transcendental não é nem o si-mesmo que aparece a si mesmo nem como o "eu" em si mesmo, mas apenas como um pensamento. Kant afirma: "Uma vez que não tenho outra intuição do si-mesmo que dê a determinação em mim... não posso determinar minha existência como a de um ser auto-ativo; tudo o que posso fazer é representar para mim mesmo a espontaneidade de meu pensamento... Mas é devido a essa espontaneidade que me intitulo uma inteligência". (ibid., pp. 271, 275)

Na época de Uddyotakara (ca. VIth c. CE) existiam três versões básicas do argumento Nyāya-Vaiśeṣika para o si-mesmo: o argumento da inferência negativa (*kevala-vyatirekin*), o argumento da inferência positiva (*kevalānvayin*) e o argumento da inferência eliminativa *(śeṣavat*, método dos resíduos)" (CHADHA, 2013, p. 25). Os dois primeiros se basearam no fenômeno do reconhecimento como síntese de cognições, que poderia ser sincrônica (como na entrada de diferentes faculdades sensoriais sendo sintetizadas em uma única cognição de reconhecimento) ou diacrônica (como em cognições que ocorrem em tempos diferentes sendo sintetizadas em uma única cognição de reconhecimento), respectivamente. A principal linha de argumentação aqui é que essas "diferentes cognições estão conectadas em minha consciência em virtude de serem experimentadas 'por mim'" (ibid., p. 39n1). A evidência perceptual da cognição do "eu" se junta a essa prova como o que revela a base de síntese.

Essas duas variedades do argumento do reconhecimento podem, portanto, ser vistas como o estabelecimento da unidade do sujeito a partir da unidade da experiência,

semelhante ao estabelecimento do sujeito transcendental por Kant. O argumento da inferência eliminativa, por outro lado, "tem um objetivo ambicioso: estabelecer a existência da alma como uma substância distinta" (ibid.). Aqui encontramos os pensadores Nyāya-Vaiśeṣika movendo-se em uma direção semelhante à inferência cartesiana de uma substância pensante à qual pertence a experiência da unidade, caracterizada por sua diferença da matéria.

De modo geral, embora os pensadores Nyāya-Vaiśeṣika produzam duas linhas diferentes de argumentação para estabelecer o si-mesmo, que podem se assemelhar superficialmente à distinção kantiana entre subjetividades transcendentais e empíricas, seu objetivo é fazer com que ambas convirjam em uma única prova ampla para um si-mesmo que, embora seja provado como um sintetizador transcendental de cognições, deve ser identificado com uma substância pensante. Isso significa que o Nyāya-Vaiśeṣika se aproxima aproximadamente do que, da perspectiva kantiana e husserliana, seria a "fusão" cartesiana da subjetividade transcendental e empírica, que eles considerariam a inferência "ilegítima" da evidência da autoexperiência para a realidade ontológica do si-mesmo como uma substância em si.

No entanto, permanecem diferenças significativas entre Nyāya-Vaiśeṣika e Descartes. O mais importante é que o dualismo de substância e o poder de autoevidência do pensamento-do-eu não têm, no primeiro, o papel epistemológico que desempenham no pensamento do segundo - no qual esse poder de autoevidência da consciência-do-eu se torna o modelo para a verdade de um pensamento. Por outro lado, como argumentado por Sinha (2017, pp. 291-292), algumas características da posição do Nyāya-Vaiśeṣika o tornam um dualismo mais "mitigado" do que o de Descartes, tornando-o mais próximo, em vez disso, de formas contemporâneas de dualismo não-cartesiano:

> (i) os pontos em comum metafísicos que sustentam as substâncias mentais e físicas qua substâncias e asseguram um grau de comensurabilidade entre elas; (ii) uma arquitetura ontológica que inclui substâncias intermediárias que são condições facilitadoras da causação mental e física e, ostensivamente, mitigam a divisão mental-física; (iii) relações de dependência causal necessária das propriedades mentais e éticas características do si-mesmo em seu corpo e, inversamente, a dependência de uma esfera distinta de causação física, e a possibilidade de vida orgânica, no si-mesmo não físico. (...) Substâncias mentais e físicas exibem características *físicas* e *mentais* que se sobrepõem de forma a confundir uma clara divisão mental-física.

Outra forma menos conhecida e menos carregada de dualismo não-cartesiano, que argumenta de forma notavelmente semelhante aos argumentos fundamentais que

encontramos no Nyāya-Vaiśeṣika, é a de Charles Arthur Campbell (1897 - 1974), um filósofo metafísico escocês da tradição idealista britânica, cujas provas da existência da alma e de Deus foram articuladas em suas Palestras Gifford e compiladas no livro "*On Selfhood and Godhood*" (1957). Conforme resumido por Harris (1958, pp. 539-540), o argumento de Campbell para a natureza substantiva do si-mesmo tem como ponto de partida o ato de julgamento e a consciência-do-eu ou introspecção como um modo de conhecimento. Enquanto o primeiro, na medida em que é um ato, implica necessariamente um agente, o segundo nos oferece um testemunho constante de nossa unificação contínua e subjetiva de experiências. Nesse relato, a mente se apresenta como uma "estrutura de disposições capaz de ser modificada pela experiência", que deve ser possuída por um sujeito substancial, uma vez que "se não há nada que esteja disposto a agir, não há disposição". Esse sujeito/agente substancial é considerado relacionado ao corpo apenas *de fato* e não essencialmente, o que lhe permite argumentar que o si-mesmo é imaterial e que poderia, portanto, "existir concebivelmente sem o corpo".

2.4 O SI-MESMO COMO OBJETIVO DA PESQUISA

Embora a discussão teórica sobre o si-mesmo, desenvolvida pelos pensadores Nyāya-Vaiśeṣika, revele alguns pontos em comum com os filósofos ocidentais modernos e contemporâneos, sua orientação prática encontra uma proximidade muito maior com o dualismo antigo, como o encontrado em Platão. No *Fédon*, Platão retrata Sócrates ensinando uma visão ascética do objetivo da filosofia, que se baseia na noção de que os choques agradáveis e dolorosos dos sentidos são como pregos que prendem a alma ao corpo, devido à sua capacidade de distorcer a autocompreensão cognitiva, levando-nos a adotar o modo sensorial de ser e a crença sensorial de quem somos - ou seja, fazendo com que nos identifiquemos com o corpo (*Fédon*, 83d).

O remédio para isso está na filosofia, entendida como a discriminação e a separação da alma e do corpo, um exercício para a morte (*Fedro*, 64a-c), já que para uma alma imortal a morte nada mais é do que essa separação. Essa discriminação envolve o exercício ascético da alma que se purifica de seu contato com o corpo e os sentidos, permanecendo "concentrada ao máximo em si mesma" (Fedro, 65c). Tal exercício

permitiria que a alma chegasse a ver toda a beleza de sua própria natureza verdadeira como inteligência espiritual, purificada e livre das excrescências com as quais está atualmente coberta e às quais está atualmente apegada (*República*, 611d-e).

A inteligência purificada da alma, por sua vez, é estruturalmente orientada para o *melhor* (*Fedro*, 99b-d), para o Bem ou valor mais elevado, com o qual só é possível estar em contato quando tiver sido purificada (*Fedro*, 67b). Isso significa que a conquista dos "pregos" que prendem a alma ao corpo, ou seja, a dor e o prazer, dá origem à virtude: a conquista da dor dá origem à coragem, a conquista do prazer dá origem à temperança, a conquista da distorção cognitiva da dor e do prazer dá origem à prudência ou razão prática, enquanto essa condição geral da virtude, ou a regulação adequada das outras três virtudes, é a própria justiça (*República*, 426-435).

No Nyāya-Vaiśeṣika, também encontramos "pensadores sistemáticos que fornecem uma visão convincente do refinamento epistemológico como base para a boa vida" (DASTI, 2017, p. 224). A ideia central é que o conhecimento e a argumentação filosóficos têm um impacto prático na vida, que fazem parte de nossa busca pelo bem da vida. Eles argumentam que "a ação dirigida a um objetivo é uma característica onipresente da vida" e que "a preocupação com o sucesso na ação é o que naturalmente nos leva a refletir sobre a legitimidade de nossos recursos cognitivos" (ibid., p. 212). Essa perspectiva é afirmada de forma mais geral por Jayanta Bhaṭṭa, que sustenta, de forma descaradamente antropocêntrica, que "todas as ciências lidam, em última análise, com os objetivos dos homens, não com objetos em si mesmos" (*Nyāyamañjar*ī, Ist *āhnika*). Assim, encontramos Vātsyāyana enfatizando "duas maneiras pelas quais a ação depende da cognição: motivação e orientação" (DASTI, 2017, p. 212.). Quanto à primeira, argumenta-se que o motivo (*prayojana*) "forma um contexto central para todos os atos de conhecimento" (DUNNE, 2004, p. 51):

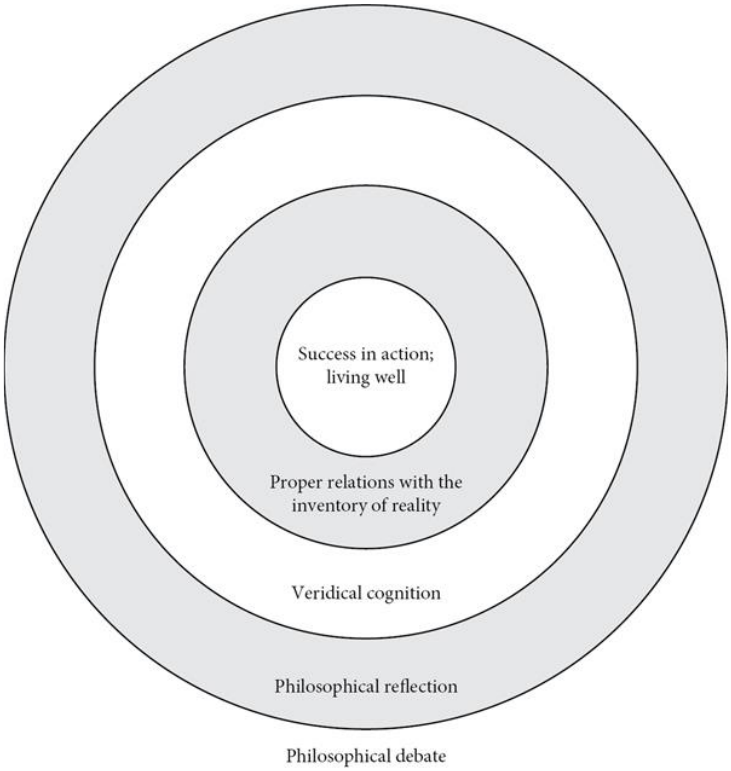
> Motivo é aquilo que, ao ser impelido, leva o homem a recorrer à atividade; ou seja, é aquilo que, desejando obter ou adquirir o que, leva o homem a recorrer a uma ação; e, como tal, isso incide sobre (ou afeta) todos os seres vivos, todas as ações e todas as ciências; e isso forma a base de todo raciocínio ou investigação (*nyāya*). (*Nyāyabhāṣya*, I.1.1)
>
> Todos os seres vivos, todas as ações com propósito e todas as ciências (*vidyā*) requerem motivação. O Nyāya também procede com base nisso. (*Nyāyabhāṣya*, I.1.1)
>
> ... o objetivo de conhecer algo de verdade é evitar, perseguir ou ser indiferente a isso. Esse é o ponto da investigação sistemática. (*Nyāyabhāṣya*, I.1.32)

Quanto à orientação, argumenta-se que todas as metas da vida que motivam nossas ações exigem uma cognição adequada para que sejam bem-sucedidas:

> Para alguém motivado a alcançar virtude, riqueza, prazer e felicidade espiritual, enquanto evita coisas opostas a elas, é possível realizar as atividades da vida (*vyavahāra*) com base em seu conhecimento das fontes de cognição e seus objetos apropriados. (*Nyāyabhāṣya*, II.1.21)
>
> A prática comum de todas as ciências, de todas as ações intencionais e, de fato, de todos os seres vivos, depende do resultado estabelecido das fontes de conhecimento. (*Nyāyabhāṣya*, IV.2.29)
>
> (Nyāya é a) luz de todas as ciências, meio de todas as ações e substrato de todas as virtudes (*dharmas*). (*Nyāyabhāṣya*, I.1.1).
>
> ... é somente quando o homem inteligente age depois de chegar à verdade demonstrada após o devido raciocínio que ele é capaz, por meio disso, de descartar o que ele acha adequado para ser descartado, e adquirir o que ele acha adequado para ser adquirido. (*Nyāyabhāṣyavārttika*, I.1.1)

De acordo com Uddyotakara (*Nyāyabhāṣyavārttika*, I.1.1), o Nyāya reconhece um motivo ou objetivo duplo como seu bem mais elevado (*niḥśreyasa*): um mais baixo, "visível" ou instrumental, que surge do conhecimento da verdadeira natureza dos meios de cognição verdadeira (*pramāṇāditattvajñāna*); e um mais alto, "invisível" ou final, que surge do conhecimento da verdadeira natureza dos objetos de cognição (*prameyatattvajñāna*) aos quais seu método filosófico e ciência do raciocínio devem ser aplicados primariamente.

O primeiro desses dois é definido em estreita observância do papel instrumental que a ciência da investigação filosófica desempenha na orientação de nossas ações por meio do refinamento de nossa capacidade cognitiva. Ele é declarado no *Nyāyasūtra* (I.1.1) como *tattvajñānān niḥśreyasādhigamaḥ*, o bem mais elevado (*niḥśreyasa*) que é alcançado pelo conhecimento da natureza real (*tattvajñāna*) das dezesseis categorias que estruturam e são estudadas pelo Nyāya como uma disciplina. Juntas, elas constituem a epistemologia (ou o estudo dos meios de cognição verdadeira), a ontologia, a lógica e a dialética. Por meio do debate filosófico e da reflexão filosófica informados por regras lógicas adequadas de raciocínio, as virtudes epistêmicas de uma pessoa são refinadas, levando à verdadeira cognição dos objetos de conhecimento que constituem a realidade. Essa cognição, por sua vez, leva a uma relação adequada com a realidade, o que permite o florescimento de uma vida boa. Isso deve nos permitir contemplar a visão de Vātsyāyana da filosofia como contextualizada em uma hierarquia de bens (DASTI, 2017, p. 215):



Essa primeira definição do bem supremo é mais geral, pois inclui os frutos de cada uma das diferentes ciências que são iluminadas pela ciência do raciocínio. Isso significa que, para cada ciência, é possível identificar seu próprio objetivo como sua contribuição para o bem mais elevado (*niḥśreyasas*) da vida, na medida em que cada ciência também leva a uma ação bem-sucedida nas muitas esferas da vida (KATAOKA, 2006, pp. 151-152n10). Aqui, a ciência do raciocínio, examinando objetos por meio de *pramāṇas* estruturados na forma demonstrativa do argumento em cinco partes (*pañcāvayavāḥ*), é a "luz de todas as ciências, meio de todas as ações e substrato de todas as virtudes (*dharmas*)" (*Nyāyabhāṣya*, I.1.1), na medida em que fornece a cada ciência, ação e virtude, os meios de cognição válida (*pramāṇa*) necessários para sua realização.

Enquanto a primeira definição do bem visado pelo Nyāya define a ciência do raciocínio com relação ao *pramāṇa* ou meio de conhecimento, "que tem um amplo escopo de contribuição para todas as ações e todas as ciências", a segunda definição define o Nyāya com relação ao *prameya* ou objeto, que "é mais específico, sendo o conhecimento direto que conduz à libertação." (KATAOKA, 2006, p. 158). No segundo motivo ou objetivo do Nyāya, a ciência do raciocínio não é mais tomada apenas como instrumental para outras ciências, mas é ela própria a ciência mais elevada, a saber, a ciência do

autoconhecimento (*adhyātmavidyā*), dedicada a alcançar o conhecimento dos doze objetos (*prameya*) listados no *Nyāyasūtra* (I.1.9): o si-mesmo, o corpo, os órgãos dos sentidos, os objetos dos sentidos, o conhecimento, a mente e suas aflições, a ação e sua fruição, o renascimento, a dor e a libertação.

É o conhecimento da verdadeira natureza desses doze objetos que é considerado o bem mais elevado, que é aqui definido como sendo da natureza da liberação (*apavarga*), entendida como a liberdade absoluta de todo sofrimento. Embora haja infinitos objetos de cognição na existência, conforme buscado nas diversas ciências, o conhecimento de sua verdadeira natureza não leva necessariamente à cessação de todo o sofrimento. A ciência do si-mesmo, conforme contida no conhecimento daqueles doze tópicos citados no *Nyāyasūtra* (I.1.9), é "a lista menos necessária daqueles objetos (*prameyas*) que se deve conhecer para destruir seu falso conhecimento (*mithyājñāna*) em prol da libertação" (KATAOKA, 2006, p. 156).[133]

Se essa lista de doze conhecimentos, começando com o si-mesmo e terminando com a libertação, forma o conteúdo do conhecimento libertador, o processo pelo qual esse conhecimento leva à libertação é enunciado da seguinte maneira:

> Há a cessação de cada membro da seguinte série: dor, nascimento, atividade, defeito e noção errônea; a cessação do que se segue traz a aniquilação do que o precede; e isso, em última análise, leva ao Bem Supremo. (*Nyāyasūtra*, I.1.2)

O que está implícito nessa descrição, como Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, I.1.2) descreve, é uma história causal de por que existe a escravidão ao si-mesmo em primeiro

[133] De maneira semelhante, o *Vaiśeṣika Sūtra* (I.1.4) afirma que o conhecimento da verdadeira natureza das categorias traz o bem mais elevado (*tattvajñānat niḥśreyasam*). Aqui, entretanto, as categorias são aquelas da ontologia formal sob a qual todos os objetos cognoscíveis se encontram - substância, qualidade, ação, universal, individuador, inerência. De acordo com o comentário de Candrakāṇṭha, o conhecimento dessas categorias traz o bem mais elevado na medida em que elas são auxiliares do conhecimento da verdadeira natureza do si-mesmo, que é a única causa direta que resulta no bem supremo. Além disso, especifica-se que esse conhecimento se torna possível, ou é produzido por uma virtude particular (*dharmaviśeṣaprasūtāt*), que deve ter sido adquirida, segundo os comentaristas, por meio da conduta prescrita pelos Vedas (*pavṛttidharma*), bem como por meio da virtude acumulativa da contemplação iogue (*nivṛttidharma*) - com ênfase na última, pois está mais diretamente relacionada ao conhecimento do si-mesmo. Nesse sentido, a lista Nyāya de objetos cognoscíveis que dão origem à libertação pode acomodar as categorias Vaiśeṣika como objetos gerais a serem conhecidos (*prameya*), que são auxiliares do conhecimento de sua própria lista de objetos específicos a serem conhecidos, começando com o si-mesmo e terminando com a libertação (*apavarga*). Esse movimento já é encontrado no trabalho de Uddyotakara. Nesse sentido, foi encapsulando o Vaiśeṣika mais arcaico dentro do Nyāya mais clássico que surgiu a síntese de ambos os sistemas. O que essa síntese parece ser é o seguinte: o conhecimento das categorias epistêmicas, lógicas e dialéticas do Nyāya, juntamente com o conhecimento da ontologia categorial formal e da metafísica natural do Vaiśeṣika, é o meio refinado de conhecimento que ilumina todos os empreendimentos humanos; e, além disso, eles são auxiliares e, em última análise, coincidem com a ciência do si-mesmo, que é o fim humano último.

lugar. Invertendo essa mesma história causal, temos a descrição do caminho para a cessação dessa escravidão. Começando pela primeira história causal, o conhecimento errôneo (*mithyājñāna*) sobre esses doze objetos cognoscíveis é a raiz de toda escravidão. Ele eclipsa o conhecimento da natureza real do si-mesmo, levando a uma autoidentificação equivocada com o não-ser (como o corpo, os sentidos e a mente); isso, por sua vez, gera uma confusão de valores, do que é digno de ser perseguido e do que é digno de ser rejeitado, do que é eterno e não eterno; Por fim, gera uma compreensão equivocada da realidade existencial, que consiste na incapacidade de entender como os efeitos das ações ("carma") prendem o si-mesmo ao renascimento, a ponto de fazê-lo acreditar que a noção de libertação final é terrível ou indesejável.

Desse conhecimento errôneo geral (*moha*) surgem o apego e a aversão (*rāgadveṣa*), os modos reativos de ser e sentir que prendem a pessoa à subserviência ao prazer e à dor, conforme expresso na busca contínua do prazer e na evitação da dor. Isso leva à consideração centrada no ego, da qual surgem todos os tipos de vícios, defeitos e aflições. Impelidos por eles, surgem *as* ações *adharmicas* (não meritórias ou não virtuosas) por meio do corpo, da fala e da mente. Essas ações levam, por sua vez, ao nascimento repetido, que consiste na associação repetida do si-mesmo com uma agregação orgânica de corpo, sentidos e mente. O nascimento, por fim, leva à dor.

A reversão dessa história causal começa, portanto, pela raiz: corrigir o conhecimento errôneo dos doze conhecíveis, que englobam o si-mesmo, o não-ser, os valores e a realidade existencial. O conhecimento de sua natureza real (*tattvajñāna*) produz o desapego do prazer e a equanimidade diante da dor, o que dá origem a todos os tipos de virtudes. A ação realizada com base nisso se torna *dhármica* (meritória ou virtuosa), por meio do corpo, da fala e da mente. A ação meritória leva a um renascimento mais vantajoso; mas em um nível mais elevado, o pleno desenvolvimento do verdadeiro conhecimento, o desapego e a equanimidade levam, além disso, à cessação da atividade produtora de carma, ou seja, à cessação tanto do *dharma* quanto do *adharma* como frutos da ação.

Com isso, o "combustível" do renascimento é gasto e segue-se a liberação definitiva de toda dor (*apavarga*). De acordo com Uddyotakara, essa liberação é dupla, tendo um tipo inferior e um tipo superior. O tipo inferior refere-se à libertação (relativa) do prazer e da dor enquanto se está vivo por meio do conhecimento verdadeiro, que coincide com a cessação da atividade produtora de carma. O tipo superior, por outro lado,

surge gradualmente com a cessação final do carma e do renascimento como a consumação da história causal libertadora descrita acima.

Enquanto o último é o objetivo final, o primeiro é a base para a possibilidade de que professores experientes possam ensinar a ciência do si-mesmo (*adhyātmavidyā*) a seus alunos. O aluno, por sua vez, recebe a instrução sobre *adhyātmavidyā* por meio do processo tríplice Yājñavalkyan de ouvir (testemunho verbal), refletir (inferência) e meditar (percepção) sobre o ensinamento. Enquanto a parte da audição está associada aos ensinamentos Upaniṣádicos sobre o ātman, a parte da reflexão é o domínio da investigação filosófica Nyāya-Vaiśeṣika. A meditação sobre o ensinamento segue a investigação filosófica à medida que ela se desenvolve em contemplação - chamada Yoga.

Assim como no *Fédon* de Platão, aqui também a ideia central é que o conhecimento filosófico e a argumentação têm um impacto prático na vida, fazem parte de nossa busca pelo bem da vida. A manipulação de nossa compreensão conceitual do mundo traz consigo mudanças práticas e morais. Nesse sentido, o raciocínio filosófico empregado na busca do autoconhecimento, que revela que o si-mesmo é transcendente, libera a pessoa de apegos, paixões, violência, ganância e vaidade. Isso permite que a pessoa cultive e mantenha o verdadeiro *dharma*, ou seja, a virtude. Além disso, inclina a mente para o si-mesmo, desenvolve a contemplação discriminativa do si-mesmo, o que permite que a pessoa se torne um iogue, alguém que, como Sócrates no *Phaedo,* retira a alma para dentro de si mesma e pratica para a morte. O Yoga é construído sobre esse refinamento moral e intelectual trazido pela filosofia. A filosofia Nyāya-Vaiśeṣika, sob essa luz, tem frutos instrumentais (*bhoga*) e finais (mokṣa): ela oferece um treinamento abrangente da razão que permite que ela se torne uma luz que ilumina todas as ciências, buscas e virtudes mundanas; mas, além disso, ela leva ao bem último do si-mesmo e à liberdade da dor.

Um dos compromissos centrais implícitos nesse relato sobre o bem da vida e o objetivo da filosofia é a soteriologia do carma e do renascimento. Isso, é claro, é um pressuposto compartilhado pela maioria das tradições religiosas indianas e que parece ter suas raízes no período védico médio (ca. X -VII^{thth} c. BCE), conforme argumentado por Tull (1989). Ele argumenta que o conceito de carma no pensamento indiano está profundamente enraizado na ideologia e na prática do ritual védico, do qual se originou. A crença na eficácia "mágica" da ação ritual, mais tarde conceituada como *apūrva*, refere-se à potência invisível criada pela execução correta de um ritual, uma força invisível que

reside no sacrifício e garante sua capacidade causal de produzir efeitos no futuro (em vez de imediatamente), na forma da fruição futura dos objetivos do ritual.

Essa concepção de causalidade ritual é gradualmente (i) generalizada como uma lei mais ampla de causa e efeito que governa todas as ações e suas consequências; (ii) internalizada por meio de uma mudança de foco das ações externas e suas consequências cósmicas para as motivações internas e implicações morais das ações, à medida que o próprio ritual muda seu foco do desempenho coletivo para o destino do indivíduo; (iii) e moralizado por meio de sua associação com a ideia cosmológica védica primitiva de *ṛta*, que significa ordem cósmica, ou a legalidade e regularidade inerentes do universo. Esses processos estabelecem a base para a noção soteriológica de carma.

O objetivo soteriológico final do ritual védico é a imortalidade, a princípio entendida como a capacidade de construir e aperfeiçoar ritualmente (*saṁskurvanti*) um corpo celestial ou divino (*daiva ātman*) feito da eficácia "mágica" das ações rituais de alguém (SMITH, 1989, p. 101). Esse si-mesmo ritualmente construído é, após a morte, "projetado em outra esfera ontológica" (ibid., p. 103), o *svarga loka* ou reino celestial, que nada mais é do que a liberdade e a alegria da vida imortal inerente ao si-mesmo ritual deificado. Isso confirma o papel soteriológico de nossa ação (ritual), ou carma, pois é "baseado na suposição de que os atos têm consequências para aqueles que agem, tanto nesta vida quanto na futura. Eles determinam quem o senhor é (...) e quem o senhor está se tornando, que é o que o senhor será" (ibid., p. 118).

No entanto, essa conquista de um si-mesmo divino e a autoprojeção no reino celestial não se restringem apenas à vida após a morte: em vez disso, acredita-se que o sacrificador consegue exatamente isso no decorrer do próprio ritual: "No ritualismo védico, ao que parece, o homem se tornou um deus e entrou no céu dentro dos limites do sacrifício, ou seja, nesta mesma vida" (SMITH, 1989, p. 105). Para nós, seres humanos mortais, entretanto, essa ascensão ritual deve ser seguida por uma jornada de descida, caso contrário a morte levaria o corpo mortal do sacrificador (ibid., p. 109). Esperava-se que, talvez, após a morte, uma jornada de ascensão sem retorno se seguisse para o sacrificador, e havia muita preocupação em tornar essa conquista fixa.

No entanto, a jornada dupla do ritual védico e a própria preocupação com sua permanência acabariam se tornando o modelo para uma nova concepção soteriológica, segundo a qual a eficácia "mágica" das ações rituais de uma pessoa é de fato perecível. Nesse sentido, a vida após a morte ainda aconteceria de acordo com a jornada dupla vivenciada no ritual védico, com a morte, em última análise, levando de volta ao

renascimento no mundo mortal. A jornada simbólica do sacrifício védico para o outro mundo, onde o sacrificador busca comunhão com os deuses e ancestrais, é, portanto, seguida por um retorno ao mundo dos vivos, que se torna, por sua vez, um modelo para a jornada da alma através da morte e do renascimento.

De acordo com o estudo de Tull (1989), essa nova perspectiva soteriológica surge dentro do próprio ritualismo védico, com a ideia de que a realização da ação ritual era, por si só, capaz de produzir apenas efeitos perecíveis, que manteriam o sacrificador preso a um ciclo de morte e nascimento repetidos. A mudança necessária para que a imortalidade fosse assegurada de forma definitiva seria unir a ação ritual ao conhecimento interior e à meditação sobre a sabedoria incorporada por ela. Embora as ações rituais sejam importantes, elas não são suficientes por si só. O conhecimento do simbolismo do ritual e sua conexão com as ordens cósmica e divina permitem que o sacrificador internalize o ritual em seu próprio si-mesmo e, assim, faça com que a ação culmine em (auto)conhecimento, o que assegura um estado de imunidade permanente à morte e ao nascimento. [134]

Isso leva ao desenvolvimento da distinção de duas rotas soteriológicas para o adepto do mundo védico: o caminho dos ancestrais, que, por meio da ação ritual, leva a um estado finito de felicidade celestial; e, por outro lado, o caminho dos deuses, que, por meio da ação ritual unida ao conhecimento, conduz o indivíduo por vários reinos divinos até a morada imortal. A entrada nessa morada imortal depende do si-mesmo conhecimento, sobre o qual o sacrificador é testado em sua chegada (Ṛgveda, *Kauṣītaki Brāhmaṇa Upaniṣad*, I.5).

A partir de então, várias tradições adotaram, desenvolveram e reformularam esse esboço básico das doutrinas do carma e do renascimento. Em seus vários desenvolvimentos e aplicações, esse conjunto duplo de doutrinas desempenha três papéis principais como “um princípio de explicação causal”, “uma diretriz de orientação ética” e “a contrapartida e o degrau da liberação final” (HALBFASS, 1980, p. 272). No que diz respeito ao próprio desenvolvimento do Nyāya-Vaiśeṣika, encontramos não apenas a adoção das linhas gerais dessa visão de mundo soteriológica, mas também a preocupação central em justificá-la e explicá-la racionalmente. Nessa tentativa, o si-mesmo é o eixo central, tanto como meio quanto como fim (*Nyāyabhāṣya*, III.2.39). Como meio, na medida em que o carma e o renascimento só são possíveis devido à conexão de uma única

[134] Esse processo de internalização do ritual, por sua vez, dá origem aos métodos contemplativos de ioga, que se concentram inteiramente no conhecimento e dispensam a ação.

entidade com uma ação presente e o estado futuro da fruição de seus efeitos, bem como com vários corpos no processo de renascimento. Como fim, na medida em que a liberação final (*apavarga*) só é possível se houver uma entidade persistente que possa ser liberada.

Além da bateria de argumentos sobre a existência e a natureza do si-mesmo que vimos anteriormente, portanto, outros argumentos são necessários para provar que o si-mesmo que foi definido e examinado na investigação filosófica é de fato eterno. Portanto, Uddyotakara (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.1.18) relata um interlocutor perguntando se "o si-mesmo, que foi provado ser algo diferente do agregado de corpo etc., é eterno ou não eterno?", ao que outro interlocutor responde que os argumentos para provar a eternidade do si-mesmo seriam supérfluos, uma vez que já foi provado que ele existe e é diferente do corpo, o que deve ser suficiente para verificar "que o si-mesmo continua a permanecer o mesmo enquanto o corpo muda".

A posição do próprio Uddyotakara, no entanto, é que, embora esses argumentos anteriores tenham determinado "a continuidade do si-mesmo desde o nascimento até a morte, eles não provam que ele continua a existir também com a morte do corpo". O que está faltando, em sua opinião, são argumentos para a prova do renascimento, que é a maneira mais próxima pela qual o si-mesmo pode ser comprovado como persistindo além da morte. Em outras palavras, embora não tenhamos nenhuma evidência direta do que acontece após a morte, temos evidências do que acontece no nascimento e, se a partir dessas evidências pudermos inferir a existência anterior de uma criança, provamos a persistência do si-mesmo além da morte.

A prova fundamental pode ser resumida na declaração de Gautama no *Nyāyasūtra* (III.1.24), que diz que o si-mesmo deve ser considerado eterno "porque as pessoas livres de desejo nunca nascem". Um exemplo discutido por Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, III.1.21) é o da criança recém-nascida, na qual é perceptível o desejo e a ânsia pelo leite da mãe, conforme indicado pelos movimentos de suas mãos e boca em direção aos seios dela. Esse desejo, argumenta ele, deve se basear em um conhecimento prévio daquilo pelo qual se anseia, pois para que alguém tenha desejo e aversão por algo, é necessário o conhecimento prévio de que esse algo é doloroso ou agradável, como amplamente comprovado no caso de todos os seres vivos, que, quando afligidos pela fome, passam a desejar comida a partir da lembrança de repetidas experiências passadas. Está estabelecido, então, que "o apego e a aversão são devidos à antecipação" que surge da "lembrança de objetos previamente experimentados" (*Nyāyabhāṣya*, III.1.26). A partir disso, conclui-se que a criança deve ter tido experiências anteriores de ser alimentada

antes de seu nascimento atual; e não é possível que as experiências ocorram sem um corpo. Portanto, a criança deve ter tido um nascimento anterior.

Uddyotakara (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.1.18) discute outro caso observado entre crianças recém-nascidas, a saber, a expressão de emoções de alegria, medo e tristeza por meio de sorrisos, tremores e choro. Agora, seguindo a psicologia das emoções do Naiyāyika, todas essas três emoções implicam em alguma forma de antecipação (positiva ou negativa), que deve, como Vātsyāyana argumentou, ser baseada em conhecimento prévio. Mas Uddyotakara acrescenta a isso que a realização ou frustração da antecipação é indispensável para que uma experiência de prazer e dor dê origem à alegria, ao medo e à tristeza. Em outras palavras, para que o prazer e a dor sejam experimentados como alegria, medo e tristeza, eles devem ter sido previamente desejados ou evitados. Assim, ele define a alegria como decorrente da obtenção de um objeto desejado "após um profundo anseio por ele", o medo como o sentimento de "impotência que se tem quando se está ansioso para se livrar das causas que tendem a produzir coisas indesejáveis e se vê incapaz de fazê-lo", e a tristeza como o que se sente quando se fica "separado de uma coisa desejada e se vê incapaz de recuperá-la" (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.1.18). A partir disso, segue-se essa cadeia de inferências (ibid.):

> O bebê é dotado de um si-mesmo que possui lembrança, impressões (*saṁskāra*), cognições anteriores e conexão com um corpo anterior. "Como assim? Assim como a presença do sorriso e do choro prova que a infância é dotada de um Si-mesmo afetado pela alegria e pela tristeza, da mesma forma, 'a presença do Si-mesmo afetado pela alegria e pela tristeza' prova a existência do Si-mesmo possuidor de lembrança; a presença do Si-mesmo possuidor de lembrança prova a presença do Si-mesmo dotado de impressões (*saṁskāra*) [de experiências anteriores]; este último fato prova a presença do Si-mesmo dotado de cognições anteriores; e este último prova a presença do Si-mesmo dotado de conexão com um corpo anterior.

Isso deve nos provar que a criança recém-nascida não é um quadro em branco, sem antecedentes próprios, e assim nos mostrar a conexão de seu comportamento atual com sua encarnação anterior. Além disso, em seu nascimento anterior, esse mesmo indivíduo deve ter desejado o seio de sua mãe, como uma criança recém-nascida, mostrando assim uma conexão com a encarnação anterior. Mas certamente deve ter havido um ponto de partida para a série, no qual o si-mesmo era, de fato, um quadro em branco. Em outras palavras, uma vez que o desejo surge de uma experiência anterior de alegria ou tristeza, enquanto a última depende do desejo para surgir, o que veio primeiro, o ovo ou a galinha? Certamente deve ter havido um desejo original e não

causado que permitiu que a primeira experiência de alegria ocorresse, ou uma primeira experiência não causada de alegria que permitiu que o desejo ocorresse. Nesse caso, mesmo que se possa argumentar que o si-mesmo perdura por algumas vidas, ele ainda não seria eterno (ou melhor, perpétuo), pois teria um início em algum ponto da série.

Não de acordo com os *Naiyāyikas.* De acordo com Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, III.1.24), não há um início absoluto de nenhuma das condições, de modo que o surgimento mútuo de cada uma delas deve ter ocorrido ao longo de uma série infinita. Isso, ele afirma, "mostra que a conexão do si-mesmo com os corpos tem sido sem início; e sem início também tem sido sua conexão com os anseios; e disso (série sem início de apegos e corpos consequentes) segue-se que o si-mesmo é eterno".

Nesta conjuntura, deve-se notar que, embora os lógicos Nyāya considerem a regressão infinita como uma falha em um plano lógico, ela não é assim considerada quando se trata de relações empíricas de causa e efeito no tempo: assim como eles também argumentam que o mundo nunca teve um início temporal absoluto, da mesma forma, a relação de causa e efeito com relação ao si-mesmo volta indeterminadamente ao passado sem qualquer falha lógica envolvida. Esse é um caso da aplicação do que é tecnicamente conhecido como "a norma da semente e do broto" (*bījāṅkuranyāya*), segundo a qual "não se pode perguntar se a semente ou o broto foi o primeiro, porque a relação alternativa que os une (um nasce do outro e vice-versa) não teve nenhum começo temporal" (TOLA & DRAGONETTI, 1980, p. 6).

Com isso, a prova básica da eternidade do si-mesmo é adicionada aos argumentos anteriores para sua existência e diferença do corpo, dos sentidos e da mente. Além disso, ele oferece um exemplo da tentativa de fornecer argumentos racionais para a crença tradicional no carma e no renascimento. Mas isso não é tudo o que é feito a esse respeito: Os pensadores Nyāya-Vaiśeṣika também estão preocupados em oferecer um relato racional do *mecanismo* pelo qual o carma e o renascimento ocorrem. A propósito, é nesse contexto que encontramos sua explicação de como o si-mesmo está unido ao corpo, um problema cuja resposta é da maior importância para qualquer teoria que postule um substrato imaterial de estados cognitivos.

As principais linhas dessa explicação para o mecanismo por trás do conceito de carma e renascimento, conforme encontrado na tradição Vaiśeṣika antiga, concentram-se no conceito-chave de "*adṛṣṭa*" (o invisível), que já ocorre no *Vaiśeṣika Sūtra* no sentido religioso e ético da potência invisível dos "resultados e propósitos das atividades rituais e éticas, para seu 'mérito' [*dharma*] e 'demérito' [*adharma*]"

(HALBFASS, 1980, p. 285), sem, no entanto, fornecer qualquer explicação clara de como isso funciona. Mais tarde, no comentário perdido Kaṭandī (BRONKHORST, 1999, p. 14-15), a escola desenvolveu uma teoria mais elaborada, que postulava que o mérito (*dharma*) e o demérito (*adharma*) produzidos pelas ações são qualidades do si-mesmo.

O significado desse movimento pode ser melhor apreciado ao contrastá-lo com a noção de *apūrva* que se desenvolveu no contexto do ritualismo védico, no sentido da "eficácia mágica" da ação ritual. Nessa concepção, o poder causal do ritual de produzir "invisivelmente" seus efeitos em um momento remoto seria equiparado a uma força objetiva existente independentemente do sacrificador e de sua agência. Em contraste, esse conceito Vaiśeṣika permitiria uma nova maneira de resolver o problema da eficácia ritual, mas também da eficácia cármica de nossas ações em geral, fazendo com que o próprio agente seja o substrato (*āśraya*) dessa eficácia, que seria, portanto, "armazenada" nele como uma qualidade. Consequentemente, vemos Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, IV.1.44) resolver esse problema afirmando que as ações deixam impressões e disposições (*saṁskāra*) de *dharma* e *adharma* no si-mesmo, e que é isso que torna possível que os efeitos dessas ações se concretizem em um momento muito posterior. A força filosófica dessa solução é articular uma conexão necessária entre a ação e a *experiência* de seu fruto, conforme argumentado por Udayana:

> O apelo de Udayana à "regra de que o gozo dos resultados cármicos está ligado ao si-mesmo que produz o carma" (*prati-ātma-niyamāt bhukteḥ*). Ele resiste à noção de que, nos atos rituais, os próprios materiais insensíveis são afetados. Em vez disso, é o agente que realiza o ato - o si-mesmo - que é diretamente afetado pela potência do ritual e pela produção do karma de forma mais geral. Udayana argumenta que, a menos que os si-mesmos individuais que experimentam o fruto de suas ações sejam também os portadores diretos do mérito cármico, não haveria um vínculo metafísico apropriado entre os si-mesmos, suas ações e as consequências de suas ações (incluindo os corpos físicos que eles habitam devido ao carma passado). (DASTI, 2014, p. 125).

Esse movimento de enraizar o carma no si-mesmo não deve, no entanto, ser entendido como uma forma de releitura psicologizante da crença tradicional. Em vez disso, ele se baseia na onipresença do si-mesmo, que lhe permite estar em contato (*saṁyoga*) com os átomos e, assim, cumprir um papel causal na natureza por meio de seu *adṛṣṭa*, ou seja, qualidades de mérito e demérito. De acordo com Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, III.2.37), dessa maneira, essas qualidades incidem sobre o que está relacionado aos propósitos do ser senciente, até mesmo incitando as substâncias materiais

à atividade.[135] Mais importante ainda, é esse mecanismo que causa a construção de um corpo e seu arranjo, de modo a conectá-lo a um si-mesmo específico:

> (Sem a influência causal do carma), cada si-mesmo teria um corpo semelhante como o local de seu prazer, dor e consciência. O que encontramos, no entanto, é que cada corpo específico é organizado em conexão com um si-mesmo individual: o carma que causa a criação de um corpo também é responsável pela conexão de um corpo com um si-mesmo individual. Pois o carma frutifica como restrito a um si-mesmo específico, que é sua morada. A regra é que, de acordo com o si-mesmo que abriga determinado carma, é produzido um corpo que servirá como sede da experiência que é especificamente daquele si-mesmo. Portanto, o carma é responsável por esse arranjo geral. (*Nyāyabhāṣya*, III.2.66 - traduzido por DASTI & PHILLIPS, 2017, p. 162)

O mecanismo do carma é, dessa forma, universalizado como um mecanismo fundamental da vida orgânica e corporificada, fatores indispensáveis "funcionando nos processos da vida e da consciência" como "causas e condições de apoio da vida em geral (*jīvanasahakārin*), de sua condição básica de respiração, bem como de processos mentais como o desejo e a cognição" (HALBFASS, 1980, p. 287). A causalidade cármica passa a ser "o fator mais básico e decisivo" da própria existência biológica, "aquilo que distingue os organismos vivos da matéria sem vida", uma universalização que implica em afirmar que "não há vida sem carma, que a vida e *o saṁsāra*, os domínios da biologia e da soteriologia, são exatamente coextensivos" (ibid., p. 291).

Quando explicamos o comportamento dos seres vivos recorrendo à noção de instinto como geneticamente herdado, afirmamos a prioridade do nascimento como um tipo de ser vivo que *causa* seu comportamento. O Vaiśeṣika, ao contrário, considera o si-mesmo como substrato do *adṛṣṭa* - impressões anteriores (*saṁskāras*) de mérito (*dharma*) e demérito (*adharma*) - como a *causa* do nascimento como tal tipo de ser vivo e como a causa desse modo biologicamente determinado da própria materialidade. Dessa forma, assim como a existência biológica revela a intencionalidade do ser vivo em sua própria constituição material, toda a vida, a conjunção do si-mesmo e da matéria, torna-se dependente do carma.

Essa tentativa de universalização racional da doutrina do carma e do renascimento não se limita à explicação da constituição biológica, expandindo-se, em vez disso, para

[135] Um exemplo dado por Uddyotakara em *Nyāyabhāṣyavārttika* (IV.1.47), conforme resumido por Halbfass (1980, p. 290): "se alguém rega uma árvore, o sucesso de sua ação, ou seja, o processo de fertilização e crescimento, pode ser influenciado pelo carma da pessoa que, mais tarde, comerá os frutos da árvore; torna-se função da árvore, dirigida pelo potencial cármico de uma alma que pode ou não ser a da pessoa que regou a árvore, proporcionar uma oportunidade de experiência retributiva, de prazer."

fornecer uma espécie de "estrutura cármica" para o "funcionamento geral da causalidade 'natural'" (HALBFASS, 1980, p. 289). Embora *o adṛṣṭa* seja frequentemente mencionado como uma entre outras causas no agregado causal, ele é, mais fundamentalmente, "outro nível de causalidade, ou algo como um meio e uma condição de eficácia causal, que pode desencadear, neutralizar ou neutralizar influências causais na esfera mental e física" (ibid., pp. 289-290). Essa perspectiva unifica a noção de carma em suas funções físicas, éticas e religiosas dentro de uma visão mais ampla do mundo natural como "*saṁsāra*" (ibid., p. 287). Isso responde à necessidade fundamental de fazer uma ponte não apenas entre a consciência e o corpo, mas também entre a cosmologia e a experiência qualitativa do mundo pela consciência.

Nessa perspectiva, os objetos materiais não são meramente matéria inerte, mas estão imbuídos de valor e significado (*artha*) para o si-mesmo como agente, à medida que se integram em ações intencionais que são virtuosas (dharma) ou não virtuosas (adharma), por meio dos poderes ético-composicionais do si-mesmo que moldam o mundo natural, tornando-o uma construção ética que reflete os valores e as preocupações de si-mesmos individuais. A característica definidora de reflexividade do si-mesmo, a capacidade de ser autoconsciente e autodirigido, confere a ele o valor intrínseco de ser o bem mais elevado (*niḥśreyasa*) em si e para si mesmo, capturado de forma mais concisa na declaração de Śrīdhara de que é o si-mesmo "para cujo propósito estão todas as coisas [no mundo]" (SINHA, 2017, p. 291). Isso ecoa o ensinamento upaniṣádico de Yājñavalkya (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, II.4), que faz do si-mesmo o ponto de referência para todo julgamento e avaliação, conforme resumido por Slaje (2002, p. 209-212):

> Qualquer noção de valores positivos (*priya*) depende inteiramente dos julgamentos feitos por instâncias centrais de cognição (*ātman*), que, por sua posição central como cognoscentes, relacionam o mundo que os cerca sempre a si mesmos, estabelecem relações e, assim, atribuem às posições relacionais um valor relativo correspondente. É digno de nota o fato de que o indivíduo consciente (*ātman*) age como um sujeito independente apenas no âmbito da rede relacional formada por ele e pelo mundo empírico. (...) Assim, não se pode dizer que nada represente um valor absoluto ou objetivo em si mesmo: nem a estima é uma propriedade inerente a um marido qua marido (na ausência de alguém que o considere estimável), nem o ouro é valioso qua ouro (na ausência de pessoas que o julguem valioso). As coisas e os assuntos mundanos recebem seus respectivos valores sempre de alguém que, como ponto de referência, estabelece uma relação afetiva com eles, positiva ou negativamente. (...) O *ātman* individual, atuando como uma instância central de cognição nessa rede de relações, é o elemento-chave, pois ocupa uma posição central e independente para julgamentos de valor (...). [O conhecimento do *ātman* como o ponto de referência independente para todas as conexões possíveis é essencial para a compreensão dos objetos mundanos diretamente relacionados a ele - e, nesse sentido, dependentes dele - (...).

Na medida em que a consciência-do-eu é necessariamente mediada por sua corporificação, essa reflexividade é relacional e contextual, moldada pelas interações do si-mesmo com o mundo dos objetos, e isso significa que seu próprio valor intrínseco é, portanto, realizado por meio de seu relacionamento com o mundo objetivo, resultando em uma co-dependência metafísica entre o si-mesmo corporificado e o mundo objetivo. Os seres vivos e conscientes-do-eu são vistos como geradores de um mundo e entrando nele como seu próprio bem, incorporando a bondade inerente à sua própria substância e informando "uma ontologia da existência incorporada impregnada de valor, na qual a ordem natural *é* uma ordem ética" (ibid., p. 295).

Isso é produzido porque uma visão de mundo é melhor entendida como um desenvolvimento do conceito védico de uma ordem mundial dinâmica como a incorporação ativa da verdade *(ṛta*), produzindo sua racionalização na forma de um mundo natural que é inerentemente ético (ibid, p. 296), com o si-mesmo como o núcleo desse "entrelaçamento primitivo de ser, verdade e valores ou, poderíamos dizer, de metafísica, epistemologia e ética, que invoca a co-dependência metafísica da individualidade incorporada e seu mundo" (ibid., p. 301).

O mecanismo de retribuição cármica baseado no *adṛṣṭa* impresso em cada si-mesmo por meio de suas ações, no entanto, foi considerado insuficiente para explicar o mundo ordenado que experimentamos. Principalmente, as qualidades de *dharma* e *adharma* são, por si só, insensíveis e, embora seu local (o si-mesmo) seja senciente e onipresente (por não ser limitado pelo espaço), sua consciência e capacidade de ação não são onipresentes, ou seja, são limitadas pela mente, que só pode estar ciente de uma coisa de cada vez, e pelo corpo. Como resultado, o si-mesmo não está ciente de seu próprio *adṛṣṭa,* nem está ciente dos componentes do mundo sobre os quais age. Mas o entendimento de causalidade do Nyāya-Vaiśeṣika exige que uma causa eficiente tenha conhecimento da causa inerente sobre a qual ela atua - assim como um oleiro deve ter conhecimento do barro para fazer um vaso. Além disso, se a ordem do mundo natural fosse determinada pelos adṛṣṭa-s dos vários seres sencientes, muito provavelmente o mundo se tornaria um caos de impulsos desordenados e conflitantes, o que não está de acordo com a ordem e a estabilidade relativas que realmente experimentamos. Assim, encontramos Uddyotakara argumentando:

> A Matéria Primordial, os Átomos e o Carma só podem agir quando, antes do início, são controlados por uma causa inteligente (consciente), porque eles próprios são inconscientes - como o machado e outros implementos; o machado, etc., sendo inconsciente, age apenas quando é controlado pelo carpinteiro consciente e, da mesma forma, a Matéria Primordial, os Átomos e o Carma, sendo eles próprios inconscientes, agem; portanto, segue-se que eles também são controlados por agentes conscientes. (...) É somente quando o mundo perceptível, que consiste nas substâncias elementares, etc., é controlado por um agente consciente que ele se torna a fonte de prazer e dor (...). Novamente, é somente quando o Mérito e o Demérito são controlados por um agente consciente que eles produzem as experiências do homem, porque são instrumentos, como o machado etc. (*Nyāyabhāṣyavārttika*, IV.1.21)

Em seu *Nyāyakandalī* (40) , Śrīdhara debate com um interlocutor na mesma linha, mostrando a insuficiência da explicação da causação cármica com base apenas no mérito e demérito dos seres vivos. Ele ressalta que eles dependem dos órgãos dos sentidos, adquiridos por meio de ações passadas, para obter conhecimento e, portanto, não podem controlar os átomos antes de ter um corpo, como fica evidente pelo fato de sua inteligência ser prejudicada após o nascimento, fazendo com que tudo pareça novo, enquanto que, se fosse de outra forma, nada seria desconhecido. Da mesma forma, embora a inteligência e a cognição permaneçam como qualidades no si-mesmo que tudo permeia e, portanto, sejam elas próprias onipresentes, elas não funcionam sem a ajuda dos órgãos dos sentidos e, dessa forma, o que é remoto não é conhecido e não pode ser controlado pelo si-mesmo. Posteriormente, ele também rejeita que o curso do mundo possa ser igualmente dirigido pelos eus de muitos seres vivos, pois haveria falta de unanimidade entre suas entradas cármicas, não possibilitando sua coordenação na produção de um único efeito ou curso de eventos.

Os pensadores Nyāya-Vaiśeṣika, portanto, consideraram necessário introduzir um Deus onisciente e onipotente como o governante do mundo e a inteligência diretora da retribuição cármica dos seres sencientes (cf. BRONKHORST, 1999, p. 15-16). Isso levou a um esforço consistente no desenvolvimento de uma teologia racional, um conjunto de inferências baseadas na experiência universal, destinadas a provar a existência e os atributos de Īśvara (“senhor”). Na literatura clássica Nyāya, isso ocorreu principalmente nos comentários ao *Nyāyasūtra* (IV.1.19-21), enquanto na literatura Vaiśeṣika, o *Padārthadharmasaṅgraha* (40) de Praśastapāda ofereceu a pedra fundamental na qual os comentaristas construíram seus argumentos. Com o tempo, entretanto, esses desenvolvimentos foram ampliados em tratados independentes, como o *Nyāyamañjarī* de Jayanta Bhaṭṭa. Nesse, como em outros tópicos, os budistas ofereceram a oposição mais

feroz e, portanto, os principais parceiros de debate.[136] Suas críticas anteriores se concentravam em apontar contradições nos atributos de Deus, ou de tais atributos e os fatos conhecidos da vida humana.[137] No entanto, a partir de Dharmakīrti (ca. VI -VII^{thth} c.), as objeções passaram a se concentrar na própria validade lógica da existência de Deus (CHEMPARATHY, 1972, pp. 77-78). A resposta mais completa a esse conjunto de objeções, bem como a culminação final de todos os argumentos sobre a teologia racional da tradição clássica Nyāya-Vaiśeṣika, veio das mãos de Udayana, principalmente em seu *Nyāyakusumañjali*, um tratado inteiro focado apenas na defesa e articulação da teologia racional, que se tornou a base para tudo o que foi escrito posteriormente sobre esse assunto na Navya-Nyāya medieval e no início da modernidade.

Seu caráter de teologia "racional", em vez de "dogmática", é justificado em termos dos meios de conhecimento aceitos nessa argumentação. Seguindo o ditado de Yājñavalkya de que se deve ouvir, refletir e meditar sobre o si-mesmo, Deus, como o si-mesmo supremo, deve ser conhecido por meio de testemunho verbal, inferência e percepção direta. Em sua teologia, no entanto, os pensadores Nyāya-Vaiśeṣika citarão apenas minimamente o testemunho verbal dos Vedas e de outras escrituras, atribuindo-lhes um papel de confirmação depois que os argumentos foram totalmente utilizados. Da mesma forma, apesar de aceitar que os iogues são capazes de ter uma percepção direta de Deus, considera-se que, como essa é uma experiência privada de poucos privilegiados, ela não poderia ser evocada em seus argumentos (cf. CHEMPARATHY, 1972, pp. 136-137)

O ponto de partida para a compreensão dos problemas filosóficos sobre a noção de Deus enfrentados por essa tradição é representado de forma mais sucinta por Uddyotakara (*Nyāyabhāṣyavārttika,* IV.1.20), que coloca essas palavras como as de um oponente:

> Se Deus fosse a causa das coisas, então poderia haver experiência de prazer e dor mesmo sem qualquer ato do homem; e o resultado disso seria que toda a

[136] Embora a Mīmāṁsā, uma escola bramânica ateísta, de outra forma muito próxima filosoficamente da Nyāya-Vaiśeṣika, também contribuísse significativamente para o debate.

[137] Além de questionar a justiça e a compaixão de Deus com base na desigualdade e na dor da vida humana, outras inconsistências principais que eles apontaram foram: "Como Īśvara poderia ser o criador do universo, se ele não tem corpo? Como a eternidade do desejo (*icchā*) e do esforço (*prayatnaḥ*) de Īśvara pode ser reconciliada com o fato de a criação e a dissolução do universo ocorrerem sucessivamente? Como pode o esforço de Īśvara ser dependente de sua cognição, se esse esforço é eterno? Qual é o propósito de um Īśvara absolutamente autossuficiente em criar o universo, uma vez que ele não tem nada a ganhar com isso para si mesmo? Se ele cria o universo para o bem dos outros, por que deveria haver dor no mundo?". (CHEMPARATHY, 1972, pp. 77-78n95)

> atividade dos homens desapareceria e não haveria possibilidade de libertação; e sendo o caráter de Deus uno e uniforme, todos os Seus atos seriam do mesmo tipo. Se, por outro lado, Deus produzisse efeitos com a ajuda de (sob a influência de) causas (que não Ele mesmo), então isso significaria que Ele não produz aquilo cuja ajuda Ele requer (...). Se fosse apenas sob a influência dos atos dos homens que Deus fosse a causa do universo, então, no que diz respeito a esses atos, Deus não seria o Deus todo-poderoso de forma alguma.

Outro oponente argumenta (*Nyāyabhāṣyavārttika,* IV.1.21) que a agência criativa de Deus não é razoável, pois ou ele cria com a ajuda de alguma outra coisa, e nesse caso ele não é criador daquilo com a ajuda do qual ele cria outras coisas, e, portanto, poderia muito bem ser o caso de que ele também não é criador do resto. Ou então, se ele cria independentemente de qualquer outra coisa, então ele deveria ser capaz de fazê-lo com relação a tudo; mas, nesse caso, as ações dos seres vivos se tornariam fúteis. Imediatamente nos chama a atenção o quanto a ordem moral da retribuição cármica é central nessa discussão, com a preocupação de fornecer um escopo para a ação ética dos seres vivos e suas consequências, o que não seria possível em um mundo determinado apenas por Deus. Mas então, se Deus depende de suas ações, como ele ainda é um Deus?

A solução de Uddyotakara para esse enigma traz à tona algumas das características centrais do projeto de teologia racional dessa tradição. Ele argumenta, em primeiro lugar, que a objeção de que não há espaço para a força causal das ações dos seres vivos não se sustenta, na medida em que não se sustenta aqui que Deus é a causa do mundo independentemente das ações dos seres vivos. A esse respeito, ele aponta, Deus é aqui a causa eficiente (*nimitta-kāraṇa*) do mundo, aquilo que inteligentemente ajuda os outros dois tipos de causas, que neste caso seriam as substâncias elementares do mundo como causas inerentes (*samavāyi-kāraṇa*), e a potência de *dharma* e *adharma* dos seres vivos como a causa não inerente (*asamavāyi-kāraṇa*). Isso completa o quadro causal da cosmologia *qua* retribuição cármica, que assim se torna estruturada dentro da teoria geral da causalidade Nyāya-Vaiśeṣika.

Isso, é claro, reflete uma Divindade cujo papel criativo é limitado. Por um lado, ele não cria as substâncias atômicas eternas da terra, água, fogo, ar e mente; nem as substâncias não atômicas eternas do espaço (*ākāśa*), direção (*dik*), tempo (*kāla*) e os si-mesmos (*ātman*) dos seres vivos; nem cria as categorias de universais (*sāmānya*), particularidades (*viśeṣa*) e inerência (*samavāya*). Assim, o papel de Deus é direcionar (*adhiṣṭhānam*) e organizar esses elementos e categorias preexistentes para formar um universo que se alinhe com os desertos cármicos (méritos e deméritos) dos seres vivos. Nesse sentido, o universo também é moldado por suas ações e, portanto, não é totalmente

planejado de acordo com a vontade de Deus. Como observa Chemparathy (1972, p. 140), embora isso resolva o problema do mal (sofrimento e desigualdade) por não atribuí-lo a Īśvara, também reduz Īśvara a um diretor onisciente que meramente inicia e supervisiona o processo de criação com base nas condições preexistentes e nas ações cármicas das almas.

Isso, é claro, ainda deixa a outra parte do enigma intocada: ao deixar de ser todo-criativo e a fonte de tudo, Deus se torna um ser limitado e, portanto, não pode ser um Deus. Aqui, novamente, Uddyotakara oferece uma solução engenhosa (*Nyāyabhāṣyavārttika,* IV.1.21): para a objeção de que "Deus não pode ser o criador daquela coisa com a ajuda da qual ele cria outras coisas", ele traz a analogia de um artesão que faz um machado com a ajuda de outras coisas, e então com esse machado faz varas, e com essas varas ele faz um jarro, e assim por diante, continuamente criando esses instrumentos com a ajuda dos quais ele cria outras coisas, sem assim perder o atributo de ser um criador.

Da mesma forma, descobrimos que, com a ajuda do mérito e do demérito dos seres vivos, Deus cria seus corpos, com seus prazeres e dores associados; com a mente dos seres vivos se concentrando em seus prazeres e dores (o que é possível porque Deus coloca a mente em contato com o si-mesmo), surgem intenções puras e impuras, que, por sua vez, geram mérito e demérito. Dessa forma, Deus depende do mérito e do demérito dos seres vivos, mas também os produz. Isso oferece uma imagem da agência de Deus funcionando um pouco como o que Halbfass (1980, pp. 289-290) atribuiu ao entendimento Vaiśeṣika de *adṛṣṭa*: uma "estrutura" geral para o funcionamento geral da causalidade em si, algo como um "meio e condição de eficácia causal" geral. Udayana faz essa observação especificamente, dizendo que o "não elimina a causalidade dos seres vivos; ao contrário, sua causalidade é precisamente para permitir que os seres vivos exerçam sua causalidade" (CHEMPARATHY, 1972, pp. 147-148).

Em outras palavras, embora em qualquer momento específico a ação divina dependa de outra coisa e, portanto, não seja totalmente determinante e dê espaço à liberdade do ser vivo, no cenário como um todo nenhum desses elementos é realmente externo à sua agência. Mas o oponente não está convencido: ele argumenta que, certamente, nessa cadeia de criações sequenciais, deve ter havido uma primeira criação na qual aquilo que serviu como instrumento de Deus deve ter sido completamente independente dele. Mas Uddyotakara simplesmente recorre, aqui, à "regra da semente e

do broto" (*bījāṅkuranyāya*): não existe algo como uma primeira criação, ou um "início da criação".

No entanto, mesmo em seu valor nominal, o Naiyāyika pode evocar o mesmo princípio que foi usado para explicar a agência independente de seres conscientes limitados: que na análise gramatical da agência por meio dos *kārakas* ou fatores de ação, há uma distinção entre o agente principal (*pradhāna-kartṛ*) e os agentes subsidiários (*guṇa-kartṛ*), em que o primeiro sozinho é o agente independente (*svatantraḥ kartā*) expresso na forma 'nominativa', enquanto os outros fatores de ação (expressos no acusativo, instrumental, ablativo e locativo), são agentes subsidiários. Como vimos anteriormente, nessa descrição, a independência do agente não é medida por ele não depender de elementos subsidiários, mas sim pelo fato de que é ele quem os influencia e os reúne para um propósito, e não o contrário.

Uddyotakara (*Nyāyabhāṣyavārttika,* IV.1.21) evoca precisamente essa estrutura para argumentar que Īśvara é eternamente independente (*svatantra*ḥ) exatamente nesses termos. Ele especifica, além disso, que é "*eternamente*" independente, o que significa dizer que ele nunca é desprovido de ação, que assim como é da natureza (*svabhāva*) da terra sustentar ou do vento soprar, assim também a própria natureza intrínseca de Deus consiste em atividade ou agência. Essa agência consiste em cognição, desejo e esforço - que devem, portanto, ser todos eternos e incessantes, como de fato Udayana afirma, dizendo que a atividade criativa universal de Īśvara é eterna (*nitya*) na medida em que flui de sua natureza (*svabhāvata*ḥ), é imediata (*sākṣād adhiṣṭhānam*), não depende de suas causas e se estende a todas as coisas como seu objeto (CHEMPARATHY, 1972, pp. 147-148). 147-148).

Quanto a como é possível ou provável que exista tal arbítrio eterno, descobrimos que os oponentes objetaram que não é possível para Īśvara ter cognição, desejo e esforço - e, portanto, arbítrio - na ausência de um corpo; mas se Īśvara é um ser corporificado, então sua cognição, desejo e esforço não podem ser eternos. Śrīdhara (*Nyāyakandalī,* 40) responde que o objetor está partindo de um pressuposto errado, a saber, que a natureza do arbítrio é definida pela posse de um corpo. Isso é combatido mostrando um caso incongruente, que, se esse fosse o caso, seguiria que alguém dormindo ou inativo ainda é um ator simplesmente porque tem um corpo. Em vez disso, Śrīdhara defende que a natureza da agência deve ser encontrada na capacidade de operar instrumentos para alcançar os efeitos desejados, uma vez que é somente quando essa característica está presente que a agência ocorre.

Agora, essa segunda definição permite que um ser sem corpo, como o si-mesmo, seja dotado de agência, como se vê no fato de que ele move seu próprio corpo. O corpo, ele esclarece, não fornece a força para seu próprio movimento, pois isso seria contraditório; e assim, ele é impelido a se mover pelo si-mesmo. Por outro lado, nunca encontramos nenhum ser não inteligente para agir. Tudo isso torna possível que Deus seja igualmente dotado de agência, mesmo que desencarnado (*aśarīri*), se for possível descobrir que ele possui a capacidade de operar em átomos para alcançar a composição do mundo como um efeito desejado. [138]

Udayana reafirma a definição de Śrīdhara de agência como a orientação dos fatores que levam a um resultado desejado, o que requer a posse de cognição, desejo e esforço. Ele observa que os agentes normalmente precisam de um corpo para agir como intermediário entre eles e as causas que desejam influenciar, já que, para a maioria dos agentes, a cognição surge dos sentidos, que exigem um corpo como base. Essa cognição leva ao desejo, que então produz o esforço, que leva à ação. Assim, os agentes comuns precisam de um corpo para que sua cognição, desejo e esforço surjam. No entanto, se um ser pode influenciar causas diretamente, como Īśvara faz por meio de esforço direto (*sākṣātprayatna*ḥ), então o arbítrio pode ser definido como tendo cognição, desejo e esforço, independentemente de essas qualidades virem de um corpo ou serem inerentes ao agente. Em outras palavras, a posse de um corpo é uma característica acidental do arbítrio, que, sob essa luz, seria essencialmente espiritual em sua natureza (CHEMPARATHY, 1972, p. 144-145). Isso tornaria o corpo desnecessário - desde que um ser possa influenciar as causas diretamente.

Um oponente argumenta que um agente dirige as causas subsidiárias imediatamente, como o si-mesmo faz com o corpo, ou por meio de mediação adicional, como uma vara é dirigida pelo oleiro. Ora, não se pode dizer que um Īśvara sem corpo dirige as causas cósmicas subsidiárias de qualquer maneira, pois é impossível dizer que ele controla diretamente as causas do universo, como os átomos, porque isso significaria que eles são como o seu corpo - e isso não é possível, já que ele não tem corpo. Também não é possível dizer que ele as controla indiretamente, porque o controle indireto requer que algo seja controlado diretamente primeiro, e Deus não tem um corpo para controlar diretamente.

[138] Aqui, Śrīdhara compara explicitamente os átomos que compõem o mundo ao corpo de Īśvara, na medida em que tanto os átomos quanto o corpo do ser finito são operados e servem como meios de impulso para agir sobre outras coisas - um ponto ao qual retornaremos mais tarde.

Mas Udayana sustenta que não há problema em aceitar que seu controle direto das causas do mundo significa que elas são seu corpo, desde que "estar corporificado *(śarīratvam*) seja definido exclusivamente no sentido de "ter que ser dirigido por um agente por meio de esforço imediato" (*sākṣātprayatnavadadhiṣṭheyatvam*) (CHEMPARATHY, 1972, p. 143). Mas isso excluiria outras definições que geralmente atribuímos à noção de corporalidade no caso de seres finitos - como a noção dela como 'o substrato dos sentidos' (*indriyāśraya*ḥ), que implica (i) que se requer esses instrumentos que, ao mesmo tempo, condicionam e possibilitam a cognição, o desejo e o esforço; (ii) sua conotação associada, de ser o experimentador do prazer e da dor.

Se esses argumentos permitem a possibilidade de o arbítrio de Īśvara não ser circunscrito pelos limites de um corpo e dos sentidos, ainda assim eles não são suficientes para garantir que esse arbítrio seja eterno, como atesta uma objeção registrada por Uddyotakara:

> ... se a própria natureza de Deus consiste em atividade, então não é possível para Ele ser ativo e inativo por turnos; pois não é possível para aquilo cuja própria natureza consiste em atividade cessar a atividade; nem deveria ser possível criar coisas uma após a outra, porque a natureza de uma coisa é una e uniforme; não será possível para Deus dizer em um momento 'que isto saia', e em outro momento 'que isto não saia'; pois de uma causa que é de uma natureza uniforme, nunca encontramos diferentes tipos de produtos sendo emitidos. (*Nyāyabhāṣyavārttika*, IV.1.21)

Seguindo a resposta de Śrīdhara (*Nyāyakandal*ī, 40), o desejo criativo de Īśvara é uma potência única e eterna capaz de produzir incontáveis efeitos simultâneos; ainda assim, ele se manifesta de forma diferente de acordo com os "fatores delimitadores" (*upādhi*) das variações no tempo e do *adṛṣṭa* dos seres vivos, de modo que, às vezes, ele leva à destruição, enquanto, em outras ocasiões, leva à criação. Da mesma forma, Udayana sustenta que, em si mesma, a cognição de Īśvara é independente do tempo e de todas as outras causas, negando, assim, que ela seja dotada de anterioridade e posterioridade temporais, ou que haja uma pluralidade de atos nela, sustentando, em vez disso, que ela deve ser "um ato único sempre existente" (CHEMPARATHY, 1972, pp. 174-175).

O mesmo, de acordo com Udayana, se aplica ao seu desejo, que também é único, enquanto "imputamos a ele uma distinção meramente com base na diferença de fatores condicionantes externos (*upādhibhedāt*)" (ibid.), principalmente o tempo específico (*kālaviśeṣa*ḥ). Dessa forma, quando nos referimos ao seu desejo de criar ou destruir,

estamos apenas fazendo uma distinção baseada em fatores externos: seu único desejo eterno se manifesta como um desejo de criar quando as condições favorecem a criação do universo, e se manifesta como um desejo de destruir quando as condições favorecem a dissolução do universo. Seu esforço, também, é um só, dito como diferenciado com base apenas nos fatores externos condicionantes ou delimitadores, de modo que um único esforço - por meio do qual ele age *diretamente* sobre causas subsidiárias - faz dele o criador, o sustentador e o destruidor do universo em diferentes circunstâncias (ibid., p. 176).

Essas considerações esclarecem um aspecto da eternidade do arbítrio de Īśvara: o fato de ele não ser condicionado pelo tempo, de modo que se pode mostrar que ele é eternamente uno. Mas, como Udayana aponta, o fato de a cognição de Īśvara ser eterna não é apenas no sentido de ser sem começo ou fim, e de não ter interrupção - no sentido de estar sempre unida ao seu objeto -, mas também de ser infinita (*ananta*) - ou seja, de não ter fim para seus objetos (CHEMPARATHY, 1972, p. 174). Como resultado, Udayana caracteriza a cognição de Īśvara como "um ato único sempre existente que abrange todos os objetos de cognição" (ibid.). Um primeiro indício nessa direção já é encontrado em Uddyotakara (*Nyāyabhāṣyavārttika,* IV.1.21), que enfatiza que a eternidade da cognição de Īśvara significa que ela não se restringe a apenas uma coisa de cada vez (como de fato deve ser, se não for temporalmente sequencial); mas, o mais importante, ele associa "estar limitado a uma coisa de cada vez" com a limitação imposta à cognição quando ela depende do corpo e de outras causas acessórias.

O fato de que a inteligência de Īśvara não é tão limitada é demonstrado positivamente, além de negar que ela esteja incorporada ou dependa de causas acessórias, pelo fato de que ela produz muitos efeitos simultaneamente, como o crescimento de várias árvores de uma só vez.[139] Se esse não fosse o caso, não seria possível que o mundo viesse a existir. Portanto, a cognição de Īśvara "é operativa em todas as coisas, incidindo sobre coisas passadas, presentes e futuras, e é direta (perceptiva ou intuitiva)[140] ; não é inferencial, nem verbal" (ibid.).

---

[139] Essa argumentação se baseia, é claro, na prova lógica fundamental da existência de Deus nessa tradição: uma variedade mista de provas cosmológicas e teleológicas - na formulação de Udayana, inferência do fato de o mundo ser da natureza de um efeito (*kāryatvāt*) e inferência da exigência de combinação (proposital) (*āyojanāt*) na natureza do mundo. Voltarei a este último em breve.

[140] A cognição de Īśvara é considerada como sendo da natureza da apreensão perceptual direta (*sākṣātkāra*ḥ), ou seja, não sendo da natureza nem de uma inferência nem de um testemunho verbal; mas isso pode ser rotulado como 'perceptual' apenas em um sentido analógico, na medida em que não é condicionado pelos órgãos dos sentidos, nem é limitado a apreender apenas o que nós, do nosso ponto de vista, consideraríamos perceptível. (CHEMPARATHY, 1972, p. 175)

Embora todo o argumento sobre a eternidade do arbítrio de Īśvara se baseie na afirmação de que ele é desencarnado (*aśarīri*), foi concedido, como vimos, que os átomos de todo o universo podem ser admitidos como sendo o seu corpo - no sentido restrito de serem "dirigidos por um agente por meio de esforço imediato" (*sākṣātprayatnavadadhiṣṭheyatvam*), não no sentido de que Īśvara seja limitado ou afetado pelos átomos. Mas há também outra maneira mais concreta pela qual Īśvara pode ser encarnado. Na cosmologia hindu tradicional, adotada pelo Vaiśeṣika de uma maneira que veremos em breve, há uma descrição de uma deidade demiúrgica que toma corpo com o universo como seu corpo (e, nesse sentido, diz-se que Īśvara cria o universo, ou seja, sua encarnação é criada).

Acredita-se que o início da criação do mundo é simultâneo ao seu "despertar" em sua encarnação, enquanto o fim do mundo é simultâneo à sua "libertação" do *saṁsāra*.[141] De fato, sustenta-se que é essa deidade demiúrgica que governa diretamente a retribuição cármica; é ele, diz Śrīdhara (*Nyāyakandalī,* 40), que é o "progenitor" direto das várias classes de seres vivos e que "chega a reconhecer, por meio de seu conhecimento, as virtudes e os vícios de todos os seres; E, por causa de sua desapego, ele não age com qualquer parcialidade; e, por meio de seu grande poder, ele os faz experimentar os resultados de seus atos"."

Agora, de acordo com Udayana, há duas maneiras pelas quais o Nyāya-Vaiśeṣika pode ler a relação entre Īśvara e a deidade demiúrgica: Ou Īśvara faz uso dele para aqueles feitos que requerem um corpo, e é, portanto, coagente em tudo o que ele faz; ou então, que é o próprio Īśvara que, por causa dos efeitos especiais requeridos (*kāryavaśāt*), é incorporado na forma do demiurgo (CHEMPARATHY, 1972, pp. 146-147). 146-147). Nesse caso, a referência à liberação do demiurgo no final de um ciclo cósmico deve ser tomada figurativamente, como se referindo ao abandono desse corpo cósmico por parte de Īśvara, que é sempre livre. Portanto,

> Udayana admite que Īśvara assume um corpo de vez em quando (*antarāntarā*) com o propósito de uma ação especial (*kāryavaśāt*), (...).) (mas) [o] corpo pelo qual ele se manifesta é meramente um 'corpo instrumental' (*upakaraṇaśarīram*), também chamado de 'corpo de artifício' ou 'corpo de manifestação' (*nirmāṇakāyaḥ*)[142] assumido para um propósito específico, e não pode ser

[141] "Quando o senhor está acordado, somente então o mundo está ativo; e quando, com a mente tranquila, ele dorme, o mundo inteiro desaparece". (*Nyāyabhāṣyavārttika,* IV.1.21)

[142] Esse termo e a noção por trás dele têm uma história muito longa nas religiões indianas e são interpretados e utilizados de forma diferente em diferentes tradições, como observou Gopīnāth Kavirāj (1987, pp. 19-21, 24-27): "No segundo capítulo de Kusumāñjali, Udayana diz que, no início de um determinado ciclo, Deus assume um corpo material para servir como Professor para a orientação do mundo recém-criado, da mesma

> considerado como tendo todas as qualidades ou funções do corpo de um ser vivo comum. Pois, ao contrário do corpo dos seres vivos comuns, o corpo assumido por Īśvara para um propósito específico não lhe serve como sujeito dos sentidos (*indriyāśraya*ḥ), nem como substrato das experiências de prazer e dor (*bhogāśraya*ḥ). É, por assim dizer, algo 'colocado' extrinsecamente por Īśvara sem que seja uma parte real dele mesmo, embora seja necessário como condição para a realização de certas ações. (CHEMPARATHY, 1972, p. 152)

Dessa forma, Udayana consegue justificar os diversos papéis tradicionais de várias divindades das escrituras hindus - como o criador, o preservador, o destruidor e o mestre do mundo, que instrui a humanidade tanto em assuntos sagrados quanto seculares como coagente na linhagem de mestre e discípulo. O próprio Īśvara executa a tarefa atribuída a todas essas divindades por meio de seus aspectos (*aṁśah*), nomeados de acordo com as diferentes formas divinas mencionadas nas escrituras. Portanto, em seu *Nyāyakusumāñjali,* ao final de cada prova racional da existência de Īśvara, ele cita passagens das escrituras "nas quais as funções do Īśvara sobre o qual ele está falando são atribuídas a outras deidades", e "nos diz que tais passagens devem ser interpretadas como se referindo ao próprio Īśvara", a quem ele identifica como sendo o Ser Supremo, Brahman. (CHEMPARATHY, 1972, p. 109).

Ao fazer isso, Udayana está explicitamente defendendo uma teologia fundamentalmente monoteísta, embora possa se alinhar mais ao monoteísmo inclusivo ("todos os deuses são um") do que ao monoteísmo exclusivo ("não há Deus além de

forma que um mágico induz e preside, pelo mero esforço de sua vontade, os movimentos das marionetes. Esse poder de Deus é chamado de *Māyā* e *Vibhūti*. No quinto capítulo do mesmo livro, ele acrescenta que, não apenas no início da criação, mas sempre que a assunção de tal forma é necessária, Ele a assume e exibe Seus poderes (...) Nos sistemas ortodoxos [Nyāya-Vaiśeṣika e Sāṁkhya-Yoga], via de regra, diz-se que o *Nirmāṇakāya* é produzido a partir de alguma matéria preexistente, ou seja, átomos ou prakṛti. O elemento milagroso ou supranormal, se é que pode existir tal coisa, reside apenas no fator eficiente - a potência incalculável da Vontade Yóguica. (...) No Vedānta, (...) a necessidade de tal matéria preexistente não é reconhecida. Sendo negada a existência de Māyā como uma entidade independente, a matéria do *Nirmāṇakāya*, ou seja, Māyā, seria de fato o próprio si-mesmo em cuja vontade o corpo como tal se manifesta. Do ponto de vista fenomênico, o substrato do corpo é, de fato, Māyā, mas, na realidade, ele nada mais é do que o Espírito, puro e imaculado. (...) o *Nirmāṇakāya*, embora real para a consciência empírica, não é mais do que um mero fantasma, uma aparência ilusória, do ponto de vista Divino ou do Buda (ou do Yogin). Ele se manifesta perante o mundo fenomenal por um tempo limitado para servir a algum fim definido e, tendo terminado sua tarefa si-mesmo imposta, desaparece na Plenitude (ou Vazio) dos Reinos Transcendentais. A doutrina do Avatāra, em suas diferentes formas, é, de certa forma, um aspecto dessa visão mais ampla sobre o *Nirmāṇakāya*. Na seção Nārāyaṇīya do Mahābhārata, encontramos que o corpo que Nārada contemplou do Senhor Nārāyaṇa em Śvetadvīpa era apenas um "corpo fantasma", e não a Sua Essência, e, como tal, poderia ser pronunciado como um caso de *Nirmāṇakāya* (...). A doutrina, se não exatamente o termo, é muito antiga, e os germes de ambos podem ser encontrados no famoso Mantra Ṛgveda: *'indre māyābhiḥ puruṣapa īyate'*, onde o poder mágico si-mesmo do Senhor (Indra) é claramente indicado. (...) O Yogasūtra perdido de Pañcaśikha, que Vyāsa cita e ao qual é feita referência acima, contém uma declaração aberta dessa doutrina específica."

Deus"), conforme definido por Assmann (2008).[143] O entendimento inclusivista de Udayana sobre Deus é exemplarmente demonstrado pela conhecida declaração, na introdução de seu *Nyāyakusumāñjali,* de que a existência de Deus é amplamente reconhecida de várias formas em diferentes tradições filosóficas e religiosas, cujos seguidores têm suas próprias interpretações de Deus, atribuindo diferentes qualidades e características a Ele, o que demonstra a aceitação universal da existência de Deus, embora com interpretações variadas. [144]

O fato de que o Īśvara da teologia racional pode acomodar as funções das narrativas teológicas e cosmológicas tradicionais já é encontrado nos versos de Praśastapāda no *Padārthadharmasaṅgraha* (40), nos quais ele oferece uma descrição do papel de Deus na criação do mundo que mescla narrativas mitológicas com categorias Vaiśeṣika. O motivo mitológico central é a ideia caracteristicamente indiana de ciclos mundiais, segundo a qual o mundo inteiro surge continuamente e depois se dissolve novamente em sua(s) causa(s) constituinte(s) fundamental(is). Na leitura Vaiśastapāda desse motivo, são os átomos das substâncias elementares (terra, água, fogo, ar) que são compostos e não compostos na criação e dissolução do mundo, transformando assim a narrativa dos ciclos do mundo em um relato da composição mereológica de objetos de médio e grande porte, que surgem de seus átomos constituintes e desaparecem de volta a eles.

[143] Provas racionais para a unicidade da Divindade também são encontradas na tradição Nyāya-Vaiśeṣika, uma declaração concisa da qual é encontrada em Śrīdhara (*Nyāyakandalī,* 40): "Agora vamos explicar se esse controlador é um ou muitos. Se houvesse muitos deles, então, se não fossem oniscientes, eles seriam tão impotentes quanto nós mesmos; e se todos eles fossem oniscientes, então, na medida em que um desses controladores oniscientes seria suficiente para todos os propósitos, não haveria uso para os outros. Tampouco haveria motivo para uma unanimidade constante entre muitas pessoas, pois todas seriam igualmente independentes e importantes; e essa falta de unanimidade, às vezes, interferiria na produção do efeito desejado. Se todas elas agissem de acordo com o desejo de qualquer uma delas, então o caráter do Senhor pertenceria a essa pessoa, e não às outras, assim como descobrimos no caso de várias pessoas agindo como administradores de um templo, que, na medida em que há uma unanimidade de propósito entre elas com vistas a seus negócios, cada uma delas não é considerada o 'Senhor' ou 'Mestre'."

[144] Nesse sentido, ele afirma que os seguidores dos Upaniṣad-s veem Deus como puro e senciente; os seguidores do Sāṁkhya de Kapila acreditam que Deus é eterno e inerentemente consciente; os seguidores do Yoga Patañjala veem Deus como imaculado pelas aflições, que encarna como humano para transmitir o conhecimento védico; os seguidores do Pāśupata consideram Deus como um ser independente, puro apesar das ações não convencionais; os Śaivitas adoram Deus como Śiva e os Vaiṣṇavitas oram a Deus como Viṣṇu; Os seguidores dos Purāṇas acreditam que Deus é o avô de todos os seres, enquanto os adeptos dos rituais de sacrifício veem Deus como o destinatário das oferendas; os jainistas Digambara acreditam que Deus está livre de limitações corporais e mentais; os mīmāṃsistas identificam Deus com as deidades louvadas nos hinos védicos; Os estudiosos Nyāya atribuem a Deus apenas qualidades racionalmente justificáveis, os Cārvākas aceitam a compreensão que as pessoas comuns têm de Deus e os maçons adoram Deus como Viśvakarmā, o arquiteto do mundo (*Nyāyakusumāñjali*, traduzido em DRAVID, 1996, p. 4).

Tanto a dissolução quanto a criação surgem por meio da causação eficiente da pura vontade de Deus. Na dissolução, simultaneamente ao desejo de recuperar o mundo, ocorre a cessação das operações do *adṛṣṭa* dos seres vivos e, consequentemente, a cessação da composição de seus corpos e órgãos dos sentidos. Com isso, todos os conjuntos compostos são dissolvidos de volta em suas substâncias elementares constituintes, e as substâncias elementares são dissolvidas de volta em seus átomos de terra, água, fogo e ar, que agora permanecem sem relação. Na condição de dissolução do mundo, apenas os átomos não relacionados permanecem, acompanhados pelas potências de *dharma* e *adharma* dos seres vivos. Os próprios seres vivos, como si-mesmos eternos e indivisíveis, permanecem descansando de seu sofrimento como se estivessem em um sono profundo, já que estão privados da conexão com corpos, órgãos dos sentidos e objetos sensoriais que são necessários para que eles sejam conscientes.

Quando chega o momento apropriado, o desejo único e eterno de Īśvara agora se manifesta na forma do desejo de criação. Isso gera movimento nos átomos de ar unidos ao *adṛṣṭa* dos seres vivos, o que faz com que esses átomos entrem em contato mútuo, gerando assim o "grande ar", uma massa de movimento vibratório universal. O mesmo acontece com os átomos dos outros elementos, dando origem à "grande água", à "grande terra" e ao "grande fogo". Da "grande terra" unida ao "grande fogo", por meio do mero pensamento ou da imagem mental do Īśvara, surge o mitológico "Grande Ovo", que é o corpo da deidade demiúrgica (Brahmā) e também a semente do mundo inteiro. A divindade demiúrgica, que, de acordo com a leitura de Udayana, é o próprio Īśvara encarnado, cria a nova ordem mundial com base no *adṛṣṭa* dos seres vivos.

Um elemento importante desse relato é o que está por trás do processo de agregação de átomos pela inteligência divina. Para entender isso, é proveitoso voltar ao entendimento básico Vaiśeṣika sobre os átomos. A premissa inicial é que o menor objeto visível é feito de partes; e estas, por sua vez, também são compostas e, portanto, devem ser divisíveis em invisíveis. Por outro lado, se essas partes também são compostas, elas podem ser divididas ainda mais. Para evitar a regressão infinita (*anavasthā*), deve haver componentes indivisíveis, sem partes, chamados de átomos.

Contra a objeção de que poderia muito bem haver uma divisão infinita, argumenta-se que isso tornaria impossível explicar certos fenômenos observáveis, como a diferença de tamanho entre uma montanha e um grão de mostarda, uma vez que, se ambos fossem infinitamente divisíveis, eles consistiriam no mesmo número de partes finais, e sua diferença de tamanho, portanto, não poderia ser explicada. Cada átomo dentro

de uma categoria específica compartilha propriedades idênticas com outros átomos da mesma categoria, mas permanece um indivíduo distinto; para explicar isso, é introduzida a categoria individuadora ou numeralizadora da particularidade única (*viśeṣa*), que, herdada em cada átomo, torna-o absolutamente único e si-mesmo (MOHANTY, 1992, p. 206-207).

A crítica central dirigida à teoria Vaiśeṣika dos átomos diz respeito ao problema da composição. Uma de suas formulações mais conhecidas é apresentada por Śaṁkara (ca. VIIIth d.C.), que, em seu *Brahmasūtrabhāṣya* (II.2.12), questiona a possibilidade de átomos sem partes terem contato uns com os outros, uma vez que tal contato só pode ser em relação a uma parte e não a outra, e em um aglomerado de átomos um único átomo poderia estar simultaneamente em contato com vários outros. Mas esses contatos implicam em uma substância que tem partes. Portanto, se os átomos não têm partes, eles não podem se combinar para formar objetos maiores, e se os átomos não têm partes, mas também são divisíveis em outras partes, então a divisibilidade infinita resulta em uma regressão viciosa, uma vez que cada nova camada de partes divisíveis também não se combinaria entre si. Além disso, se a qualidade de uma parte determina a qualidade do todo, então a natureza sem extensão de um átomo só levaria a um todo maior que ainda é de natureza atômica, o que também não explicaria como objetos grandes e visíveis com maior extensão poderiam surgir (MOHANTY, 1992, p. 207-208).

A resposta Vaiśeṣika ao problema consiste em postular que "a causa da 'extensão' (*parimāṇa*) do produto composto não são as extensões dos átomos (...) mas o número dos átomos componentes" (MOHANTY, 1992, p. 208). Isso significa que o número (*saṁkhyā*), como uma qualidade inerente aos vários átomos, é a causa de sua combinação, e não o contato. Isso dá uma base fundamentalmente matemática a toda a cosmologia, com o processo de composição mereológica sendo feito de forma análoga à maneira como supostamente aprendemos a apreender os números observando as coisas.

Enquanto cada objeto individual possui inerentemente a qualidade de ser 'um', que é, portanto, dada diretamente na percepção. As qualidades de "dualidade" e "pluralidade", por outro lado, só existem nos objetos *de forma relacional* e, consequentemente, os conceitos de "dois" (dual) e "muitos" (plural) pelos quais os conhecemos só podem ser produzidos por meio do processo cognitivo chamado "cognição relacional" (*apekṣābuddhi*ḥ). Isso se torna uma prova da existência de Īśvara na teologia racional de Udayana, uma vez que somente um ser onisciente poderia, por meio da "cognição relacional", combinar átomos primários e criar díades, e depois tríades,

a partir das quais a "grandeza" (*mahattvam*) de objetos maiores pode ser construída (CHEMPARATHY, 1972, pp. 106-107).

Isso é de grande importância para a presente pesquisa, pois acrescenta mais uma instância do princípio da "unidade sintética" no quadro geral que vimos na seção anterior. Isso torna a unificação sintética uma necessidade universal para a possibilidade de existir um mundo e, portanto, a postulação de um Deus onisciente torna-se um corolário da unidade sintética do mundo inteiro. Essa unidade é de natureza cognitiva, estabelecendo relações reais entre as coisas, informando-as para que se tornem padrões amplos de conjunção de acordo com os universais apropriados, elevando assim o mundo de uma massa de fatos atômicos a uma estrutura coerente semelhante a uma sentença.

Esse é o último fio que liga os realismos do Nyāya-Vaiśeṣika baseados na "subsistência de um em muitos" ou de "muitos em um" - como o compromisso com a substância, o realismo mereológico, os si-mesmos duradouros e os universais repetíveis - , em um fio no qual cada um deles implica logicamente um ao outro, enquanto todos eles se reúnem como um só no realismo sobre Deus - como argumentado pelo pensador Nyāya contemporâneo Chakrabarti (2020, pp. 5-6). Além disso, o realismo sobre Deus também fundamenta a própria estrutura dentro da qual todos os outros são possíveis, a saber, o compromisso com a existência de um mundo inteligível de objetos externos que podem ser conhecidos por meio do realismo direto. Assim, Chakrabarti (ibid.) cita, a esse respeito, a afirmação de Michel Dummett de que "o preço de negar que Deus existe é renunciar à ideia de que existe algo como a realidade em si".

O que se quer dizer com isso pode ser entendido lembrando como a inteligibilidade desse "mundo-em-si" é baseada, como vimos anteriormente, na estrutura *dharmin-dharma-bheda* que é compartilhada entre pensamento, linguagem e realidade, e que é expressa no pensamento como *viśeṣaṇa* (qualificando) e *viśeṣya* (qualificador), na linguagem como *uddeśya* (sujeito) e *vidheya* (predicado), e na realidade como *dharmin* (lugar) e *dharma* (propriedade) ou como *āśraya* (substrato) e *guṇa* (qualidade). Esse compartilhamento é a base da ciência da análise categorial, assim como das relações de inerência que fundamentam *o dharma* no *dharmin*, na forma das relações da substância com suas qualidades, universais e seus substratos, bem como a composição mereológica e a causação. Agora, pode-se ver como o que fundamenta essa estrutura compartilhada entre nossa inteligência e o mundo é a inteligência divina que cria um mundo de ordem moral e inteligível semelhante à ordem moral e inteligível de nosso próprio pensamento e linguagem. Isso levanta um amplo espelhamento analógico mútuo entre o si-mesmo,

que permanece como o sujeito simples da natureza composta do complexo psicofísico, e Īśvara, que permanece como o sujeito simples da natureza composta do mundo inteiro. Isso faz de Īśvara o fundamento transcendente de toda objetividade no conhecimento.

Outro aspecto da natureza de Īśvara que foi frequentemente discutido diz respeito à sua motivação para agir. Duas formas básicas de motivação foram reconhecidas: aquela em que buscamos algo para nós mesmos (*svārtham*) e a outra em que agimos para o bem de outra pessoa (*parārtham*). O fato de que ele não poderia ter nenhum tipo de si-mesmo é argumentado como dedutível de sua onisciência, uma vez que isso significa que ele não tem equívocos e, de acordo com a psicologia Nyāya, todas as formas de apego e aversão vêm de equívocos. Sendo desprovido de apego ou aversão, ele não tem ação si-mesmo motivada, o que também significa que ele não tem mérito ou demérito resultante dela e, finalmente, não tem prazer e dor, que são o resultado cármico de mérito e demérito (*Nyāyakandalī,* 40). Não tendo nada e sendo o repositório si-mesmo da bem-aventurança infinita (ānandanidhiḥ)[145] , Īśvara não tem desejos pessoais a satisfazer e, portanto, todas as suas ações são motivadas apenas pela compaixão incondicionada (*nirupadhiḥ kṛpā*) - definida como "o desejo de remover as dores dos outros seres sem qualquer causa" - pelos seres presos no ciclo da existência (CHEMPARATHY, 1972, pp. 158-159, 161).

Sua compaixão pode ser vista como uma carga qualitativa de todas as suas ações com a natureza da providência divina, o papel paternal de guiar tudo para o cumprimento do bem supremo de todos os seres vivos, que é a obtenção da liberação. Mas, como em outras descrições de sua agência divina em relação ao mundo e seus seres vivos, aqui novamente esse papel providencial é condicionado pelo mérito e demérito cármico do ser vivo. Esse fardo cármico deve ser experimentado na forma de prazer e dor para que possa ser resolvido, o que significa que o papel de Īśvara ao criar o mundo a cada ciclo é facilitar esse processo, permitindo que os seres vivos experimentem as consequências de suas ações e, consequentemente, ajudando-os em seu caminho para a libertação. Portanto, o sofrimento no mundo não contradiz a compaixão ou a justiça de Īśvara, mas demonstra sua benevolência para com os seres vivos (CHEMPARATHY, 1972, p. 159). Além disso, dá uma visão de propósito e significado à experiência de dor embutida em nossa existência mortal, resgatando a retribuição cármica e o ciclo de renascimento de ser uma máquina de moer carne sem propósito que repousa na pura acidentalidade.

[145] Definido na teologia racional Nyāya-Vaiśeṣika meramente no sentido de ser absolutamente desprovido de toda dor e falta, e não no sentido de ser um experimentador de prazer, uma vez que ele é considerado livre disso também.

O papel de Īśvara em guiar os seres vivos em direção à libertação incorpora a forma mais elevada de graça, que Udayana identifica em seu papel como o professor do mundo. É nessa capacidade que ele ensina o dharma védico duplo, que o tratado de lei clássico *Mānavadharmaśāstra* (XII.88-90) declara como:

> Os atos prescritos pelo Veda são de dois tipos: de avanço (*pravṛtta*), que proporciona o aumento da felicidade; e de detenção (*nivṛtta*), que proporciona o bem supremo. Uma ação executada para obter um desejo aqui ou no futuro é chamada de "ato de avanço", enquanto uma ação executada sem desejo e motivada pelo conhecimento é chamada de "ato de parada". Ao se engajar em atos de avanço, o homem alcança a igualdade com os deuses; ao se engajar em atos de parada, por outro lado, ele transcende os cinco elementos.

Com isso, os *Mānavadharmaśāstra* se referem aos deveres rituais e sociais da tradição védica, destinados a produzir virtude e mérito; e às práticas ascéticas de recolhimento contemplativo destinadas ao si-mesmo, conducentes à libertação. A validação fundamental desse dharma védico duplo é afirmada no *Vaiśeṣika-sūtra* (VI.2.1) nestes termos: "(Das ações) cujos motivos são visíveis e invisíveis, o motivo, onde não existe (motivo) visível, (tende) à exaltação." O comentário de Śaṅkara Miśra sobre o Upaskāra explica que as ações cujos frutos são visíveis - como agricultura, comércio, serviço ao rei - são perseguidas por pessoas que têm esses resultados visíveis como meta. No entanto, as ações propostas no dharma védico duplo não têm resultado visível e, portanto, um resultado invisível deve ser suposto na força da eficácia causal, e esse é o tipo de resultado que traz exaltação (*abhyudaya*) para aqueles que o cultivam. Assim, os sacrifícios védicos, a caridade, a castidade (*brahmacarya*) e a devoção ao aprendizado têm o céu (finito) como exaltação; enquanto a percepção direta do si-mesmo é a exaltação produzida pelo Yoga ou pela contemplação.

Da perspectiva Nyāya-Vaiśeṣika, ambos os dharmas estão compreendidos na busca filosófica do conhecimento, na medida em que o primeiro envolve uma correção de nossa concepção errônea dos objetos de conhecimento, o que nos purifica da noção errada de "mine-ness"; enquanto o último envolve a correção de nossa concepção errônea sobre o si-mesmo, o que nos purifica da noção errada de "I-ness". Nas palavras de Vātsyāyana:

> Os 'objetos de cognição' (*prameya-s*) (...) são chamados de 'causa dos defeitos', porque são eles que formam os sujeitos das noções errôneas; portanto, quando o verdadeiro conhecimento desses objetos surge, ele deixa de lado a noção de 'eu' em relação a eles; pois o verdadeiro conhecimento das ditas coisas é incompatível com a noção de 'eu' em relação a essas mesmas coisas. (...) Esses

> objetos de percepção sensorial que formam os objetos de desejo são mencionados aqui como 'formas e outros objetos'; quando esses são concebidos erroneamente, eles desencadeiam o apego, a aversão e a ilusão. Portanto, são esses objetos que o homem deve procurar conhecer (e compreender em seu verdadeiro caráter) antes de tudo. Quando o homem conhece o verdadeiro caráter desses objetos, suas noções errôneas em relação às formas etc. desaparecem. Quando essas desaparecerem, o senhor deve procurar conhecer as coisas relacionadas ao si-mesmo, como o corpo e o resto. Quando o conhecimento (*prasaṃkhyāna*) dessas coisas é alcançado, a noção de "eu" em relação às coisas relacionadas ao si-mesmo cessa imediatamente. Assim, o homem, agindo com sua mente totalmente desapegada, seja de objetos externos ou de objetos relacionados ao si-mesmo, passa a ser chamado de "liberado". (*Nyāyabhāṣya*, IV.2.1)

Tanto o conhecimento dos objetos externos quanto o conhecimento do próprio si-mesmo têm o si-mesmo como ponto de referência. Eles são dois estágios no discernimento entre o si-mesmo e o não-si-mesmo e, portanto, estão incluídos no objetivo geral do autoconhecimento, que é a verdadeira compreensão da natureza do si-mesmo e do não-si-mesmo. Esse conhecimento muda a forma como o arbítrio pessoal funciona, fazendo com que ele deixe de ser movido por desejos e passe a ser baseado na virtude. As ações virtuosas são caracterizadas por sua natureza não apropriativa, o abandono da noção de "meu" com relação a objetos e eventos mentais ou físicos (SINHA, 2017, p. 300).

Além disso, o autoconhecimento, em última análise, coincide com a experiência direta da verdadeira natureza do si-mesmo (*svarūpa*) como uma substância fundamental e o bem mais elevado (niḥśreyasa) - uma experiência que é alcançada por meio da reflexão filosófica e de práticas contemplativas que aumentam a distinção clara entre o si-mesmo e o não-si-mesmo, eliminando o ego (*ahaṁkāra*) que constitui sua confusão e, assim, permitindo uma atenção focada no si-mesmo que traz a experiência direta do si-mesmo sem qualquer influência de objetos materiais ou mentais (SINHA, 2017, pp. 299-300). Dessa forma, a pessoa "desenvolve a capacidade de distinguir sua própria natureza (svarūpa) como si-mesmo e a natureza própria dos constituintes do mundo, e as relações ontológicas que os unem, como uma ordem categorial das coisas" (ibid.).

Consequentemente, na visão Nyāya-Vaiśeṣika, o dharma védico de "avanço" contribui indiretamente para a meta mais elevada da liberação, que é o resultado direto do dharma védico de "detenção". Isso acontece porque a forma indireta de si-mesmo permite que a primeira seja praticada; e, sendo praticada continuamente por um longo tempo, produz a *adṛṣṭa* dhármica que promove a pureza, a clareza e o desapego da mente, o que, por sua vez, confere a ela o poder do Yoga ou da prática contemplativa, que é o

contexto no qual surge a forma direta de si-mesmo. Por essa razão, vemos *o Vaiśeṣika-sūtra* (IX.2.13) afirmar que a "cognição dos Sábios (*ārṣam*), assim como a visão dos Seres Perfeitos (*siddha*), (resulta) do *dharma*". O comentário de Śaṅkara Miśra lê essa cognição como aquela que é produzida na contemplação do Yoga, que ele define como "uma forma de percepção mental, sendo produzida pela mente acompanhada de desatenção (a objetos internos e externos)", cujo poder de sustentação são as "fiéis observâncias das regras de conduta".

Na mesma linha, Udayana sustenta que, embora as práticas religiosas do dharma védico de "avanço" contribuam indiretamente para a liberação, a causa direta é o conhecimento da verdadeira natureza da realidade, que é alcançado somente por meio do esforço pessoal. Esse esforço inclui a investigação filosófica por meio de argumentos baseados em evidências (*upapattiḥ*), que traz a compreensão indireta e inferencial do si-mesmo; e a contemplação iogue, que confirma a primeira ao trazer a compreensão direta e perceptual do si-mesmo. No entanto, a última só surge por meio da força acumulada da prática contínua do dharma ativo de "avanço" ensinado nas várias escrituras hindus - os Vedas, os Dharmaśāstras, os Épicos (Itihāsa) e os Purāṇas. Na medida em que esse dharma é ensinado nessas escrituras por Īśvara, ele se torna uma causa indireta da liberação de alguém por meio de nosso próprio esforço para praticar esse dharma (CHEMPARATHY, 1972, p. 155). Aparentemente, ele também admite que Īśvara desempenha um papel no dharma de "detenção", como sugerido na seção final de seu *Ātmatattvaviveka,* no qual "ele observa que a Alma Suprema (= Īśvara) deve ser adorada por meio de práticas ióguicas para a extirpação dos renascimentos (*bhavocchittiḥ*)". (ibid.).

Na medida em que Īśvara também se enquadra na categoria de "si-mesmo" (*ātman*) - distinguido de todos os outros por ser o "Ser Supremo" que é eternamente livre e dotado de cognição eterna -, a busca pelo conhecimento do si-mesmo também diz respeito ao conhecimento de Deus por meio da teologia racional, que se torna, por sua vez, outra estrutura dentro da qual o dharma védico duplo pode ser enquadrado: como adoração a Deus por meio de ações rituais e adoração a Deus por meio da contemplação iogue. Em suma, o dharma védico é composto pela adoração ativa de Deus, que corrige nosso senso errôneo de "meu", e pela adoração contemplativa de Deus, que corrige nosso senso errôneo de "eu".

Embora a doutrina do carma, conforme defendida nessa tradição, induza a motivação para agir moralmente, o conteúdo dessa moralidade só pode ser encontrado

nas escrituras sagradas (DASTI & PHILLIPS, 2017, p. 164). No entanto, embora algumas observações gerais de aprovação da prática ritual do dharma védico "ativo" sejam encontradas na literatura Nyāya-Vaiśeṣika, esse assunto não é elaborado diretamente. Assim, no *Nyāya-sūtra* (IV.1.62), Vātsyāyana e outros comentaristas argumentam a favor da autoridade das prescrições encontradas nos Vedas e em outros textos sagrados associados, como o Dharmaśāstra e os Épicos, em questões de conduta, tanto moral quanto ritual. Essa autoridade é justificada em termos da epistemologia do testemunho verbal desenvolvida no *Nyāya-sūtra* (I.1.7), de acordo com a qual as palavras de um "especialista", que conhece a verdade e deseja desinteressadamente comunicá-la para o benefício dos outros, é uma fonte confiável de conhecimento. Os sábios védicos, movidos por Īśvara, são tais especialistas; portanto, o que as escrituras ensinam constitui uma fonte confiável de conhecimento que oferece o conteúdo da conduta adequada, ritual e moral.

O conteúdo desses códigos de conduta tradicionais é geralmente resumido em duas categorias de "restrições" (*yama*) e "observâncias" (*niyama*). Elas são mencionadas e prescritas como meios para o bem supremo no *Nyāya-sūtra* (II.2.46), e o comentário de Vātsyāyana explica-as como sendo tanto práticas destinadas a eliminar o demérito quanto a aumentar o mérito, sendo que as primeiras consistem naquelas práticas que são universalmente prescritas para todos os status sociais e estágios da vida (*sāmānyadharma*), enquanto as últimas são práticas específicas para a respectiva posição na vida (*viśeṣadharma*). Essas são, resumidamente, as formas gerais (*sāmānya*-) e específicas (*viśeṣa*-) do *dharma*, que juntas abrangem a totalidade dos códigos tradicionais hindus de ética e conduta ritual e social adequada. De acordo com o Praśastapāda, as 'restrições' ou dharma geral (*sāmānyadharma*) consistem em um grupo de 13 virtudes,[146] às quais todos os seres humanos estão categoricamente obrigados a cumprir, enquanto as 'observâncias' ou dharma específico (*viśeṣadharma*) referem-se ao tradicional *varṇāśramadharma.*[147]

[146] São elas: "convicção *(śraddhā*), não-violência (*ahiṁsā*), bondade para com todos os seres vivos (*sarvabhūtahitatva*), veracidade (*satyavacana*), não roubar (*asteya*), celibato (*brahmacharya*), pureza mental (*anupadhā-bhāvaśuddhi*), ausência de raiva (*krodhavarjana*), pureza física (*abhiṣecana*), uso de materiais purificadores *(śucidravyasevana*), devoção à deidade (*viśiṣṭadevtābhakti*), observância do jejum (*upavāsa*) e, acima de tudo, alerta (*apramāda*) no cumprimento dos deveres" (KUMAR, 2019, p. 157).

[147] *Varṇāśramadharma* é uma estrutura tradicional hindu para a organização social e o desenvolvimento pessoal. Ela enfatiza a importância de cumprir os deveres (dharma) com base em sua classe social (*varṇa*) e estágio de vida (*āśrama*). A divisão da sociedade em quatro grandes grupos sociais é reconhecida: os brâmanes (sacerdotes, estudiosos e professores), os *kṣatriyas* (guerreiros, governantes e administradores), os *vaiśyas* (comerciantes, agricultores e artesãos) e os *śūdras* (trabalhadores e prestadores de serviços). Com base nisso, no *varṇadharma*, cada um desses grupos sociais recebe um conjunto de normas e códigos de conduta que devem levar à mais elevada realização virtuosa de sua vida, que se concentra em torno de

Śaṅkara Miśra (*Vaiśeṣikasūtraupaskāra*, VI.2.4) define o estado puro da mente que essas observâncias visam, bem como o estado impuro da mente que elas devem dissipar, oferecendo-nos um quadro geral no qual o desejo, a atração, a desatenção, a falta de fé, a vaidade, a presunção e a inveja devem ser substituídos pela fé, complacência da mente, perseverança no desempenho das ações prescritas, presença da mente e certeza. Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, I.1.2), da mesma forma, prevê que as virtudes fundamentais consistem em caridade, assistência e serviço por meio do corpo; veracidade, benevolência e si-mesmo por meio da fala; compaixão, contentamento e fé por meio da mente. Essas virtudes devem substituir os vícios do corpo (assassinato, roubo e sexo ilícito), da fala (mentira, vulgaridade e incoerência) e da mente (malícia, cobiça por coisas que pertencem a outros, falta de fé).

Embora essas virtudes e códigos de conduta tradicionais sejam justificados dessa maneira na tradição Nyāya-Vaiśeṣika, eles não são derivados racionalmente, permanecendo, em vez disso, como um determinado conteúdo ético externo à filosofia propriamente dita. No entanto, encontramos na literatura Nyāya-Vaiśeṣika um desenvolvimento de uma teoria geral da ética da virtude que pretende expressar a essência moral do que a conduta prescrita pelas escrituras deve desenvolver em si mesmo, e explicar como deve ser o processo de purificação da mente, que o dharma védico "ativo" visa. Isso, como observado anteriormente, diz respeito ao nosso conhecimento e relacionamento com os objetos externos e consigo mesmo. Vātsyāyana (IV.2.1) aponta que a raiz da concepção errônea sobre o si-mesmo, que consiste na autoatribuição egoica ("eu sou") do corpo, dos sentidos, da mente, dos sentimentos e das cognições, dá origem à concepção errônea de que sua preservação ou destruição equivale à própria preservação

suas ocupações, com o objetivo de promover a harmonia geral e o florescimento do "organismo" social como um todo. No *āśramadharma*, por outro lado, uma visão normativa da vida útil completa dos seres humanos é imaginada como compreendendo quatro estágios diferentes da vida, cada um dos quais com suas próprias normas e códigos de conduta: *brahmacarya* (o estágio de estudante celibatário, vivendo com a família do preceptor e focado no aprendizado e na si-mesmo), *gṛhastha* (o estágio de chefe de família, centrado em deveres rituais, família, carreira e responsabilidades comunitárias), *vānaprastha* (o estágio de aposentadoria, dedicado a austeridades espirituais intensificadas e meditação), *sannyāsa* (o estágio de renúncia de completo desapego e liberdade de deveres, dedicado inteiramente ao conhecimento espiritual). Esse sistema tem como objetivo promover a harmonia social e o bem-estar individual, fornecendo diretrizes para a vida ética e o crescimento espiritual. Embora tenha sido criticado por sua estrutura rígida e potencial de discriminação, ele também pode ser visto como uma forma de promover um senso de responsabilidade e propósito dentro de uma comunidade. Em última análise, *o varṇāśramadharma* oferece uma abordagem holística da vida, enfatizando a interconexão dos indivíduos e da sociedade, bem como a importância de viver de acordo com a natureza inerente de cada um e a ordem cósmica mais ampla. Para um estudo aprofundado da história da formação e consolidação desse código de ética, bem como de seu conteúdo, consulte OLIVELLE & DAVIS (2018).

ou destruição, o que alimenta o apego a eles e a aversão à sua perda. Como Udayana coloca o mesmo ponto,

> Para aquele que considera o não-si-mesmo como o si-mesmo, o corpo é o tudo e o fim da existência e, portanto, apegado ao corpo, essa pessoa tem um desejo desordenado por todas as coisas em todos os mundos que satisfazem o prazer corporal e tem aversão por coisas que não são nada agradáveis. Mas aquele que considera o si-mesmo como absoluto não é afetado por essas paixões; aquele que descartou todas as limitações não tem apego à progênie ou às riquezas porque não é beneficiado por elas. Ele não pode ser cortado, seco ou queimado etc. por nada e está além do alcance das injunções e proibições das escrituras. (...) Portanto, a falsa cognição do não-si-mesmo como si-mesmo é a base da existência mundana. Essa falsa cognição é dissipada pelo conhecimento correto. (UDAYANA, *Ātmatattvaviveka*, traduzido em DRAVID, 1995, p. 378)

O apego e a aversão que brotam de noções equivocadas sobre si mesmo são, por sua vez, as raízes de qualquer apego e aversão que venhamos a desenvolver em relação ao mundo dos objetos externos, que, por sua vez, também estão enraizados em nosso conhecimento impreciso sobre os objetos de cognição; consiste em outro tipo de delusão ou apreensão equivocada, como argumenta Vātsyāyana (*Nyāyabhāṣya*, IV.1.68, IV.2.1). Segundo ele, essa ilusão em relação aos objetos cognoscíveis nos permite produzir construções volitivas equivocadas (*saṁkalpa*) de sua natureza como sendo agradável ou desagradável, dando origem ao apego e à aversão a eles, respectivamente (cf. DAS, 2020, pp. 815-816). Esses, por sua vez, impulsionam ações si-mesmas que levam ao renascimento e ao sofrimento contínuo.

A tríade de delusão, apego e aversão, conforme articulada nesses termos, torna-se o núcleo da teorização da autocultura ética. Conforme resumido por Das (2020, pp. 816-817), Vātsyāyana as categoriza em quatro tipos de delusões (falsa consciência, incerteza, orgulho e confusão), cinco tipos de apego (luxúria, avidez, desejo, sede e ganância) e cinco tipos de aversão (raiva, inveja, indignação, malícia e vingança). A característica central do apego é o apego aos objetos, enquanto a aversão é caracterizada pela intolerância à dor, sendo que ambas decorrem de concepções errôneas sobre os objetos desejados ou sobre si mesmo. Como exemplos, Das (ibid.) observa como a mesquinhez, a ganância e o ciúme se originam de uma crença errônea sobre a propriedade legítima; a indignação, de um senso inflado de si-mesmo; a malícia, da falsa noção de que alguém pode prejudicar outra pessoa; e a vingança, da ideia equivocada de que um ato prejudicial pode cancelar outro.

Na medida em que o falso conhecimento sobre os objetos e sobre si mesmo está na raiz de todas as outras formas de delusões, apegos e aversões, o verdadeiro

conhecimento pode, por si só, fazer com que todos eles cessem (*Nyāyabhāṣya*, IV.1.68). Isso pode ser feito por meio do cultivo (*bhāvanā*) de estados mentais nos quais reformulamos continuamente a maneira como pensamos sobre as coisas, manipulando os rótulos com os quais elas são compreendidas (DAS, 2020, pp. 808-809, 814, 823). Assim, por exemplo, Uddyotakara (*Nyāyabhāṣyavārttika*, IV.2.2) recomenda pensar e olhar para os objetos como se eles pertencessem em comum a todos os seres, de modo que a má compreensão possessiva deles seja removida. Vātsyāyana aponta que, embora considerar continuamente os objetos como um todo único gere desejo e apego, contemplar e ponderar sobre eles em termos das partes que os compõem traz à tona seus aspectos desagradáveis, o que permite que o desejo e o apego a eles cessem.

Na mesma linha, Vātsyāyana argumenta que todos os aspectos da existência corporificada, incluindo o prazer, devem ser vistos como dor (por exemplo, *Nyāyabhāṣya*, I.1.21, IV.2.1). Como antes, embora isso seja enfaticamente negado como uma afirmação literal da inexistência de prazer, é uma visão e um rótulo cultivado para superar o apego. No entanto, o Vātsyāyana oferece argumentos sobre os motivos pelos quais essa visão deve ser considerada. Conforme organizado e nomeado por Das (2020, pp. 808-809, 812-813), esses são três argumentos principais. Primeiro, o *argumento da conexão* sustenta que o reconhecimento da conexão inerente entre prazer e dor na existência encarnada leva a um desapego do prazer. Segundo, o *argumento do desejo* sustenta que perceber o prazer como prazer cria desejos que nunca são totalmente satisfeitos, levando à dor mental, enquanto ver o prazer como dor ajuda a evitar esse ciclo. Terceiro, o *argumento do erro* aponta que apreender o prazer como prazer leva a perceber erroneamente a dor como prazer quando ela serve como um meio para o prazer, o que nos impede de reconhecer a verdadeira natureza do sofrimento. Ao cultivar a percepção de todas as experiências corporais como dor, podemos superar o apego e evitar o sofrimento induzido pelo desejo.[148]

Esse cultivo mental e moral é, portanto, o meio indireto para a libertação, na medida em que purifica a mente da ilusão, do apego e da aversão, dando origem ao

[148] Udayana *(Ātmatattvaviveka*, traduzido em DRAVID, 1995, p. 377) registra um oponente, provavelmente expressando uma posição budista, questionando se o tipo de tratamento que Vātsyāyana propõe em relação a todos os objetos como dolorosos para o bem do desapego não deveria ser estendido ao si-mesmo, uma vez que ele é a base do sofrimento. Udayana responde, no entanto, que, embora o si-mesmo em seu estado condicionado seja a base do sofrimento e deva ser descartado, o si-mesmo incondicionado é eterno e onipresente, de modo que não é nem mesmo possível que ele seja destruído ou separado. Isso tampouco pode ser evitado por meio da tentativa de sua não apreensão, pois ignorá-lo é exatamente o que temos feito ao longo de nossos muitos renascimentos, sem que isso traga bons frutos. Além disso, tal tentativa é inútil, pois é um aspecto inerente da existência.

virtuoso *adṛṣṭa* que constrói o si-mesmo ou autoconhecimento diretamente libertador, cultivado por meio da análise filosófica e da contemplação yogue. Agora, ao definir esta última, Sinha (2017, pp. 299-300) observa como a meditação/contemplação (*dhyāna*) é o cultivo cognitivo da atenção, tanto no sentido de receptividade atencional quanto no sentido de profunda acuidade analítica, por meio da qual se pode promover o cultivo dos poderes reflexivos do autoconhecimento com o objetivo de alcançar a percepção direta do si-mesmo, que é a própria libertação (*apavarga*).

Como vimos anteriormente, os pensadores Nyāya-Vaiśeṣika argumentam que uma forma de percepção direta do si-mesmo está disponível para todos, na forma da cognição do "eu". No entanto, também vimos como essa percepção realmente capta as *qualidades inerentes ao si-mesmo* - como cognição, prazer, dor, desejo, aversão e esforço - *como acompanhadas* pelo sentido de "eu", que acrescenta à cognição da qualidade o sentido de que *ela é inerente a mim mesmo*. Consequentemente, esse é um modo determinado de percepção (*savikalpaka pratyakṣa*), que capta o si-mesmo *como qualificado por, ou como o locus de, suas qualidades.*

Isso permite que seja feita a distinção entre o conhecimento do si-mesmo condicionado (*dharmavadātman*) e a própria natureza do si-mesmo incondicionado (*ātmasvarūpa*). Enquanto o primeiro é a percepção ordinária do si-mesmo como coberto pela ignorância (*avidyā*), de acordo com Śaṅkara Miśra (*Vaiśeṣikasūtraupaskāra*, IX.1.11), o último, como vimos anteriormente, só pode ser percebido através do modo indeterminado (*nirvikalpaka*), não ordinário (*alaukika*) da percepção yóguica (*yogaja-pratyakṣa*).

Agora, ambas as formas de percepção do si-mesmo são explicadas como sendo provocadas pelo contato da mente com o si-mesmo. Sua diferença é explicada no *Vaiśeṣika-sūtra (*V.2.15), que afirma que as qualidades mentais que o reconhecimento do "eu" acompanha, particularmente a dor e o prazer, são produzidas por uma rede mais robusta de contatos entre os objetos, os órgãos dos sentidos, a mente e o si-mesmo. O comentário de Śaṅkara Miśra sobre *o Upaskāra* aponta que essa é uma condição de inconstância e inquietação da mente, que é um obstáculo ao yoga e à percepção indeterminada do si-mesmo incondicionado.

Por outro lado, o *Vaiśeṣika-sūtra* (V.2.16) continua dizendo que yoga é a não-originação dessas qualidades, pois a mente se torna estável no si-mesmo (*ātmasthe manasi*). Isso significa, como esclarecem os comentários de Śaṅkara Miśra e Jayanārāyaṇa, que, por meio da prática dos membros do Yoga, a mente desapegada se

afasta dos sentidos e dos objetos externos e, com a ausência de volição de saída, a mente cessa sua atividade inquieta e passa a permanecer apenas no si-mesmo. Como resultado desse modo particular da conjunção do si-mesmo e da mente no si-mesmo, resulta, de acordo com o *Vaiśeṣika-sūtra* (IX.1.11), a cognição perceptual (*ātman-pratyakṣam*) do si-mesmo.

Os meios para alcançar isso, conforme prescrito no *Nyāya-sūtra* (II.2.46), consistem na si-mesmo por meio de práticas como restrições (*yama*), observâncias (*niyama*) e disciplina interna aprendida com o Yoga. Os dois primeiros, que compreendem a ética tradicional hindu, já foram discutidos. Vātsyāyana aponta que a "disciplina interna", em seu comentário a este *sūtra*, envolve a prática dos chamados "membros" do Yoga, com ênfase especial dada à prática contemplativa da retirada sensorial (*pratyāhāra*), que permite superar o apego e a aversão. Além disso, a pessoa deve estudar repetidamente a ciência do Yoga e se envolver em discussões amigáveis, com o objetivo de chegar a um consenso, com aqueles que têm conhecimento sobre ela (*Nyāya-sūtra,* II.2.47), para esclarecer dúvidas, obter novas percepções e confirmar as conclusões existentes. Esse *sūtra* destaca como seu autor Akṣapāda Gautama, provavelmente um iogue cujo apelido era "Longa Austeridade" (*dīrgha-tapas*), enfatizou a compreensão intelectual e o raciocínio filosófico como parte integrante dessa busca iogue pelo bem supremo da vida (DASTI & PHILLIPS, 2017, p. 157).

A tradição Vaiśeṣika primitiva parece ter tido seu próprio tratado pré-Pātañjala de Yoga (*yogaśāstra*), atribuído a Hiraṇyagarbha, que se baseou na teoria de percepção do Vaiśeṣika, baseada no contato entre objetos, faculdades dos sentidos, mente e o si-mesmo; bem como sua definição de yoga como o contato peculiar e exclusivo da mente apenas com o si-mesmo.[149] Conforme reconstruído por Harimoto (2021, p. 72) a partir de fontes disponíveis, esse sistema inicial de prática era composto por cinco membros (*aṅgas*), a saber: postura (*āsana*), controle da respiração (*prāṇāyāma*), retirada sensorial (*pratyāhāra*), controle da mente por meio da concentração (*dhāraṇā*), seguido pela

[149] Um antigo comentário Vaiśeṣika, agora perdido, chamado Kaṭandī, foi, em tempos antigos, referido como Māheśvara Yogaśāstra (KUMAR, 2019, p. 142). Kauṭilya em seu *Arthaśāstra* (ca. IInd c. BCE) agrupa Sāṁkhya, Yoga e Lokāyata como sistemas de pensamento nos quais a inferência (*anumāna*) é fundamental. Os estudiosos sugerem que o "Yoga" mencionado aqui provavelmente se refere ao Vaiśeṣika e, por extensão, ao Nyāya. Além de Kauṭilya, Vātsyāyana (ca. IVth c. CE), Bādarāyana (ca. Vth c. CE) e Uddyotakara (ca. VIth c. CE) também se referem ao Vaiśeṣika como o Yoga, além do Sāṁkhya (KUMAR, 2019, p. 18-19).

meditação propriamente dita (*dhyāna*). Parece ter sido dada ênfase especial, nesse sistema, ao controle da respiração, que era amplamente ensinado. [150]

O processo como um todo visa alcançar o controle, a retirada e a quietude do corpo, dos sentidos e da mente. Ele parece levar em consideração a distinção Vaiśeṣika entre os dois tipos de esforço volitivo (*prayatna*) que vimos anteriormente (DASTI, 2014, p. 115), um dos quais se deve ao mero fato de estar vivo (*jīvana-pūrvaka*), e o outro ao desejo e à aversão (*icchā-dveṣa-pūrvaka*). A esse respeito, enquanto a postura dá firmeza ao corpo, o controle da respiração é explicado pelo comentário do Upaskāra de Śaṅkara Miśra sobre o *Vaiśeṣika-sūtra* (V.2.16) como sendo aquilo que acalma a respiração vital interna ou "vento" que causa movimento no corpo e na mente. A ação desse "vento", ele explica, baseia-se no esforço volitivo do si-mesmo, presumivelmente do tipo *jīvana-pūrvaka*. O *Vivṛti* de Jayanārāyaṇa sobre o mesmo *Vaiśeṣika-sūtra* cita o *Skandapurāṇa* dizendo que a mente é inquieta devido a ser "atingida pelo ar", que deve ser contido para o bem da estabilidade da mente.

A ênfase de Vātsyāyana na retirada sensorial em seu *Nyāyabhāṣya* (II.2.46) é descrita como sendo para se libertar do apego e da aversão - e, portanto, o esforço volitivo do tipo *icchā-dveṣa-pūrvaka*. Essa ênfase é digna de nota, pois, como explicado por Dasti & Phillips (2017, pp. 168-169), o fundamento empirista do Nyāya significa que sua teoria da formação de conceitos é inteiramente realista, como se adquiríssemos conceitos a partir de nossa percepção dos objetos - o que significa que a retirada sensorial é uma forma de fechar o processo discursivo de conceitualização. Além disso, a retirada sensorial, como eles dizem, exemplifica o processo de desviar a atenção para dentro e direcionar a mente para o si-mesmo, que é central para o conceito fundamental de apercepção (*anuvyavasāya*) do Nyāya, no qual toda a sua epistemologia se baseia. Com essa introjeção, a mente muda sua atenção dos objetos externos que dão origem às qualidades sensoriais percebidas para as próprias qualidades sensoriais, como estados cognitivos herdados do si-mesmo.

Enquanto a retirada sensorial remove o contato com os sentidos e os objetos externos, trazendo a mente de volta ao próprio campo cognitivo "fenomenal" do si-mesmo, por assim dizer, o controle da mente por meio da concentração tem o objetivo de acalmar a mente mesmo com a agitação desses objetos internos. Isso deve ser feito

[150] BAROIS (2020) encontrou na *Dharmaputrikā Saṁhitā*, um texto preservado no corpus do Śaivismo leigo, que muito provavelmente preserva os ensinamentos da antiga tradição do Yoga Hiraṇyagarbha. Lá, também, é encontrado um tratamento extensivo ao controle da respiração.

revertendo a atenção dos objetos internos para a base na qual eles estão estabelecidos - o si-mesmo. Agora, como a mente pode voltar sua atenção para o si-mesmo, se, como vimos, ele não pode ser transformado em um objeto direto de pensamento ou percepção?

Indiscutivelmente, focar a atenção no reconhecimento do "eu" é o primeiro ponto de partida; mas quanto a como se vai daí para o puro si-mesmo incondicionado, há um lado negativo e um positivo nisso. No primeiro, conforme declarado por Udayana *(Ātmatattvaviveka*, traduzido em DRAVID, 1995, p. 377), a natureza da contemplação do si-mesmo é a discriminação do que ele não é. Essa meditação analítica tem seu início no reconhecimento do "eu" e o purifica consistentemente, por meio do raciocínio, de todo o conteúdo objetivo com o qual possa ser tingido. Quanto ao último, Jayanārāyaṇa (*Vaiśeṣikasūtravivṛti,* IX.1.11) explica que, no limite dessa reversão introspectiva da mente, chega um ponto muito sutil em que a volição do si-mesmo em relação à origem do pensamento ou da compreensão se torna, ela mesma, o objeto de meditação. Esse é o "apoio" final que a mente meditativa pode receber e, por meio dele, surge a percepção do si-mesmo.

Em sua forma caracteristicamente inclusivista, Udayana argumenta que o ponto de vista doutrinário de todas as escolas filosóficas pode ser entendido como emergindo e promovendo articulações teóricas dos sete estados e atitudes mentais pelos quais um iogue passa no processo de sua meditação sobre o si-mesmo. Essa descrição retrata a maneira pela qual o raciocínio filosófico, guiado pelos *Upaniṣad-s* védicos, é consistentemente realizado para desembaraçar a mente de cada estação teórica, por assim dizer. Ela também exemplifica como um Naiyāyika pode considerar os pontos de vista doutrinários das tradições indianas mais amplas como úteis na prática, embora não literais, enquanto se mantém firme em sua própria perspectiva racionalmente estabelecida.

Conforme descrito por Udayana *(Ātmatattvaviveka*, traduzido em DRAVID, 1995, pp. 436-437), no primeiro estágio, quando se começa a meditar ou contemplar o si-mesmo, as primeiras coisas que vêm à mente são os objetos externos. Isso daria origem às escolas de pensamento Mīmāṁsā e Cārvāka, que priorizam o mundo material. As afirmações upaniṣádicas que enfatizam que o si-mesmo não é definido por ações ou coisas materiais vêm para desembaraçar a mente dessa estação, levando-a para o segundo sábio, o que envolve uma espécie de "redução fenomenológica" na qual a externalidade dos objetos é colocada "entre parênteses", por assim dizer, levando a uma meditação sobre os objetos como um com o campo da qualidade fenomenal da cognição do si-mesmo,

levando a doutrinas como a visão dos ascetas Tridaṇḍi de que tudo é o si-mesmo e a ideia do Budismo Yogācāra de que o mundo é consciência.

Isso é novamente refutado pelo ensinamento Upaniṣádico de que o si-mesmo é desprovido da complexidade na forma de substância - estrutura de qualidade, levando a mente ao terceiro estágio, no qual o si-mesmo emerge como esvaziado dos polos subjetivo e objetivo, que é expressa na doutrina emanacionista (*pariṇāmavāda*) da visão Vedānta de Brahman como a única realidade que se transforma em manifestações subjetivas e objetivas, que em seu estado não transformado é muito parecido com o conceito budista Śūnyavāda de vazio universal. Essa perspectiva, ele aponta, é pré-figurada no ditado Upaniṣadic que afirma que apenas o não-ser estava presente no início da criação. Mas como permanecer nessa visão implica a negação do si-mesmo, os textos Upaniṣádicos que advertem sobre a escuridão que resulta da negação do si-mesmo são evocados como uma contramedida.

O estágio seguinte, que rejeita a negação do si-mesmo, recupera os polos subjetivo e objetivo do conhecimento, mas agora vendo o primeiro como transcendente e não envolvido no segundo. Em outras palavras, enquanto nos estágios anteriores apenas um si-mesmo imanente e relacional é conhecido, aqui o si-mesmo é movido para um registro transcendente. A doutrina da escola Sāṁkhya, que postula o si-mesmo como não envolvido com a cena mutável das percepções internas e externas, embora não as negue, é desenvolvida a partir desse estágio. Mas isso também é descartado pelos textos Upaniṣádicos que afirmam o si-mesmo como a única realidade. Enquanto no segundo estágio vimos doutrinas que afirmam que tudo é o si-mesmo ou que o mundo é consciência, como se "abraçassem" todos os objetos como qualidades fenomenais na cognição, este estágio se baseia na onipresença do si-mesmo transcendente e não envolvido, que não encontra mais nada ou qualquer movimento com o qual possa ser confrontado. Isso leva à doutrina do Advaita Vedānta, que se baseia nas afirmações Upaniṣádicas de que, ao atingir o conhecimento de Brahman, nada mais é visto, porque não há nada que se relacione com o senhor *como um outro.*

Até mesmo esse quinto estágio é deixado para trás pelas afirmações Upaniṣádicas de que não há nem dualidade nem não dualidade no Brahman - ou seja, não se deve apegar-se nem mesmo à homogeneidade desse estado. Com isso, todos os enquadramentos habituais nos quais a experiência é determinada são abandonados e, portanto, nem mesmo o si-mesmo é cognizado de forma determinada, deixando para trás apenas a percepção indeterminada do si-mesmo, que é descrita nos textos upaniṣádicos

que afirmam que o si-mesmo puro está além da fala e da mente. Esse estado não é refutável, pois é a base para a liberação. Mas ele é abandonado por si só, revelando o estágio final do si-mesmo puro, além até mesmo da cognição indeterminada de si mesmo. Udayana afirma que essa é a base da filosofia Nyāya, que é descrita nos *Upaniṣad-s* como aquele estado em que "estando saciado com todos os objetos de prazer e tendo realizado sua própria natureza e ser, esse si-mesmo retorna a si mesmo".

Agora, esse estado liberado é comparado com o estado de sono profundo e sem sonhos (*suṣupti*) no *Nyāya-sūtra* (IV.1.63), que também se refere a uma passagem Upaniṣádica (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, IV.3.23-30), na qual se afirma que o si-mesmo, em sua natureza pura e intrínseca, permanece em um estado de "sono profundo", no qual não vê, cheira, prova, fala, ouve, toca, pensa ou percebe nada; não, porém, porque esteja desprovido de seu inalienável poder consciente de perceber, pensar etc., mas porque não há, então, nada extrínseco ao si-mesmo que possa servir como seu objeto. O fato de o poder da consciência nunca estar ausente para o si-mesmo, mesmo em tal estado, deve-se ao fato de que, de acordo com o Nyāya-Vaiśeṣika, a mente (*manas*) é uma substância tão eterna quanto o si-mesmo, e permanece como sua "companheira" mesmo no estado de liberação (MISHRA, 1936, pp. 375-376).

Agora, essa descrição do estado de liberação, comparada por Praśastapāda à calma que se segue à extinção natural de um incêndio quando toda a madeira é queimada (SNUVIŠKIS, 2021, pp. 111-112), é muito parecida com a descrição do Vaiśeṣika dos estados sem corpo da morte e da dissolução do mundo. Os comentaristas são unânimes em declarar que a principal diferença reside no fato de que, enquanto na morte e na dissolução do mundo o si-mesmo ainda é qualificado por seu *adṛṣṭa* de mérito e demérito, constituindo as sementes para a encarnação posterior e a experiência de prazer e dor, no estado de liberação essa semente foi completamente exaurida. Consequentemente, a pureza do estado de liberação é predominantemente definida "como a ausência de nove qualidades mentais do si-mesmo" (ibid., pp. 112-113).[151]

A questão parece ser que, enquanto na morte e na dissolução do mundo a pessoa entra nesse estado por meio da ignorância, na liberação ela entra por meio do

[151] Que são a cognição (*jñānam*), o prazer (*sukham*), a dor (*duḥkham*), o desejo (*icchā*), a aversão (*dveṣaḥ*), o esforço (*prayatna*), o mérito (*dharma*), o demérito (*adharma*) e as impressões mentais (*saṁskāra*). Isso significa que apenas as qualidades gerais do si-mesmo permanecem, a saber: número (*saṁkhyā*), especificado como sendo plural, ou seja, o fato de que há muitas almas; dimensão (*parimāṇam*), especificada como sendo onipresente; individualidade (*pṛthaktvam*), que é o fato de cada si-mesmo ser único; conjunção (*saṁyoga*) e disjunção (*vibhāga*), que são as capacidades do si-mesmo de entrar em contato com outras substâncias.

conhecimento, e o próprio processo de conhecimento leva à exaustão da ignorância que, de outra forma, encobriria a própria natureza do si-mesmo. O *Vaiśeṣika-sūtra* (VI.2.16) diz o mesmo, declarando que exatamente o mesmo processo que leva à morte - a separação do si-mesmo dos sentidos, do corpo e do mundo externo -, também leva à libertação quando é conscientemente empreendido por meio das "ações do si-mesmo", que Śaṅkara Miśra explica ser a prática dos membros do Yoga. De uma maneira bastante literal, portanto, o filósofo Nyāya-Vaiśeṣika, assim como Sócrates no *Phaedo* de Platão, está praticando para a morte.

Uma questão intrigante surge nessa conjuntura, pois, como Candrānanda exemplifica (*Vaiśeṣikasūtrabhāṣya,* IX.1.11), a visão geral do Nyāya-Vaiśeṣika é que a percepção do si-mesmo no yoga depende não apenas da condição retirada e estável da mente, mas também das sementes de *adṛṣṭa dhármica* cultivadas por meio de boas ações e práticas de yoga. Se for assim, ainda deve *restar* pelo menos alguma *adṛṣṭa* meritória qualificando o si-mesmo, mesmo em sua percepção yogue. Além disso, dada a visão realista do Nyāya-Vaiśeṣika sobre a causalidade, todo o *adṛṣṭa* acumulado e não esgotado de muitas vidas ainda deve estar qualificando o si-mesmo, uma vez que o autoconhecimento apenas remove a concepção errônea que é a fonte temporalmente anterior de mérito e demérito, o que significa que somente *a partir de agora,* ou seja, a *partir do momento em que* o si-mesmo é percebido, o si-mesmo pode ser considerado um mérito ou demérito, a partir do momento da percepção iogue do si-mesmo, não deve haver nenhum *adṛṣṭa* novo surgindo; não que todo o *adṛṣṭa* passado e não exaurido tenha se extinguido repentinamente sem que tenha sido exaurido pela experiência.

Para entender isso, precisamos levar em conta como a percepção yogue não se limita à percepção direta do si-mesmo, mas também à percepção direta de outras coisas *no si-mesmo e como* si-mesmo, como se a mesma "lâmpada" de autopercepção indeterminada iluminasse o mundo que cada si-mesmo permeia igualmente. Por exemplo, os comentaristas clássicos do *Padārthadharmasaṁgraha* se referem unanimemente à ideia de que as categorias Vaiśeṣika (nove substâncias eternas, incluindo átomos elementares, vinte e quatro qualidades, cinco tipos de ações, universais, individuadores e inerência) são *diretamente* apreendidas na percepção iogue fortalecida pelo *dharma* (SNUVIŠKIS, 2021, pp. 114, 116-117).

Essa percepção ocorre no estado iogue - de ausência de contato com objetos externos, livre de prazer, dor, desejo, aversão e esforço interno -, no qual apenas a cognição indeterminada do si-mesmo e das categorias permanece. Conforme observado

por Snuviškis (ibid., p. 117), nesse estado as categorias não podem deixar de ser percebidas *no* si-mesmo *e como* o si-mesmo, como objetos ideais, por assim dizer, na medida em que essa é uma cognição dependente apenas do si-mesmo, sem a necessidade de qualquer tipo de contato externo. Supõe-se que essa percepção yogue das categorias traga ao yogi Nyāya-Vaiśeṣika uma espécie de onisciência, uma vez que as categorias abrangem tudo o que existe.

Consequentemente, como Śaṅkara Miśra (*Vaiśeṣikasūtraupaskāra,* IX.1.11) aponta, a cognição perceptual do si-mesmo, trazida pelo yoga, também inclui a percepção direta dos si-mesmos de outros seres. Mais importante ainda, do ponto de vista soteriológico, ele explica (*ibid.*, V.2.18) que, por meio do "poder nascido do yoga", ou seja, da percepção yogue, o yogin tem a percepção direta de "toda a massa de virtudes e vícios, ou méritos e deméritos" que qualificam o si-mesmo e, por meio disso, ele pode perceber diretamente todos os efeitos que deve produzir, na forma de várias encarnações e experiências, e, dessa maneira, ele esgota toda essa massa de *aḍṛṣṭa*. É por *isso* que a liberação proporcionada pelo si-mesmo garante a liberdade de encarnações futuras.

Essa teoria da percepção iogue também parece ser a resposta para um problema de origem *Upaniṣádica*. No *Chāndogya Upaniṣad* (VIII.11.1-2), encontramos o professor divino proclamando que "quando alguém está dormindo profundamente, totalmente recolhido e sereno, e não vê sonhos - esse é o si-mesmo; esse é o imortal; esse é o que está livre do medo; esse é brahman". Mas seu aluno divino responde que esse si-mesmo é desprovido de qualquer percepção e percepção de objeto, o que faz com que, para todos os fins, "ele tenha se aniquilado completamente. Não vejo nada de valor nisso". Após mais alguns anos de penitência na casa do professor, este conclui sua instrução, dizendo que esse si-mesmo sereno sem corpo tem a mente como seu "olho divino", por meio do qual percebe as coisas "no mundo de *brahman*" (ibid., VIII.12.5). Isso parece imediatamente ressonante com a aceitação do Nyāya-Vaiśeṣika da mente como o eterno "companheiro" do si-mesmo, que no estado yogue se torna seu "olho divino".

É certo que, com essa excursão à noção de percepção iogue, nos afastamos muito de um discurso estritamente racional, pois envolve afirmações cuja evidência não está disponível para a maioria da população mundial (não iogue). Assim, quando Uddyotakara fala sobre o poder da percepção direta por meio do contato da mente com o si-mesmo, ele observa que isso consiste em faculdades além do nosso conhecimento e que, portanto, não devem ocupar nossa atenção no discurso racional (*Nyāyabhāṣyavārttika*, III.1.17). Mas seu comentarista Vācaspati Miśra, em seu *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā,* rejeita a visão

de Uddyotakara e argumenta, em vez disso, pela necessidade de incluir essas supostas faculdades no escopo do discurso racional:

> Algumas pessoas têm a opinião de que as faculdades nascidas das práticas de ioga estão além do nosso conhecimento. Mas isso não é correto. Nenhuma quantidade de poder iogue pode aliviar uma contingência absurda de seu caráter incongruente. A única diferença entre um homem comum e o iogue é que, enquanto nossos poderes são cercados de dificuldades e obstruídos por obstáculos, os do iogue não são obstruídos dessa forma; mas isso não significa que o iogue possa ir contra a natureza das coisas.

Em outras palavras, embora um modo extraordinário de cognição possa ser contingentemente aceito por força de um testemunho, mesmo que esteja além de nossa própria experiência, ainda assim seu *conteúdo* deve ser racional e estar sujeito à avaliação racional com os mesmos critérios com que qualquer outro modo de cognição é avaliado.

Esse relato do escopo da percepção yogue pode ser proveitosamente esclarecido ao ligá-lo à teologia racional Nyāya-Vaiśeṣika. Essa ligação é, além disso, explicitamente estabelecida pelo próprio Udayana (CHEMPARATHY, 1972, pp. 135-136). Ao discutir as maneiras pelas quais Īśvara pode ser conhecido, ele menciona, além do testemunho das escrituras e da rede de inferências da teologia racional, a percepção direta dos iogues que acumularam mérito significativo por meio de ações ou ioga. Um oponente, no entanto, argumenta que as condições causais (*sāmagr*ī) para tal percepção estão ausentes, uma vez que ele não pode ser percebido pelos sentidos externos, e o sentido interno ou a mente só pode perceber o que permanece em seu próprio si-mesmo incorporado, não o que está além dele. Mas Udayana responde destacando a capacidade da mente de, às vezes, operar fora do corpo em estados de sonho, auxiliada pela causa cooperativa do mérito. Da mesma forma, a mente de um yogi, fortalecida pelo mérito obtido por meio do Yoga, pode transcender suas limitações normais e, assim, ter cognição imediata (*sākṣātkāritvam*) de Īśvara. Assim, Udayana demonstra que há motivos para inferir que as condições causais para a percepção direta de Īśvara podem existir em certos indivíduos.

No entanto, na teoria Nyāya-Vaiśeṣika, não pode haver conjunção entre substâncias que tudo permeiam e, como tanto o nosso si-mesmo individual quanto Īśvara são substâncias que tudo permeiam, eles não podem se unir diretamente. Entretanto, como observa Chemparathy (1972, pp. 181-182), eles podem se unir indiretamente por meio da intermediação de outras substâncias limitadas com as quais possam estar em conjunção. Uma maneira de isso acontecer é por meio da intermediação dos átomos elementares que constroem nossos corpos, e é dessa maneira que ocorre uma conjunção extrínseca, por

meio da qual Īśvara governa e nos guia através do ciclo de renascimento em direção à meta da liberação. Mas a outra maneira de isso acontecer é por meio da intermediação da mente, o que deve resultar em um tipo de conexão mais íntima e intrínseca.

Acredito que é aqui que o surgimento da "mente divina" nos estados iogues encontra sua justificativa: pois se nesse estado o si-mesmo está quiescente, esvaziado de si mesmo como no sono profundo, ele não pode impelir sua mente "companheira" à atividade; mas Īśvara pode. Isso resultaria em uma imagem na qual o si-mesmo, esvaziado de sua própria consciência, une-se a Īśvara para se tornar participante da cognição, desejo e esforço eternos e abrangentes deste último.

O argumento para sustentar que esse é o objetivo final da teologia Nyāya-Vaiśeṣika pode ser fortalecido ao examinar o contexto social e histórico da escola. Nessa linha de investigação, o que surge é uma quantidade esmagadora de evidências de que os pensadores das escolas Nyāya e Vaiśeṣika eram afiliados à religião Śaivita,[152] principalmente na tradição Pāśupata, mas também na Kālāmukha e na Siddhānta.[153] Isso fica evidente no testemunho e em outros sinais de que todas as principais figuras Nyāya-

[152] Conforme definido classicamente por Sanderson (1988, p. 660): "O termo Śaivismo aqui se refere a uma série de sistemas distintos, mas historicamente relacionados, que incluem teologia, ritual, observância e ioga, que foram propagados na Índia como os ensinamentos da divindade hindu Śiva. Um Śaiva é aquele que pratica esse sistema. Entender o termo como "um adorador de Śiva" ou "alguém cuja divindade é Śiva" é menos preciso; pois um Śaiva pode muito bem ser um adorador não de Śiva, mas da Deusa (Devī). Embora ela seja comumente representada como a consorte de Śiva e, teologicamente, como o poder inerente desse deus (śakti), não deixa de ser a marca definidora de certas formas de Śaivismo o fato de ela ser vista como transcendendo essa subordinação conjugal e lógica".

[153] "O ensinamento de Śiva *(śivaśāsana*) que define os Śaivas é dividido em dois grandes ramos ou 'correntes' (*srotas*). Estes são chamados de Caminho Externo (Atimārga) e Caminho dos Mantras (Mantramārga)." (SANDERSON, 1988, p. 664) O primeiro se concentra na identidade védica feroz e selvagem da deidade como Rudra e é seguido predominantemente por ascetas que buscam a libertação e adotam códigos de prática antinômicos que visam a quebrar as normas e limitações convencionais. Esse caminho inclui tradições como os Pāśupatas e os Kālāmukhas. A última, por outro lado, em sua forma Siddhānta, representava um desenvolvimento caracterizado pela iniciação ritual, adoração no templo, uso de mantras, maṇḍalas e visualizações com foco na identidade pacífica e gentil da deidade como Śiva, refletindo sua adesão às normas convencionais de pureza e conduta social. Uma terceira corrente do Śaivismo surge na forma do Śākta Śaivismo, conforme desenvolvido nos Bhairava e Kaula Tantras. Ele se baseia nos desenvolvimentos do Saiddhāntika Mantramārga, mas orientando-o apenas para a prática privada, com maior ênfase na figura da consorte feminina de Śiva em suas muitas formas. Ele difere do Siddhānta por buscar práticas mais intensas e poderosas que permitem um caminho mais radical e imediato para o surgimento da própria natureza já (secretamente) deificada, em contraste com o Siddhānta, que enfatiza um caminho gradual de liberação por meio da purificação progressiva do corpo e da mente do praticante, levando a um despertar gradual de seu potencial divino. Para esse despertar mais intenso, os seguidores dos Bhairava Tantras adotam o ethos antinômico do Atimārga, deliberadamente o não convencional e o chocante para romper os padrões comuns de pensamento e comportamento, acelerando assim o processo de despertar espiritual. Essa era a província dos ascetas Kāpālika, mas também dos chefes de família Kaula. Enquanto o Kāpālika adota os modos de prática mais radicalmente antinômicos à margem da sociedade, o Kaula mantém uma forma mais domesticada da mesma prática e do mesmo ethos de forma secreta, enquanto segue as convenções sociais do lado de fora, e com maior ênfase no conhecimento do que no ritual.

Vaiśeṣika eram Śaivitas, na provável identificação do Īśvara da teologia racional com Śiva como a divindade das escrituras, e na evidência arqueológica dos monastérios e templos Śaivitas como espaços compartilhados de aprendizado e ensino tanto da filosofia Nyāya-Vaiśeṣika quanto das escrituras Śaivitas.

Assim, por exemplo, Akṣapāda Gautama, o suposto fundador da escola Nyāya, é mencionado como o "professor primário da seita Nyāya dos Pāśupatas" pelo *Ṣaḍdarśanasamuccaya* de Rājaśekhara (ca. IXth c. d.C.), enquanto o verso final de Praśastapāda em seu *Padārthadharmasaṅgraha* credita a Kāṇada, o fundador da escola Vaiśeṣika, o conhecimento direto das categorias devido ao dharma que ele adquiriu por meio de sua meditação em Śiva. No *Vāyupurāṇa* (ca. IVth c.), tanto Akṣapāda quanto Kaṇāda são retratados como discípulos de Lakulīśa, o principal professor da tradição Pāśupata (KUMAR, 2019, p. 135). O tratado Sāṁkhya *Yuktidīpikā* (ca. VIIt^{h} c.), atribui a um Pāśupata a introdução de Īśvara e da teologia racional na tradição Vaiśeṣika (BRONKHORST, 1996, p. 289-290).

O próprio Praśastapāda é conhecido como um Maheśvara śaiva, com seu relato de Īśvara apontando para a forma andrógina de Śiva, um modelo também compartilhado com o *Mānavadharmaśāstra* e alguns Purāṇa-s (ibid.). Śrīdhara, ao comentar as obras de Praśastapāda, também prefacia explicitamente vários capítulos com louvores a Śiva. Da mesma forma, dois outros importantes estudiosos e comentaristas Vaiśeṣika, Vyomaśiva (ca. IXth c.) e Vādi Vāgīśvara (ca. XIIth c.) pertenciam à tradição Śaiva Siddhānta. No lado Nyāya, Uddyotakara se refere a si mesmo, no final do quinto capítulo de seu comentário Nyāya, como um Pāśupatācārya, ou seja, um professor (*guru*) na tradição Pāśupata que adorava Śiva de acordo com sua prática (CLARK, 2006, p. 184n). Da mesma forma, Bhāsarvajña (860-920), autor das importantes obras Nyāya *Nyāyasāra* e seu si-mesmo *Nyāyabhūṣaṇa*, foi também o Pāśupatācārya autor do comentário *Ratnaṭīkā* sobre o *Gaṇakārikā*, um dos principais tratados da tradição Pāśupata. Jayanta Bhaṭṭa, além de suas obras Nyāya, escreveu uma peça chamada *Āgamaḍambara*, na qual um certo Dharmaśiva aparece como um Pāśupatācārya e um representante experiente da escola Vaiśeṣika de Kaṇāda e Akṣapāda Gautama (KUMAR, 2019, p. 143).

Outra fonte importante é o *Ṣaḍdarśanasamuccaya* do monge jainista Haribhadra Suri (ca. VIIIth c.) e seus comentários. Um antigo comentarista chamado Maṇibhadra (data desconhecida) equipara diretamente o Nyāya-Vaiśeṣika com o Pāśupata Darśana (KUMAR, 2019, p. 141), enquanto o comentário de Guṇaratna (ca. XIVth c.) oferece um extenso relatório das observâncias religiosas dos pensadores Nyāya-Vaiśeṣika:

> Guṇaratna, em seu comentário sobre o *Saddarśana-samuccaya* de Haribhadra, diz que os Naiyāyikas também são chamados de Yaugas e andam com longos cajados e tangas escassas, cobrindo-se com cobertores. Eles têm cabelos emaranhados, mancham o corpo com cinzas, possuem o fio sagrado, carregam utensílios para água e geralmente vivem nas florestas ou embaixo de árvores. Vivem basicamente de raízes e frutas e são sempre hospitaleiros. Às vezes têm esposas, às vezes não. As últimas são melhores do que as primeiras. Eles realizam as tarefas de sacrifício do fogo. No estado superior, andam nus; purificam os dentes e a comida com água, untam o corpo com cinzas três vezes e meditam em Śiva. Seu mantra principal é *oṃ namaḥ śivāya*. Com isso, eles se dirigem ao seu guru, e o guru também responde da mesma maneira. Em suas reuniões, eles dizem que os homens ou mulheres que seguem as práticas da iniciação Śaiva por doze anos alcançam, em última instância, a salvação ou Nirvāṇa. (...) Guṇaratna diz que os Vaiśeṣikas também seguem o mesmo tipo de insígnia externa e vestimenta, porque os Vaiśeṣikas e os Naiyāyikas são muito semelhantes em suas atitudes filosóficas. (DASGUPTA, 1955, pp. 144-145)

Além das evidências literárias, os registros históricos da Índia no século IXth a XIIth nos mostram a filosofia Nyāya-Vaiśeṣika sendo ensinada nos monastérios e templos Pāśupata, Kālāmukha e Siddhānta "a partir de estruturas semelhantes a fortes", ao lado de suas respectivas escrituras Āgâmicas Śaivitas; enquanto os conselheiros reais Śaivitas a promoviam para um público mais amplo (CLARK, 2006, p. 184-185, 192, 217). Esses mosteiros (*maṭha-s*), além de serem centros de aprendizado que recebiam financiamento e doações para a educação (*vidyādāna*), também eram ativos em esforços de caridade, incluindo o fornecimento de alimentos para peregrinos e pessoas necessitadas e, às vezes, até mesmo o estabelecimento de hospitais e maternidades (ibid., p. 185). Um relato vívido desse ambiente é encontrado em uma inscrição no templo anexado ao Kedāreśvara Śaiva *maṭha* de Belgaum, datado de 1162 d.C., conforme documentado por Lorenzen (1972, pp. 103-104):

> Há (...) um local dedicado às observâncias dos santos Śaiva que levam perpetuamente a vida de estudantes religiosos celibatários, um local para o estudo silencioso dos quatro Vedas (...) juntamente com suas obras auxiliares, um local onde são compostos comentários sobre (....) (várias) obras gramaticais, um lugar onde são compostos comentários sobre os seis sistemas de filosofia, a saber, Nyāya, Vaiśeṣika, Mīmāṃsā, Sāṅkhya, Bauddha, etc, um lugar onde são compostos comentários sobre o *Lākula-siddhānta* [Pāśupata Darśana], o *Pātañjala* e outros *Yogaśāstras*, um lugar para (estudar) os dezoito Purāṇas, os livros de leis e todas as composições poéticas, os dramas, as comédias leves e os outros vários tipos de aprendizado. Um lugar onde sempre se dá comida aos pobres, aos desamparados, aos cegos, aos surdos, aos contadores de histórias profissionais, aos cantores, aos músicos, aos bardos, aos músicos e aos menestréis, cujo dever é despertar o senhor com música e canções, e aos nus e aleijados, e aos mendicantes (jainistas e budistas) [*kṣapaṇakas*], aos mendicantes (Brāhmaṇa) que carregam um único cajado [*ekadaṇḍins*] e também àqueles que carregam um cajado triplo *tridaṇḍins*, aos ascetas *haṃsa* e *paramahaṃsa*, e a todos os outros mendigos de muitos países. Um lugar onde muitas pessoas

> doentes e desamparadas são abrigadas e tratadas, um lugar de garantia de segurança para todas as criaturas vivas.

Parece, então, que havia, de fato, uma ligação substancial entre a filosofia Nyāya-Vaiśeṣika e o Śaivismo de vários tipos, como se esses pensadores considerassem a primeira como uma dimensão pública e a segunda como uma dimensão "privada" de uma única tradição. Esse espaço compartilhado pode nos permitir investigar algumas das características do Yoga como caracterizado no Śaivismo, particularmente em sua forma mais antiga, o *Pāśupatayoga,* com o objetivo de encontrar elementos que possam esclarecer nosso entendimento da visão Nyāya-Vaiśeṣika da libertação. Aqui, novamente, muitos estudiosos[154] apontaram como esse yoga, conforme descrito nos textos do Pāśupata, compartilha semelhanças significativas com o yoga descrito no Vaiśeṣikasūtra, como a definição de Yoga do *Pāśupatasūtra-pañcārthabhāṣya* como o contato entre o si-mesmo e o Īśvara, espelhando o conceito Vaiśeṣika de yoga como contato entre a mente e o si-mesmo. Além de sua influência mútua,[155] o que isso sugere é uma tradição comum compartilhada do Yoga pré-Pātañjala, possivelmente o antigo *Yogaśāstra* perdido atribuído a Hiraṇyagarbha (ACRI, 2022, pp. 46-47) - que, como vimos, parece ter sido orientado pelos conceitos Vaiśeṣika.

Com essa semelhança em vista, a primeira coisa que podemos esclarecer ao estudar o *Pāśupatayoga* é por que a percepção yogue direta das categorias Vaiśeṣika é considerada libertadora. O comentário de Kauṇḍinya sobre o *Pāśupatasūtra* (I.1.43) oferece uma perspectiva epistemológica segundo a qual a percepção é formada tanto pela entrada sensorial quanto pelo si-mesmo, que juntos criam a base para o pensamento lógico. Isso significa que a própria autoconsciência ordena a entrada de nossas experiências sensoriais dentro de estruturas categoriais estabelecidas de relações mútuas, como as de causa e efeito; e todo conhecimento verídico (*pramāṇa*), incluindo nossos processos inferenciais, pressupõem e exigem essa ordenação. No entanto, e aqui está o ponto de virada, é essa mesma ordenação categorial que vincula o si-mesmo (SCHWARTZ, 2017, p. 420). Consequentemente, como Kauṇḍinya coloca em seu comentário sobre o *Pāśupatasūtra* (V.34.10), para que os praticantes se libertem do

[154] Conforme revisado pelo ACRI (2022, p. 45n38).

[155] Enquanto o *Pāśupatasūtra* e o *Pañcārthabhāṣya* parecem ter sido influenciados pelo Vaiśeṣika, o Praśastapāda, por sua vez, foi influenciado pelo autor deste último, Kauṇḍinya (ca. IVth c. CE), em sua teoria epistemológica (viz. KUMAR, 2019, p. 144).

sofrimento, eles devem se afastar do pensamento convencional e de sua si-mesmo construída.

Podemos ver aqui um eco da ideia Upaniṣádica de que o si-mesmo é o ponto de referência para todo julgamento e avaliação, juntamente com o ponto de vista de que, enquanto nosso julgamento estiver obscurecido por nossa autoidentidade equivocada ou construída (*ahaṁkāra*), estaremos fadados a julgar a realidade como construída pelas mesmas categorias determinantes da autoidentidade construída. Se pudermos extrapolar isso para a visão de libertação do Nyāya-Vaiśeṣika, podemos colocá-lo em termos do processo de descartar toda a percepção determinada do si-mesmo e da realidade, que Udayana, como vimos, descreve como levando ao estado de pura autopercepção indeterminada, no qual nossa própria percepção não é mais interpretada em termos de categorias. Em outras palavras, o esquema categorial Vaiśeṣika é percebido diretamente na percepção yogue da mesma forma que o *adṛṣṭa* de mérito e demérito do si-mesmo: para ser eliminado.

Isso, no entanto, não significa que esse esquema deva ser descartado por ser falso, pois isso entraria em conflito com a posição racional geral da tradição, como quando vimos Vācaspati Miśra dizer que, embora a percepção yogue possa implicar capacidades além das nossas, seu *conteúdo* ainda está sujeito à mesma análise racional que todo o resto. O que podemos entender, em vez disso, é que o si-mesmo pode *subjetiva* ou experiencialmente se elevar a tais estados mentais nos quais sua inteligência não estará mais engajada no julgamento racional, uma vez que a condição para isso (a ordenação racional da experiência) não está mais em vigor. Isso foi sugerido pela hierarquia graduada de Udayana dos estados yogues e suas doutrinas correspondentes, na qual muitas posições doutrinárias, de outra forma refutadas, são provisoriamente aceitas de forma não literal, como correspondendo à experiência desses estados yogues, mesmo enquanto ele permanece racionalmente comprometido com sua falsidade. No caso da própria doutrina ontológica do Nyāya-Vaiśeṣika, não é que ela se torne falsa em qualquer estágio, porque nenhum julgamento racional a contradisse; em vez disso, no estado último, o si-mesmo se retirou de qualquer contato externo a ponto de não fazer nenhum julgamento.

Outra característica significativa do *Pāśupatayoga* é que ele não busca apenas desfazer nosso senso construído de si-mesmo (*ahaṁkāra*), mas também tirar proveito da capacidade de alguém para tal construção, a fim de meditar na deidade como se fosse "eu", assumindo assim "as propriedades de seu objeto de apreensão para se tornar,

logicamente falando, Rudra[156] na terra" (SCHWARTZ, 2017, pp. 420-421). Isso não significa que ele literalmente se torna a deidade, pois permanece numericamente distinto dela, uma vez que somente Rudra é eternamente livre (enquanto o aspirante a iogue não é); significa, em vez disso, que ele assimila *qualitativamente* sua natureza, unindo-se a ela da mesma maneira que se une ao corpo com o qual é erroneamente identificado por meio do *ahaṁkāra*: pensando nele como o si-mesmo.[157] O resultado é que o Pāśupata, por meio de sua união com a Deidade, torna-se dotado de seu poder eterno de cognição e ação, muito parecido com minha proposta de que, por meio da percepção yogue, o Vaiśeṣika yogi torna-se participante da cognição, desejo e esforço eternos de Īśvara.

Essa união representa, no contexto do *Pāśupatayoga,* um passo mais alto do que aquele representado pelo mero repouso da mente no si-mesmo por meio da cessação do contato externo, que é o que é enfatizado nos textos Nyāya-Vaiśeṣika. Seguindo o Kauṇḍinya, embora esse processo traga o estado da mente purificada, o objetivo final é focar permanentemente essa mente purificada em Īśvara/Rudra, trazendo a união divina (que é a definição do *Pāśupatasūtra* do termo "yoga"). O fato de o Vaiśeṣika e o Pāśupata formarem dois degraus de uma escada, como as dimensões pública e "privada" de uma única tradição, parece ser confirmado em uma passagem do *Skandapurāṇa* primitivo (ca. VIth -VIIth c.), um texto composto pelos Pāśupatas, no qual encontramos uma definição de Yoga que reúne os relatos do Vaiśeṣika e do Pāśupata como dois degraus de um único processo:

> Quando a mente permanece na Alma, [surge] a interrupção das condições mentais pertencentes à realidade externa, bem como a conjunção do Senhor e da Alma na realidade suprema. Ó Vyāsa, isso foi declarado como yoga por Śambhu em tempos passados. (traduzido por ACRI, 2022, pp. 50-51)

thPodemos encontrar uma descrição mais concreta do conteúdo do *Pāśupatayoga*, conforme relatado no *Vāyu Purāṇa* (I.9.11, 18-20, 27-30; I.12.18-27), datado aproximadamente do século IV d.C. Ali descobrimos que os três "membros do Yoga" de controle da respiração, retirada sensorial e concentração mental são combinados simultaneamente em uma única prática. O iogue reúne o agregado de suas faculdades, juntamente com seus respectivos objetos fenomenais, e os retira para dentro de si mesmo.

[156] Rudra é a identidade mais antiga da divindade conhecida posteriormente como Śiva. Enquanto o primeiro nome indica sua natureza feroz como o destruidor do mundo, o segundo indica sua natureza pacífica como aquele que permanece

[157] Uma prática amplamente ensinada nos *Upaniṣad-s* e conhecida na tradição Vedāntica como *ahaṁgrahopāsanā*. Veja USKOKOV (2022, pp. 125-142).

Isso é feito em um processo sequencial que envolve a retenção da respiração e a concentração mental em zonas específicas do corpo: o umbigo, o coração, o peito, a garganta, a boca, a ponta do nariz, os olhos, o ponto entre as sobrancelhas, no topo da cabeça e além dele.

Nos primeiros sete pontos de retenção da respiração, a mente deve se concentrar em sete princípios sucessivos: terra, água, fogo, vento, espaço, mente e inteligência divina. À medida que se concentra em cada um deles, esses princípios são dissolvidos de sua existência externa grosseira e se tornam sutis. O iogue não deve permanecer identificado com nenhum deles ou com os poderes que eles revelam e, em vez disso, deve se separar e se afastar de cada um deles gradualmente. Por fim, ele vê seu próprio si-mesmo em Śiva e alcança a unidade com ele.

[th]Essas práticas *de Pāśupatayoga* oferecem uma ponte clara entre o Nyāya-Vaiśeṣika e o Tantra Śaivita posterior, como um grande tântrico Śaivita erudito do século XX, Gopīnāth Kavirāj (1887-1976), claramente imaginou. Seguindo a exposição de Mazak (1994, pp. 85-94), descobrimos que os tântricos[158] incorporaram criativamente o conceito Nyāya-Vaiśeṣika da composição de elementos físicos para formar o universo, em sua própria compreensão das zonas sutis de yoga do corpo, sob a ideia de que o corpo humano é uma fonte geradora potente de nosso próprio mundo experiencial.

Isso permite um entrelaçamento da descrição da criação e dissolução do mundo para formar um mapa meditativo para a manipulação do iogue de seu próprio campo de experiência. Da mesma forma, na prática tântrica de *bhūtaśuddhi* (purificação dos elementos), o iogue tem como objetivo desencadear "uma dissolução pessoal do mundo" em seu próprio corpo. Ao descrever o estado de dissolução do mundo, os filósofos Nyāya-Vaiśeṣika falam que a matéria perde sua forma e se torna indeterminada e supersensual à medida que se descompõe de volta à sua forma atômica. Os yogins Vaiśeṣika corroboram isso por meio de suas experiências, visualizando as partículas atômicas como esferas que, por fim, convergem para um ponto - o que é chamado de "gota" (*bindu*) na terminologia tântrica.

À medida que o yogi faz sua experiência da matéria convergir para essas "gotas" em seu próprio corpo, a imagem exteriorizada do universo (*prapañca*) gradualmente se dissolve de sua visão, como se os elementos compostos fossem se descompor, retornando às suas partículas atômicas originais (*paramaṇus*), que então se aglutinam nos *bindus* nas

[158] Os seguidores dos textos das escrituras Śaiva chamados "Tantras", que são divididos nas divisões Siddhānta e Śākta, conforme descrito anteriormente.

cinco zonas yogues inferiores do corpo. Esses cinco *bindus*, identificados meditativamente com sílabas-semente (*bījas*), acabam se fundindo em um só na dimensão do espaço (*bhūtākāśa*). No Nyāya-Vaiśeṣika, é reconhecido um tipo de movimento nas partículas durante a dissolução do mundo, que consiste na impressão residual (*saṁskāra*) conhecida como velocidade, que persiste como vibração atômica e marca o limite de tempo da dissolução. Da mesma forma, os tantristas identificam um movimento dentro do *bindu* na dimensão do espaço durante a purificação dos elementos. Esse movimento também serve como um marcador de tempo e é utilizado na prática iogue do "curso curvo do *bindu*", espelhando a rotação cósmica do tempo no coração do universo, que governa os ritmos temporais da vida mundana.

Esse complexo discurso cosmológico, projetado no próprio corpo e na própria experiência, nada mais é do que a forma elaborada da prática da retirada sensorial (*pratyāhāra*), que afasta a mente da experiência decorrente do contato externo e a inclina para dentro, em direção ao si-mesmo. Como vimos, isso acaba levando a um estado semelhante ao sono profundo, no sentido de que nenhum contato externo por meio dos sentidos está presente; embora a companhia eterna da mente permita a percepção iogue do mundo *no e como* o si-mesmo, em uma forma de estado onírico.

[th]É nesse estado iogue semelhante a um sonho que a contemplação (*dhyāna*) é cultivada, como o *Pāśupatayoga* descrito no *Liṅga Purāṇa* (I.8.91-116), datado aproximadamente do século VIII d.C. Aqui, também, encontramos uma descrição de uma meditação nas zonas ióguicas do corpo, mas no registro da contemplação (*dhyāna*), com a prescrição de meditar, em cada uma dessas zonas, sobre diferentes formas imaginadas de Śiva como encarnação da sílaba sagrada (OṀ), seguida pela meditação, auxiliada pelo controle da respiração, em Śiva, em seu estado sem forma idêntico ao conhecimento puro, no eixo central (*suṣumnā*) de seu corpo. Presumivelmente, tendo alcançado previamente a retirada sensorial, o iogue meditaria não em seu corpo real, mas em suas impressões mentais profundas (*saṁskāra*) que estão na raiz de sua si-mesma identificação com o corpo. É isso que pode ser transformado na forma da deidade. Como resultado dessa prática, ele alcança a unidade (*sayujya*) com o senhor e a bem-aventurança suprema que surge da perfeita equanimidade.

Enquanto no Pāśupata Śaivismo essa união com Rudra (com a consequente deificação do devoto) é uma condição contingente, que deve ser trazida à existência onde antes não existia, a outra afiliação religiosa de muitos pensadores Nyāya-Vaiśeṣika, o Siddhānta Śaivismo, sustenta que ela é *a* natureza Śiva *intrínseca (śivatva*) do si-mesmo.

Nesse sentido, o processo de liberação não faz com que ela venha a existir, mas faz com que essa deificação já intrinsecamente presente surja ou se manifeste (ACRI, 2022, p. 56). Como antes, aqui, também, o "śiva liberado" (*muktaśiva*) é numericamente distinto do "Śiva eternamente liberado" (*anādiśiva*), enquanto qualitativamente desfruta de uma única natureza com ele. Mas esse entendimento leva o Siddhānta diretamente para fora do paradigma Nyāya-Vaiśeṣika e para o paradigma Sāṁkhyan, que postula que a causação não é trazer algo novo à existência, mas tornar manifesto algo virtualmente presente. [159]

Além disso, ao contrário do Pāśupata, o Siddhānta Śaivism não era predominantemente ascético por natureza, mas sim ritualístico. No entanto, seu ritual se baseia na encenação visionária do processo realizado no *Pāśupatayoga,* mas como *preliminar* à realização do ritual. Conforme explicado por Sanderson (1995, pp. 40-43), o iniciado se autotransforma empaticamente em Śiva durante a adoração diária, por meio de práticas como visualizar a destruição do corpo, meditar sobre o si-mesmo puro e assumir meditativamente a forma de Śiva. Isso é entendido como uma forma de ação (*karma*) em vez de conhecimento (*jñānam*), um trabalho mental não da natureza do reconhecimento de um fato, mas da natureza de um esforço imaginativo que poderia preencher a lacuna entre o imaginário e o real.[160] Em seguida, ele passa a realizar sua adoração *como* Śiva, como se estivesse atualizando a ação da própria deidade por meio de si mesmo. Se ele busca objetivos instrumentais, ele assume o ego da deidade para manipular aspectos específicos da agência divina para obter os resultados desejados; mas se ele busca a liberação, alguém que renunciou aos objetivos mundanos, ele realiza o mesmo ritual, mas sem a intenção de obter resultados específicos, com o único foco na incorporação de Śivaness como um fim em si mesmo. Dessa forma, o ritual tântrico no Siddhānta Śaivismo incorpora preliminarmente a meditação Pāśupata para objetivos instrumentais ou soteriológicos.

[159] Uma ideia que teremos a oportunidade de analisar mais tarde, quando voltarmos nossa atenção para o Sāṁkhya.

[160] O entendimento de que o ritual é como se fosse um modo incorporado de expressar um conhecimento inato e o reconhecimento de um fato é característico, como veremos, das variedades Bhairava e Kaula do Tantra Śaiva. Lá, entretanto, as conexões com o Nyāya-Vaiśeṣika tornam-se ainda mais tênues.

3 PENSAMENTO, LINGUAGEM E REALIDADE COMO DADOS AO SI-MESMO

Começamos discutindo o "cognitivismo" característico do empreendimento filosófico do Nyāya. Isso significa tomar *jñāna* ou cognição, aquilo que une o si-mesmo e o mundo em um ato de conhecimento, como a unidade central de análise. Como a cognição é um evento pelo qual passa um sujeito conhecedor, o "eu-no-processo-de-saber" constantemente se redefine à medida que conhece seus objetos, tornando toda cognição uma qualidade inerente a si mesmo. Para tomar essa "ocorrência cognitiva" como o ponto de partida de sua investigação, o Nyāya favorece o desenvolvimento de "uma epistemologia que se baseia fortemente na análise reflexiva e introspectiva da situação cognitiva" (MOHANTY, 1992, p. 148).

Além disso, na medida em que a ocorrência cognitiva é uma modificação qualitativa do si-mesmo conhecedor, o fato de se atentar introspectivamente a ela faz com que o foco do Nyāya seja o *pramāṇa* ou os meios de conhecimento como parte de um programa de investigação racional (ānvīkṣikī) que, em última análise, coincide com o objetivo do autoconhecimento, na medida em que ambos são marcadores de uma única e ampla disciplina de investigação reflexiva, ou seja, do pensamento que atende ao locus de seu próprio conhecimento por meio da cognição introspectiva (*anuvyavasāya*). Dessa forma, o autoconhecimento é tanto o meio de conhecimento (*pramāṇa*), como a disciplina do refinamento introspectivo das práticas epistêmicas, quanto o objeto mais elevado de conhecimento (*prameya*), ou seja, o si-mesmo como o locus dessas práticas, que só pode ser capturado por meio de sua atividade de conhecimento.

Quando o si-mesmo é tematizado como o objeto a ser conhecido (*prameya*), no entanto, ele deve ser considerado à luz da "ontologia formal" das categorias ontológicas mais amplas com as quais qualquer objeto cognoscível (*prameya*) deve ser pensado e conhecido, conforme desenvolvido pelo Vaiśeṣika com base na estrutura sujeito-predicado, porque é à luz delas que sua natureza pode ser discernida. O esquema categorial resultante é considerado como revelador do que já está implicitamente dado no processo de determinação categorial de objetos em qualquer cognição válida. De fato, isso já é implicitamente afirmado quando se diz que a cognição é uma qualidade inerente ao si-mesmo como seu substrato. É enfatizado, entretanto, que esse esquema categorial é

ontologicamente determinante dos próprios objetos, abrangendo o pensamento, a linguagem e a realidade. Isso destaca o impulso realista central do Nyāya-Vaiśeṣika, que argumenta a favor da existência do mundo externo, como criador de verdades para nossas cognições, que pode ser conhecido e apreendido *diretamente* quando nossa cognição é válida, ou seja, quando não há impedimentos psicológicos e causais para ela.

A principal categoria ontológica com a qual se pode compreender a natureza das coisas existentes, a "cola" que une todas as outras, é a inerência (*samavāya*): aquela forma de relação de fundamentação que conecta as coisas na estrutura substrato-atributo de tal forma que torna possível que o mundo não seja "meramente um conglomerado de entidades enumeráveis e nomeáveis, mas uma estrutura integrada de relações predicativas", tornando assim possível que "falemos sobre o mundo em sentenças e não meramente em palavras isoladas" (HALBFASS, 1992, pp. 148-149). 148-149). Isso projeta uma imagem do mundo que se baseia em unidades sintéticas reais, como substâncias compostas e universais, que são, por sua vez, conhecidos e justificados por meio da evidência do julgamento de reconhecimento (*pratyabhijñā*).

Com base nisso, desenvolve-se uma visão de mundo realista robusta, que postula substâncias duradouras como os blocos de construção da realidade, combinando-se para formar conjuntos mereológicos, que, por sua vez, são "habitados" por universais, que são propriedades compartilhadas por vários particulares. É tendo essa ontologia como criadora da verdade que todo conhecimento válido se torna possível, uma vez que os conjuntos mereológicos possibilitam a percepção, os universais possibilitam a inferência e a função combinada de substância, configuração e universais fundamenta o significado referencial das palavras. Essa estrutura ontológica e epistemológica é ordenada e unificada sob uma compreensão teísta do cosmos, pois a unidade sintética inteligente e inteligível observada no mundo aponta para um criador divino, alinhando as preocupações morais e soteriológicas humanas com a ordem moral inerente e o propósito final do cosmos. As conquistas filosóficas trazidas por essa ontologia são destacadas por Potter (apud HALBFASS, 1992, p. 81-82):

> O Nyāya-Vaiśeṣika oferece um dos esforços mais vigorosos na construção de uma ontologia substancialista e realista que o mundo já viu. Ele fornece uma crítica extensa às ontologias de eventos e à metafísica idealista. Ele parte de uma base única para a ontologia que incorpora várias das mais recentes percepções ocidentais sobre a questão de como defender o realismo com mais sucesso. Essa ontologia é "platonista" (admite propriedades repetíveis, como a de Platão), realista (constrói o mundo a partir de indivíduos "atemporais", bem como de pontos ou eventos espaço-temporais), mas não é exclusivamente fisicalista nem

> fenomenalista (admite como indivíduos básicos entidades conhecidas diretamente e inferidas a partir de investigações científicas). Embora o sistema tenha muitas características peculiares e arcaicas do ponto de vista moderno, como base filosófica para acomodar percepções científicas, ele tem vantagens: seus autores desenvolveram uma teoria atômica, passaram a tratar os números de acordo com o espírito da matemática moderna, defenderam uma teoria ondulatória da transmissão do som e adaptaram uma visão empirista da causalidade para seus próprios usos.

A mais importante de todas as formas de unidade sintética, no entanto, no que diz respeito à investigação do Nyāya-Vaiśeṣika, é precisamente o si-mesmo: aquele substrato que sozinho pode unificar vários modos e estados de consciência de modo a tornar possível o julgamento de reconhecimento. O si-mesmo é ainda caracterizado por sua agência e evidenciado pela imediatez do reconhecimento do "eu"; e é diferenciado da pessoa, que não é a substância simples que o si-mesmo é, mas o todo psicofísico meramente psicológico fundamentado no si-mesmo. Esse processo de autoinvestigação também se preocupa com o *tipo* de substrato que é o si-mesmo: se é composto ou simples; se é o mesmo que o corpo ou a forma composta dos elementos (terra, água, fogo, vento, espaço), a mente, sua agregação; ou se é um tipo diferente de substância por si só. Essa investigação leva ao estabelecimento do si-mesmo como uma substância independente e imaterial, que vive além da morte - um ponto que é defendido em termos da evidência do renascimento.

Esse processo de autoconhecimento é reconhecido como tendo consequências morais e soteriológicas, na medida em que o si-mesmo é revelado como um valor em si mesmo, o ponto de referência básico a partir do qual todas as outras coisas são avaliadas, de modo que seu pleno conhecimento é equiparado à obtenção do bem mais elevado (*niḥśreyasa*) da libertação (*apavarga*). Por essa razão, mesmo estando preocupado com a investigação geral sobre todas as categorias e os arranjos metafísicos do mundo baseados nelas, o objetivo final da investigação é o conhecimento do si-mesmo. Conforme delineado pelo *Nyāya-sūtra* (I.1.9), isso consiste em uma investigação sobre a natureza do si-mesmo, sua constituição e instrumentalidade, concluindo com a avaliação axiológica do bem e do mal que deve ser perseguido ou evitado pelo senhor.

Nesse contexto, descobrimos que o programa epistemológico do Nyāya, por se basear na avaliação introspectiva dos estados cognitivos, já inclina a mente para o si-mesmo como o fundamento do conhecimento. Além disso, a análise categorial Vaiśeṣika nos permite distinguir entre o complexo e o simples, o não-eu e o si-mesmo. Esse duplo refinamento filosófico de nossa capacidade de pensar o si-mesmo é considerado a parte

de “reflexão” do programa de autoinvestigação de Yājñavalkya: o que era meramente “ouvido” nas escrituras agora é inferido por meio de sinais. Para o próximo passo, a percepção (que é o objetivo de todos os outros meios de conhecimento), é necessária a contemplação do Yoga. De acordo com o Vaiśeṣika, a capacidade para o Yoga é desenvolvida por meio do poder acumulado da conduta virtuosa; e de acordo com o Nyāya, ela se baseia na observância de certas virtudes, bem como no desenvolvimento da capacidade de raciocínio adequado - que é o que permite ao yogi compreender os ensinamentos.

Em ambos os casos, o refinamento filosófico do pensamento e a investigação sobre o si-mesmo inclinam a mente em direção ao si-mesmo, enquanto a percepção direta do si-mesmo consiste em um contato especial da mente com seu próprio local (o si-mesmo). Como esse repouso no si-mesmo envolve o desapego de objetos externos e internos, ele coincide com a definição de morte dessa tradição, ligando assim diretamente o programa Nyāya-Vaiśeṣika de autoconhecimento ao espírito do *Phaedo* de Platão: a filosofia como treinamento para a morte. Isso libera o si-mesmo de todo contato externo e o limpa de todas as suas qualidades contingentes, deixando-o em sua forma pura. Como um segundo passo desse cultivo iogue, a mente se une a Īśvara, que é ao mesmo tempo o Deus descrito e defendido na teologia racional, bem como Rudra/Śiva, a divindade suprema do Pāśupata Śaivismo.

Dessa forma, como observado por Kumar (2019, p. 142), a filosofia Nyāya-Vaiśeṣika encontrou estima significativa e aceitação generalizada na Índia antiga devido ao apelo de seu esforço único para abranger tanto a realização prática quanto a realização espiritual final dentro de um único parâmetro amplo de discurso racional. Isso é atestado pelo fato de que tanto os que buscavam eficácia nas ciências práticas, como a medicina, quanto os que se dedicavam a uma vida de contemplação ascética, como os Pāśupatas, recorriam a ela.

Resumindo, na Nyāya-Vaiśeṣika encontramos um sistema filosófico rigoroso, abrangente e interconectado, que engloba ontologia, epistemologia, ética e teísmo racional dentro de uma visão filosófica holística em que a realidade é composta de elementos interconectados, o conhecimento é fundamentado na natureza desses elementos e uma visão de mundo teísta fornece um contexto significativo para que as preocupações morais e soteriológicas dos seres humanos sejam encontradas contíguas à ordem moral e ao *telos* soteriológico do mundo. Essa abordagem integrada, juntamente

com a eficácia de seus métodos filosóficos rigorosos, contribuiu para a influência duradoura dessa escola na filosofia indiana.

No entanto, absolutamente todos esses pontos de vista seriam veementemente contestados, um a um, pelas várias escolas de pensamento budistas. Isso se origina do fato de que, ao contrário dos *Upaniṣad-s* da tradição védica, que ensinavam que o conhecimento do si-mesmo conduz ao bem mais elevado, o fundador do budismo, Siddhārta Gautama (c. Vth c. BCE) ou Buda Śākyamuni, ensinou, em vez disso, que o conhecimento que consiste na rejeição do si-mesmo (*anātmavāda*) é o que conduz ao bem mais elevado.

Conforme explicado por Siderits (2022, p. 3), o surgimento da crença no carma e no renascimento na Índia antiga levou ao desenvolvimento da insatisfação com as crenças anteriores sobre a boa vida, sustentando que elas se baseavam em uma noção equivocada de quem somos. Nessa perspectiva, a raiz do problema da existência *sistêmica* está na identificação errônea do si-mesmo com o que realmente não é o si-mesmo. Nessa perspectiva, o conhecimento libertador deve levar ao conhecimento do verdadeiro si-mesmo por meio de um processo de rejeição de sua identificação errônea com qualquer outra coisa. Mas o Buda, explica ele, argumentou que a questão não era a identificação com a coisa *errada*, mas a própria identificação - o próprio sentido da perspectiva de primeira pessoa sendo *uma ilusão completa*, sem nenhuma verdade subjacente a ser descoberta.

A fim de avaliar o impacto filosófico de tal posição, vale a pena considerar o conjunto de noções interligadas que estão embutidas no próprio conceito de "si-mesmo" (*ātman*) nos primeiros estratos do desenvolvimento do pensamento sânscrito, onde descobrimos que "ātman então designa tudo o que é um, tudo o que forma uma estrutura inteira, assim o tronco em relação aos membros, o corpo como um organismo completo. Daí derivam os valores de 'natureza própria', 'essência' e, finalmente, 'alma', para onde convergem as duas séries" (HULIN, 1978, p. 19). O que isso deixa claro é algo que tem sido implicitamente enfatizado ao longo de minha apresentação do ponto de vista Nyāya-Vaiśeṣika: que a própria noção de 'si-mesmo' implica a noção de unidade, em todas as suas formas.

Consequentemente, na medida em que a tradição budista se origina da negação de tal unidade, isso deve ter amplas repercussões em várias outras áreas, abrangendo a totalidade do pensamento budista. De fato, Vasubandhu (ca. IV -V^{thth} c. CE) sustenta que "a raiz, a 'visão' equivocada - a visão do si-mesmo (*satkāyadṛṣṭi*) - está implícita em

todas as outras visões, todas as perspectivas não iluminadas (..., pois) toda 'visão' participa dessa falsa visão do si-mesmo" (GOLD, 2015, p. 138). A consequência dessa rejeição do si-mesmo, como demonstra a história do pensamento budista, é a rejeição geral do "um", que acaba sendo uma rejeição de todos os blocos de construção do pensamento Nyāya-Vaiśeṣika. Isso é o que torna compreensível o ponto crucial da controvérsia entre eles no cenário dialético da Índia clássica:

> O mundo externo do budista consiste em flashes discretos e desconectados da realidade. A realidade material, de acordo com o Nyāya-Vaiśeṣika, está na forma de quatro tipos de átomos. (...) ambos são partes discretas e separadas da realidade. O mundo externo que nos é apresentado é, no entanto, uma realidade unificada, e surge a pergunta sobre qual é a agência unificadora ou o princípio da síntese. O budista declara que o princípio sintético é apenas subjetivo, ou seja, ele existe em nosso pensamento e em nenhum lugar do mundo externo. Com o Nyāya-Vaiśeṣika, no entanto, o princípio básico é que o que quer que seja experimentado existe no mundo externo exatamente como tal e, portanto, o princípio unificador ou sintético tem uma base objetiva. (...) Em ambos os casos, há uma entidade associada a muitas - o único *avayavin* associado a muitas partes em um caso, e o único universal com muitos indivíduos no outro. Sustentar que existe uma realidade objetiva que é uma, mas associada a muitas, tanto em termos de tempo quanto de espaço, é fundamentalmente oposto ao princípio budista, segundo o qual a realidade externa existe apenas na forma de momentos discretos e desconectados. Já foi explicado em outro lugar que a "teoria da ausência de alma" (*anātmavāda*) do budista implica que não há nenhum princípio unificador nos momentos separados da realidade. Assim, os dois princípios, a saber, o *avayavin* e o *sāmānya*, são os tópicos mais disputados sobre os quais o budista entra em conflito com a escola Nyāya-Vaiśeṣika. (SHASTRI, 1963, pp. 248-249)

Epistemologicamente, o que está em jogo nesse debate, como Ganeri (2001, p. 22) aponta, "é a quantidade de trabalho feito na percepção pela razão". Como vimos, Nyāya entende que a percepção, mesmo em seu estágio não conceitual ou indeterminado, já está apreendendo o objeto com toda a sua estrutura categorial, embora essa estrutura só seja articulada com a ajuda da mente no modo determinado de percepção. Ao postular, assim, uma continuidade entre esses dois modos de percepção, Nyāya pode afirmar que as propriedades e o todo são aspectos inerentes ao modo como experimentamos diretamente as coisas, em vez de conceitos separados que aplicamos posteriormente. Em outras palavras, isso permite que o Nyāya defenda a objetividade da unidade nas coisas. Com isso, a percepção é fundamentada na realidade objetiva das inteirezas, enquanto o Naiyāyika encontra plena justificativa para a extrapolação racional a partir da experiência que constitui o raciocínio inferencial, uma vez que os padrões universais de permeabilidade sobre os quais a inferência se apoia também são diretamente fundamentados na realidade objetiva.

O budista, por outro lado, sustenta que a percepção nua e crua não nos mostra nada sobre o todo e as propriedades e, consequentemente, a percepção de objetos determinados e a inferência por meio de padrões repetíveis não estão fundamentadas na realidade objetiva e devem ser explicadas em uma base não realista.[161] Nessa visão, como Gold (2015, pp. 107-108, 110) explica, na medida em que a mente está envolvida no ato da percepção, como quando procura uma vaca em vez de simplesmente "olhar", ela já está trazendo sua própria ideia sobre o que é uma vaca para o próprio campo perceptual, o que significa que ela não está mais simplesmente percebendo, mas interpretando ativamente o que vê.[162] Dessa forma, muito do que consideramos perceber, na verdade, nada mais é do que nossas ideias construídas sendo impostas ao que realmente vemos, mesmo que essas ideias não tenham base na realidade objetiva como tal. Da mesma forma, na inferência, o que se chega não é uma entidade real, mas sim um valor conceitual de uma variável atribuída a uma série de entidades e eventos distintos. Como eles são conectados por meio de construções conceituais, o mestre budista Vasubandhu, por exemplo, deve sustentar que "a inferência é um processo de extrapolação de uma série causal que resulta em uma projeção potencialmente válida, mas meramente conceitual" (ibid.).

Enquanto a posição Nyāya sustenta que a realidade em si é conceitualmente estruturada e que nosso próprio processo de aprendizagem de conceitos é algo que absorvemos diretamente da experiência, os pensadores budistas suspeitam muito de tais afirmações, que eles denunciam como uma reificação conceitual prejudicial (*prapañca*). Essa suspeita está profundamente enraizada, já que encontramos o Buda, no *Madhupiṇḍika Sutta,* explicando que nossa capacidade de adquirir conceitos do tipo natural a partir da experiência acaba levando à capacidade de imaginar diferentes possibilidades para o passado e o futuro, de onde surge a ideia de um "eu" como o único sujeito que experimenta essas várias histórias potenciais (SIDERITS, 2022, p. 87).

No entanto, esse é um processo de reificação conceitual que leva à ilusão e ao sofrimento e que, portanto, deve ser visto como é, para que possa ser interrompido. A

[161] Como veremos, a escola Vaibhāṣika Abhidharma de pensamento budista defende uma forma de realismo direto em sua epistemologia; mesmo assim, ao rejeitar a substância, o todo, os universais etc., ela já deve estar preocupada em justificar o conhecimento de uma maneira totalmente diferente, o que, historicamente, leva a uma variedade de epistemologias não realistas.

[162] Em contraste, a posição Nyāya contra a budista "depende da capacidade de se considerar a propriedade ser-uma-vaca como uma característica inteiramente objetiva da situação percebida, não como um mero conceito ou construção mental". É por essa razão que, na guerra pela hegemonia entre as visões filosóficas budista e nyāya, algumas das batalhas mais severas foram aquelas sobre a realidade dos universais e do todo". (GANERI, 2001, p. 22)

forma característica desse erro é estruturalmente a mesma que está implícita na visão errônea do si-mesmo (*satkāyadṛṣṭi*), que, como vimos, é considerada implícita em todas as outras visões errôneas, como a dos inteiros e universais. Poderíamos traduzir isso como a noção de "unidade", ou epistemicamente, de entender as coisas como "uma".

Podemos ter um vislumbre de como isso é filosoficamente abrangente em suas implicações filosóficas ao fazer um desvio comparativo para analisar a metafísica do filósofo francês contemporâneo Alain Badiou (1937-), que, em seu *L'Être et l'Événement* (1988), estabelece uma ontologia do múltiplo, desafiando sistematicamente o conceito filosófico tradicional do "um" como princípio unificador. Seu trabalho desenvolve com perspicácia as implicações interconectadas dessa rejeição em vários campos do pensamento. Ao fazer isso, ele se aproxima notavelmente das posições filosóficas defendidas pelas várias escolas de pensamento budista ao longo dos séculos.

A tese central a partir da qual toda a sua ontologia se desdobra é capturada de forma concisa nesta citação: "O um não é. (...) Não há um, apenas o contado-como-um. Não há um que não seja o resultado de uma operação, e essa operação é a contagem" (BADIOU, 1988, p. 11). Isso destaca a ideia de que a unidade é o resultado de uma operação de contagem, um processo de unificação de elementos díspares, ou seja, que o ser é fundamentalmente múltiplo e qualquer unidade é um fenômeno secundário, construído. O "um não é", segundo ele, devido à sua inconsistência lógica e ontológica - que ele defende inspirando-se no diálogo *Parmênides* de Platão, no qual os paradoxos do conceito de "um" são desenvolvidos de forma poderosa e consistente.

Logicamente, argumenta Badiou, o "um" é um conceito inerentemente contraditório, porque se o "um" é realmente um, ele não pode conter nenhuma diferença ou multiplicidade dentro de si e, portanto, não pode desempenhar nenhum papel unificador em relação a qualquer multiplicidade - ou seja, ele se torna atômico e incapaz de relações. Se, no entanto, não for puramente uno, deve ser composto de múltiplos elementos, negando, assim, sua pretensão de unicidade. A única maneira de a unidade existir seria como algo que é simultaneamente uno e múltiplo, o que é uma contradição lógica. Ontologicamente, Badiou argumenta que o "um" é incompatível com a natureza fundamental da realidade, que, segundo ele, é inerentemente múltipla e diferenciada, um processo constante de transformação em vez de um estado estático de unidade. Sob essa ótica, o "um", como conceito de unidade e fixidez, tenta impor uma falsa ordem a essa realidade dinâmica, levando a uma distorção de nossa compreensão da existência.

Portanto, Badiou propõe, em vez disso, uma ontologia de eventos em vez de ser, baseada no vazio em vez de na unidade.

A "linguagem" mais apropriada para representar seu argumento lógico e ontológico, como ele mesmo faz, é a teoria matemática dos conjuntos. Na teoria dos conjuntos, o conceito fundamental do conjunto vazio (representado por ∅), ou seja, um conjunto sem elementos, é como um vazio, não no sentido de inexistência, mas como uma multiplicidade pura de potencialidades sem qualquer determinação, o próprio fundamento do qual o múltiplo pode emergir. Sem o vazio, não haveria diferenciação, nem eventos, nem novas formas de ser. O processo de formação de conjuntos que dá origem à multiplicidade, por sua vez, envolve o surgimento de novos conjuntos a partir do rearranjo de elementos existentes, um processo que, de acordo com Badiou, demonstra a multiplicidade fundamental do ser, pois cada conjunto é uma coleção única de elementos e não há um único conjunto que englobe todos os conjuntos.

Isso se deve ao "axioma da fundação", que, na teoria dos conjuntos, postula que nenhum conjunto pode ser membro de si mesmo, excluindo assim a possibilidade de um "conjunto universal" que conteria todos os conjuntos, inclusive ele mesmo. A esse respeito, Badiou argumenta que o próprio ato de tentar definir o "um" como um conjunto leva a uma contradição, pois se o "um" é um conjunto, ele deve conter a si mesmo (violando o "axioma da fundação") ou ser um membro de outro conjunto (não sendo, portanto, o "um" definitivo). Além disso, se o "um" for realmente um, ele não poderá incluir o conjunto vazio, pois isso introduziria um elemento de não-ser. No entanto, se o "um" exclui o conjunto vazio, isso implica a existência de algo fora dele, negando assim sua pretensão de totalidade. Esse impasse lógico reforça a inconsistência do "um" como um conceito coerente.

Como vimos, Badiou substitui o "um" pelo "contar-como-um". Isso se refere à operação por meio da qual uma multiplicidade de elementos é reunida e apresentada como uma única entidade, ou um conjunto. Na teoria dos conjuntos, um conjunto é definido apenas por seus membros; a ordem ou a repetição dos elementos é irrelevante. Isso permite a criação de conjuntos que englobam uma gama diversificada de elementos, tratando-os como um todo unificado. Badiou argumenta que esse processo de contar como um não é apenas uma abstração matemática, mas uma operação fundamental do pensamento e da linguagem. É por meio da contagem como um que somos capazes de conceituar e interagir com o mundo ao nosso redor. Agrupamos objetos individuais em

categorias, percebemos eventos discretos como processos contínuos e nos identificamos como indivíduos distintos, apesar do fluxo constante de nossos estados físicos e mentais.

Entretanto, Badiou enfatiza que a contagem como um é sempre uma operação contingente e provisória. Não há unidade ou totalidade preexistente que dite como as coisas devem ser contadas como uma só. Em vez disso, a contagem como um é uma decisão, um ato subjetivo que envolve a escolha de certos elementos e a exclusão de outros. Isso significa que a unidade de um conjunto não é inerente a seus elementos, mas é imposta a eles pelo ato de contar. Além disso, Badiou argumenta que a contagem como um é sempre incompleta. Há sempre um excesso de ser que não pode ser totalmente capturado ou representado por um determinado conjunto: o vazio, a multiplicidade pura que precede qualquer tentativa de contar como um.

O vazio é a fonte do evento, que é uma ruptura na ordem existente que cria a possibilidade de novas formas de ser e novas maneiras de contar como um. O evento interrompe a contagem estabelecida como um e nos força a reconsiderar a maneira como entendemos o mundo. Ele abre a possibilidade para novas formas de ser e novas maneiras de contar como um. Em outras palavras, o evento é um momento em que a multiplicidade do ser se torna visível e as limitações da contagem existente são expostas; é um desafio à ordem estabelecida e um convite para criar uma nova ordem.

No pensamento de Badiou, essa rejeição do "um" desafia as noções tradicionais de unidade, substância, totalidade, universais, Deus e o si-mesmo, oferecendo uma alternativa radical que abraça a natureza dinâmica e pluralista da existência. Ao negar o "um" ou a unidade, ocorre a rejeição de várias teorias metafísicas tradicionais, como a Forma do Bem de Platão, o Motor Principal de Aristóteles ou a Substância de Spinoza. Da mesma forma, a rejeição do "um" também tem impacto sobre o conceito de substância, como um substrato duradouro e unificador de propriedades mutáveis. Uma vez que sua unidade é negada, ela é substituída por uma realidade que é um processo dinâmico de devir, em que os eventos e as transformações constantemente interrompem qualquer noção de uma essência fixa.

Da mesma forma, a ideia do todo, seja a totalidade do universo ou a unidade de uma entidade específica, é problematizada por Badiou, que argumenta que não há um todo preexistente que determine as partes. Em vez disso, as próprias partes, em suas interações e relações, criam a possibilidade de um todo, que é sempre contingente e incompleto. O conceito de universais, como entidades abstratas que existem independentemente de coisas particulares e fornecem uma base para sua classificação e

compreensão, também é rejeitado: se não há unidade fundamental (o "um"), então não pode haver universais preexistentes que transcendam a multiplicidade do ser. Consequentemente, os universais não são inerentes às coisas em si, mas são impostos a elas por meio do processo de "contar como um", que envolve agrupar elementos díspares e tratá-los como uma única entidade, resultando na imposição de categorias contingentes e construídas sobre o mundo.

Não é de se surpreender que a rejeição do "um" também implique a rejeição de Deus como a unidade suprema e o fundamento do ser. Dessa forma, Badiou argumenta que, como o ser é fundamentalmente múltiplo e fragmentado, sem uma unidade abrangente, não há lugar para Deus como uma entidade singular e abrangente. Em vez disso, o vazio deve ser visto como o fundamento ontológico do qual emerge o múltiplo, em analogia com a teoria dos conjuntos. Além disso, outro papel tradicionalmente aplicado ao conceito de Deus, o de garantidor da verdade e fonte de princípios morais e éticos, também é rejeitado e substituído por uma teoria da verdade que a define não como uma entidade preexistente que o sujeito descobre, mas como a fidelidade do sujeito a um evento, um processo que é fundamentalmente imanente e contingente. Nessa perspectiva, o compromisso do sujeito com a verdade é o que lhe confere seu significado ético e político.

Finalmente, para Badiou, o si-mesmo ou o sujeito não é uma entidade unificada e singular, mas sim um ser múltiplo constituído pelas várias verdades que encontra e pelas diferentes maneiras como se relaciona com essas verdades. O si-mesmo, portanto, é um processo que emerge por meio de um encontro com eventos, um constante tornar-se engajado na autocriação e na transformação à medida que encontra novos eventos e lida com novas verdades. Nesse contexto, é precisamente por meio do encontro com o vazio que o sujeito é capaz de se libertar das restrições da ordem existente e criar algo novo.

Como veremos, todas essas implicações, que Badiou descobriu serem decorrentes da afirmação de que "o um não é", são encontradas de uma forma ou de outra nas várias escolas de pensamento budista, assim como os conceitos tradicionais desafiados por ele são encontrados no Nyāya-Vaiśeṣika. Podemos enquadrar o debate em questão como o do senso comum versus a metafísica revisionista. Nesse enquadramento, enquanto o realismo do Nyāya-Vaiśeṣika é um defensor do senso comum, oferecendo uma tentativa robusta de justificar a estrutura lógica e ontológica da realidade como ela aparece para nós, os pensadores budistas de todas as variedades estão completamente comprometidos

com uma forma ou outra de metafísica revisionária, sob a noção de que o senso comum é fundamentalmente sustentado por erro.

Partindo dessa base, a filosofia budista é uma série de esforços racionais contínuos para formular uma lógica/epistemologia que permita dar sentido à realidade como radicalmente diferente da forma como o senso comum a interpreta, mesmo quando explica essa mesma experiência do senso comum. Essa mesma necessidade de explicar uma realidade que é completamente diferente da forma como ela aparece para nós também está presente, por razões muito diferentes, no contexto da epistemologia moderna no Ocidente, que, na esteira dos desenvolvimentos da ciência moderna inicial, substituiu a abordagem realista direta da cognição, mudando para o representacionalismo e depois para o construtivismo.

A dinâmica da mudança do realismo direto para o representacionalismo e o construtivismo na filosofia ocidental moderna é muito bem caracterizada por Rockmore (2011), seguindo uma lógica que se mostrará muito útil para entender a filosofia budista. Como ele aponta (ROCKMORE, 2011, p. 18-19), o realismo metafísico postula que uma realidade objetiva existe independentemente da percepção humana, um mundo de "coisas em si"; e define o conhecimento como a apreensão precisa dessa realidade, um reflexo fiel dela como ela realmente é, independentemente do conhecedor. Ele distingue entre aparência e realidade, destacando que o conhecimento genuíno exige que se atravesse o véu da aparência para apreender a verdade subjacente, e afirma que podemos, sob certas condições, alcançar tal conhecimento, refutando assim o ceticismo epistemológico. Ele remonta essa visão a Parmênides (530 a.C. - 460 a.C.), que, ao identificar o pensamento e o ser, argumentou que o conhecedor e o conhecido coincidem no conhecimento verdadeiro, não deixando espaço para a distância entre eles (ibid., pp. 10-19).

Platão leva esse realismo adiante em sua teoria das Formas, que fixa a estrutura fundamental para a distinção entre as aparências, que experimentamos diretamente, e suas causas subjacentes ou natureza essencial. Se as aparências são meramente reflexos imperfeitos da realidade que as causa, então o conhecimento verdadeiro não pode ser obtido por meio de seu estudo, exigindo, em vez disso, uma compreensão mais profunda das causas subjacentes, as Formas, que dão origem às aparências. Mas a causalidade que as liga opera em um princípio assimétrico: enquanto se pode inferir o efeito a partir de sua causa, o inverso - inferir a causa a partir do efeito - não é possível. Essa assimetria é a base da posição antifenomenológica de Platão, uma rejeição da noção de que a realidade se manifesta por meio das aparências - como tal, qualquer tentativa de inferir a natureza

das Formas a partir da maneira como elas aparecem é inerentemente falha ou, no máximo, *analógica*. [163]

É isso, afirma Rockmore (ibid., pp. 24-25), que está por trás da crítica de Platão à arte, na qual ele também encontra um exemplo de uma rejeição mais ampla do representacionismo no conhecimento. Ele argumenta que, se o verdadeiro conhecimento pertence à realidade independente da mente, então essa realidade não pode ser adequadamente apreendida por meio de representações. Em vez disso, Platão propõe que apenas alguns poucos selecionados, por meio de uma combinação de habilidade inata e treinamento filosófico rigoroso, podem acessar diretamente as Formas e alcançar o conhecimento verdadeiro, da forma definida por Parmênides: a identidade do conhecedor e do conhecido. Essa apreensão direta da realidade é semelhante a "ver" o invisível, transcendendo as limitações dos sentidos e das representações e, portanto, requer a existência no conhecedor de um princípio que seja idêntico em natureza às Formas e que possa encontrar identidade com elas: o intelecto.

Posteriormente, Aristóteles deu um toque mais imanente a essa ideia, proporcionando uma possibilidade mais perceptualmente fundamentada para sua aplicação. Segundo ele, a mente, no ato da percepção ou compreensão, assume a forma da "forma" do objeto que percebe, uma espécie de espelhamento no qual a estrutura e a essência do objeto são refletidas na mente. Aquino, com base nas ideias de Aristóteles, desenvolveu o conceito de "espécie inteligível", que, quando o intelecto assume sua forma por meio da abstração, é considerado como tendo dois aspectos: um que informa o objeto e outro que é a forma intelectual no conhecedor. Aqui, novamente, há identidade entre o conhecedor e o conhecido no entendimento (ROCKMORE, 2011, p. 55).

Essa abordagem realista direta, baseada no conhecimento por meio da identidade, geralmente se baseia na intuição, mas enfrenta um desafio formidável: os problemas persistentes da ilusão e do delírio. Os argumentos da ilusão e do delírio, que têm uma longa história, levantam questões sobre a confiabilidade de nossos sentidos e

[163] A analogia depende da definição das causas das aparências, as Formas, como sendo eternas e de natureza puramente inteligível, ou seja, puros objetos de pensamento. Isso significa que toda aparência sensorial das Formas como que as encobre, acrescentando atributos espaço-temporais e sensoriais que são estranhos à sua própria natureza. No entanto, a Forma, de alguma forma, é inerente a ela como sua inteligibilidade conceitual interna. Portanto, se tomarmos a aparência e abstrairmos mentalmente todas as características espaço-temporais e sensoriais dela, o conteúdo conceitual subjacente entrará em foco. Mas, no final, o que agora entrou em foco não é mais o mesmo que o objeto da aparência sensorial, que é espaço-temporal e perecível etc., e a relação entre a Forma e a aparência se torna analógica. Os antigos platônicos representaram esse processo por meio da geometria: ao abstrair a profundidade, o cubo se torna um quadrado; ao abstrair a altura, o quadrado se torna uma linha; ao abstrair a largura, a linha se torna um ponto.

julgamentos, dividindo os céticos antigos, como Sextus Empiricus, que questionava a confiabilidade dos sentidos, dos epicuristas, como Lucrécio, que culpava o julgamento não confiável pelos erros de percepção. Na modernidade, Descartes ressuscitou esse desafio cético ao destacar a possibilidade de engano sistemático, argumentando que, sem a intervenção de um Deus benevolente, não podemos ter certeza de que nossas percepções não são fundamentalmente enganosas. Esse argumento, que ecoa por toda a tradição filosófica, representa um obstáculo significativo para o realismo direto, pois questiona o próprio fundamento de nossa capacidade de conhecer o mundo como ele é (ROCKMORE, 2011, p. 10-19).

Rockmore argumenta que, apesar das inúmeras tentativas dos realistas diretos de combater esses argumentos, os problemas da ilusão e do delírio continuam sendo um desafio persistente e sem solução. A incapacidade de refutar esses argumentos de forma convincente levanta sérias dúvidas sobre a validade do realismo direto como uma abordagem viável do conhecimento. Essa dúvida foi fortemente reforçada pelo surgimento da ciência moderna, pois, como Brandom (2019, pp. 38-39) aponta, descobertas científicas como o modelo heliocêntrico de Copérnico desafiaram essa noção de semelhança entre a "forma" da aparência e a "forma" do entendimento, pois não há propriedade compartilhada entre a aparência de uma Terra estacionária e a realidade de uma Terra em rotação. Da mesma forma, a representação matemática de Galileu dos fenômenos físicos, como o tempo como comprimentos de linhas, destaca ainda mais a inadequação do modelo antigo. O desafio representado por essa matematização é tal que, agora, o modelo de semelhança teria de relacionar uma "aparência teórica matematizada (geometrizada)" e a realidade da qual ela é uma aparência, sem possuir qualquer "conceito disponível de propriedade em termos da qual essa relação pudesse ser compreendida" (ibid.).

Nessa conjuntura, continua Brandom (ibid., pp. 39-40), Descartes percebeu que os símbolos algébricos podiam representar efetivamente figuras geométricas, apesar de não se assemelharem a elas, e esse insight o levou a um novo modelo de representação que enfatizava um isomorfismo global entre todo o sistema de símbolos algébricos e figuras geométricas, em que a forma compartilhada era definida pelas regras que governavam sua manipulação e possibilidades. As propriedades materiais das representações e dos representados tornam-se irrelevantes; o que importa é a correlação entre as regras que regem a manipulação das representações e as possibilidades reais inerentes aos representados. Inspirado por esse novo entendimento, Descartes ampliou

esse modelo de representação para explicar a relação entre a mente e o mundo. Ele argumentou que a mente representa o mundo por meio de um tipo semelhante de isomorfismo, em que os processos internos da mente espelham as possibilidades do mundo externo. Essa relação de representação, da qual a semelhança é apenas um caso especial, tornou-se a chave de Descartes para entender a conexão mais ampla entre aparência e realidade.

Descartes também buscou um fundamento epistemológico para essa abordagem representacional do conhecimento, argumentando que, para que qualquer coisa seja conhecida ou compreendida de forma representacional, também deve haver algumas coisas conhecidas de forma não representacional (BRANDOM, 2019, pp. 39-41). Isso significa que certos conteúdos mentais, como nossos próprios pensamentos e sentimentos, são intrinsecamente inteligíveis e conhecidos diretamente, sem a necessidade de representação, enquanto os objetos físicos externos são conhecidos indiretamente por meio de representação. Essa história de representação em dois estágios cria uma divisão fundamental entre o mundo cognoscível dos objetos e o reino imediatamente acessível de nossos próprios pensamentos e sentimentos, o que inspirou, por sua vez, um dualismo metafísico entre a mente simples e o mundo ampliado.

Essa mudança, assim como representou desafios significativos para a metafísica ocidental clássica, também abriu a "caixa de Pandora" das novas abordagens modernas do conhecimento e da metafísica. Como diz Rockmore (2011, pp. 28-30), ela trouxe consigo uma mudança significativa marcada pela transição da "velha forma de ideias" (platonismo) para a "nova forma de ideias" (representacionalismo), que se baseia na noção de que só conhecemos o mundo por meio da intermediação de nossas próprias representações mentais diretamente percebidas ou "ideias", e que essas ideias são de alguma forma causadas pela realidade. Ao contrário das Formas Platônicas eternas e imutáveis, as ideias modernas passaram a ser vistas como impermanentes e mutáveis, mudando junto com o mundo externo que representavam, invertendo assim a relação causal entre ideias e coisas.

Essa nova maneira de pensar, embora se afastasse do platonismo, manteve o compromisso com o realismo metafísico. A crença em uma realidade independente da mente permaneceu central, mas os meios de acessar e compreender essa realidade mudaram fundamentalmente, pois o conhecimento não era mais uma questão de apreensão direta, mas um processo complexo de interpretação e representação. Dentro desse contexto, surgem três perspectivas principais: racionalismo, empirismo e filosofia

crítica kantiana. Apesar de suas divergências, todas elas compartilham a confiança em uma relação causal entre ideias e objetos.

Os racionalistas, como Descartes, enfatizam as ideias inatas e o raciocínio dedutivo e, normalmente, analisam essa relação sob a perspectiva do sujeito conhecedor. Eles enfatizam o papel ativo da mente na formação de inferências cognitivas justificadas a partir de ideias dentro da mente para o mundo externo. Essa abordagem prioriza a razão e a intuição como as principais fontes de conhecimento, com grande ênfase na capacidade da mente de deduzir verdades sobre o mundo externo a partir de ideias inatas ou conceitos claros e distintos, que devem ter sido, de alguma forma, introduzidos na mente por Deus.

Empiristas como Locke, por outro lado, priorizam a experiência sensorial e o raciocínio indutivo. Eles argumentam que o conhecimento se origina no mundo independente da mente e flui para a mente por meio da experiência sensorial. Essa perspectiva destaca o papel passivo da mente, que recebe impressões do mundo externo e forma ideias com base nessas entradas sensoriais. Os empiristas priorizam a observação e a experimentação como as principais fontes de conhecimento, enfatizando a importância da evidência empírica para verificar ou falsificar nossas ideias sobre o mundo.

Embora partindo de conjuntos inteiramente diferentes de pressuposições e preocupações, a contemplação da filosofia budista da possibilidade de erro como subjacente a toda a nossa abordagem de senso comum ao conhecimento também exigiu a mesma mudança para o representacionalismo, como veremos mais tarde com relação à epistemologia Sautrāntika. Entretanto, enquanto o representacionalismo ocidental moderno se bifurcou nessas duas linhagens principais, a empirista e a racionalista, a epistemologia budista conhece apenas a primeira. [th] Consequentemente, ela encontra grande afinidade com empiristas britânicos como Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753) e Hume (1711-1776) - um fato que tem sido amplamente notado e explorado por estudiosos ocidentais de estudos budistas desde o século XIX.

No representacionalismo empirista de John Locke, encontramos uma estrutura filosófica que se baseia na noção de “ideia” - que significa qualquer representação mental, abrangendo sensações, reflexões e conceitos abstratos -, que ele acreditava ser direta ou indiretamente derivada apenas da experiência, já que a mente por si só, antes da experiência, seria apenas uma “lousa em branco”. Além disso, ele argumenta que as ideias são mediadoras entre a mente e a realidade, na medida em que não temos uma compreensão direta do mundo fora dessas representações mentais de objetos que causam nossas experiências sensoriais.

Locke faz distinção entre dois tipos de ideias: simples e complexas. As ideias simples são os componentes básicos do conhecimento, derivadas diretamente de nossas experiências sensoriais, as unidades indivisíveis e não analisáveis de percepção, como a cor vermelha, o sabor da doçura ou a sensação de calor, que são passivamente recebidas pela mente por meio da sensação e da reflexão. As ideias complexas, por outro lado, são formadas pelas operações da mente sobre ideias simples, por meio da imaginação, combinação, comparação e abstração de ideias simples para criar conceitos mais complexos e abstratos. Assim, por exemplo, acredita-se que as ideias primárias, como as de forma e movimento, refletem com precisão as propriedades dos objetos no mundo externo, enquanto as ideias secundárias, como cor e sabor, são subjetivas e não correspondem diretamente às propriedades dos objetos. Além disso, a ideia de um "cavalo" é uma ideia ainda mais complexa, formada pela combinação de ideias primárias e secundárias.

Enquanto nossas ideias simples se assemelham às qualidades dos objetos que as causaram, nossas ideias complexas estão mais distantes da realidade, pois são construídas pela mente por meio de várias operações. Como resultado, as ideias simples são consideradas mais confiáveis e certas, pois são derivadas diretamente da experiência e menos propensas a erros, enquanto as ideias complexas, por outro lado, são mais propensas a erros e equívocos, pois são construídas pela mente e podem não refletir com precisão a verdadeira natureza da realidade.

A visão de Locke sobre o conhecimento depende, portanto, dessa distinção entre ideias primárias e secundárias. No entanto, essa distinção foi contestada por George Berkeley, que argumentou que todas as ideias são secundárias, o que significa que elas dependem de quem as percebe, levando-o a rejeitar qualquer noção de objetos independentes da mente e a propor, em vez disso, que os objetos são simplesmente coleções de ideias. Por conta da parcimônia, portanto, Berkeley levou o representacionalismo à sua conclusão lógica, argumentando que a própria existência dos objetos depende de serem percebidos, ou melhor, que eles nada mais são do que feixes de percepção. Sua crítica à distinção entre ideias primárias e secundárias o alinhou, portanto, com uma forma fenomenalista de idealismo (ROCKMORE, 2011, p. 36-38), como ficou famoso no ditado "*esse est percipi*" ou "ser é ser percebido".

Ao mesmo tempo em que rejeitava a conclusão extrema de Berkeley sobre o imaterialismo, Hume se baseou no compromisso de seus predecessores com a ideia de que a experiência é a única fonte de nossas ideias simples e que todas as nossas ideias

complexas são construídas a partir delas. Isso significa que ele também compartilhava o ceticismo deles em relação às ideias inatas e à crença racionalista em verdades a priori, e foi essa forma moderada ou "mitigada" de ceticismo que ele levou mais longe do que seus predecessores, resultando em um poderoso golpe nos próprios fundamentos da metafísica tradicional. Assim como no representacionismo de Berkeley, segundo o qual não podemos ter conhecimento de nada além de nossas impressões mentais derivadas da experiência, Hume sustentou que não há como verificar a existência ou a natureza dos objetos independentemente de nossas percepções. Mas, ao contrário de Berkeley, Hume não derivou disso uma negação completa da existência da matéria. Em vez disso, ele tomou isso como a pedra angular de uma investigação filosófica sobre os limites de nosso conhecimento e a natureza de nossas crenças, buscando demonstrar que nossas crenças sobre o mundo externo não se baseiam na razão ou na certeza, mas sim no costume, no hábito e no funcionamento natural da mente.

Nesse momento, a distinção de Locke entre ideias simples e complexas se mostrou essencial para Hume. Ele enfatizou muito o papel epistêmico da imaginação, que nos permite ampliar nosso conhecimento para além dos limites imediatos de nossas experiências sensoriais. Embora todas as nossas ideias se originem de impressões - as sensações diretas e vívidas que recebemos do mundo -, a imaginação nos permite manipular e combinar essas impressões, criando novas ideias e conceitos que transcendem nossas percepções imediatas. Hume identifica três funções principais da imaginação: composição, transposição e aumento/diminuição. A composição envolve a combinação de ideias simples para formar ideias complexas, como imaginar uma montanha dourada combinando as ideias de ouro e montanha. A transposição envolve o rearranjo dos elementos de uma impressão, como quando imaginamos uma pessoa com uma cor de cabelo diferente. Aumentar/diminuir envolve mudar a intensidade ou a escala de uma impressão, como quando imaginamos uma versão gigante ou em miniatura de um objeto. Por meio dessas operações imaginativas, podemos extrapolar além de nossas experiências reais, o que é uma habilidade essencial para a pesquisa científica, a criação artística e até mesmo o raciocínio cotidiano.

No entanto, Hume também adverte que a imaginação pode levar ao erro e à ilusão se não estiver adequadamente fundamentada na experiência, enfatizando a importância de distinguir entre os usos legítimos e ilegítimos da imaginação: enquanto o primeiro é fundamentado na experiência e usado para fazer inferências e previsões sobre o mundo, o segundo, por outro lado, não é limitado pela experiência e pode levar a crenças

infundadas e especulações metafísicas. Essa distinção se sobrepõe a outra, a da distinção entre dois tipos de imaginação: imaginação causal e imaginação não causal. A imaginação causal baseia-se em nossa experiência de conjunções constantes de eventos, o que nos leva a inferir relações causais entre eles. Esse tipo de imaginação é considerado legítimo e necessário para nossa compreensão do mundo, pois nos permite fazer previsões e explicações com base em experiências passadas. A imaginação não causal, por outro lado, por não estar fundamentada em evidências empíricas, leva a ilusões e erros. Isso inclui nossa crença na existência de substâncias, essências e outras entidades metafísicas que não são diretamente observáveis, bem como nossa tendência de atribuir qualidades a objetos que não estão realmente presentes em nossa experiência sensorial.

Isso lhe permite, por exemplo, estender o ceticismo em relação ao conhecimento do mundo externo às nossas crenças sobre a continuidade e a identidade dos objetos. Ele argumentou que nossa crença na existência contínua dos objetos quando eles não são percebidos baseia-se no costume e no hábito, e não em qualquer justificativa racional: simplesmente presumimos que os objetos continuam a existir mesmo quando não os estamos observando, mas essa suposição não se baseia em nenhuma evidência direta. Além disso, ele questionou a própria ideia de que os objetos têm uma natureza fixa e determinada, independente de nossas percepções. Ele argumentou que, como nossas percepções dos objetos mudam constantemente e variam de acordo com nossa perspectiva e circunstâncias, não podemos ter nenhuma certeza sobre a verdadeira natureza dos objetos, pois nossas percepções são sempre parciais e subjetivas.

Isso enfraquece a noção de que a estrutura substância-atributo se aplica à realidade. De fato, ele argumenta que o conceito de substância, muitas vezes entendido como uma entidade subjacente e imutável que sustenta propriedades, é uma ficção da imaginação que nunca a percebemos diretamente. Quando examinamos um objeto, encontramos apenas um conjunto de qualidades, como cor, forma, textura, etc., sem nenhuma percepção adicional de uma substância subjacente que mantenha essas qualidades juntas. Portanto, a ideia de uma substância é meramente uma construção mental, uma abstração criada pela mente para unificar e organizar nossas impressões sensoriais. Com a categoria de substância rejeitada, não resta nenhuma base para fundamentar a identidade e a individuação, o que resulta em uma imagem das coisas como não tendo nenhuma essência subjacente que as torne o que são. A noção de senso comum da identidade de uma entidade, portanto, também é derivada imaginativamente das conexões causais entre seus estados passado, presente e futuro.

O mesmo raciocínio se aplica à noção de composição mereológica, a ideia de que os objetos são compostos de partes e que o todo é distinto da soma dessas partes. Em seu empirismo inabalável, Hume questionou a própria base desse conceito, argumentando que nossa percepção de um objeto inteiro não é uma experiência direta de uma entidade unificada, já que nunca percebemos diretamente esse todo além da coleção de qualidades - cor, forma, textura etc. - que são constantemente combinadas em nossa experiência, mas sim construímos mentalmente o todo. - que são constantemente combinadas em nossa experiência, mas sim construímos mentalmente essa ideia complexa devido à tendência da mente de associar e unificar esses feixes de qualidades.

Mais uma vez, ele desafiou a noção filosófica tradicional de universais, argumentando que os universais, como conceitos abstratos que representam propriedades ou qualidades gerais compartilhadas por vários objetos particulares, não estão fundamentados na realidade, mas são produtos dos processos de abstração da mente. Todas as nossas ideias simples dadas na experiência não revelam nada além do que é particular e específico, relacionado a objetos individuais e suas qualidades únicas; mas ao encontrar vários objetos que compartilham características semelhantes, nossa mente tende a formar ideias abstratas associando essas impressões semelhantes ao que chamamos de universais. Portanto, essas são apenas construções mentais que criamos para organizar e categorizar nossas experiências.

Finalmente, como corolário de tudo isso, Hume também desafiou a noção tradicional de um si-mesmo persistente e unificado, argumentando de forma famosa que, por meio da introspecção, não podemos encontrar nenhum si-mesmo distinto e imutável que exista independentemente de nossas percepções, mas apenas um fluxo constante de pensamentos, sentimentos e sensações, em constante mudança e evolução. Em vez de uma substância ou entidade duradoura, não há nada além de um feixe de percepções em constante mudança, que ele compara a um teatro no qual várias percepções aparecem e desaparecem, sem um único ator ou palco que permaneça constante, uma mera coleção de cenas e atores em mudança sem nenhuma unidade subjacente.

Em todos esses casos, a rejeição de Hume a essas categorias metafísicas tradicionais não é apenas uma negação, mas uma refundação delas com base na causalidade. Ele argumenta que todo o nosso conhecimento, tanto do mundo externo quanto de nossas próprias mentes, é derivado de nossa experiência de causa e efeito. Embora a causalidade em si não seja percebida diretamente, ela é um uso legítimo da imaginação baseado em nossa experiência de conjunções constantes de eventos e serve

como o princípio fundamental por meio do qual damos sentido ao mundo e às nossas experiências. Nesse sentido, a causação assume um papel crucial como substituto funcional das noções tradicionais de substância, totalidade, universais e si-mesmo.

Sob esse prisma, ele argumenta que o conceito de substância é desnecessário para explicar nossas experiências, na medida em que sua aparente unidade e resistência podem ser explicadas apenas pelo princípio da causalidade, que liga a constante conjunção de qualidades que percebemos, criando a ilusão de um objeto contínuo e unificado, mesmo que, em última análise, seja apenas um conjunto de qualidades variáveis. Da mesma forma, ele argumenta que podemos explicar o comportamento e as propriedades de objetos compostos simplesmente analisando suas partes constituintes e as relações causais entre elas, sem a necessidade de postular uma entidade adicional chamada "todo" para explicar como essas partes interagem e funcionam juntas. Os universais também são dispensáveis e efetivamente substituíveis na comunicação e no raciocínio sobre o mundo pelo uso exclusivo de termos e conceitos particulares, uma vez que a causalidade, mais uma vez, é suficiente para explicar a aparente regularidade das coisas.

A ilusão de um si-mesmo persistente também é explicada como produto da capacidade de memória e imaginação da mente, que, ao nos permitir recordar experiências passadas e conectá-las às nossas percepções presentes, ou nos projetar no futuro e antecipar experiências futuras, dá origem a uma linha causal imaginária de continuidade. Em outras palavras, não vivenciamos nada além de um fluxo contínuo de eventos mentais ligados por causa e efeito, e isso cria uma narrativa de identidade pessoal que não apenas nos dá um senso de individualidade, mas também forma a base para a atribuição de agência e responsabilidade moral aos indivíduos.

Por fim, a própria noção tradicional de causalidade é colocada em xeque, pois nossa crença em relações causais não se baseia na razão ou em qualquer necessidade inerente aos próprios eventos, mas sim em nossa tendência psicológica de formar hábitos com base em experiências repetidas. Quando observamos repetidamente um evento seguido de outro, desenvolvemos uma associação mental entre eles e passamos a esperar a mesma sequência no futuro, e é essa expectativa psicológica que chamamos de crença na causalidade. Assim, por exemplo, quando observamos dois eventos ocorrendo em conjunção constante, como uma bola de bilhar atingindo outra e fazendo com que ela se mova, tendemos a inferir uma conexão necessária entre eles; mas tudo o que podemos perceber diretamente é sua conjunção constante, não qualquer conexão necessária entre os dois eventos. A causalidade, portanto, não é uma crença racionalmente justificada, e

não há contradição lógica em imaginar um mundo onde o efeito não segue a causa ou onde ocorre um efeito diferente.

Como veremos, a maioria desses argumentos e conclusões também encontra lugar na história da filosofia budista. Os pensadores budistas também adotaram uma abordagem fortemente empirista do conhecimento, que eles também desenvolveram em um representacionismo semelhante ao de Locke, em um fenomenalismo semelhante ao de Berkeley e em um ceticismo geral em relação às categorias metafísicas semelhante ao de Hume. Assim como em Hume, no budismo também se tenta substituir funcionalmente todas as categorias metafísicas apenas pela causalidade.

Aqui, novamente, surge outra semelhança central entre a filosofia budista e a moderna, que, como observa Siderits (2022, p. 92), reside no fato de que no centro de ambas está a tentativa de eliminar qualquer subjetividade do relato da realidade. Enquanto no Ocidente esse impulso vem do ideal da ciência moderna de objetividade absoluta no conhecimento, no budismo ele vem do fato de que o conhecimento do não-si-mesmo é central para seu programa de libertação do sofrimento. Embora aceitem a doutrina do carma e do renascimento, os pensadores budistas precisam encontrar uma maneira de explicar seu mecanismo sem recorrer a uma substância si-mesma duradoura. Para isso, eles recorreram à doutrina da originação dependente do Buda (*pratītyasamutpāda*), que explica a cadeia causal do carma e do renascimento em termos estritamente impessoais, sem depender de um si-mesmo como agente.

Isso os levou a dedicar grande atenção ao desenvolvimento da sofisticada teoria causal de quatro condições (*pratyaya*) e seis causas (*hetu*)[164] . À medida que essa teoria causal foi sendo reinterpretada no decorrer dos séculos do pensamento budista, ela foi se tornando cada vez mais despersonalizada e esvaziada de qualquer agência. Comparando essa teoria causal com a de Aristóteles, Siderits (2022, p. 79-80) observa que nenhuma noção de causa material, formal ou final poderia encontrar lugar no esquema budista, que as rejeita com o mesmo espírito de dessubjetivação da ciência moderna. Mesmo a causa eficiente de Aristóteles, embora encontre alguns paralelos no esquema budista, ainda pressupõe uma ontologia de objetos, enquanto a ontologia budista lida apenas em termos de eventos. Em outras palavras, encontramos aqui uma admissão ainda mais completa da

[164] As quatro condições são (i) a causal (*hetupratyaya*), (ii) a próxima (*samanantarapratyaya*), (iii) a objetiva (*ālambanapratyaya*) e (iv) a condição dominante (*adhipatipratyaya*). As seis causas são (i) associadas (*saṃprayuktakahetu*), (ii) simultâneas (*sahabhūhetu*), (iii) homogêneas (*sabhāgahetu*), (iv) universais (*sarvatragahetu*), (v) de amadurecimento (*vipākahetu*) e (vi) instrumentais (*kāraṇahetu*). Para um bom resumo desse complexo causal, veja SIDERITS (2022, pp. 74-80)

causação eficiente, na medida em que ela se torna o próprio modo de ser das coisas em uma ontologia de eventos, de acordo com a qual os seres existem *apenas* em termos de sua eficiência (*arthakriyā*) - como veremos mais tarde no contexto do Sautrāntika. De acordo com Siderits (ibid., p. 92), esse

> ... a racionalização progressiva que pode ser encontrada na história da compreensão das condições do Abhidharma culmina em uma concepção bastante parecida com a noção de causalidade em ação nas ciências naturais modernas.[165] Dizer isso não significa dizer que o budismo era "científico" antes do advento da ciência moderna. Os dois empreendimentos têm objetivos diferentes. O que eles compartilham é o compromisso de descobrir como o mundo é, independentemente dos conceitos que usamos devido aos nossos interesses e limitações cognitivas.

Como resultado disso, podemos ver como o relato budista da retribuição cármica é o completo oposto do relato do Nyāya-Vaiśeṣika, na medida em que, enquanto o último funde a causação natural cósmica e a dimensão experiencial do "amadurecimento do carma", o primeiro os separa (HALBFASS, 1980, p. 296). O Vaiśeṣika se vê vivendo em um mundo moralmente e inteligivelmente comensurável consigo mesmo como a fonte central de valor em si mesmo, um mundo que, mesmo sendo feito da "matéria" do carma dos seres vivos, é, em última análise, ordenado para o bem deles. O budista, por outro lado, se vê vivendo em um mundo que é inteiramente "feito de carma", por assim dizer, sem nenhum *telos* real que o ordene de forma inteligível, tornando-o incomensurável aos valores e objetivos humanos. Essa é uma imagem familiar para a ciência moderna, que, ao eliminar as "causas finais" na natureza, também criou um abismo entre a realidade objetiva e os valores e metas humanos. Para o budista, no entanto, essa divisão teórica serve ao propósito soteriológico de remover o senso equivocado do si-mesmo para eliminar o sofrimento.

No cenário moderno ocidental, as linhagens racionalista e empirista do representacionalismo convergiram no trabalho de Kant (1724-1804). Sua epistemologia, embora enraizada no foco da tradição moderna sobre a relação causal entre ideias e objetos, diverge significativamente em sua adoção tanto da razão quanto da experiência, e sua eventual mudança para o construtivismo. Embora inicialmente tenha adotado a teoria causal moderna da percepção, que vê o conhecimento como resultado de objetos independentes da mente que causam representações na mente, Kant mais tarde critica esse

[165] "... mas com uma importante exceção: falta qualquer noção de necessidade nômica." (SIDERITS, 2022, p. 72)

modelo e o substitui por uma abordagem construtivista que muda o critério do conhecimento de uma correspondência entre representação e objeto para uma identidade entre o conhecedor e o conhecido - não, como no realismo tradicional, entre a mente e o mundo, mas entre a mente e o objeto epistêmico que ela constrói (ROCKMORE, 2011, p. 41-46).

Na primeira abordagem representacional de Kant para o conhecimento, uma distinção clara entre noumena (coisas em si) e sua aparência causal em nossos órgãos sensoriais receptivos. Enquanto Descartes e Locke sugeriram que certas ideias correspondem inerentemente à realidade, confiando na intervenção divina para garantir essa correspondência, Kant buscou uma solução secular, propondo que poderíamos, pelo menos teoricamente, isolar o "material fundamental" da percepção da contribuição do sujeito para ela. Além disso, enquanto em seus predecessores o sujeito conhecedor é frequentemente retratado como um receptor passivo de informações sensoriais do mundo externo, o insight de Kant foi reconhecer o elemento subjetivo inerente à objetividade, entendendo que nossa experiência do mundo não é simplesmente uma questão de receber informações passivamente, mas também de moldar e interpretar ativamente essas informações. Por meio desse modelo representacionalista, a filosofia crítica de Kant tornou-se precursora da teoria semântica moderna, com sua preocupação com o problema da referência, e, portanto, tem sido frequentemente considerada um dos primeiros pensadores analíticos (ROCKMORE, 2011, p. 47-48).

Entretanto, esse modelo representacional inicial, que enfatiza a relação causal entre objetos independentes da mente e as representações que eles causam na mente, apresentou desafios significativos, devido ao papel ativo do sujeito na construção do conhecimento. Como Hegel formulou esse ponto, conhecer o instrumento ou meio de conhecimento não nos permite eliminar a influência do sujeito e revelar o objeto como ele realmente é. Como nossas experiências são inerentemente moldadas por nossas mentes, o que percebemos é sempre uma aparência, não a realidade em si, o que torna insustentável uma abordagem puramente representacional do conhecimento. Se o mundo que experimentamos é apenas uma aparência, cuja relação com o mundo independente da mente não pode ser conhecida ou analisada, então não podemos afirmar que o representamos com precisão (ROCKMORE, 2011, p. 48-51).

O reconhecimento de Kant desse problema o levou a se afastar gradualmente de um modelo puramente representacional em direção a uma abordagem construtivista, na qual a definição de conhecimento, que não significa mais uma tentativa de apreender a

“coisa-em-si” por meio de nossas representações, mas, em vez disso, na exigência de que o sujeito cognitivo construa o objeto cognitivo. Essa nova abordagem é resumida na ideia de que “sabemos apenas o que, em algum sentido, podemos dizer que ‘construímos’“ (ROCKMORE, 2017, p. 7). Essa mudança foi comparada por ele a uma “revolução copernicana” na filosofia, inspirando-se em uma revolução semelhante na astronomia iniciada pelo modelo heliocêntrico de Copérnico. Assim como Copérnico propôs uma nova perspectiva ao fazer com que o observador (a Terra) girasse em torno do sol, Kant sugeriu uma inversão na metafísica ao fazer com que os objetos se adaptassem à nossa cognição, e não o contrário (ROCKMORE, 2011, pp. 59-63). O ponto em questão é a noção de que “o sucesso epistemológico da ciência moderna depende de uma reversão epistemológica” (ibid., p. 60) e que, ao fazer uma reversão semelhante na filosofia, um sucesso semelhante pode vir sobre a metafísica e dar-lhe uma base científica segura, até então inexistente.

Essa inversão na metafísica também é inspirada por sua compreensão do sucesso cognitivo da matemática e da física como ciências, que, segundo ele, se deve ao construtivismo, no qual a correspondência entre o conhecimento e seu objeto é garantida porque somos os autores desse conhecimento. Nesse sentido, o sucesso da matemática deveu-se ao fato de os matemáticos construírem objetos cognitivos e obterem conhecimento *a priori* sobre eles, enquanto o sucesso da física, no trabalho de figuras como Galileu, Torricelli e Stahl, deveu-se ao fato de esses cientistas terem percebido que o verdadeiro conhecimento da natureza não surge da observação passiva, mas da concepção ativa de experimentos e de “obrigar” a natureza a responder às suas perguntas (ROCKMORE, 2011, p. 37-39).

A diferença entre elas, no entanto, está no fato de que, enquanto a matemática cria seus objetos livremente, a física é limitada empiricamente, uma distinção que destaca a diferença entre a razão pura e a investigação empírica. No entanto, o princípio subjacente permanece o mesmo: sabemos de fato o que criamos ou construímos ativamente, não o que apenas descobrimos ou observamos. Ao aplicar essa mesma abordagem construtivista à metafísica, revertendo a relação entre os objetos e a cognição, fazendo com que os primeiros se conformem à segunda, Kant acreditava que isso nos permitiria estabelecer *um* conhecimento *a priori* sobre os objetos. Essa revolução revela duas ideias importantes:

> A sugestão muito interessante de Kant de que só podemos saber o que, de certa forma, construímos leva a quatro importantes percepções. Primeiro, ela sugere, como Cassirer vê claramente, que nossas afirmações cognitivas estão em uma relação simbólica com algo que, por estar além do alcance do conhecimento humano, não podemos conhecer ou mesmo afirmar de forma confiável que representa. Como não podemos saber se nossas ideias correspondem ou se encaixam no mundo, também não podemos saber se as representações representam. Em segundo lugar, isso sugere que podemos dispensar com segurança a ideia de um real independente da mente, a não ser como uma restrição empírica. O que queremos dizer com "realidade" não é um "super" objeto fixo ou uma coleção de objetos, mas, como acredita Peirce, apenas aquilo com que concordaremos a longo prazo no processo de abordar a experiência por meio das várias disciplinas. (ROCKMORE, 2005, p. 3)

Essa nova abordagem construtivista do conhecimento está intimamente ligada ao uso que Kant faz da noção de "fenomenologia". Inicialmente, conforme delineado em seu período pré-crítico, Kant entendia a "*phaenomenologia generalis*" como uma disciplina preparatória para a ciência, com o objetivo de avaliar a validade e os limites do conhecimento sensorial que serviria como uma salvaguarda contra erros em julgamentos metafísicos. Entretanto, essa concepção inicial evoluiu durante seu período crítico, culminando na *Crítica da Razão Pura*, onde a fenomenologia tornou-se sinônimo de toda a filosofia crítica, indicando uma expansão significativa em seu escopo e significado. A compreensão madura de Kant sobre a fenomenologia está enraizada na distinção entre aparências e fenômenos: enquanto as aparências sempre se referem a algo além delas mesmas, os fenômenos não têm necessariamente essa qualidade referencial. Assim, todas as aparências são fenômenos, mas nem todos os fenômenos são aparências. Enquanto o modelo representacional inicial se concentra na cognição de noumena por meio de aparências, seu modelo construtivista posterior enfatiza a construção de fenômenos pelo sujeito, resultando em que a fenomenologia kantiana é, portanto, construtivista, pois o sujeito constrói ativamente seu conhecimento por meio de fenômenos e não de meras aparências (ROCKMORE, 2011, p. 65-69, 209-214).

Contra a crença comum de que a fenomenologia se originou com Husserl, Rockmore argumenta, em vez disso, que a virada transcendental de Kant ou a "revolução copernicana" na filosofia, como encapsulada no ditado de que "sabemos apenas o que, de certa forma, podemos dizer que 'construímos'", é o verdadeiro início da fenomenologia em seu sentido mais amplo de uma "abordagem da cognição baseada em fenômenos"

(ibid., 2017, p. 1).[166] Além disso, ele afirma que, embora inaugurada por Kant, a fenomenologia construtivista foi desenvolvida pelos idealistas alemães que o sucederam.

Em seu primeiro desenvolvimento por Fichte (1762-1814), as ambiguidades entre a epistemologia representacional e construtivista de Kant são superadas, desafiando diretamente a abordagem causal e representacional predominante do conhecimento. Compartilhando a crença de Kant na necessidade de explicar a experiência, Fichte diverge ao rejeitar a "coisa em si", um movimento que elimina a possibilidade de explicar as representações como meros efeitos do mundo externo, uma visão que ele rotula de "dogmatismo". Em vez disso, Fichte enfatiza o papel ativo do sujeito na construção do conhecimento, o que ele chama de "idealismo", que se tornou uma marca registrada do idealismo alemão pós-kantiano, cujos pensadores, seguindo o exemplo de Kant, abandonaram a teoria causal da percepção (ROCKMORE, 2011, p. 53-58). Hegel concentrou-se, em particular, no desenvolvimento dessa abordagem fenomenológica construtivista do conhecimento, abordando o desafio de conciliar o papel humano na cognição com as reivindicações do conhecimento objetivo (ibid., pp. 209-214).[167]

Afirmo que a melhor maneira de entender o desenvolvimento da epistemologia budista é, de fato, observar como ela passa do realismo direto para o representacionalismo e, depois, para o construtivismo. A fenomenologia, nessa definição mais geral de fenomenologia como "uma abordagem do conhecimento baseada em fenômenos", é, de fato, uma tendência ao longo de todo o processo, desde uma "psicologia fenomenológica descritiva" Ābhidharmic anterior até um desenvolvimento posterior na direção de uma virada fenomenológica "transcendental" na epistemologia, na qual a questão das condições do conhecimento se torna cada vez mais relevante.[168] A diferença fundamental, é claro, reside no fato de que em todos esses desenvolvimentos o pensamento budista, ao

[166] "Acredita-se amplamente que a fenomenologia digna desse nome surge com Husserl, que forja um vínculo com a epistemologia que Heidegger dissolve ao se voltar para a ontologia. Este livro argumenta que, ao contrário, Kant já está preocupado em elaborar uma abordagem fenomenológica para a epistemologia, que em seu rastro é repensada por seus principais sucessores fenomenológicos: Fichte, Hegel, Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty." (ROCKMORE, 2011, p. 209)

[167] "A contribuição de Hegel para o que significa para o sujeito construir o objeto cognitivo é rotineiramente ignorada por duas razões. No idealismo alemão, a construção é fenomenológica. No entanto, como há pouca discussão sobre a dimensão fenomenológica de sua posição, não se nota com frequência, apesar do título de seu tratado, que sua *Fenomenologia do Espírito* é de fato fenomenológica" (ROCKMORE, 2011, p. 212).

[168] Cf.: "Fico feliz em encontrar Bodhi (1993: 4) expressando a mesma ideia com uma referência clara, ainda que implícita, a Husserl: '[Abhidharma é] uma psicologia fenomenológica [cuja] preocupação principal é entender a natureza da experiência e, portanto, a realidade na qual ela se concentra é a realidade consciente, o mundo como dado na experiência'. A epistemologia do Yogācāra representa uma incorporação da fenomenologia transcendental, na medida em que começa a se preocupar com as condições de possibilidade do conhecimento." (GANERI, 2012, p. 218n8)

rejeitar a realidade do si-mesmo (*ātman*), não baseia seu representacionalismo, ou idealismo fenomenalista, ou fenomenologia construtivista no sujeito, ao contrário de suas contrapartes ocidentais; e, como resultado, também não há ênfase no *a priori* sintético.

3.1 REDUCIONISMO ANALÍTICO E ENQUADRAMENTO CAUSAL

Em seus muitos discursos ao longo de décadas, o Buda ensinou diversas audiências e respondeu a perguntas de uma variedade de perspectivas diferentes. De acordo com a tradição, esses discursos foram compilados em um cânone de escrituras (*sūtra*) já no primeiro conselho budista, realizado logo após o falecimento do mestre, em 486 a.C. Acontece que a doutrina do mestre foi encontrada dispersa em um grande conjunto de textos que não mostravam nenhuma coerência óbvia entre si. Diante da tarefa de organizar esse vasto e disperso conteúdo doutrinário em um sistema coerente, os monges budistas iniciaram o desenvolvimento do Abhidharma: uma "superdoutrina" destinada a analisar e integrar sistematicamente os ensinamentos budistas.

De acordo com seus proponentes, como Vasubandhu (ca. IV -V^{thth} d.C.) e Buddhaghosa (ca. Vth d.C.), o Abhidharma "consiste em um insight imaculado (*amalā prajñā*) definido como uma investigação dos fatores (*dharmapravicaya*) (...) considerados como exaustores da existência, de nossa experiência dela e da doutrina budista" (ELTSCHINGER, 2014, p. 177), ou "o caminho para a purificação do conhecimento e da visão (*ñāṇadassanavisuddhiyā maggo*)" (*Visuddhimagga*, XIV.1). Sob essa luz, o corpus textual chamado "Abhidharma" não é, em última análise, aquilo em que consiste, sendo, em vez disso, o suporte que ajuda a atualizá-lo. Isso é alcançado à medida que se exercita a completa compreensão do Abhidharma. Isso é alcançado quando se exercita a descrição e a análise completas desses fatores pelo que eles realmente são, levando a uma percepção clara da experiência, ao descarte de concepções errôneas e ao cultivo de fatores que contribuem para a liberação (ibid.).

O caminho soteriológico proposto pelo Buda, o chamado Caminho Óctuplo devido às oito formas de cultivo que envolve, é mais comumente simplificado em termos de uma jornada tripla que inclui moralidade *(śīla*), meditação (*samādhi*) e sabedoria (*prajñā*). A moralidade enfatiza a conduta ética, a meditação usa técnicas para superar os

hábitos mentais que perpetuam o senso do si-mesmo, enquanto a sabedoria envolve o cultivo de uma compreensão correta e do insight da realidade por meio de análise e argumentação. É dentro desse último membro do caminho budista que o Abhidharma está situado. Aqui, também, é adotado o mesmo programa tríplice de investigação ensinado por Yājñavalkya, que consiste em ouvir, exame racional e cultivo meditativo, que, de acordo com Vasubandhu (cf. ELTSCHINGER, 2014, p. 236-237), são as causas da devoção, da satisfação e do insight intelectual. É o termo médio do exame racional que constitui o núcleo do que viria a ser a filosofia budista.

Do ponto de vista intelectual, o projeto inicial do Abhidharma consistia em identificar os principais tópicos doutrinários (*mātṛkā*), compilar declarações relevantes do Sūtra sobre eles e desenvolver métodos analíticos como definição, agrupamento de sinônimos e classificação de princípios. O foco inicial foi catalogar e classificar os estados e processos mentais descritos pelo Buda em suas instruções de meditação, seguido pela tentativa de entender como essas entidades se interconectaram e formaram um sistema unificado, sob a suposição de que essas entidades mencionadas pelo Buda em seus ensinamentos sobre o caminho para a iluminação (*nirvāṇa*) devem ser fundamentalmente reais (SIDERITS, 2022, p. 148-149). O objetivo era criar uma estrutura conceitual abrangente, orgânica, econômica e elegante para a doutrina budista (PEREIRA & TISO, 1988, pp. 172-173).

Esse processo de sistematização trouxe consigo tanto a precisão conceitual quanto a divergência sectária, o que levou a discussões e controvérsias intermináveis, das quais surgiram diferentes escolas de Abhidharma, cada uma com sua própria interpretação e ênfase em pontos doutrinários específicos (ibid.). Isso promoveu o desenvolvimento crescente de métodos dialéticos, além dos hermenêuticos já mencionados, levando ao método padrão de *yukti* e *āgama* conjuntos, ou raciocínio e hermenêutica das escrituras. Como Siderits (2022, p. 151) argumenta, embora esse Abhidharma inicial possa não ser considerado uma verdadeira "ciência da mente", o engajamento no diálogo com aqueles que têm pontos de vista diferentes, tanto entre budistas quanto entre não budistas, acabou levando a uma crescente dependência do raciocínio filosófico.

Isso é evidente na escola Sarvāstivāda do Abhidharma, também chamada de *hetuvāda* e *yuktivāda*, termos que refletem, respectivamente, o foco dessa escola na causalidade na análise dos fenômenos e sua confiança no raciocínio e na argumentação. Surgida por volta de IIIrd - IInd c. a.C. (cf. WESTERHOFF, 2018, p. 66; DHAMMAJOTI,

2009, 55), foi a primeira escola budista a adotar a língua sânscrita como seu veículo - um fato significativo que sugere a inclusão do budismo na cultura de debate da Índia antiga[169] . Enquanto a literatura anterior do Abhidharma era semelhante, em sua forma, a uma série de lições doutrinárias ou "catequese", preocupada mais com a preservação segura do que o Buda havia ensinado do que com a justificação racional (FRAUWALLNER, 1995, pp. 7-8), com o Sarvāstivāda encontramos um novo impulso em direção à justificação racional dos princípios escolásticos tradicionais (ibid., p. 188). Existia uma variedade de sub-escolas dentro da Sarvāstivāda, que debatiam extensivamente entre si sobre vários detalhes doutrinários. Suas obras apresentavam uma preocupação constante com o problema do conhecimento, conforme informado pela preocupação soteriológica tradicional de superar nossa maneira comum e equivocada de apreender a realidade.

Como vimos, durante o longo processo de sistematização escolástica, um grande esforço foi feito para buscar a maneira mais abrangente, orgânica, econômica e elegante de organizar o vasto corpus da doutrina budista. No mais antigo tratado existente do Sarvāstivāda, o *Abhidharmahṛdaya* ou *Abhidharmasāra* de Dharmaśrī (ca. Ist c. BCE), também conhecido como Dharmaśreṣṭhin (ibid, p. 128), descobrimos que isso foi realizado por meio da adoção das Quatro Nobres Verdades de Buda como seu princípio abrangente de organização (PEREIRA & TISO, 1988, p. 178), um movimento que se mostrou muito duradouro e influente.

De fato, o primeiro ensinamento do Buda, que inaugura o budismo ("coloca a roda do dharma em movimento"), é uma das Quatro Nobres Verdades, destinada a fornecer uma estrutura para a compreensão da natureza do sofrimento e do caminho para a libertação. Essas são a verdade do sofrimento (sct. *duḥkha*), a verdade da origem do sofrimento (*samudaya*), a verdade da cessação do sofrimento (*nirodha*) e a verdade do caminho para a cessação do sofrimento (sct. *mārga*). Juntos, eles oferecem um quadro no qual o sofrimento ou a insatisfação, tanto sensorial quanto mental, é visto como uma dimensão inerente da existência em qualquer mundo ou reino. As causas fundamentais dessa dolorosa condição existencial são procuradas e encontradas em nossa própria

[169] ELTSCHINGER (2017, p. 309-310), analisando a razão da "sanskritização" do budismo nos últimos séculos do período antigo, considera que ela se deveu à "necessidade sentida de desafiar o monopólio dos brâmanes sobre a linguagem conceitual e formalmente bem formada e a eloquência. Em outras palavras, o que esses budistas estavam buscando pode ter sido si-mesmo, habilidades didáticas e superioridade no debate". Assim, o aprendizado do sânscrito foi adotado pelos budistas para defender suas doutrinas das críticas dos brâmanes, para formular o pensamento budista em uma linguagem conceitualmente precisa capaz de competir com a deles e, assim, adquirir uma posição na cena do debate contra eles (ibid., p. 323).

ilusão, apego e aversão; e é declarado que é possível pôr fim a esse sofrimento superando suas causas, o que resultaria em *nirvāṇa*, a cessação do ciclo de nascimento e morte.[170]

Por mais simples que isso possa parecer, essa formulação foi de grande importância não apenas devido aos seus efeitos pedagógicos na introdução dos ensinamentos, mas também na forma como a análise completa de cada um dos quatro foi encontrada para desdobrar a totalidade da doutrina budista, conforme elaborada no Abhidharma. O Dharmaśrī não apenas capturou esse insight, mas também procurou integrá-lo a um princípio organizador tripartido paralelo que era de natureza ontológica: a realidade como tal, como condicionada (*saṁskṛta*) e como incondicionada (*asaṁskṛta*) (PEREIRA & TISO, 1988, p. 179). Esse esquema foi adotado e refinado por Vasubandhu em seu *Abhidharmakośa,* o compêndio enciclopédico definitivo da mais ortodoxa e bem desenvolvida escola Sarvāstivāda: a Vaibhāṣika.

Nesse emparelhamento de dois princípios organizadores, um soteriológico e outro ontológico, encontramos a verdade do sofrimento desdobrando, sob a "realidade como tal", todas as doutrinas budistas que descrevem e analisam os constituintes fundamentais da existência (*dhātu*) e as faculdades (*indriya*) que distinguem os seres vivos dos não vivos. A cosmologia, ou a determinação da forma agregada da realidade condicionada, também se enquadra na verdade do sofrimento, embora ontologicamente pertença à "realidade condicionada". Com isso, a condição do sofrimento e seu local são determinados. Posteriormente, a verdade da origem do sofrimento, que faz parte da "realidade condicionada", discute o carma e seus mecanismos, onde desenvolve a teoria causal budista. As verdades da cessação do sofrimento e do caminho estão sob a "realidade incondicionada", onde os objetivos soteriológicos, juntamente com as práticas meditativas e analíticas, são desenvolvidos. Vasubandhu acrescentou ainda um apêndice, o capítulo sobre "a Determinação da Pessoa" (*pudgalaviniścaya*), que defende aquela que é a natureza fundamental subjacente a todas as quatro verdades e aos três modos de realidade: a teoria do não-si-mesmo (*anātmavāda*).

Essa é, em resumo, a arquitetura do *Abhidharmakośa* de Vasubandhu, seu resumo enciclopédico dos escolásticos Sarvāstivāda. É interessante notar que ele também escreveu um comentário sobre esse mesmo texto, o *Abhidharmakośabhāṣya*, que, no entanto, não seguia o Sarvāstivāda, mas uma sub-escola divisória conhecida como Sautrāntika (lit, o "seguidor do *sūtra*"), que acusou o Sarvāstivāda, particularmente seu

[170] A Verdade do Caminho já foi mencionada como consistindo de moralidade, meditação e sabedoria.

ramo Vaibhāṣika, de ter complicado excessivamente e obscurecido os ensinamentos mais simples encontrados nas escrituras budistas originais (*sūtras*), resultando em uma doutrina menos coerente e econômica. Baseando-se fortemente no "princípio da leveza",[171] o Sautrāntika procurou simplificar a estrutura do Abhidharma até sua formulação mais parcimoniosa do ponto de vista ontológico.

th Com a virada epistemológica que ocorreu no mundo budista por volta do século VI, que será abordada mais tarde, os alvos polêmicos dos pensadores budistas mudaram do debate escolástico intersectário para polêmicas e apologéticas extra-budistas. Com isso, novos modos de discurso filosófico tomaram o lugar central, levando ao declínio do escolasticismo do Abhidharma. Como observa Eltschinger (2014, pp. 176-177), a criatividade abhidhármica e as polêmicas intersectárias, que haviam sido o foco da elite intelectual monástica por mais de seis séculos, quase desapareceram na Índia a partir de então. Os estudos sobre o Abhidharma, é claro, não morreram, mas foram substituídos por um "estudo petrificado" da obra Sautrāntika de Vasubandhu, o *Abhidharmakośabhāṣya* (ibid., p. 200), que se tornou a autoridade doutrinária definitiva sobre o Abhidharma. Esse status de autoridade deveu-se muito à genialidade de seu autor, que conseguiu combinar a perspicácia analítica do Sthaviravāda e a abrangência sintética do Sarvāstivāda, as duas maiores e mais desenvolvidas tradições do Abhidharma (PEREIRA & TISO, 1988, p. 174-175), sob a elegante simplicidade de sua releitura do Sautrāntika. Assim, é principalmente na visão Sautrāntika que me basearei nesta seção.

Uma característica central do projeto Abhidharma é a criação de um novo contexto de significado. Enquanto nas primeiras escrituras budistas os ensinamentos do Buda se concentram principalmente naquilo que pode ajudar direta e praticamente o praticante, operando a partir de um contexto de significado de senso comum no qual "os ensinamentos são significativos apenas na medida em que se relacionam com as preocupações concretas dos praticantes", a transição para o Abhidharma inaugurou um novo contexto teórico de significado no qual os ensinamentos não devem apenas estar relacionados ao praticante, mas também uns aos outros na busca de determinar como eles se inter-relacionam coerentemente (KEENAN, 1997, p. 4-6). Isso sustenta a exigência do Abhidharma de ir além da linguagem convencional e desenvolver uma linguagem técnica

[171] É conhecido no Ocidente como Navalha de Ockham, mas os filósofos indianos o chamam de Princípio da Leveza, pois ele determina que escolhamos a mais "leve" de duas teorias concorrentes. O Princípio da Leveza pode ser enunciado da seguinte forma: dadas duas teorias concorrentes, cada uma das quais é igualmente boa para explicar e prever os fenômenos relevantes, escolha a teoria mais leve, ou seja, a teoria que apresenta o menor número de entidades não observáveis." (SIDERITS, 2017, p. 44)

(*mātikā*) para o discurso teórico, como uma ajuda para o discernimento da verdadeira natureza dos fenômenos e suas interconexões. A esse respeito, seus mestres representativos não viam o Abhidharma como uma distorção do ensinamento do Buda, nem mesmo como uma mera explicação dele, mas sim como seu avanço, fornecendo uma estrutura mais precisa e analítica para a compreensão dos ensinamentos (ibid., p. 7).

Essa diferenciação entre o senso comum e os contextos teóricos de significado introduziu uma distinção metodológica entre dois níveis diferentes de discurso, que fundamenta a metodologia analítica central do Abhidharma, que consiste em "'separar' (...) as aparências fenomênicas (...) a fim de chegar a uma compreensão da verdadeira natureza da realidade" (YIANNOPOULOS, 2012, p. 27). O procedimento envolvia a redução mereológica ou a análise dos fenômenos até seus fatores irredutíveis (*dharma*), sejam eles mentais (*nāma*) ou físicos (*rūpa*). Os fenômenos que podiam ser analisados mais a fundo eram considerados como tendo apenas uma "existência designada" ou "verdade" (*prajñaptisat*), enquanto os fatores irredutíveis nos quais os resultados da análise eram considerados "substancialmente existentes" ou "verdadeiros" (*dravyasat*).[172] O primeiro, que constitui nosso contexto cotidiano de significado do senso comum, foi considerado "'existente' de maneira secundária, parasitária ou provisória", enquanto o último, que constitui o mundo do contexto teórico de significado, foi considerado como lidando com aqueles fatores (*dharma*) que "possuem" (da raiz *dh*ṛ) sua própria existência (*svabhāva*) e caracterização (*svalakṣaṇa*), ou seja, que são "definidos por sua qualidade de ser", que são "definidos por sua qualidade de autoidentidade, sua si-mesma natureza" (ibid., p. 28).

Esse critério de existência autêntica significa, fundamentalmente, que o que conta como "substancialmente real" é aquilo que tem uma natureza intrínseca, ou seja, que é "independente dos fatos sobre outras coisas" (SIDERITS, 2022, p. 150). Contrasta, portanto, com naturezas definidas em termos de propriedades extrínsecas ou relacionais. Isso vem com uma distinção entre dois tipos de conceitos: conceitos de natureza intrínseca (*svabhāva vikalpa*), que são considerados puros e não distorcidos porque são percebidos diretamente, e conceitos impostos (*aupādhika vikalpa*), que, contando com a extrapolação imaginativa, são formados por meio da combinação e associação de diferentes elementos, influenciados por nossos interesses e limitações, levando a distorções em nossa compreensão da realidade (ibid., pp. 94-95).

[172] O sânscrito "*sat*" expressa ambos os significados, "existência" e "verdade", o que permite que essas categorias sejam aplicadas de várias formas, tanto no sentido ontológico quanto no semântico.

A distinção entre essas duas formas de existência/verdade e as duas formas de conceitos está no centro da metodologia do Abhidharma, capturada de forma mais sucinta por Vasubandhu: "O método do Abhidharma é analisar tudo em seus constituintes últimos (*dharmas*), classificar esses constituintes de acordo com sua natureza e função e explicar as relações entre eles" (*Abhidharmakośabhāṣya*, I.3). A primeira parte dessa metodologia, que busca analisar tudo em seus constituintes últimos, se desenvolve por meio de dois procedimentos principais: divisão e análise. Conforme definido por Vasubandhu (SIDERITS, 2022, p. 57), esse conjunto conjunto de procedimentos tem como ponto de partida a ideia de que, se o conceito de algo desaparece quando é dividido em seus componentes ou quando suas propriedades são mentalmente removidas, trata-se de uma mera construção mental. A verdadeira realidade, por outro lado, persiste mesmo quando dividida em partes ou destituída de suas características. Podemos entender isso como redução mereológica material e conceitual, respectivamente.[173] Como Siderits (2022, pp. 57-58, 59-60) explica:

> O teste de divisão é a aplicação mais óbvia do critério da natureza intrínseca. Ele elimina de nossa ontologia final qualquer substância que tenha partes *substanciais* (...). O teste de análise é a consequência menos óbvia do niilismo mereológico budista. Ele tem como alvo substâncias que não possuem partes substanciais, mas que se acredita terem partes qualitativas. Se pensarmos em um átomo de água como uma partícula impartida de material úmido, então, como ele não permite a divisão, ele passa no teste da divisão. No entanto, uma partícula ainda pode ter ocorrências de propriedades como cor, massa, umidade e outras semelhantes, que são consideradas partes. Em suma, ela é analisável como um feixe de tropos, e um feixe é uma soma mereológica. (...) *Os dharmas* são apenas tropos. O que os metafísicos budistas querem dizer com 'átomo de água', como ocorre em seu discurso final, é apenas uma ocorrência de umidade em um determinado ponto do espaço-tempo. Tais ocorrências são acompanhadas por outros tropos, como massas específicas. Mas se esses tropos são igualmente irredutíveis, então eles também são *dharmas.* A ontologia última consiste inteiramente de tropos. Mas esses, juntamente com os fatos sobre os interesses humanos e as limitações cognitivas, explicam o mundo mais familiar povoado por substâncias compostas persistentes com suas várias propriedades.

Embora o Budismo Abhidharma seja às vezes considerado como tendo um ponto de vista "atomista", em sua busca por quebrar coisas e conceitos até seus fundamentos irredutíveis, essa diferenciação entre dharmas e átomos é muito importante, o que nos ajuda a distingui-lo do atomismo Vaiśeṣika. Pois a abordagem "atomística" do Abhidharma engloba uma compreensão mais ampla da realidade que considera *os*

[173] Além desses métodos de análise reducionista, o método do Abhidharma também envolve um segundo momento, que consiste em reunir esses elementos em diferentes conjuntos e agrupamentos para entender suas interações e relações causais, conforme encontrado nas listas e fórmulas do Abhidharma.

dharmas como tropos mínimos ou microeventos da experiência. Assim, por exemplo, Lysenko (2016, p. 151) aponta como o Abhidharma fala de uma unidade mínima de tempo (*kṣaṇa*), uma unidade mínima de matéria ou átomo propriamente dito (*paramāṇu*), bem como uma unidade mínima de fala (*ākṣara*), entre outros. Além disso, ela explica, ele define o átomo como o conjunto mínimo de propriedades sensoriais identificadas com os quatro grandes elementos, trazendo assim sua experiência para sua definição, em uma abordagem que alinha o atomismo budista com a fenomenologia.

De forma bastante explícita, o Sthaviravāda, o outro ramo principal do Abhidharma além do Sarvāstivāda, ao avançar em direção a uma maior parcimônia ontológica, adotou uma abordagem fundamentalmente fenomenológica no trabalho de Buddhaghosa (ca. V d.C.). Conforme explicado por Heim (2018, pp. 148-149, 180-181), ele interpretou o Abhidharma mais como uma prática de investigação e um método de análise do que como um conjunto de conclusões ontológicas. Para ele, o Abhidharma explora como as experiências surgem, são apresentadas a nós e desaparecem, dividindo-as em seus elementos constitutivos para entender suas relações condicionadas.

Essa análise, em sua opinião, não tem o objetivo de alcançar uma verdade metafísica definitiva, mas sim uma prática intelectual contínua destinada a desembaraçar a complexidade da experiência, uma ferramenta para ver e compreender continuamente, permitindo que os praticantes cortem o emaranhado da experiência e progridam em direção à purificação. Ao seguir os métodos analíticos do Abhidharma, os praticantes podem começar a se aproximar da compreensão onisciente do Buda, não chegando a verdades proposicionais fixas, mas por meio de uma exploração sempre profunda e desobstruída de todos os fenômenos. [174]

Neste ponto, estamos suficientemente equipados com o método fundamental da investigação budista. Agora, podemos aplicá-lo para mostrar como ele é inerentemente voltado para a rejeição da unidade ou do "um" em tudo o que estiver dentro de seu campo de investigação, resultando em uma ontologia como a de Alain Badiou, como vimos. Aqui não é minha intenção reconstruir precisamente a diversidade das escolas budistas que surgem da raiz do Abhidharma em sua historicidade ou diferenciação mútua, nem homogeneizá-las abstraindo suas diferenças. Em vez disso, minha intenção é apresentar uma amostra de uma variedade de argumentos que se seguem logicamente da base do

[174] Para um argumento detalhado sobre como o trabalho de Buddhaghosa pode ser considerado uma forma de fenomenologia filosófica, consulte HEIM & RAM-PRASAD (2018).

Abhidharma, conforme diferentemente manejada e aplicada por essas diversas escolas, para a rejeição da unidade na ontologia fundamental.

A primeira delas decorre direta e obviamente do método analítico do Abhidharma como corolário, a saber, o *niilismo mereológico* ou a negação de inteiros reais. Como Siderits demonstrou (2022, p. 30), seguindo a declaração do Buda de que a palavra "carruagem" nada mais é do que um rótulo conveniente para a coleção de suas partes, o Abhidharma passa a categorizar termos como "casa", "floresta" e "árvore" como "meros nomes"; ou, de forma mais perspicaz, como "termos enumerativos": termos que servem como atalhos convenientes para se referir a um grupo de entidades sem listá-las individualmente. Nos termos de Badiou, um todo não é "um", mas uma "contagem como um". Siderits (ibid.) explica isso diferenciando o que ele chama de termos enumerativos transparentes - como "par" ou "dúzia" - e termos opacamente enumerativos - como "carruagem" e assim por diante. Os últimos, por serem opacos, são propensos a dar origem à reificação, ou seja, a pensar neles como se referindo a coisas reais que existem independentemente.

A estratégia budista mais recorrente para defender o niilismo mereológico é o famoso argumento "nem um, nem muitos",[175] que pode ser definido como uma *reductio ad absurdum* do realismo mereológico por meio de uma dialética de partes e inteiros. Conforme resumido por Siderits (2022, pp. 48-53), ele começa com a premissa de que qualquer coisa conceitualizada como dependente de várias coisas é meramente uma coleção. Para estabelecer isso, ela examina a relação entre um todo e suas partes, presumindo que ambos são, em última análise, reais. Em seguida, considera duas possibilidades: ou o todo e suas partes são idênticos ou distintos. A possibilidade de sua identidade é negada, uma vez que é demonstrado que o todo e suas partes têm propriedades diferentes: o todo é singular, enquanto as partes são plurais, e o todo é definido por ter as partes como seus componentes, enquanto as partes não possuem a si mesmas como constituintes.

[175] Embora esse argumento tenha um amplo uso entre a maioria das escolas budistas, ele é mais notoriamente associado à escola Madhyamaka, devido ao fato de ter encontrado nela seus desenvolvimentos mais elaborados. Mas isso não o torna propriedade exclusiva da Madhyamaka, como mostra Tillemans (1984, p. 357): "... inegavelmente, o tema básico desse estilo de argumentação foi usado em suas linhas gerais por diversos ramos da filosofia budista e para uma variedade de propósitos: Vasubandhu, Dharmakīrti e Prajñākaragupta, para citar alguns dos muitos exemplos possíveis, usaram-no para mostrar a impossibilidade de noções como universais e átomos sem partes (...). Mas, embora tanto os Mādhyamika quanto os não-Mādhyamika tenham usado esse argumento de uma forma ou de outra, ele encontra um desenvolvimento especialmente sofisticado no filósofo Mādhyamika-Svātantrika, Śāntarakṣita, que o empregou como a ideia central em torno da qual construiu seu influente texto, o *Madhyamakālaṁkāra*".

Se, por outro lado, considerarmos que o todo é distinto de suas partes, ele deve estar total ou parcialmente presente em cada parte. A primeira hipótese é rejeitada porque tornaria o todo fragmentado, enquanto a segunda implica que o todo não é uma entidade singular, mas muitas. Portanto, o todo e suas partes não podem ser ambos reais em última instância. Como as partes são empiricamente inegáveis, o todo deve ser uma ficção conceitual. Como alternativa, se o todo é, em última instância, real, ele deve ter sua própria natureza intrínseca, uma propriedade que não depende de suas partes. Entretanto, todas as propriedades do todo podem ser explicadas pelas propriedades de suas partes; portanto, o todo nada mais é do que uma designação conveniente, ou um termo enumerativo, para suas partes.

O *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti (600-650 d.C.) elabora o argumento considerando até sete possibilidades diferentes que poderiam ser usadas para entender a relação entre o todo e as partes reais: ou o todo é uma coleção de suas partes, ou seu arranjo, ou idêntico a elas, ou diferente delas, ou contido nelas, ou possuindo-as. Em última análise, todas as sete possibilidades são consideradas inviáveis, seguindo as mesmas linhas gerais do argumento acima, conforme resumido por Hulin (1978, p. 52):

> Ele não pode ser reduzido à soma de seus elementos, à quantidade de matéria contida nas rodas, etc., pois então "ele existiria mesmo em um estado de pó". Assim, as hipóteses 1), 3) e 5) são eliminadas. Não é algo que se acrescenta à soma de seus elementos, pois nada resta se retirarmos todos os elementos - eliminação das soluções 4), 6) e 7). Não se trata de um determinado arranjo dos elementos, que teria de modificar os elementos que entram na composição da carruagem ou deixá-los intactos. Se os deixar intactos, segue-se que a carruagem "montada" não é diferente da carruagem "em pedaços separados": ainda se trata de duas pilhas ou coleções, uma das quais simplesmente é mais utilizável na prática do que a outra. Por outro lado, a simples percepção mostra que, na carruagem montada, cada elemento mantém sua própria configuração; portanto, a solução 2) deve ser eliminada.

Enquanto o niilismo mereológico decorre logicamente do método de divisão do Abhidharma, do método de análise decorre a rejeição do *dharmin-dharma-bheda* - aquela estrutura que, no Nyāya-Vaiśeṣika, é expressa no pensamento como *viśeṣaṇa* (qualificante) e *viśeṣya* (qualificador), na linguagem como *uddeśya* (sujeito) e *vidheya* (predicado), e na realidade como *dharmin* (lugar) e *dharma* (propriedade) ou como *āśraya* (substrato) e *guṇa* (qualidade). Seguindo o método de divisão do Abhidharma, a redução mereológica é conduzida sobre os objetos fenomênicos, resultando nos tropos minimamente definidos ou no fator irredutível (*dharma*). Tal entidade pode ser definida como *possuindo* ou *sendo qualificada por* uma certa natureza inerente (*svabhāva*),

identificável apenas por si mesma, e isso não seria um problema de acordo com o método de divisão.

No entanto, o método de análise separaria essas duas características diferentes de substrato e propriedade, o que também se tornaria, nesse caso, uma forma de pacote mereológico, convidando a uma análise mais aprofundada. Tomar o fator resultante da análise (*dharma*) como constituído pela estrutura *dharmin-dharma* é, portanto, um erro; na realidade, *o dharma* do Abhidharmika não é um substrato que possui uma natureza inerente, mas simplesmente a ocorrência dessa natureza como tal, "pois não há nada mais para eles (*dharma-s*) que seja diferente de sua própria característica" (*Abhidharmakośabhāṣya*, II.45) (cf. SIDERITS, 2022, p. 65). Argumenta-se que esse é o caso com base na evidência perceptiva, destacando que nunca percebemos um objeto sem suas propriedades, nem podemos distinguir entre o objeto e suas propriedades. Como tal, a distinção entre eles é irreal, levando à rejeição da ideia de que a diferença sujeito-predicado na linguagem reflete uma distinção semelhante na realidade (TILLEMANS, 2020).

O erro substancialista com relação ao *dharma* é, em parte, possibilitado por uma ambiguidade no Sarvāstivāda Abhidharma, que vê *os dharmas* de duas perspectivas (ibid.): com relação à sua natureza intrínseca (o que eles são) e sua atividade causal (o que eles fazem). Agora, essa distinção introduz a possibilidade de uma leitura substancialista de acordo com a qual o que algo "é" constitui sua substância, enquanto o que "faz" constitui sua função - uma propriedade que qualifica a substância. Resolver o problema de determinar a natureza da relação entre esses dois aspectos representou uma grande dificuldade para os Sarvāstivādins. No entanto, da perspectiva Sautrāntika, não há separação alguma entre o que algo é e o que faz: a realidade de um *dharma* é simplesmente a ocorrência de sua função, ou, como definido de forma famosa por Dharmakīrti (ca. VI -VII^{thth} c. CE), seu ser *é* sua eficiência (*arthakriyā*).

É na escola Madhyamaka, entretanto, que se encontram os ataques mais incisivos à inteligibilidade da noção de que *dharmin-dharma-bheda* forma uma característica constitutiva da realidade. No quinto capítulo de sua *Mūlamadhyamakakārikā,* Nāgārjuna (ca. 150 - 250 d.C.) argumenta a favor da impossibilidade lógica de conceber substrato e propriedade separados um do outro, baseando-se nas consequências absurdas que se seguem à tentativa de conceber um independentemente do outro. Seguindo o comentário de Buddhapālita *Mūlamadhyamakavṛtti* (470-550 d.C.) sobre esses versos, o argumento começa apontando que só faria sentido atribuir a uma substância como o espaço sua

característica definidora de não obstrução, se o espaço pudesse existir independentemente dessa característica definidora. Entretanto, não é possível conceber a existência do espaço sem sua característica definidora de não obstrução e, portanto, nenhuma característica poderia ser atribuída a essa entidade inexistente. [176]

Por outro lado, se as coisas já foram estabelecidas com suas próprias características, atribuir a elas suas características seria redundante, levando a uma regressão infinita. Por outro lado, se as coisas não são definidas por suas características, então a noção de uma base para essas características torna-se insustentável e, na medida em que as características dependem de tal base, elas também se tornariam inexistentes. Portanto, os substratos e suas propriedades não podem existir separados um do outro; mas se duas coisas são sempre encontradas juntas, sem exceção, por que deveríamos supor que são entidades separadas? Dessa forma, não resta nenhuma opção razoável na explicação da relação entre substrato e propriedade.

Embora nesse argumento o que encontramos seja a aplicação do método de análise do Abhidharma (transformado em sua forma especificamente Mādhyamika), aqui, também, o método de divisão está implícito por toda parte, pois, como observa Westerhoff (2009, p. 138), Nāgārjuna está lidando principalmente com "indivíduos finos", como os que estariam implícitos em uma expressão como "o trovão ruge", em vez de indivíduos grossos, como os que estariam implícitos em "Farinelli canta". Obviamente, nossa perspectiva de senso comum ditaria que Farinelli existe como uma entidade silenciosa antes de cantar; mas isso não está disponível no caso do trovão, que não existe em um estado silencioso antes de rugir. Como o tipo de "indivíduo espesso", como o Farinelli cantante, não resistiria ao teste da redução mereológica, ele já foi deixado de fora do argumento de Nāgārjuna nesse ponto específico.

Se fôssemos insistir em conceber "indivíduos finos" nos mesmos termos em que concebemos os grossos, isso resultaria, como mostra Nāgārjuna (*Mūlamadhyamakakārikā,* 2.5-6), na divisão de uma única propriedade em duas. Como Westerhoff (2009, p. 139, 159) explica, teríamos uma propriedade constitutiva "para fornecer o núcleo de condensação metafísica que pode instanciar a outra propriedade", como a "verdura" no caso de uma árvore, e uma propriedade instanciadora que passa a pertencer à anterior como se fosse seu substrato, como a "verdura" da árvore. Isso, é claro,

[176] Ou, se tentássemos sustentar que essa realidade sem qualidade poderia existir, então, como aponta Siderits (2022, p. 58), estaríamos fazendo da falta de qualidade sua característica definidora, e o mesmo problema ainda persistiria.

não passaria no teste de análise do método Abhidharma, pois nos apresenta uma imagem de uma soma mereológica de duas propriedades que convidam a uma redução adicional. Mas, além disso, na leitura de Nāgārjuna, há também o problema de que essa distinção entre esses dois tipos de propriedades não tem peso ontológico, sendo apenas

> (...) é um reflexo de nossas prioridades epistêmicas e preocupações práticas que descrevemos um objeto como uma árvore que é verde, em vez de um objeto verde que tem a propriedade de ser verde. (...) Quando falamos que um indivíduo tem uma propriedade, nominalizamos o predicado que expressa a propriedade que consideramos constitutiva e atribuímos as propriedades instanciadoras ao indivíduo assim criado. No entanto, não haveria nenhuma razão ontológica profunda para que não pudéssemos mudar nossa visão do que são as propriedades constitutivas e instanciadoras e, assim, descrever a mesma situação em termos de indivíduos e propriedades diferentes. Mas se aceitarmos esse quadro da ontologia, é evidente que não somos obrigados a inferir a existência de um substrato ou indivíduo subjacente a partir da existência de uma qualidade. (WESTERHOFF, 2009, p. 160).

Enquanto a rejeição de substâncias compostas já estava em vigor na redução mereológica, como resultado dessa rejeição da estrutura *dharmin-dharma-bheda* como aplicável à realidade, vem a rejeição de qualquer noção possível de substância simples como entidade persistente que carrega propriedades, pois isso exigiria precisamente a divisão em um mínimo de duas propriedades que acabou de ser rejeitada como uma construção conceitual criada para a conveniência da comunicação.

Agora, se não há substâncias duradouras, sejam elas simples ou compostas, as entidades reais também não podem ter resistência temporal ou extensão espacial. Isso leva à doutrina budista da momentaneidade (*kṣaṇavāda*), que foi desenvolvida com base no ensinamento do Buda sobre a impermanência universal. Conforme o argumento Sautrāntika padrão,[177] resumido por Siderits (2022, p. 67), partindo da premissa de que

[177] Embora o Sautrāntika seja mais comumente associado à formulação da doutrina da momentaneidade, na realidade, como argumenta Siderits (2022, p. 13), "embora houvesse discordância quanto ao fato de os momentos terem qualquer espessura temporal, todas as escolas aceitaram pelo menos um dos argumentos desenvolvidos para a conclusão de que tudo dura apenas um momento". Assim, por exemplo, embora o Sarvāstivāda Abhidharma seja nomeado após a doutrina de que todos os *dharmas* existem eternamente, ainda assim eles são causalmente eficazes apenas um, e apenas por um momento. A razão para sustentar sua existência "ineficaz" em todos os outros momentos pode ser encontrada na epistemologia realista direta do Sarvāstivāda, que, para explicar a memória e outros fenômenos relacionados ao tempo, sustentava que deveria haver um objeto realmente existente ao qual eles se referissem. O principal ponto de partida do Sautrāntika em relação ao Sarvāstivāda foi precisamente a rejeição dessa doutrina, substituindo-a por uma mais parcimoniosa do ponto de vista ontológico. Na refutação Sautrāntika de Vasubandhu dessa doutrina Sarvāstivāda, ele a acusou de ser idêntica à teoria bramânica Sāṁkhya da causação, conhecida como *satkāryavāda*, que, da mesma forma, sustenta um tipo de "universo em blocos" no qual todas as entidades existentes em última instância são eternas. Os argumentos de Vasubandhu foram historicamente determinantes e influenciaram todas as outras escolas além da própria Sarvāstivāda (cf. FRAUWALLNER, 1995, p. 188).

todas as existências estão sujeitas à cessação, sustenta-se que tal cessação deve ocorrer devido a uma causa externa ou intrinsecamente. Dado que ser uma causa é dar origem a um efeito real para ser uma causa, que a cessação resulta na ausência do existente e que as ausências não são entidades reais, um fator externo não pode causar a cessação. A única opção que resta é que a cessação é intrínseca ao próprio existente e, como as propriedades intrínsecas se manifestam imediatamente após a existência, a cessação ocorre assim que algo passa a existir.

O mesmo resultado é alcançado por Dharmakīrti sem partir da premissa de que todas as existências estão sujeitas à cessação, e sem depender do argumento questionável da causa externa da cessação que dá origem a uma ausência irreal. Conforme resumido por Siderits (2022, pp. 70-71), ele parte, em vez disso, da definição já mencionada de uma entidade em última instância real como sendo apenas sua eficácia causal (*arthakriyā*). Agora, ou a existência da entidade é suficiente para que essa eficácia causal seja exercida, ou ela depende de condições extrínsecas para isso. A última opção é problemática na medida em que atribui um papel causal a um conjunto de condições, e conjuntos não são existentes em última instância e, portanto, não são causalmente eficazes. Como resultado, a outra opção deve ser mantida, a saber, que uma entidade verdadeiramente existente deve exercer sua capacidade de causar um efeito assim que passa a existir.

Agora, nossa noção de senso comum de que uma causa pode exercer sua eficácia e ainda continuar a existir depois só é possível no caso de podermos considerá-la uma substância duradoura qualificada por atributos mutáveis - o que não é o caso aqui. De acordo com a visão Sautrāntika, uma causa é sempre de natureza transitiva e deve sempre preceder seu efeito, ou, em outras palavras, deve perecer para que seu efeito surja. Essa prioridade temporal decorre da identidade funcional da causa: como o ser de uma entidade é apenas sua eficiência causal, uma vez que essa eficiência tenha sido realizada e exaurida pela produção de um efeito, seu ser também terá sido realizado e exaurido. Isso implica que um existente último deve exercer sua capacidade causal imediatamente após existir e, assim, perecer imediatamente por si mesmo. Consequentemente, a percepção de entidades que persistem ao longo do tempo é uma ilusão criada por uma sucessão de entidades semelhantes a cada momento.

Como corolário disso, não pode haver movimento, pois o movimento requer que os objetos existam ao longo do tempo, movendo-se de um local para outro; mas se tudo deixa de existir no momento em que surge, nada pode persistir por tempo suficiente para se mover, tornando assim o movimento impossível. Em vez disso, a analogia padrão

usada no Abhidharma para explicar a aparência do movimento é a da queima de um campo (SIDERITS, 2022, pp. 82-83): assim como um fogo parece se mover através de um campo, mas na verdade é uma série de chamas distintas que se acendem em sequência, o movimento também é meramente uma sucessão de eventos estáticos.

Portanto, como aponta Siderits (ibid.), causa e efeito são, em última análise, apenas ocorrências de dharmas em pontos específicos no espaço e no tempo, em relação a ocorrências semelhantes em locais adjacentes. Em outras palavras, como uma causa deve cessar para que o efeito venha a existir, nunca há realmente nenhum contato entre eles. Isso muda nossa compreensão de causalidade no senso comum, resultando em uma imagem na qual "falar da semente como a causa da qual o broto é produzido é apenas dizer que o fim da existência da semente é imediatamente seguido pelo surgimento de um broto como um existente distinto" (ibid., 77).

Nesse relato da natureza da causação, a relação de similaridade comumente observada entre causa e efeito é explicada pelo conceito de *saṃskāra*, uma impressão sutil ou potencial que é transportado da causa para o efeito. Embora a causa e o efeito sejam eventos distintos e momentâneos, o *saṃskāra* atua como um elo, preservando informações e influenciando o surgimento do efeito com características semelhantes. Essa força latente, embora não seja uma entidade material, garante a continuidade do processo causal, mesmo na ausência de contato direto entre a causa e o efeito. O *saṃskāra* funciona como um modelo para o efeito, permitindo que ele se manifeste com propriedades semelhantes às da causa, enquanto ainda adere à momentaneidade.

A rejeição da estrutura *dharmin-dharma-bheda* de caracterizar verdadeiramente a realidade não afeta apenas o conceito de substâncias duradouras e movimento, pois como as propriedades não podem ser separadas de seu local, não é possível concebê-las abstratamente como sendo compartilhadas entre diferentes indivíduos. Em outras palavras, a categoria de universais (*sāmānya*, *jāti*) também é negada nessa ontologia. Como resultado, cada indivíduo é absolutamente único, completamente diferente de qualquer outro - e isso, é claro, dispensa também a necessidade da categoria Vaiśeṣika de "individuador" (*viśeṣa*).

O argumento Sautrāntika de Dharmakīrti contra a realidade dos universais se desdobra da mesma forma que o argumento do niilismo mereológico (TILLEMANS, 2020). Ao considerar o universal unificado e os múltiplos particulares em que ele é instanciado como entidades diferentes, é preciso considerar como eles se relacionam entre si. Mas um único universal não pode existir logicamente em múltiplos particulares

distintos sem se tornar ele próprio múltiplo, o que, nesse caso, significaria que os particulares são dotados, cada um, de seu próprio universal único e, portanto, não há nenhuma propriedade compartilhada entre eles. Em outras palavras, não há universal. Alternativamente, se defendêssemos a unidade do universal contra essa dispersão, ele continuaria sendo "uma entidade oculta, postulada ad hoc e sem quaisquer efeitos discerníveis no mundo" (ibid.).

Assim como a categoria de universais e individuadores é rejeitada, o mesmo ocorre com a categoria de inerência (*samavāya*). Não apenas os termos relacionados da relação não estão disponíveis, mas, aqui novamente, Nāgārjuna oferece um desafio decisivo à noção de relação de fundamentação implícita na categoria de inerência: "Se uma coisa é estabelecida na dependência [de outra], e se essa [outra coisa] também é estabelecida na dependência dela, o que é estabelecido na dependência de quê?" (*Mūlamadhyamakakārikā*, X.10).

Isso mostra que, ao contrário do Vaiśeṣika, o Madhyamaka não aceita a assimetria implícita na noção de relação de fundamentação, como vimos no caso das definições mutuamente intercambiáveis da "verdura da árvore" e da "verdura do verde". Consequentemente, uma vez que as relações se tornam simétricas em uma relação de fundamentação, elas se tornam mutuamente fundamentadas. O problema com isso, no entanto, como aponta o comentário de Buddhapālita sobre o próximo verso de Nāgārjuna, é como algo que ainda não está estabelecido pode depender de outra coisa e, inversamente, como algo que já está estabelecido pode precisar depender de alguma coisa? Em outras palavras, o conceito de dependência não é aplicável nem ao estabelecido nem ao não estabelecido.

Depois de ter rejeitado a substância composta e simples, o movimento, os universais, os individuadores e as relações de inerência ou fundamentação, a única categoria Vaiśeṣika que resta é a "qualidade" (*guṇa*). Isso também não pode ser mantido na visão budista, se ela mantivesse sua definição original de algo que existe apenas como um qualificador de substância. Livre dessa restrição, no entanto, ele surge como sendo apenas uma "ocorrência de tropo", que é muito mais o que o budista quer dizer com *dharmas* existentes em última instância. A análise do Abhidharma, portanto, em última análise, em uma ontologia fundamental feita apenas de tais ocorrências de tropos.

Começamos observando que a raiz da posição budista é a negação do *ātman*, que implicou na negação do sentido geral de unidade real. Agora, completamos o círculo e

passamos a considerar como toda a análise que se desenvolveu desde então impacta o sentido mais específico do *ātman* como o sujeito dos estados conscientes.

Assim, desde seus primórdios nos Sūtras e no Abhidharma, o budismo postula que os únicos componentes de uma pessoa acessíveis empiricamente e, portanto, reais, consistem apenas nos cinco agregados, que podem ser percebidos diretamente por meio dos cinco sentidos ou da introspecção (*manas*): (i) Forma (*rūpa*), ou os tropos físicos que constituem o "corpo"; (ii) Sentimento (*vedanā*), ou as várias sensações; (iii) Conceituação (*saṃjñā*), ou identificação; reconhecimento e rotulagem da entrada sensorial; (iv) Formações mentais (*saṃskāra*), na forma de pensamentos, emoções, volições e outras atividades mentais; (v) Consciência (*vijñāna*), ou percepção de objetos e estados mentais. Desses, o primeiro é percebido por meio dos sentidos externos, enquanto os outros quatro são percebidos por meio da introspecção.

Agora, a análise do Abhidharma veta absolutamente qualquer possibilidade de interpretar esses cinco agregados como algo mais do que uma série de eventos momentâneos discretos, sem qualquer substrato subjacente para unificá-los como suas propriedades, e sem qualquer composição mereológica que dê origem a qualquer todo real chamado "pessoa". A própria introspecção não revela nada além de uma série de eventos mentais momentâneos discretos, cada um surgindo discretamente de um contato diferente entre as faculdades dos sentidos e seus objetos correspondentes. A partir desse ponto de vista, o conceito do Nyāya-Vaiśeṣika de um si-mesmo substancial real não seria nada além de uma ilusão criada por uma sucessão de entidades semelhantes a cada momento, enquanto seu conceito de pessoalidade não seria nada além da reificação de um mero termo enumerativo como se ele se referisse a algo independentemente real.

Por fim, a própria distinção entre sujeito e objeto é prejudicada por toda essa cadeia de análise, na medida em que o conceito de "agente" do ato de perceber está ausente, como Vasubandhu coloca: "O ato de percepção (*vijñāna*) surge na dependência do órgão dos sentidos, do objeto dos sentidos e do momento de consciência imediatamente anterior. Ele não requer um agente separado (*kartṛ*) para iniciá-lo ou sustentá-lo" (*Abhidharmakośabhāṣya*, III.5). Da mesma forma, também está ausente qualquer noção de agência moral em geral, fora da prática convencional; em vez disso, encontramos um relato que vê as ações como não deliberadamente decorrentes da interação de vários fatores impessoais como uma cadeia causal de eventos. Isso desmerece o modelo "agente-paciente" da consciência, revelando em seu lugar que o objeto mental e o evento mental da percepção não são entidades distintas, mas dois

aspectos do mesmo fenômeno (cf. GOLD, 2015, p. 136). Com essa rejeição da agência, não se encontra espaço para as noções de livre-arbítrio e responsabilidade moral pessoal, o que impacta significativamente a ética budista ao mudar seu foco da agência individual para a compreensão e a manipulação dos fatores causais que levam ao sofrimento.

Subjacente à rejeição de todas essas categorias, está a rejeição do teísmo Nyāya-Vaiśeṣika: privando seu Deus da substancialidade, da eternidade, da subjetividade e da agência, todo o seu ser é desmembrado e não há mais nada para chamá-lo de "Deus". De fato, como mostra Hayes (2013), os filósofos budistas de várias escolas e períodos históricos rejeitaram consistentemente o conceito de um deus criador eterno que governa o universo, não como uma característica meramente incidental de seu pensamento, mas sim como uma posição de princípio em seus sistemas filosóficos. Já nos primeiros *sūtras* com os ensinamentos do Buda, como o *Suttapitaka*, encontramos a base epistemológica do teísmo questionada, destacando sua falta de evidência empírica e inconsistências lógicas, e os pensadores e filósofos escolásticos seguiram o exemplo.

Os métodos de divisão e análise do Abhidharma, que nos levaram até aqui, não são os únicos critérios de análise ontológica, no entanto: há também o papel teórico fundamental do que Gold (2015, p. 216) chamou de "Enquadramento Causal Budista", segundo o qual "a pergunta que se faz a qualquer entidade ou conceito é qual é a história causal na qual essa entidade opera, e que papel ela desempenha?". Essa linha de análise não apenas se junta às outras duas na distinção entre as entidades de nossa ontologia de senso comum e aquelas que devem permanecer em nossa ontologia teórica final, mas também se torna a substituição funcional de todas as categorias e entidades abandonadas nessa análise. Em outras palavras, o budista não pode apenas descartar as aparências, ele também deve explicá-las: e a causalidade é a maneira de conseguir isso.

Essa abordagem efetivamente torna a causalidade o eixo central de todo o pensamento do Abhidharma, a doutrina da originação dependente (*pratītyasamutpāda*) ensinada pelo Buda, expressando a ideia central de que todos os fenômenos surgem na dependência de outros fenômenos, conforme encapsulado na famosa fórmula: "Sendo isto, aquilo se torna; do surgimento disto, aquilo surge" (*imasmiṃ sati idaṃ hoti, imassuppādā idaṃ uppajjati*). Esse princípio é elaborado na forma de uma cadeia de doze vezes que delineia as relações causais específicas que perpetuam o ciclo de sofrimento e renascimento (*saṃsāra*). A cadeia começa com a ignorância (*avidyā*) e progride por meio de vários fatores mentais (formações volitivas, consciência-do-eu), formações físicas

(nome-e-forma, as seis bases sensoriais, contato) e, por fim, leva ao envelhecimento, à morte e a novos renascimentos. [178]

Ao compreender essa cadeia interconectada, os budistas acreditam que é possível obter insights sobre a natureza do sofrimento e o caminho para a libertação. Como se vê, toda a estrutura teórica do Abhidharma pode ser resumida principalmente como a estrutura teórica para a compreensão dessa cadeia, como parte do cultivo da sabedoria. O insight que esse estudo traz deve, por sua vez, reverter a cadeia e, portanto, levá-la à cessação, como Vasubandhu resume:

> Portanto, ao explicar a originação dependente, o Abençoado fez com que [as pessoas] alcançassem os [objetivos humanos] de elevação etc. Pois, a partir da explicação adequada da originação dependente, surge a convicção (*sampratyaya*) da relação correta entre ação e resultado etc., que é a causa dos destinos felizes, que é a causa dos destinos felizes; surge a ideia da abnegação da pessoa e dos dharmas, que é a causa do summum bonum, por meio do ouvir [a Lei], do pensar, do cultivo mental; quando ela surge, a ignorância (*avidyā*), a causa do *saṃsāra*, deixa de existir, e, quando ela deixa de existir, todos os obstáculos à paixão e ao cognoscível que têm sua raiz na ignorância (*avidyā*) deixam de existir. Com a cessação de todos os obstáculos, o senhor alcança o Nirvāṇa. (*Abhidharmakośabhāṣya,* II.57)

Como um modelo teórico de toda a existência, a doutrina da originação dependente reflete um modelo "naturalista" segundo o qual "entender qualquer coisa é, antes de tudo, entender seu papel dentro de uma série bem definida de causas e condições" (GOLD, 2015, p. 217). Inversamente, as entidades que não conseguem encontrar um papel adequado na história causal são consideradas construções conceituais falsas, o que inclui, é claro, todas as entidades cuja eficácia causal pode ser totalmente explicada pela compreensão de suas partes constituintes, como no método de divisão e análise. Isso complementa de imediato nossa abordagem anterior por meio desses métodos e revela sua justificativa subjacente.

Em segundo lugar, como mencionado anteriormente, enquadrar entidades em histórias causais também é a substituição funcional de todas as categorias que o realista defende para sua explicação da realidade como ela aparece para nós. É nesse ponto que o

[178] "Da ignorância como condição, surgem as formações volitivas; das formações volitivas como condição, surge a consciência; da consciência como condição, surge o nome-e-forma; do nome-e-forma como condição, surgem as seis bases sensoriais; das seis bases sensoriais como condição, surge o contato; do contato como condição, surge a sensação; da sensação como condição, surge o desejo; do desejo como condição, surge o apego; do apego como condição, surge o devir; do devir como condição, surge o nascimento; do nascimento como condição, surgem o envelhecimento e a morte, a tristeza, a lamentação, a dor, o pesar e o desespero. Essa é a origem de toda essa massa de sofrimento". (*Samyutta Nikāya*, II.1 - traduzido em BODHI, 2000, p. 1362)

“princípio da leveza”, a versão indiana da “Navalha de Ockham”, é evocado: se a causalidade oferece uma explicação mais simples dos fenômenos, com menos entidades envolvidas, então é mais provável que ela seja verdadeira do que sua alternativa.

Assim, por exemplo, de acordo com Vasubandhu, as substâncias duradouras e os sujeitos da experiência são apenas uma série causal de eventos que criam uma ilusão de continuidade, semelhante a uma fila de formigas ou a uma chama em movimento. Mas as funções que atribuímos a essas continuidades objetivas e subjetivas podem, de fato, ser explicadas de forma completa e mais parcimoniosa como sendo apenas “causa e efeito”. Assim, por exemplo, a memória é totalmente explicável como um evento mental distinto causado por uma experiência sensorial anterior, com a conexão causal entre eles explicando a semelhança e a aparente continuidade entre eles.

Da mesma forma, o senso de propriedade do si-mesmo em relação às experiências e memórias pode ser explicado, em vez disso, como o fato de que esses eventos cognitivos distintos ocorreram em uma série causal singular de eventos mentais. Como diz Gold (2015, p. 98), nesse caso, a semelhança pode ser explicada de outra forma e, portanto, não prova mais a continuidade da identidade.

Na mesma linha, encontramos em Dharmakīrti que a causalidade, por si só, tanto refuta os universais quanto os substitui funcionalmente em nossas práticas cognitivas. No primeiro caso, verifica-se que entidades abstratas, como os universais, não são capazes de cumprir qualquer papel causal, pois para isso teriam que ser elas mesmas causadas e causadoras de particulares, o que faria com que deixassem de ser universais. No segundo caso, ele argumenta que os objetos podem ser classificados para os interesses humanos em termos de suas funções causais, independentemente de terem qualquer natureza ou propriedade compartilhada. Como exemplo, ele se refere a três tipos diferentes de plantas que, todas elas, são usadas como antipiréticas. Como Siderits (2022, pp. 102-103) explica seu argumento:

> Para um equivalente moderno, considere o caso da aspirina, do ibuprofeno e do acetaminofeno. Os ingredientes ativos desses medicamentos são compostos quimicamente muito diferentes, mas pensamos em todos eles como analgésicos. Funções como o alívio da dor e a redução da febre são realizadas de forma múltipla. (...) O fato de três compostos, como os ingredientes ativos da aspirina, do ibuprofeno e do acetaminofeno, poderem ser considerados como tendo a mesma função mostra que a unificação provocada pelo conceito responde ao nosso interesse no alívio da dor e, portanto, não reflete as naturezas intrínsecas dos três. E se esse ponto for generalizado, então as propriedades funcionais são extrínsecas. Qualquer coisa cuja natureza seja uma propriedade funcional é redutível e não é, em última instância, real. (SIDERITS, 2022, p. 102)

Como era de se esperar, Deus também é refutado e substituído funcionalmente pela causalidade. A doutrina da originação dependente impossibilita a existência de um ser divino que não seja causado ou que traga a si mesmo à existência, pois tudo o que é realmente existente deve ser membro de uma série causal e, portanto, deve ter sido trazido à existência por uma causa e, portanto, não pode ser não causado; e se esse ser divino for causado por outro, então não será mais Deus. Além disso, tudo o que é causado está fadado a perecer, e assim a eternidade de Deus é novamente negada. A própria doutrina da causação como originação dependente, na medida em que pode ser considerada universalmente compreensível e capaz de explicar todos os fenômenos, também substitui funcionalmente Deus em seu papel de criador do mundo. Além disso, seu papel como preservador dessa ordem mundial, como a inteligência orientadora do mecanismo de retribuição cármica, também é explicado de forma mais parcimoniosa por meio do funcionamento impessoal da causação como tal: o carma não precisa de nenhum guia inteligente, ele é apenas causa e efeito.

Dessa forma, o conceito Abhidharmika de originação dependente tanto refuta quanto substitui funcionalmente todo o edifício do senso comum e da filosofia Nyāya-Vaiśeṣika. Mas há aqui uma ironia fundamental, como Gold (2015, pp. 214-215) observa: enquanto a causalidade serve como a própria pedra de toque que separa as entidades finalmente existentes das meramente fictícias, e toda a realidade é definida funcionalmente como mera causalidade, do ponto de vista do Sautrāntika não é possível estabelecer que a causalidade em si seja real. Ao estabelecer a momentaneidade (*kṣaṇavāda*) e rejeitar os universais, já se segue que os padrões causais são menos do que necessários e mais parecidos com a correlação humeana por meio do hábito, fazendo com que o Sautrāntika conclua que "a conexão necessária entre causa e efeito não é uma mera concessão aos interesses humanos e às limitações cognitivas; é uma superposição absoluta" (SIDERITS, 2022, p. 90). No entanto, é o entendimento presentista do Sautrāntika sobre o tempo, que segue por sua vez a momentaneidade, que provou ser fatal para um entendimento realista da causalidade.

Como vimos, a visão Sautrāntika postula que o movimento e a persistência são ilusões. Como tudo existe apenas em um único momento, nada pode se mover ou persistir ao longo do tempo. Em vez disso, o que parece ser movimento é uma série de eventos estáticos, como uma sucessão de chamas em um campo em chamas. Da mesma forma, causa e efeito não são uma transferência contínua de propriedades, mas eventos distintos que ocorrem em sequência. Uma causa deve deixar de existir para que seu efeito surja,

sem que haja contato direto entre eles. A semelhança entre causa e efeito é explicada pelo conceito de *saṃskāra*, uma impressão sutil ou potencial que transporta informações da causa para o efeito, garantindo a semelhança apesar da discrepância.

No entanto, esse mesmo modelo baseado no conceito de *saṃskāra* apresenta alguns desafios para torná-lo consistente com a momentaneidade, ou seja, no próprio mecanismo pelo qual essa impressão pode ser levada de causa a efeito sem que haja um contato real entre eles, e sem fazer dessa impressão algo que exista mais do que momentaneamente. Pois se *o saṃskāra* persiste ao longo do tempo, mesmo que por um momento, isso parece contradizer a ideia de que tudo é momentâneo, o que implica que cada *dharma* existe apenas por um único instante e depois deixa de existir. Se *o saṃskāra* perdura por vários momentos, ele possuiria uma espessura temporal que viola a momentaneidade. Em outras palavras, se causa e efeito são eventos distintos e momentâneos, então como pode o *saṃskāra* ser transmitido de causa para efeito sem qualquer sobreposição temporal ou contato direto?

Pode-se argumentar que *o* próprio *saṃskāra* é momentâneo, surgindo e cessando a cada instante junto com os dharmas que ele influencia; mas isso novamente levanta questões sobre como uma impressão momentânea pode efetivamente transmitir informações ou influenciar eventos discretos. Ou então, pode-se sugerir que *o saṃskāra* não requer contato físico direto para a transmissão, sendo, em vez disso, um tipo de potencialidade inerente à causa que se manifesta como efeito sob condições apropriadas. Isso, novamente, levanta questões sobre a natureza dessa potencialidade e como ela opera sem contato direto, bem como sua espessura temporal, na medida em que existe como potencialidade na causa e como um efeito manifesto posteriormente

Além disso, como mencionei anteriormente, enquanto Sarvāstivāda sustentava que apenas a eficácia causal das entidades era momentânea, mas não sua existência, o Sautrāntika identificava existência e eficácia causal, e assim fazia com que a momentaneidade se aplicasse a ambas. Isso resultou na adoção de um presentismo estrito, segundo o qual apenas o momento presente existe e o passado e o futuro são meramente construções conceituais. Isso reforça que, uma vez que somente o presente é real, o movimento é impossível, pois exige que os objetos persistam ao longo do tempo; bem como o veto da sobreposição temporal entre causa e efeito, mas, em vez disso, ocorrem como emergências instantâneas e cessações de entidades. No entanto, essa leitura do tempo não permite relações temporais, e isso prejudica a própria inteligibilidade da noção de sucessão temporal. Com isso, a descrição da causalidade como uma sucessão de

eventos momentâneos também deixa de ser inteligível, e torna-se impossível estabelecer relações causais. A causalidade, portanto, deve ser apenas *convencionalmente*, não em última instância, real.

De fato, isso leva à rejeição Sautrāntika definitiva das relações em geral nas mãos de Dharmakīrti em sua *Saṁbandhaparīkṣā*. Aplicando os mesmos métodos familiares do Abhidharma, ele argumenta que qualquer noção de relação deve necessariamente ser definida em termos diádicos, ou seja, como algo que, por sua própria natureza, deve existir em dois lugares simultaneamente (*dviṣṭha*), ou seja, seus relata. Isso significa que a relação está espalhada ou "distribuída" (*anvaya*) por esses dois pontos, e deve ser, portanto, ao mesmo tempo uma e muitas, ou uma identidade na diferença. Isso faz com que as relações sejam constitutivamente semelhantes a inteiros e universais, convidando a uma análise mais aprofundada, que deve resultar em *dharmas* irredutivelmente si-mesmos e auto-caracterizados. Mais importante ainda, na visão de Dharmakīrti, isso torna as relações logicamente contraditórias, violações de princípios como o do meio excluído (cf. BERGER, 2023, p. 841) e o da identidade:

> O princípio de identidade da lógica budista clássica (...) implica que uma entidade real x deve ser igual ou diferente de uma entidade real y (...). Assim, para que as relações sejam entidades "reais", elas precisariam ser idênticas ou distintas desses relacionamentos momentâneos. Como o conceito de "relação" não resiste à análise redutiva em nenhum dos casos, elas não existem de fato - "relações" são construções puramente conceituais (*kalpanā*). Em um conhecido *pada* do 5º verso do SP (...) Dharmakīrti resume sua posição: 'Em si mesmos, os existentes não são misturados; a construção conceitual os mistura'. (BERGER, 2024, p. 2)

Todo o processo de análise, realizado de acordo com os princípios do Abhidharma, resulta na seguinte imagem das coisas: a eficácia causal, que só pode ser encontrada nas entidades e fatores resultantes da análise e divisão, é a pedra de toque da realidade, um princípio capaz de distinguir entidades reais de nominais e explicar toda a existência. Mas, como se vê, a eficácia causal e a própria causalidade não são, em última análise, reais. Portanto, todo o mundo do discurso do Abhidharma, em toda a sua meticulosa elaboração e classificação da rede de fatores na história causal global, também é, em última análise, relegado à construção conceitual.

3.2 A CONSTRUÇÃO EPISTÊMICA DAS APARÊNCIAS

Enquanto os realistas Nyāya-Vaiśeṣika considerariam isso como a *reductio ad absurdum* das próprias premissas iniciais do raciocínio do Abhidharma, isso abre outro reino de discurso filosófico e significado dentro do Budismo, colocando-se como um nível superior de ensino, acima do Abhidharma: o Mahāyāna ou o "Grande Veículo". Enquanto no Abhidharma encontramos uma espécie de descrição da verdade em dois níveis, em termos da distinção entre entidades reais e nominais, sustentava-se que o conhecimento conceitual poderia aparecer em ambos: no nível do significado último (*paramārthasat*) como as "ideias simples" minimamente derivadas da experiência, enquanto no nível do significado nominal ou construído (*prajñaptisat*) ele aparecia como "ideias complexas" produzidas pela extrapolação imaginativa sobre as simples. No Mahāyāna, por outro lado, *toda* conceitualização está no nível nominal ou construído de significado (*saṁvṛti-satya*), deixando apenas a cessação da própria conceitualização como pertencente ao nível último de significado (*paramārtha-satya*) nos ensinamentos do Buda. [179]

Essa corrente Mahāyāna do Budismo surgiu, a partir de seus precedentes anteriores[180] , com o surgimento das *Escrituras da Perfeição da Sabedoria* (*Prajñāpāramitāsūtra*). Esses textos enfatizavam um contexto apofático de significado, caracterizado por um imediatismo sem sinais, em que até mesmo os ensinamentos centrais do budismo, como as Quatro Nobres Verdades e toda a sua elaboração Ābhidharmic, são esvaziados de qualquer realidade definitiva, enfatizando as limitações inerentes ao conhecimento conceitual na compreensão da verdade (KEENAN, 1997, p. 9-10).

Essa nova corrente de ensinamentos recebeu sua primeira formulação filosófica nas mãos de Nāgārjuna, considerado o fundador da escola Madhyamaka ("Caminho do Meio") do Budismo Mahāyāna. Uma maneira possível de entender sua metodologia característica *em relação ao* Abhidharma poderia ser resumida em duas etapas. Na primeira, ele enfatiza o critério do Abhidharma de originação dependente *acima do* critério de divisão e análise. Isso significa um desafio fundamental ao conceito de *dharma* do Abhidharma como algo autocaracterizado (*svalakṣaṇa*) por sua própria natureza si-

[179] Embora essa elaboração das "duas verdades" seja mais conhecida como pertencente à escola Madhyamaka do Budismo Mahāyāna, que a desenvolveu e lhe deu mais atenção, ela também está dialeticamente presente e foi reelaborada a partir da perspectiva da escola Yogācāra do Mahāyāna, conforme testemunhado no trabalho de Dharmapāla (530-561 d.C.).

[180] Como a antiga escola Mahāsāṁghika, cujas doutrinas prefiguram muitos dos principais desenvolvimentos das escolas Mahāyāna, como convincentemente sustentado por BAREAU (1955).

mesma (*svabhāva*), que no Abhidharma era o critério analítico que distinguia as entidades reais daquelas que, tendo sua natureza caracterizada e determinada por outra coisa, eram consideradas apenas nominalmente existentes. Dando prioridade a esse método analítico sobre a originação dependente, esta última é entendida como o processo pelo qual esses *dharma-s* inerentemente existentes se sucedem em cadeias causais. Na visão Madhyamaka, no entanto, ao enfatizar a originação dependente em detrimento do reducionismo analítico, não pode haver uma natureza si-mesma ou auto-caracterizada, na medida em que *todas as coisas* surgem *necessariamente* umas em relação às outras dentro de redes de causas e condições.

Em outras palavras, nenhum *dharma* é independente, todos os *dharma-s* são mutuamente dependentes em sua natureza e definição, o que, pelo próprio critério do Abhidharma, torna todos os *dharma-s* vazios de natureza própria (*niḥsvabhāva*) e apenas nominalmente existentes. Isso implica que o projeto do Abhidharma de "fenomenologia descritiva", de análise baseada na experiência perceptiva (por meio dos sentidos e da introspecção), resultando nos fatores de análise (*dharma-s*) que existem em última instância, é totalmente prejudicado, pois, nesse caso, não há realidade subjacente na experiência para que a análise resulte, sendo *tudo* concepção apenas até o fim. Isso muda todo o nosso domínio do discurso cotidiano e teórico da ontologia, ou a conversa sobre as coisas, para "jogos de linguagem" conceituais,[181] ou, em outras palavras, não há mais nenhuma conversa sobre as coisas, mas apenas a promulgação de conceitos de coisas, que são esvaziados de qualquer referente e, portanto, feitos para funcionar no vácuo das práticas convencionalmente acordadas.

Esse mundo conceitual do discurso, por sua vez, também é totalmente determinado pelo mesmo princípio da originação dependente, de modo que, por exemplo, conceitos como "alto" e "baixo" só são inteligíveis em relação uns aos outros, sendo impossível definir o significado de um sem referência ao outro. Além disso, não se pode dizer que nada seja inerentemente "alto" ou "baixo", de modo que a aplicabilidade desses

[181] De acordo com Wittgenstein, entender a linguagem significa entender como ela funciona em vários "jogos de linguagem". Esses jogos podem ser tão simples quanto pedir instruções ou tão complexos quanto participar de debates filosóficos. Cada jogo tem seu próprio conjunto de regras, e o significado das palavras e expressões é derivado de seu papel dentro desses contextos específicos, sem que haja um significado único e universal para as palavras. Em vez disso, seu significado é determinado pelo uso que fazem em diferentes jogos de linguagem. Isso destaca a natureza dinâmica e dependente do contexto da linguagem, o que faz com que o uso da linguagem deixe de ser visto como uma descrição da realidade e passe a ser visto como uma ação performativa que molda continuamente nossas interações e relacionamentos. Os paralelos entre Madhyamaka e Wittgenstein há muito tempo atraem a atenção dos acadêmicos; veja, por exemplo, GARFIELD (2002).

conceitos às coisas não se baseia em sua própria natureza. A Madhyamaka argumenta que *todos os* conceitos são mutuamente decorrentes, conceitos relativos desse tipo, desprovidos de natureza própria; e que todas as coisas são conceitualmente mencionadas sem qualquer base objetiva. Essa dualidade conceitual-linguística está, em última análise, enraizada no fato de que toda conceituação e linguagem se baseiam em contraste e distinção, o que dá origem a conceitos mutuamente dependentes e emergentes.

Ao questionar a realidade de nossas estruturas conceituais, ele convida o leitor a se afastar da aparência conceitualmente determinada das coisas, em uma série de passos que culminam não com uma visão teórica correspondente à realidade, mas com a dissolução de todas as visões. Isso enfatiza uma compreensão da racionalidade como o processo de si-mesmo crítico, que aqui toma o rumo "cético" de esvaziar nossos esquemas conceituais do mundo, como Ganeri (2001, p. 47) coloca:

> Um esquema conceitual não pressupõe um mundo de *objetos*, mas sim uma *estrutura de divisão*. Um esquema conceitual é uma grade de divisões e relações impostas a uma realidade indiferenciada e amorfa. Um sistema de conceitos é uma forma de cortar, agrupar e relacionar. Ele representa uma escolha sobre onde os limites dos objetos devem cair. (...) O que um esquema conceitual pressupõe, então, é que as formas de cortar, agrupar e relacionar que ele codifica correspondem a estruturas naturais de divisão e organização no mundo. É com base *nesse* pressuposto que o processo Mādhyamika de autocrítica racional se apóia.

No segundo passo, ele explicitamente toma a fundação do primeiro passo - isto é, a originação dependente - como se ela própria estivesse do lado do nível construído de significado (*saṁvṛti-satya*) apenas, ela própria não estabelecida (*siddha*), na medida em que as próprias relações não são inteligíveis. Isso transforma a originação dependente em um método de raciocínio que funciona como um poderoso ácido para dissolver todos os pontos de vista teóricos, inclusive o próprio. Com essa autodissolução final, no entanto, a natureza não estabelecida da originação dependente é revelada como o significado último (*paramārtha-satya*): o vazio *(śūnyatā*) de toda natureza própria (*svabhāva*) e si-mesmo (*svalakṣaṇa*), ou, o que equivale à mesma coisa, o vazio de todas as visões. Como diz Duckworth (2019, pp. 12-13):

> ... a matriz de relações dependentes // que é o próprio mundo pode ser entendida como vazio, significando a natureza indeterminada de qualquer coisa discreta. O significado da originação dependente também envolve a incapacidade da mente e da linguagem de identificar qualquer coisa com uma natureza intrínseca

> (svabhāva), uma essência verdadeiramente independente. (...) Além disso, a relação só é possível quando há coisas separadas, mas como uma identidade única e independente não é uma realidade, a relação também não é. Ou seja, relações implicam diferença, e não pode haver diferença real (ou semelhança) quando nada tem uma identidade real (independente). Como as coisas não são realmente separadas, em última análise, não se pode nem mesmo dizer que elas estão relacionadas, pois uma relação real e concreta implica pelo menos duas coisas e a realidade não é (nem mesmo) uma! Em suma, o vazio e a interdependência não podem ser reduzidos a nenhum componente isolado de uma rede complexa de relações; o conceito de vazio é vazio e o conceito de relacionalidade também é relacional.

Para alcançar essa desconstrução radical, Nāgārjuna empregou consistentemente o tetralema (*catuṣkoṭi*), um dispositivo lógico de quatro cantos que propõe classificar todos os valores de verdade alternativos possíveis com relação a qualquer assunto em quatro membros: afirmação, negação, tanto afirmação quanto negação (ou um valor indeterminado) e nem afirmação nem negação (um valor inefável). Esses quatro valores de verdade são, subsequentemente, aplicados de forma variada de acordo com o *dharmacakra* óctuplo: (i) rejeição de todos os quatro membros, (ii) afirmação de um membro, (iii) afirmação de dois membros, (iv) afirmação de três membros, (v) afirmação de todos os quatro membros, (vi) afirmação conjuntiva de dois membros, (vii) afirmação conjuntiva de três membros, (viii) afirmação conjuntiva de todos os quatro membros.

Equipado com isso, o filósofo mādhyamika analisa consistentemente todos os pontos de vista possíveis com relação a qualquer assunto e sistematicamente disseca e desmonta suas premissas, expondo as contradições e limitações inerentes a qualquer afirmação. Ao minar sistematicamente a linguagem e o apoio do pensamento em qualquer noção possível da *realidade como ela é*, o pensador *mādhyamika* deve ser conduzido a um estado de conhecimento sem julgamentos, no qual a realidade (*tathatā*) indizível e impensável (*avācyatva*) está presente, livre de qualquer projeção conceitual. [182]

Uma sugestão útil para entender essa inefabilidade é prestar atenção à maneira como o conceito seminal de Nāgārjuna de vazio *(śūnyatā*) é informado pela metáfora raiz do espaço (*ākāśa*), que, como McCagney (1997) argumentou extensivamente, permeia todos os seus argumentos filosóficos. Ela enfatiza que esse vazio não deve ser entendido como mera negação ou ausência, mas, assim como o espaço, como a *abertura* ou a *limpeza* desobstrutiva que, mesmo não sendo nada, permite que todas as aparências

[182] No entanto, o que isso significa exatamente é uma fonte de divergência, dando origem a uma ampla variedade de leituras por parte de comentaristas antigos e modernos: "...a doutrina da escola Madhyamaka, e em particular a de Nāgārjuna, tem sido descrita de várias maneiras como niilismo, monismo, irracionalismo, misologia, agnosticismo, ceticismo, crítica, dialética, misticismo, acosmismo, absolutismo, relativismo, nominalismo e análise linguística com valor terapêutico." (RUEGG, 1981, p. 2)

ocorram de forma insubstancial e interdependente. A denúncia central da dualidade conceitual-linguística, por exemplo, será frequentemente descrita pelos pensadores Madhyamaka como um "entalhe do espaço", como desenhar uma linha no céu e, assim, dar origem artificialmente a dois polos conceituais fictícios que estão apenas em relação um ao outro, ou melhor, em relação ao ato conceitual de "desenhar uma linha". [183]

Embora essas metáforas possam oferecer uma sugestão sutil, elas são apenas metáforas, e não qualquer tentativa de descrever a realidade como tal. Isso é altamente enfatizado pelos Mādhyamikas, que repetidamente advertem contra tomar o vazio em si como uma visão ou uma tese (*pratijñā*) a ser estabelecida, ou uma realidade com natureza própria. Como Nāgārjuna afirma, "a vacuidade foi declarada pelos Budas como sendo a expulsora de todas as visões; aqueles que têm a vacuidade como uma visão são considerados incuráveis" (*Mūlamadhyamakakārikā* XIII.8). Em termos técnicos, embora a vacuidade seja negação, essa negação não implica em nenhuma afirmação alternativa subjacente, sendo, em vez disso, um modo de negação não impositiva (*prasajyapratiṣedha*).

O que isso significa pode ser expresso ao notar que a Madhyamaka não está afirmando a inefabilidade da realidade, já que essa afirmação também deve ser submetida ao tetralema e ao *dharmacakra,* onde seria inevitavelmente refutada - e, de fato, o quarto valor de verdade do tetralema, "nem afirmação nem negação", é tomado precisamente como o valor de verdade da inefabilidade. Em vez disso, a inefabilidade na qual a análise Mādhyamika resulta deve ser entendida no sentido de uma *reductio ad absurdum,* uma demonstração de que a própria "busca por reais últimos leva inevitavelmente ao paradoxo da inefabilidade" (SIDERITS, 2022, p. 192). Consequentemente, em vez de uma proposição filosófica, a filosofia Mādhyamika é melhor compreendida como um "discurso sobre o método" que opera uma mudança para um contexto apofático de significado (KEENAN, 1997, p. 11-12), dentro do qual a própria estrutura realista na qual todas as visões alternativas sobre um assunto são consideradas infundadas, inaugurando assim um contexto radicalmente antirrealista e antifundacionalista no qual se pode realizar discussões filosóficas:

> O problema é que há diferentes contextos de significado. Enquanto o objetor está funcionando dentro de uma teoria realista do conhecimento, Nāgārjuna muda para um contexto apofático. (...) esse é precisamente o ponto do vazio: que todo

[183] O ato de exclusão conceitual mútua (*apohana*), como os pensadores do Sautrāntika-Yogācāra, Dignāga e Dharmakīrti, desenvolveriam mais tarde.

> o contexto da teoria realista é inválido. Todas as palavras não passam de construções sem nenhum significado inerente. Até mesmo o vazio é um termo convencional, ele próprio decorrente da fala humana. O impulso da vacuidade é amplamente negativo, com o objetivo de refutar toda a estrutura teórica realista na qual as questões são discutidas. (...) Os mādhyamikans dedicam a maior parte de seus esforços para refutar os pontos de vista dos outros, mas, quando perguntados sobre seus próprios pontos de vista, respondem que, como todas as coisas são vazias, eles realmente não têm nenhuma declaração a fazer. A questão, no entanto, é que os mādhyamikans mudam o contexto do significado e, assim, veem as visões alternativas, sejam elas afirmativas ou negativas, como se agarrando a fabricações. O vazio não é a negação de qualquer visão particular dentro do conteúdo do realismo teórico, mas a negação do significado de todo esse contexto. (KEENAN, 1997, pp. 12-13, 17)

Todos os objetos comuns de tamanho médio que povoam nossa experiência de senso comum do mundo já são uma mera construção, mesmo no Abhidharma; a mudança do Mahāyāna é estender isso aos *dharma-s* que o Abhidharma, em seu contexto teórico de significado, sustentou para apoiar nossa experiência de senso comum como a realidade objetiva que fundamenta sua aparência (GOLD, 2015, p. 154). Ao mostrar o paradoxo da inefabilidade que resulta em qualquer tentativa de apreender esses "blocos de construção" da aparência do mundo, ou qualquer outra realidade subjacente, o Madhyamaka desmorona a distinção Ābhidharmika entre existência substancial e nominal, resultando no fato de que não há realidade subjacente na experiência para que a análise resulte, sendo tudo apenas concepção, por completo.

De um ponto de vista metafísico, o que isso implica, em última análise, é a eliminação da distinção entre realidade e aparência, inaugurando, em vez disso, uma abordagem de nossas transações cognitivas cotidianas como dependentes apenas da aparência. É nesse sentido que a Madhyamaka sustenta que nossas práticas cognitivas cotidianas e os jogos de linguagem acordados podem ter validade convencional, sem serem reais: pois lidam apenas com aparências, não com qualquer realidade subjacente, pois isso não existe. No entanto, mesmo sem qualquer realidade subjacente, as aparências aparecem:

> As coisas são irreais, mas, mesmo assim, aparecem. Essa aparência de fato ocorre, mas não tem realidade substancial. (...) Essa é, de fato, a visão de Nāgārjuna do caminho do meio [*"madhyamaka"*], no qual a aparência não é nem verdadeiramente existente nem totalmente negada. (...) A dialética do Vazio mostra que as coisas são uma espécie de "ilusão real". Os fenômenos não estão realmente presentes em nenhum sentido objetivo ou substantivo. No entanto, eles aparecem e, portanto, são entendidos como "como uma ilusão, como um sonho, como uma cidade de *gandharvas*". (SHULMAN, 2007, pp. 162, 168)

Isso significa que o contexto antirrealista radical de significado do Madhyamaka não implica o abandono total das práticas e categorias convencionais implícitas em nossas transações cotidianas, que, segundo os Mādhyamikas, não são contraditas por sua investigação. Na verdade, eles argumentam, em vez disso, que a compreensão convencional do mundo deve ser aceita, desde que permaneça sem ser examinada. De fato, como explica Siderits (2022, pp. 185-186), a crítica Mādhyamika não tem como objetivo minar as experiências cotidianas, mas desafiar a ideia de que essas experiências exigem fundamentação em entidades reais em última instância. Isso leva, sugere ele, a um tipo de perspectiva dupla semelhante às ilusões de ótica, em que, mesmo reconhecendo que uma aparência é ilusória, a aparência em si não deixa de aparecer. Da mesma forma, o reconhecimento da natureza ilusória da realidade não elimina as aparências, mas muda nossa compreensão de sua natureza última, mesmo que elas continuem aparecendo e que continuemos a interagir funcionalmente com elas como faríamos normalmente. Como o próprio Nāgārjuna coloca:

> Os estados de existência, desprovidos dos extremos de início e fim, aparecem como uma ilusão mágica. Quando uma ilusão mágica surge ou quando é destruída, aquelas pessoas que sabem (o que é) a ilusão mágica, não são enganadas com relação a ela; (...) Quando alguém percebe com sua mente que *o saṃsāra* é semelhante a uma miragem, a uma ilusão mágica, não é (mais) corrompido pelas visões extremas de começo ou fim. (*Yuktiṣaṣṭikākārikā*, 15-17 - traduzido por TOLA & DRAGONETTI, 1983)

Soteriologicamente, a inovação trazida por essa abordagem derivada das escrituras *da Perfeição da Sabedoria* é que *o nirvāṇa,* a quiescência última e a cessação essencial dos fenômenos condicionados, não é mais considerado um objetivo futuro oposto ao estado atual das coisas, que precisa ser alcançado levando os *dharma-s* condicionados da mente e do corpo à sua cessação. Em vez disso, a linha de raciocínio Madhyamaka deve permitir que se reconheça que, mesmo agora, como as coisas aparecem da maneira que chamamos de "*saṁsāric*", como não há substância nessas aparências, não há nada a ser alcançado provocando sua cessação, ou, em outras palavras, que mesmo agora elas já estão quiescentes e em cessação. O conhecimento perfeito das aparências apenas como aparências, sem qualquer realidade subjacente, é em si mesmo *nirvāṇa,* como afirma Nāgārjuna (*Yuktiṣaṣṭikākārikā*, 6, 9-11):

> *Saṃsāra* e *nirvāṇa* - ambos não existem (realmente). Foi ensinado que o conhecimento perfeito do *saṃsāra* é o *nirvāṇa*. (...) (O oponente afirma:) Se os *skandhas* não cessam, *o nirvāṇa* não é produzido mesmo com a destruição das

> impurezas. No momento em que eles (os skandhas) cessam, nesse momento a liberação é produzida. (Mas nós respondemos:) Quando é visto através do conhecimento correto que a produção é por causa da ignorância, (então) nem o nascimento nem a cessação são percebidos. Isso é *nirvāṇa* neste mundo; o senhor fez o que tinha que ser feito. (Traduzido por TOLA & DRAGONETTI, 1983)

Esse ponto é destacado com força no *Mahāprajñāpāramitāśāstra,* um texto atribuído a Nāgārjuna[184] que foi traduzido para o chinês por Kumārajīva (344-413 d.C.). Conforme explicado por Ramanan (1966, pp. 251-271), esse texto descreve a verdade última da vacuidade *(śūnyatā*) como completa indeterminação incondicionada ou *nirvāṇa*; no entanto, os seres condicionados ou determinados de nosso discurso transacional não são opostos a essa indeterminação. Em vez disso, a própria entidade condicionada, quando corretamente entendida como vazia de natureza própria, à luz de sua impermanência e surgimento dependente, ou seja, como *saṁsāra*, tem seus limites conceituais e determinidade esvaziados de objetividade, e esse mesmo vazio (convencional) é sua natureza última como o incondicionado ou indeterminado. A identidade de uma entidade é o que nos permite pensar nela como tendo surgido, subsistindo e depois deixando de existir; mas se essa identidade é uma mera construção, o que existe que surge ou cessa? Tudo já está em cessação quiescente, já é *nirvāṇa*. Nesse sentido, o *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (apud ibid., pp. 258, 270) proclama a não dualidade das duas verdades:

> (O entendimento de) *rūpa*[185] é de dois tipos: um é o entendimento de *rūpa* como visto com os olhos da carne pelas pessoas comuns, e isso é *rūpa* concebido sob falsas construções; o outro é a compreensão da verdadeira natureza de *rūpa* pelos sábios (livre de construções imaginativas). A verdadeira natureza de *rūpa* (como compreendida pelos sábios) é a mesma que *nirvāṇa*. *Rūpa*, como concebido pelas pessoas comuns, é (apenas) chamado de *rūpa*; mas quando esse *rūpa* entra no *tathatā*, (como no caso da compreensão pelos sábios), nunca mais é uma coisa sujeita a nascimento e morte; (é o próprio *nirvāṇa*). (...) (Verdadeiramente) *rūpa* é, por sua própria natureza, sempre não nascido. Não é que ela esteja agora privada da natureza do nascimento através do poder da sabedoria (*prajñā*). (...) O viajante, tendo compreendido a natureza não-nascida, imortal, de *rūpa*, poderia conceber: 'Agora, *rūpa* tornou-se não-nascida'. (Na verdade, *rūpa* sempre foi o dharma não nascido).

Exatamente o que é descrito no nível da verdade convencional como o vazio da determinação é o que é descrito no nível da verdade última como o incondicionado ou

[184] A maioria dos estudiosos rejeita a validade histórica dessa atribuição. No entanto, trata-se de uma obra vasta e significativa que emerge dos círculos Madhyamaka nos dois primeiros séculos após Nāgārjuna e que, portanto, pode oferecer uma boa perspectiva desses círculos.
[185] Um dos agregados (*skandha-s*), o que é percebido como "material".

indeterminado. Da mesma forma, no entanto, o último não é algo além do determinado, não é uma "realidade transcendente" por trás das aparências de entidades determinadas, impermanentes e que surgem de forma dependente: em vez disso, é o próprio vazio da natureza inerente das entidades determinadas, a "negação do si-mesmo das coisas e a realização de sua relatividade essencial" (RAMANAN, 1966, p. 266), que é sua natureza incondicionada. O par conceitual de *nirvāṇa* e *saṁsāra* não são termos que descrevem algum estado objetivo das coisas; apegar-se ao determinado como último ou ao indeterminado como transcendente ao determinado é cair, respectivamente, nos extremos ou erros do eternalismo e do niilismo. A noção da "natureza real" (*tathatā*) a ser discernida pela sabedoria surge apenas em relação à realidade convencional, de modo que "a realização do dharma indeterminado não está separada das entidades determinadas" (RAMANAN, 1966, p. 256).

Quando, na citação acima, Nāgārjuna afirma que toda produção surge da ignorância, a referência é às doze cadeias de originação dependente, que, como vimos anteriormente, é encabeçada pela ignorância (*avidyā*) como sua primeira cadeia, a partir da qual as demais surgem sucessivamente, cada uma condicionando a seguinte. O entendimento tradicional do Ābhidharmic é que elas devem ser revertidas para que possam cessar. Nāgārjuna, no entanto, minará a compreensão realista tradicional da causalidade aqui, sustentando, em vez disso, que toda a noção de uma cadeia de causalidade não passa de um "ato de imaginação criativa, um *vikalpa* impulsionado pela ignorância" (SHULMAN, 2007, pp. 158-159),[186] de modo que, como consequência, não há necessidade de trazê-las à cessação, uma vez que é apenas um jogo de conceitualização reificadora pensar que elas ainda não estão em cessação. Em última análise, é esse jogo de reificação que é a ignorância na raiz das doze cadeias de originação dependente; apenas ver através da vacuidade da reificação conceitual já é reverter toda a cadeia, até a raiz, ou melhor, perceber que ela nunca esteve lá para começar.

No entanto, mesmo que o ato de imaginar e conceituar irreal não valide nenhuma realidade, ainda assim o ato pelo qual a imaginação é engendrada de fato aparece. Mesmo que a Madhyamaka enfraqueça a própria estrutura dentro da qual se desenvolve a conversa epistêmica e ontológica realista sobre as coisas, ela também

[186] "Os chamados Grandes Elementos, etc., consistem apenas em consciência; uma vez que, ao saber disso, eles são dissolvidos, não são (todos) falsas criações mentais? (...) Já que os Budas disseram que o mundo tem a ignorância como causa, então por que não admitir que este mundo é (apenas) uma criação mental? Como poderia uma coisa, que cessa quando a ignorância cessa, não se revelar como uma criação mental (surgida) da ignorância?" (*Yuktiṣaṣṭikākārikā*, 34, 37-38 - traduzido por TOLA & DRAGONETTI, 1983).

convida a uma investigação sobre as coisas como elas aparecem, como elas se desenvolvem na consciência. Na verdade, até mesmo a cessação de qualquer reificação dos fenômenos, a refutação de sua própria natureza, deve ser conhecida. Como diz Nāgārjuna (*Yuktiṣaṣṭikākārikā*, 8), "(se) a cessação das formações mentais (*saṁskāras*) ocorresse através da destruição e não através do seu perfeito conhecimento, onde é que essa (cessação) se revelaria? Como a noção (de) 'destruição' poderia ocorrer lá?". Em outras palavras, enquanto o Madhyamaka retrata nossa experiência do mundo como uma ilusão baseada na fabricação conceitual, o que resta a ser entendido é "como a fabricação (*prapañca*) e a ilusão (*māyā*) surgem" (KEENAN, 1997, p. 32).

Deve haver uma maneira pela qual, mesmo abandonando qualquer relato realista de causação, o processo das aparências emergentes possa ser investigado. O padrão para tal investigação só poderia ser extraído do ensinamento tradicional da originação dependente, que, nesse caso, não falaria mais sobre o processo de surgimento e causação de coisas ou eventos, mas sobre o processo de surgimento e causação da *fala* de coisas e eventos, ou seja, de sua concepção. Isso, de fato, leva à exigência de fundamentar o Madhyamaka em uma teoria crítica do conhecimento, que igualmente abandone qualquer relato realista de nossas práticas epistêmicas.

Nesse momento, chegamos ao desenvolvimento da segunda escola Mahāyāna, o Yogācāra. A escritura fundamental dessa tradição, a *Escritura sobre a Explicação do Significado Subjacente* (*Saṁdhinirmocana Sūtra*), estabelece uma perspectiva hermenêutica que visa interpretar a totalidade dos ensinamentos budistas em uma estrutura coerente. De acordo com sua classificação, os ensinamentos iniciais do budismo, abrangendo as análises dos *Nikāyas*, *Āgamas* e Abhidharma, girando em torno das Quatro Nobres Verdades, constituem o "primeiro giro da roda do Dharma". No entanto, esses ensinamentos não são si-mesmos e requerem interpretação para revelar sua lógica subjacente, na medida em que não declaram explicitamente os fundamentos em que se baseiam. Além disso, seu foco nos *dharma-s* esconde a vacuidade, o que pode levar a um ponto de vista substancialista (LUSTHAUS, 1998).

As escrituras *da Perfeição da Sabedoria* e sua formulação em Madhyamaka, marcando o surgimento do Budismo Mahāyāna, desafiam as interpretações diretas e realistas dos ensinamentos anteriores e sua abordagem conceitual para a compreensão da doutrina, destacando, em vez disso, o conceito de vazio apofático que nega qualquer existência inerente aos fenômenos, permitindo a experiência direta da sabedoria no vazio através do abandono do próprio campo de conceituação em que a doutrina ocorre. Ao

fazer isso, ele não anula os ensinamentos anteriores, mas, concedendo-lhe validade convencional, demonstra sua base libertadora definitiva. No entanto, esse segundo ensinamento também necessita de interpretação adicional, pois não esclarece a base dentro da consciência que valida sua perspectiva crítica (LUSTHAUS, 1998).

No contexto do Yogācāra, o "terceiro giro da roda do Dharma", os significados só podem ser validados criticamente por meio de uma compreensão da própria consciência (KEENAN, 1997, p. 23). Ele não difere dos ensinamentos da *Perfeição da Sabedoria* e do Mādhyamika em termos de conteúdo, que é igualmente a vacuidade de todas as coisas.[187] Em vez disso, visa tornar "explícito" (*nirmocana*) o fundamento implícito dos ensinamentos sobre a vacuidade, fundamentando-os em uma compreensão crítica do significado, ou seja, um contexto crítico em que a validade das afirmações dependia de uma compreensão completa do que significa compreender (ibid., p. 24).

Isso também significou uma ponte "intermediária" entre o contexto de significado teórico do Abhidharma e o contexto apofático do Mahāyāna, por meio da elaboração de uma estrutura hermenêutica dentro da qual interpretar o primeiro *no* contexto do segundo. Ou, em outras palavras, busca englobar ambos em um único contexto crítico de significado que se concentra no próprio processo do que significa entender tanto a teoria quanto o seu abandono, ou tanto a mente conceitualizadora não desperta quanto a clara sabedoria do insight no vazio (KEENAN, 1997, p. 18). Seguindo o *Saṁdhinirmocanasūtra*, isso significou construir, com base nessa abordagem crítica, uma estrutura hermenêutica para interpretar todo o corpus budista, incluindo a estrutura analítica do Abhidharma, dentro do contexto da vacuidade (ibid., p. 29). Como resultado, ele encontra

> ... um caminho intermediário entre esses extremos [realismo Ābhidharmic e não-realismo Madhyamaka] que finalmente tornou tudo explícito e definitivo

[187] Gold (2015, p. 134) observa que é altamente provável que as escolas Yogācāra e Madhyamaka não tenham sido vistas como distintas até pelo menos um ou dois séculos após a época dos professores-raiz da primeira, Asaṅga e Vasubandhu. Shulman (2007, p. 167) chega a dizer que o Yogācārin Vasubandhu pode ser considerado uma espécie de filósofo Mādhyamika, na medida em que, no início de seu desenvolvimento, as escolas Mādhyamaka e Yogācāra compartilhavam uma compreensão semelhante da realidade como uma apresentação vazia moldada por processos de conceitualização conscientes e inconscientes. Ele também se refere a Nagao, King e Saito como estudiosos que discutiram as relações íntimas entre o pensamento Madhyamaka e Yogācāra sob uma luz semelhante. O último é citado como tendo dito que Nāgārjuna é "o fundador ou originador do movimento Mahāyāna-Abhidarma, que mais tarde foi desenvolvido pelos chamados Yogācāras e Mādhyamikas", algo que pode ser vislumbrado pelo fato de que os primeiros mestres do Yogācāra escreveram comentários sobre a principal obra de Nāgārjuna, a *Mūlamadhyamakakārikā*. As duas escolas parecem ter sido distinguidas uma da outra apenas na época do debate entre Bhāvaviveka (500-578 d.C.) e Dharmapāla (530-561 d.C.), o primeiro representando uma posição Mādhyamika distinta do Yogācāra, e o último o contrário.

> (*nītthartha*). Para não deixar nada oculto, os Yogācārins embarcaram em uma síntese maciça e sistemática de todos os ensinamentos budistas que os precederam, examinando-os e avaliando-os até os detalhes mais triviais, em uma tentativa de formular o ensinamento budista definitivo. Em outras palavras, para ser eficaz, todo o budismo precisava de uma reinterpretação do Yogācārin. As inovações na análise do abhidharma, lógica, cosmologia, métodos de meditação, psicologia, filosofia e ética estão entre suas contribuições mais importantes. (LUSTHAUS, 1998)

Mas o único contexto crítico abrangente no qual esse projeto abrangente é realizado significou uma "abertura para o desenvolvimento da lógica e da epistemologia - as ferramentas de raciocínio - dentro da estrutura mais ampla de uma aceitação doutrinária do Mahāyāna" (GOLD, 2015, p. 123), voltando o foco para as *condições de conhecimento* subjacentes aos métodos de raciocínio das duas tradições anteriores. Esses desenvolvimentos que vêm dentro da tradição Yogācāra lançaram as bases para um programa lógico-epistemológico distintamente budista como uma alternativa ao Nyāya, que permite que o conteúdo de nosso mundo de aparências experimentado seja corretamente conhecido, mesmo que não seja tomado como real. Em outras palavras, uma abordagem budista do conhecimento baseada apenas nas aparências.

Como Torella (1992, p. 328) coloca, a tradição lógico-epistemológica budista que assim emergiu é caracterizada por sua constante preocupação "em mostrar a importância fundamental da mente na estruturação da realidade", o que vem em nítido contraste com a abordagem realista Naiyāyika, que retrata o conhecimento como um reflexo passivo de uma realidade externa independente, minimizando assim o papel criativo e formativo da mente, levando a uma ênfase excessiva na reificação de conceitos abstratos como relações e qualidades. Dessa forma, o casamento do Abhidharma e do Mahāyāna no Yogācāra significou que a "fenomenologia descritiva" do Abhidharma se torna "transcendental", como uma versão budista de uma "revolução copernicana" na filosofia, que, como sua contraparte kantiana, é direcionada para o construtivismo epistêmico e a fenomenologia (no sentido amplo de uma abordagem do conhecimento baseada em aparências).

Isso significava, como aponta Duckworth (2019, pp. 27-30), que o cenário filosófico budista Mahāyāna agora apresentava dois modos distintos de análise: ontológico e fenomenológico. Por um lado, temos a análise ontológica, como visto no Madhyamaka, desconstruindo a essência das entidades, minando seu status ontológico; por outro lado, a análise fenomenológica, favorecida pelo Yogācāra, lida com as entidades como elas aparecem e são construídas no campo experiencial da consciência. No entanto, até mesmo a mente é analisada de forma diferente nessas duas abordagens. Quando

tratada ontologicamente, como uma entidade existente, a mente é, como tudo o mais, mostrada como vazia de existência inerente e surgindo de forma dependente, uma entidade meramente imputada dentro de uma rede de inter-relações.

Por outro lado, quando tratada não como uma entidade, mas como a condição de experiência na qual qualquer entidade aparece, a mente não é vista como uma entidade ou uma coisa entre outras, não como algo que pode ser objetivado, mas como a própria experiência viva na qual qualquer coisa pode ser objetivada e avaliada como existente ou inexistente. Como argumenta Duckworth (ibid.), embora a análise ontológica seja uma ferramenta poderosa para desconstruir a reificação, ela pode ser limitada ao tratar a consciência como um objeto, o que pode levar a um erro de categoria. É nesse ponto que a fenomenologia se sobressai, oferecendo uma lente diferente ao colocar o mundo dos objetos entre parênteses e se concentrar na própria experiência. [188]

O ponto em questão não é que a fenomenologia deva ser esvaziada de qualquer ontologia, como se estivesse se concentrando exclusivamente na imanência da dimensão experiencial e suspendendo o julgamento sobre o status ontológico do que aparece. Essa "redução fenomenológica" é, na concepção husserliana da fenomenologia, apenas um *momento inicial* na investigação fenomenológica, destinada a suspender a reificação objetiva para trazer à tona os modos de aparência do objeto. Mas, embora a fenomenologia seja de fato a ciência das aparências, isso não significa a restrição da investigação ao "reino subjetivo" como separado do "reino ontológico", pois, se esse fosse o caso, a fenomenologia "poderia não ter sido nada além de uma ciência do meramente subjetivo, aparente ou superficial" (ZAHAVI, 2003, p. 55). Em vez disso, o que se consegue com essa "redução" é precisamente a dissolução da distinção entre

[188] É dessa maneira que, embora os primeiros mestres do Yogācāra não se considerassem separados do Madhyamaka, com o tempo as duas tradições se diferenciaram e debateram entre si ou encontraram maneiras de se acomodar. As repercussões desse debate, que se estendeu para além da Índia clássica e continuou no Tibete medieval (bem como na China), são bem capturadas por Duckworth (2019, pp. 29-30): "Embora as análises da fenomenologia sejam supostamente simplesmente sobre a experiência, desprovidas das armadilhas da ontologia e da metafísica, elas são realmente? Essa é uma questão central que surge na filosofia, budista ou não. Como parte integrante da experiência, a dimensão cognitiva da realidade pode ser reconhecida como uma realidade ontológica, além de fenomenológica. Ao fazer um movimento para a ontologia afirmando a ultimidade da gnose não dual, por exemplo, as teorias Mind-Only ou Yogācāra são comumente acusadas pelos Mādhyamikas de reificar a mente e afirmar uma forma de idealismo subjetivo. O Yogācāra pode ser visto como uma mistura de ontologia e fenomenologia em uma posição estigmatizada como o sistema filosófico "Somente a Mente" (*grub mtha'*), já que os proponentes do Yogācāra são acusados de serem niilistas em relação ao "mero" mundo dos objetos aparentes e de serem essencialistas em relação à mente. O inverso desse problema foi direcionado à interpretação Geluk do Madhyamaka: eles foram acusados de serem essencialistas em relação aos objetos convencionalmente existentes e niilistas em relação à realidade última. Quando o senhor cai do caminho do meio para um extremo (niilismo ou essencialismo em relação às verdades convencionais ou últimas), tende a cair em ambos."

realidade e aparência, o que produz uma compreensão enriquecida da aparência e permite uma investigação na forma de uma ontologia fenomenológica:

> A fenomenologia não é uma teoria sobre o *meramente* aparente ou, em outras palavras, as aparências não são *meras* aparências. Pois o modo como as coisas aparecem é parte integrante do que elas realmente são. (...) Embora a distinção entre aparência e realidade possa ser mantida, de acordo com Husserl, não se trata de uma distinção entre dois reinos separados, mas de uma distinção interna ao reino da aparência. (...) Husserl pode, por fim, afirmar que uma fenomenologia transcendental plenamente desenvolvida é *eo ipso* a ontologia verdadeira e realizada, onde todos os conceitos e categorias ontológicas são esclarecidos em sua correlação com a constituição da subjetividade (...). Ser real, ser um objeto objetivamente existente, é ter uma estrutura regulada específica de aparência, é ser dado para um sujeito de uma certa maneira, com um certo significado e validade, não no sentido de que o objeto pode existir apenas quando ele realmente aparece, mas no sentido de que sua existência está conectada à possibilidade de tal aparência. (ibid., pp. 55-56, 61, 70)

Nessa perspectiva, o dado ou a manifestação é constitutivo do ser, que é, portanto, interpretado de uma forma inseparável do horizonte experiencial da consciência. De fato, a fenomenologia constata que a ontologia da consciência como tal, em seu modo de "como é" a experiência, só pode ser adequadamente explicada por meio da "redução", pois no caso da consciência a distinção entre realidade e aparência não se aplica de forma alguma.

Esse mesmo argumento é apresentado na tradição analítica por John Searle (1932-). Ele argumenta (1997, pp. 111-112, 121-122) que, ao observarmos o pôr do sol, somos confrontados com a aparência do sol se movendo e a Terra, onde estamos, estando parada. A ciência, mesmo preservando essa aparência, atravessa seu véu ilusório e revela uma explicação mais profunda para a aparência, a saber, que a Terra está se movendo em relação ao sol e não o contrário. No entanto, não é possível que a ciência possa refutar a consciência da mesma forma, como se fosse uma ilusão que precisa ser atravessada, porque, no caso da consciência, não há distinção entre realidade e aparência, de modo que aparecer é o próprio ser da consciência:

> (...) o senhor não pode refutar a existência de experiências conscientes provando que elas são apenas uma aparência que disfarça a realidade subjacente, porque, *no que diz respeito à consciência, a existência da aparência é a realidade*. (...) Eu poderia cometer vários tipos de erros sobre minhas experiências, por exemplo, se sofresse de dores em membros fantasmas. Mas, seja relatada de

> forma confiável ou não, a experiência de sentir a dor é idêntica à dor, da mesma forma que a experiência de ver um pôr do sol não é idêntica ao pôr do sol. (...) As intuições refutáveis que mencionei exigem uma distinção entre como as coisas parecem para mim e como elas realmente são, uma distinção entre aparência e realidade. Mas no que diz respeito à existência de estados conscientes, o senhor não pode fazer a distinção entre aparência e realidade, *porque a existência da aparência é a realidade em questão*. (SEARLE, 1997, pp. 111-112, 121-122)

É precisamente esse entendimento que o Yogācāra acrescenta ao Budismo Mahāyāna e que considera não apenas fundamentar o Abhidharma na vacuidade e, em última análise, confirmar e justificar o Madhyamaka, mas também produzir uma compreensão mais profunda da base implícita neles, bem como da meta aspirada por eles.

[thth]Historicamente, embora prefigurados em seus textos das escrituras, o *Saṁdhinirmocanasūtra* e o *Laṅkāvatārasūtra*, finalizados por volta dos séculos II e III, respectivamente, os primeiros formuladores teóricos pós-escriturais do Yogācāra foram Maitreyanātha (cerca de 350-430 d.C.), que ensinou Asaṅga (cerca de IV d.C.), que, por sua vez, ensinou seu irmão Vasubandhu (IV - V d.C.). De acordo com a tradição, Vasubandhu teve dois discípulos principais, Dignāga (480 - 540 d.C.) e Sthiramati (475-555 d.C.), cada um deles representante dos dois principais ramos em que o Yogācāra se desenvolveu: uma tradição lógico-epistêmica focada na reflexão filosófica sobre o conhecimento e o raciocínio, e uma tradição "psicológica" preocupada com a exegese Ābhidharmica e escritural e a elaboração doutrinária dentro de um contexto Mahāyāna (LUSTHAUS, 1998).

Embora com abordagens distintas, ambos os ramos compartilhavam uma preocupação comum com a compreensão do processo de cognição e a identificação de erros cognitivos como a raiz do sofrimento humano. Ambas as correntes também são caracterizadas, seguindo a liderança de Asaṅga e Vasubandhu, pela incorporação de uma base Sautrāntika Abhidharma como um trampolim dentro de um contexto Mahāyāna da vacuidade de toda reificação conceitual.

No entanto, essas duas correntes tinham focos significativamente diferentes, na medida em que o foco principal da tradição "psicológica" era soteriológico, enquanto o foco principal da tradição lógico-epistemológica era apologético, no sentido de desenvolver uma estrutura para o si-mesmo racional e não sectário do budismo no mundo mais amplo dos debates lógicos extra-budistas. Dessa forma, concentrou-se na lógica e

na epistemologia, permitindo-lhes participar de debates estruturados com pensadores não budistas (ELTSCHINGER, 2016, p. 48). [189]

Depois do Madhyamaka de Nāgārjuna, as três contribuições cruciais do Yogācāra para o repertório do pensamento Mahāyāna são as doutrinas da "cognição apenas" (*vijñaptimātra*), a consciência-do-eu (*ālayavijñāna*) e as três naturezas (*trisvabhāva*) - todas já esboçadas no *Saṁdhinirmocanasūtra.* Enquanto o primeiro sustentava a abordagem do Yogācāra ao conhecimento e o segundo se tornava a peça central de sua psicologia, o terceiro oferecia a ferramenta hermenêutica abrangente de análise dentro da qual os outros dois, bem como todo o escopo dos ensinamentos doutrinários budistas, poderiam ser compreendidos e harmonizados.

Ao contrário do Abhidharma anterior, no qual as análises de entidades complexas acabam produzindo uma natureza si-mesma exclusiva, na teoria das três naturezas do Yogācāra todas as entidades possíveis sob análise são entendidas como tendo uma natureza tríplice. No entanto, isso não é uma negação do princípio do Abhidharma, segundo o qual uma entidade que possui mais de uma natureza deve ser considerada como um composto mereológico, uma fabricação irreal que pode ser analisada posteriormente. Isso significa, ao contrário, que mostrar que qualquer *dharma* pode ser analisado em três naturezas é dizer que todos os *dharma-s* são fabricações irreais.

Como no Madhyamaka, aqui também nenhuma análise pode chegar a um *dharma* único e si-mesmo caracterizado, porque não importa quão profunda seja a análise, o fator resultante ainda seria triplo. Essa compreensão tríplice da natureza inerente, portanto, "não é para retomar a negação das naturezas inerentes do Grande Veículo (...), mas sim para explicá-la. (...) É aceitar a estrutura Mahāyāna da vacuidade universal *em torno do* Abhidharma" (GOLD, 2015, p. 149). As três naturezas na filosofia Yogācāra formam, portanto, um método para a compreensão da inconcebibilidade fundamental de todos os

[189] Nos estudos atuais sobre o "lógico-epistemológico" (*pramāṇavāda*), ainda encontramos uma grande divergência de opiniões com relação ao trabalho de seus principais pensadores, Dignāga e Dharmakīrti, devido ao fato de que eles parecem endossar uma dupla afiliação filosófica, ora raciocinando de acordo com o Sautrāntika Abhidharma em um nível convencional de discurso, ora expressando substancial influência do Yogācāra, raciocinando de acordo com seus principais princípios epistêmicos em um nível religioso-soteriológico (ELTSCHINGER, 2016, p. 37), mesmo enquanto retém uma discussão doutrinária mais profunda de sua intrincada psicologia. Isso não deve ser uma surpresa, no entanto, na medida em que a mesma dupla filiação filosófica é encontrada no próprio Vasubandhu, cuja principal obra Sautrāntika, o *Abhidharmakośabhāṣya,* foi considerada autoritária na doutrina Ābhidharmica por Dignāga e Dharmakīrti (ibid., 2014, p. 220). A hesitação em se aprofundar nas complexidades da psicologia do Yogācāra também não deveria ser surpreendente, na medida em que, sendo intelectuais budistas focados principalmente na defesa do budismo por meio de argumentos como especialistas em metodologia de debate interconfessional, eles não posicionaram seu trabalho em termos de doutrina do Abhidharma ou interpretação das escrituras budistas.

fenômenos, um esquema interpretativo que se aplica a todas as doutrinas, demonstrando como cada visão ou conceito, quando devidamente compreendido, é, em última análise, vazio de existência inerente (ibid., p. 172-174).

As três naturezas são mais bem compreendidas como um único processo que consiste *no evento causal de algo que aparece e que não está realmente lá*, mas que é abstraído na análise a partir de três perspectivas diferentes: a aparência ou natureza imaginada (*parikalpita-svabhāva*), o processo causal que a produz ou natureza dependente (*paratantra-svabhāva*) e o vazio da mesma aparência ou natureza aperfeiçoada (*pariniṣpanna-svabhāva*). Como ilustrado por Vasubandhu (*Trisvabhāvanirdeśa*, 27-30), em um truque de mágica, um elefante é feito para aparecer através do poder de encantamentos, mesmo que nenhum elefante real exista, apenas sua forma ilusória.[190] Essa ilusão espelha as três naturezas: a natureza imaginada é como o elefante ilusório, a natureza dependente é sua forma e a natureza aperfeiçoada é a compreensão de que não há elefante algum.

Essa tipologia introduz a distinção crucial entre "uma aparência (*ākṛti*) descrita causalmente (a natureza dependente) e uma aparência descrita como o que parece ser (a natureza construída)" (GOLD, 2007, p. 5). Esses dois aspectos de uma aparência são parte integrante um do outro, pois não há como o que parece existir aparecer sem o processo causal de seu aparecimento, nem o processo causal pode ser um fator na explicação da aparência se ela não aparecer *como* algo. Finalmente, a natureza perfeita é o fato de que a aparência é falsa, ou seja, que não há realidade substancial que a fundamente como aquilo *de* que é uma aparência; na verdade, não é aparência de nada. Reconhecer a natureza perfeita de uma entidade é penetrar com insight em sua vacuidade, o que a torna uma aparência transparente, como um arco-íris brilhando na abertura do céu. Ela representa, portanto, a doutrina Mahāyāna da vacuidade universal.

No entanto, embora o *conteúdo* da aparência seja falso, a aparência como tal *é* real precisamente *como* aparência (não como uma realidade *substancial*), que é o "caminho do meio" entre os extremos do realismo e do niilismo. O que essa tipologia alcança é a possibilidade de analisar racionalmente os fenômenos em termos de seus relatos causais à moda do Abhidharma, sem perder de vista a doutrina Mahāyāna da vacuidade como sua verdade última. Em outras palavras, ele fornece uma formulação racional para o insight

[190] Como Gold (2006) explica, para entender a metáfora, devemos descartar a noção de que um feito mágico está enganando nossos sentidos, para entender a antiga noção indiana de que o mágico, de alguma forma, anula nossos sentidos e apresenta a imagem ilusória diretamente em nossas mentes.

fundamental de uma abordagem do conhecimento e da metafísica que não está fundamentada na distinção realista entre realidade e aparência, uma abordagem que poderíamos entender como "fenomenológica" no sentido amplo que vimos anteriormente.

Uma característica principal dessa ferramenta hermenêutica é que as definições de todas as três naturezas são dependentes da noção de "dualidade" (*Trisvabhāvanirdeśa*, 26), que é o produto de nossa apreensão fundamentalmente ignorante das aparências. De acordo com o *Madhyāntavibhāga* de Maitreyanātha (III.4-5b), a compreensão das três naturezas faz com que "a imputação e a negação em relação a *dharma-s* e pessoas, agarrado e agarrador, e existência e não-existência" cessem. Nessa formulação, a natureza imaginada é mal compreendida por meio do "véu" da dualidade que consiste no *si-mesmo* e nos *dharma-s* que ele percebe, a natureza dependente por meio da dualidade dos polos apreendido e apreensor da cognição, e a natureza aperfeiçoada por meio da dualidade da existência e da não-existência. Uma compreensão plena das três naturezas deve purificar o entendimento de cada um desses pares de dualidades e, mais fundamentalmente, da dualidade conceitual-linguística subjacente de "imputação e negação" que perpassa todas elas.

Seguindo Vasubandhu (*Trisvabhāvanirdeśa*, 26), no entanto, todas essas várias formas de dualidade podem ser compactadas como a única dualidade de "agarrado e agarrador" (*grāhya-grāhaka*), que assume uma forma diferente em cada etapa. Como Gold (2015, pp. 166-167) observa, o conceito de "dualidade" de Vasubandhu engloba todos os aspectos do que os filósofos modernos chamam de "intencionalidade", a natureza relacional inerente da consciência-do-eu e o significado linguístico ou o fato de que nossas percepções e palavras são sempre *sobre* ou *se referem a* um objeto. Dessa forma, em seu *Madhyāntavibhāgabhāṣya* (I.2), descobrimos que todo o esquema pode ser lido como o aparecimento da dualidade de "agarrado e agarrador" (na forma do *si-mesmo* e dos *dharma-s*), a imaginação desse aparecimento na forma de "agarrado e agarrador" (na forma dos dois polos da cognição) e a ausência dessa dualidade (que não deve ser entendida nem como existência nem como inexistência).

Em última análise, seguindo Vasubandhu (*Triṃśikā*, 23-25), o pleno conhecimento das três naturezas equivale ao insight sobre os modos de vacuidade correspondentes a cada uma delas. Assim, a compreensão da natureza imaginada dos fenômenos, ou o fato de serem apenas construções, revela o insight sobre a vacuidade da "natureza própria" (*svabhāva*); a compreensão da natureza dependente dos fenômenos, ou a maneira pela qual o processo causal de sua construção surge através da

interdependência, é revelada como o insight da vacuidade do surgimento dependente. Por fim, o entendimento da natureza aperfeiçoada é apenas o insight sobre a "natureza" (*tathatā*) dos fenômenos como sendo sua vacuidade, que não pode ser pensada ou descrita nem em termos de existência nem de inexistência; em outras palavras, qualquer tentativa de descrevê-la pode ser submetida a uma *reductio ad absurdum*, produzindo um paradoxo de inefabilidade, o que significa que as premissas de tal tentativa falham desde o início, que a estrutura realista de significado na qual a existência não pode ser imputada nem negada.

Dessa forma, a análise do Yogācāra através das três naturezas é revelada como um dispositivo que sistematiza a dialética Madhyamaka do vazio; mas o faz articulando-a em um contexto crítico de significado, no qual a doutrina Madhyamaka do vazio encontra sua justificativa e explicação, a cada passo, em termos de seu estabelecimento na consciência. Essa análise da vacuidade seguindo o modelo das três naturezas pode, por sua vez, ser abordada de duas maneiras: em uma abordagem analítica "Ābhidharmic", que consiste em considerá-las como três aspectos nos quais qualquer suposta entidade ou *dharma* pode ser analisada; bem como em uma abordagem meditativa progressiva, na qual as três naturezas se tornam um modelo de ascensão meditativa, como três níveis distintos de compreensão e insight que podem ser cultivados em sucessão. Examinaremos cada uma das três naturezas, seguindo o modelo progressivo, mas, ao mesmo tempo, tentaremos ver o que significam as dualidades, bem como as conseqüências de purificar a compreensão delas, em termos de percepção da vacuidade.

Mas antes disso, também vale a pena notar que há um quarto elemento além das três naturezas mencionadas no *Mahāyānasūtrālaṁkāra* (XI.15-16) de Maitreyanātha, a saber, a "verdade convencional", definida como a percepção da natureza imaginada. Como Gold (2007, p. 7) argumenta, esse último elemento é excluído da análise das três naturezas porque está fora de seu propósito soteriológico, descrevendo, em vez disso, os processos comuns da cognição cotidiana que fundamentam nossas práticas transacionais. Ele se distingue da natureza construída ou imaginada dos fenômenos por ser "uma percepção desse conteúdo como real". Em outras palavras, é a natureza imaginada que não é reconhecida *como imaginada,* pois é normalmente considerada pelo seu valor nominal.

Retomando a metáfora da ilusão mágica, isso pode ser comparado ao conhecimento adequado da forma ilusória do elefante - sua cor, forma, movimento, etc. Mesmo aqui, nesse nível convencional, pode-se fazer uma distinção proveitosa entre uma

cognição errônea e uma cognição válida da forma ilusória, com a condição, no entanto, de que a verdade e o erro não sejam definidos em termos de realidade e aparência (porque, de fato, só existe aparência), mas como uma distinção *dentro da* aparência. Isso, de fato, é, na visão do Yogācāra, o que preocupa a nossa epistemologia "secular". Assim, é principalmente com isso que o ramo lógico-epistemológico da tradição do Yogācāra se preocupará. [191]

No entanto, seu empreendimento filosófico não está compreendido apenas no nível convencional do discurso, pois, se esse fosse o caso, eles poderiam muito bem ter desenvolvido uma lógica Naiyāyika, levando em conta as categorias realistas do senso comum. Em vez disso, eles posicionam seu programa lógico-epistêmico dentro da abordagem do Yogācāra para a natureza imaginada, que consiste em se engajar na análise dos fenômenos mundanos à moda do Abhidharma, de modo a esvaziar nossa apego à realidade da ontologia do senso comum de pessoas e objetos. No limite, no entanto, a compreensão dos fenômenos mundanos é tornada sem objeto por essa mesma análise reducionista, levando-nos a perceber que os fenômenos são vazios de fundamento objetivo, da natureza apenas de aparência. Em outras palavras, essa é a percepção da natureza imaginada, que posteriormente abre caminho para que a investigação passe para a natureza dependente, ou seja, para a maneira pela qual essa aparência é construída.

Consequentemente, o ramo lógico-epistemológico do Yogācāra desenvolverá uma estrutura para explicar adequadamente nossas práticas cognitivas convencionais e para nos guiar adequadamente em seu refinamento, tomando como ponto de partida a realidade convencional das aparências. Mesmo aqui, no entanto, eles devem considerar a realidade convencional das aparências do ponto de vista Ābhidharmic, de modo a fornecer um sistema de conhecimento e raciocínio alinhado com a visão budista geral. No entanto, eles também estão preocupados em elaborar um modelo de conhecimento e raciocínio

[191] Como Etschinger (2016, pp. 40, 41-42) aponta na obra de Dharmakīrti, cuja epistemologia é supostamente válida apenas fora do domínio da meta soteriológica do despertar do Yogācāra (descrita como *āśrayaparivṛtti*): "... ao distinguir entre *pramāṇas* empírico-práticos e últimos, essa passagem induz a uma reorganização decisiva da epistemologia como um todo. Enquanto a doutrina apresentada em PV 2.1-5ab parecia caracterizar qualquer cognição possível, sua relevância agora está limitada ao (reconhecidamente vasto) reino do *saṃsāra*. Nessa nova perspectiva, uma cognição cuja confiabilidade é verificada pela atividade prática bem-sucedida é um *sāṃvyavahārikapramāṇa*, mas não mais um *pramāṇa* puro e simples. Tanto de fato quanto de direito, o empreendimento teórico de Dharmakīrti é, portanto, restrito à esfera da atividade empírica e prática dentro do *saṃsāra*. (...) Enquanto a 'validação' por meio da atividade prática caracterizava as cognições pertencentes ao reino do *saṃsāra* no PVin 1, ela agora caracteriza qualquer evento cognitivo anterior à *āśrayaparivṛtti*. (...) Como uma reorientação gnoseológica básica, a *āśrayaparivṛtti* torna irrelevante a epistemologia descrita pelos filósofos budistas tardios. O *pāramārthikapramāṇa* sucede - e revoga - as *sāṃvyavahārikapramāṇas* que estavam operando no *saṃsāra*, bem como os critérios comuns para a validação das cognições."

que, em momentos-chave, aponte para a realização da natureza imaginada ou, em outras palavras, que dispense a realidade convencional das aparências, mostrando-nos como nossas práticas epistêmicas, sejam elas perceptivas ou inferenciais, não estão realmente fundamentadas em nada objetivo, mas se movem e funcionam apenas no reino da aparência. Em outras palavras, eles devem conceber um sistema de lógica e epistemologia que possa funcionar tanto na ontologia Sautrāntika Ābhidharmic quanto no esvaziamento Mahāyāna dessa mesma ontologia de seus fundamentos objetivos. Procederei de acordo com isso, primeiro dando um breve esboço de sua teoria da percepção, inferência e linguagem,[192] e depois prosseguindo para mostrar como isso transita para a análise do Yogācāra da natureza imaginada.

Olhando para o que veio antes desses pensadores na tradição budista, descobrimos que, embora o Abhidharma primitivo tenha elaborado um estudo profundo e extenso da psicologia e da ontologia dos constituintes da cognição em geral, eles ainda não estavam preocupados com a epistemologia propriamente dita (YIANNOPOULOS, 2012, pp. 108-109). Como Eltschinger (2014, p. 211) demonstrou, a prática epistêmica do Abhidharma primitivo consistia no paradigma hermenêutico conjunto *yukti* (raciocínio) e *āgama* (autoridade escritural) para estabelecer pontos de vista doutrinários, que se concentrava principalmente em debates budistas intersectários e não se envolvia com escrituras não budistas ou defendia o budismo como um todo contra críticas externas. Essa abordagem não estabelecia uma hierarquia clara entre os dois, permitindo que ambos contribuíssem igualmente para o desenvolvimento e a validação das doutrinas budistas; mas isso também significava que um não poderia criticar o outro, o que mantinha o raciocínio como uma ferramenta para a compreensão pessoal e o progresso no caminho budista.

Ausente nesse estrato inicial da teorização do Abhidharma estava qualquer epistemologia desenvolvida que abordasse questões como as abordadas na teoria *pramāṇa* de Nyāya, como uma análise sistemática da natureza do conhecimento e os critérios para sua validade. Enquanto se envolve em um intenso debate intersectário, uma estrutura sistemática para analisar a estrutura e a validade dos argumentos ainda não foi desenvolvida; Em vez disso, o que encontramos emergindo da teorização inicial do Abhidharma foi uma coleção vasta e não estruturada de técnicas erístico-dialéticas herdadas de tradições de debate pré ou não-sectárias, nas quais uma quantidade

[192] Por mais fascinantes e complexos que sejam, vou me limitar apenas aos seus contornos mais gerais, indo tão longe quanto for necessário para entender a abordagem do Yogācāra e compreender sua reformulação nas mãos dos Śaivas em meu próximo capítulo.

desproporcional de atenção foi dedicada aos aspectos práticos do debate, como a identificação de pontos de derrota (*nigrahasthāna*) e a refutação de falsas objeções (*jāti*), enquanto os fundamentos teóricos, incluindo considerações epistemológicas, receberam um tratamento relativamente superficial (ELTSCHINGER, 2014, p. 156). Como resultado, esses primeiros tratados dialéticos tendiam a se preocupar mais com a arte da persuasão e da refutação do que com o estabelecimento de uma teoria rigorosa do conhecimento.

Os próprios professores primários do Yogācāra, Asaṅga e Vasubandhu, podem ser considerados como tendo sido um dos primeiros a trabalhar em uma teoria lógico-epistemológica adequada, o primeiro na seção *Paravāda* do *Yogācārabhūmiśāstra*,[193] e o segundo nos tratados agora perdidos *Vādavidhāna* e *Vādavidhi*. Nesses dois últimos, Vasubandhu foi responsável por organizar e sistematizar o material dialético previamente existente no Abhidharma (ELTSCHINGER, 2014, p. 155), além de inaugurar uma lógica formal budista formulada em consonância com os princípios nominalistas de sua tradição (ANACKER, 2005, p. 31-34).

No entanto, foi com seu seguidor Dignāga,[194] , e mais tarde com seu comentarista Dharmakīrti, que essas sementes brotaram pela primeira vez na árvore completa da tradição lógico-epistemológica budista, cujos frutos históricos os estudiosos apontaram como uma "virada epistemológica", marcando uma mudança significativa no cenário intelectual do sul da Ásia. Como McCrea e Patil (2010, p. 5) observam, isso desencadeou uma transformação na filosofia sânscrita, tornando a articulação e o questionamento sistemáticos das pressuposições subjacentes a todas as alegações de conhecimento o foco principal na abordagem e avaliação de questões filosóficas. Como resultado disso, entre

[193] Embora tradicionalmente atribuído a Asaṅga, os estudiosos contemporâneos consideram que o *Yogācārabhūmiśāstra* é um texto com várias camadas, provavelmente composto ao longo dos anos por muitas mãos, mesmo que Asaṅga possa ser considerado a última.

[194] Seguindo Yoshimizu (2021), os primeiros trabalhos de Dignāga incluem o *Marmapradīpa* ("Iluminação de pontos essenciais"), um resumo de cada capítulo do *Abhidharmakośabhāṣya* de Vasubandhu; o *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṁgraha,* no qual ele resume as escrituras da *Perfeição da Sabedoria* por meio da chave hermenêutica do Yogācāra das três naturezas; *Yogāvatāra* ("Introdução ao Yoga"), no qual ele fez uma exposição da técnica de contemplação que consiste no esvaziamento da conceitualização (vikalpa). Entre suas primeiras obras lógico-epistemológicas, encontramos o *Upādāyaprajñapti-prakaraṇa,* no qual ele desenvolve uma abordagem nominalista e não-realista do conceito de substância como construção conceitual; *Ālambanaparīkṣā* ("Exame do objeto como suporte"), no qual ele oferece uma teoria representacionalista da percepção; o *Nyāyamukha* ("Entrada na lógica"), no qual ele desenvolve a lógica de Vasubandhu contra a do Nyāya; e o *Hetucakraḍamaru* ("Tambor da roda das razões"), no qual ele oferece um dispositivo formal inovador para avaliar a validade dos argumentos. Ele também é conhecido por ter sido o autor de críticas independentes sobre a epistemologia das várias tradições bramânicas. Por fim, ele reuniu todas as suas teorias lógico-epistemológicas em uma obra-prima, o *Pramāṇasamuccaya*.

as várias escolas de filosofia sânscrita da época, "praticamente todas as questões filosóficas foram reconfiguradas como epistemológicas" (ibid.).

Esses pensadores budistas conseguiram isso transformando "os dispositivos hermenêuticos do Yogācāra em ferramentas avaliativas e apologéticas fundamentadas em uma antropologia de base epistemológica" (ELTSCHINGER, 2014, p. 244), o que significou deixar de lado a metodologia e a linguagem da elaboração doutrinária em favor de um foco na racionalidade crítica, tanto teórica (*yukti*) quanto prática (*prekṣā*) (ibid., p. 192). Ao fornecer uma base teórica e metodológica para seus esforços apologéticos, eles operaram uma mudança que ressoou com a ênfase, prevalecente com o público informado daquela época, na racionalidade como o único critério para decidir entre reivindicações de verdade concorrentes. Isso permitiu que esses epistemólogos budistas retratassem o budismo como uma religião fundamentalmente racional, projetando sua agenda epistemológica, religiosa e apologética na imagem do próprio Buda, interpretando sua personalidade e ações como o epítome da racionalidade prática (ibid., p. 245).

No entanto, também é verdade que o engajamento crítico de Dignāga e a reapropriação criativa de pensadores bramânicos concorrentes - em particular da escola Sāṁkhya e da escola Vyākaraṇa (gramática) - desempenharam um papel crucial na formação de sua contribuição única para a epistemologia e a história intelectual do sul da Ásia. Do pensador Sāṁkhya, Vindhyavāsin, ele parece ter herdado a definição de percepção como desprovida de construções conceituais, que acabou se tornando uma peça central de sua própria teoria da percepção (HARZER, 2006, p. 110). Do pensador Sāṁkhya Varṣagaṇya, por outro lado, ele parece ter derivado a distinção entre dois tipos de inferências (ibid.) - a inferência como um processo cognitivo e a inferência como um processo demonstrativo -, bem como a teoria geral de que a inferência e a percepção têm entidades distintas como seus objetos - a saber, o geral e o particular[195] (ELTSCHINGER & RATIÉ, 2023, p. 202).

Portanto, encontramos o Dignāga (*Pramāṇasamuccaya*) definindo os *pramāṇa-s* como consistindo exclusivamente de percepção (*pratyakṣa*) e inferência (*anumāna*), cada um dos quais apreende dois objetos diferentes: o particular inexprimível, 'si-mesmo caracterizado' (*svalakṣaṇa*), e os universais conceituais, 'geralmente caracterizados' (*sāmānyalakṣaṇa*). Essa definição implica, como veremos, um conceito muito mais

[195] O que representa uma ruptura com a doutrina de Nyāya de *pramāṇasamplava*, de que os *pramāṇa-s* podem convergir na cognição de qualquer objeto.

amplo de "inferência" e um conceito muito mais restrito de "percepção" do que aqueles que encontramos no Nyāya.

Por exemplo, toda a noção Naiyāyika de percepção determinada (*savikalpaka pratyakṣa*), o modo enriquecido de percepção que inclui a determinação categorial Vaiśeṣika de objetos derivados da estruturação de objetos em termos de propriedade e propriedade-possuidor, não é mais considerada um modo de percepção, mas uma mistura de percepção e inferência. Enquanto isso, o conceito de "inferência" aqui abrangerá todo o campo do pensamento conceitual-linguístico, pois Dignāga tentou demonstrar que seu padrão inferencial é o mesmo padrão subjacente a todo o nosso uso da linguagem. Nesse sentido, *pratyakṣa* e *anumāna* em Dignāga tornam-se aproximadamente equivalentes às noções de "experiência" e "raciocínio". [196]

Seguindo a definição de Dignāga, "percepção" ou "experiência", no entanto, nem tudo o que normalmente consideramos como nossa percepção ou experiência será aceito como tal. Em vez disso, ele insiste que "a percepção (*pratyakṣa*) é livre de construção conceitual (*kalpana*); a cognição na qual não há construção conceitual é percepção" (*Pramāṇasamuccaya*, I.3). Por outro lado, ele afirma que os dados brutos da percepção são transformados em objetos complexos quando propriedades conceituais e linguísticas são atribuídas a eles por meio de atos inferenciais de comparação e identificação entre as coisas, que resultam em generalidades conceituais. Isso significa que o dado imediato é construído como objetos complexos por meio da qualificação e classificação em termos de substantivos próprios (*yadrcchā-śabda*), palavras de classe ou substantivos comuns (*jāti-śabda*), palavras de qualidade ou adjetivos (*guna-śabda*,), palavras de ação ou substantivos verbais (*kriyā-śabda*,) e palavras de substância (*dravya-śabda*) (*Pramāṇasamuccaya*, I.3).

O que isso implica, conforme explicado por Hayes (2012, pp. 137-138, 154), é que no sistema de Dignāga não há percepção de objetos, mas apenas de tropos, que são apenas *inferencialmente* reificados como objetos. Assim, por exemplo, objetos como maçãs não são percebidos diretamente; o que percebemos, em vez disso, é um conjunto de propriedades distintas, como cor, dureza e sabor, que são então inferencialmente atribuídas a um portador de propriedade (*dharmin*). No relato de Dignāga, entretanto, nem o portador da propriedade nem esse objeto qualificado complexo são dados na experiência, sendo, em vez disso, um construto que emerge da "cognição de uma

[196] Portanto, usarei os pares "percepção" ou "experiência" e "inferência" ou "raciocínio" de forma intercambiável.

multiplicidade de loci unidos como um grupo em virtude de possuírem uma propriedade em comum é um caso de julgamento ou inferência" (HAYES, 2012, pp. 254-255). Em outras palavras, o portador de propriedade é aqui um tipo de universal, algo que se pensa que uma variedade de tropos tem em comum e, portanto, um subproduto do ato cognitivo de unir propriedades. Assim, o objeto qualificado complexo não pode deixar de ser uma construção inferencial. Isso também explica a definição de Dignāga de percepção como infalível, o que significa que podemos ter certeza das propriedades dentro de nossa experiência, como a percepção visual de manchas vermelhas, mas com relação à sua existência fora de nossa consciência como uma maçã, não podemos ser infalíveis.

Em suma, ao esvaziar a percepção da propriedade e da estrutura do portador da propriedade e atribuir a apreensão de objetos qualificados complexos ao trabalho de inferência, a apreensão de universais, ou de coisas em termos de universais, também é firmemente colocada do lado da inferência apenas, de acordo com a definição do único objeto da inferência como os fenômenos "geralmente caracterizados" (*sāmānya-lakṣaṇa*). Com a percepção esvaziada, ainda poderia restar a dúvida se a inferência também poderia ser capaz de apreender fenômenos particularmente caracterizados (*svalakṣaṇa*), sobrepondo-se, assim, ao próprio objeto da percepção.

Essa dúvida é rebatida por Dignāga no *Pramāṇasamuccaya* (II.2.2-3.2), onde ele argumenta por que a inferência não lida com o último tipo de fenômeno. Esse argumento se desdobra no contexto de uma objeção que sugere que às vezes inferimos objetos sensíveis, como deduzir a propriedade de ser tangível da propriedade de ser visível; e no de uma segunda objeção, segundo a qual a inferência pode ocorrer sem um universal, como no exemplo de inferir o elemento vento por meio de seu toque. Embora reconheça que inferimos propriedades tangíveis a partir de propriedades visíveis, Dignāga rejeita a alegação de que isso implica uma sobreposição nos domínios da sensação e da inferência, argumentando, em vez disso, que inferir uma propriedade tangível não é o mesmo que senti-la diretamente, pois até mesmo essa inferência envolve a lembrança de uma experiência passada e a aplicação de um conceito universal da propriedade tangível com base na propriedade visível percebida. Isso significa, em outras palavras, que a inferência se baseia em um entendimento geral e não na sensação direta da propriedade tangível específica em si. Quanto à segunda objeção, Dignāga responde que, mesmo nesse caso, um universal está implícito, pois a inferência não é do elemento específico vento, mas sim da propriedade geral de ter um substrato, que é uma qualidade comum ao toque e a

outras sensações, de modo que o toque experimentado é inferido como tendo o vento como seu substrato.

Seguindo a definição de Dignāga dos *pramāṇa-s* como percepção e inferência, seu comentarista Dharmakīrti construiu seu sistema filosófico sobre essa estrutura binária fundamental do real e do construído (DREYFUS e CORTÉS, 1997, p. 62; ELTSCHINGER, 2016, pp. 38-39). O real é caracterizado por sua particularidade, sua impermanência e sua eficácia causal, enquanto o construído é geral, estático e causalmente inerte. Isso se alinha com sua definição Sautrāntika da realidade de um *dharma* como sendo igual à sua eficácia causal, o que significa que ele pode contribuir para um complexo causal, gerar uma imagem de si mesmo na cognição ou atender às expectativas práticas. Os fenômenos construídos, por outro lado, são causalmente ineficazes e, portanto, funcionam apenas como construções conceituais dentro da realidade convencional. Isso dá justificativa epistêmica à ontologia Ābhidharmika, ao mesmo tempo em que informa um relato pragmaticista da verdade, segundo o qual o próprio critério pelo qual a validade de uma cognição é medida é que ela leva ao cumprimento de expectativas práticas.

Além dessa definição de percepção em forte contraste com a conceitualização em geral, o que também encontramos na teoria do *pramāṇa* de Dignāga *é* a necessidade de desenvolver uma abordagem do conhecimento que contorne as críticas implícitas e explícitas à epistemologia Nyāya de dentro da tradição budista, especialmente do Madhyamaka e do Sautrāntika. Isso implicará a formulação de uma teoria lógico-epistemológica que contorna o realismo direto do Nyāya, sua dependência da estrutura sujeito-ato-objeto da cognição, bem como sua fundação no sujeito conhecedor. Tudo isso, como veremos, será realizado na teoria da percepção de Dignāga, enquanto sua teoria da inferência também se preocupará em contornar os compromissos realistas do Naiyāyika com universais e referência linguística.

O primeiro pensador budista a se envolver com a nascente teoria epistemológica Nyāya e a submetê-la à crítica é Nāgārjuna, em sua obra *Dispeller of Disputes* (*Vigrahavyāvartanī*). Essa teoria, como vimos, centrava-se principalmente na noção de *pramāṇa,* o meio de conhecimento válido, que funciona como um instrumento pelo qual o si-mesmo apreende um objeto externo e estabelece sua validade objetiva. Agora, é óbvio que esse fundamento no si-mesmo não se manterá no contexto budista, assim como a estrutura sujeito-ato-objeto implícita no próprio conceito de *pramāṇa,* como sustentado por Nyāya, é contraditória com a análise do Abhidharma, que rejeita que o sujeito possa

ser entendido como um agente de um ato de cognição e, portanto, não poderia ser aceito - não, pelo menos, sem uma profunda reformulação.

Também vimos que, de acordo com o Nyāya, na revisão epistêmica, todas as diferentes formas de *pramāṇa* - percepção, inferência, comparação e testemunho verbal - se apoiam mutuamente, com cada conhecimento sendo capaz de agir como justificador ou justificado de uma reivindicação cognitiva em diferentes circunstâncias (DASTI e PHILLIPS, 2017, p. 55). Toda a estrutura do funcionamento dos *pramāṇa-s*, por sua vez, em última análise, teve seu fundamento na compreensão introspectiva direta do si-mesmo de seus próprios estados cognitivos como permanecendo em si mesmo, o que sustentou todo o projeto de revisão epistêmica.

O ataque de Nāgārjuna à teoria Nyāya, como se vê, terá como objetivo precisamente seus fundamentos ou a falta deles. Seu foco principal não é analisar as diferentes formas de obter conhecimento, mas questionar como podemos ter certeza de que qualquer forma particular de conhecimento é válida, uma vez que, se aceitarmos que nosso conhecimento vem desses diferentes meios de conhecimento, precisaremos descobrir como validar esses meios em si. Em outras palavras, ele aplica aos *pramāṇa-s* sua estratégia argumentativa geral contra qualquer relação de fundamentação. Conforme listado por Westerhoff (2009, p. 166), ele analisa três possibilidades diferentes em que essa validação dos meios de conhecimento poderia ocorrer: por seu acordo mútuo, por autojustificação ou pelo estabelecimento mútuo de meios e objetos de conhecimento. Cada uma dessas alternativas, por sua vez, seria considerada e rejeitada da maneira característica do Mādhyamika.

O estabelecimento por meio da coerência mútua, que sugere que os diferentes meios de conhecimento são validados por sua consistência entre si, é apenas sumariamente rejeitado (*Vigrahavyāvartanī,* 51) sem muita argumentação. Como Westerhoff (2009, p. 167) observa, isso provavelmente se deve ao fato de que, mesmo que tal argumento para o estabelecimento por meio da coerência mútua seja bem-sucedido, ele não concede realmente aos *pramāṇa-s* qualquer estabelecimento cognitivo, na medida em que tudo o que ele conseguiria é que eles coadunem entre si, não que eles sejam justificados em sua reivindicação de conhecimento com relação a um objeto independente.

Quanto à segunda alternativa do autoestabelecimento ou autojustificação dos *pramāṇa-s*, Nāgārjuna responde apontando que, se um *pramāṇa* justifica ou valida a si mesmo, então a percepção deve ser capaz de perceber a si mesma, inferir a si mesma etc.,

o que é uma violação patente da regra da antirreflexividade de que algo não pode agir sobre si mesmo. De qualquer forma, ocorre uma circularidade si-mesma, uma vez que a validação se baseia na própria coisa que busca provar; e mesmo que isso fosse possível, um meio auto-validado não poderia ser verificado independentemente por outro meio e, portanto, sua validade permaneceria não comprovada.

Além disso, mesmo que um meio de conhecimento validasse a si mesmo, da mesma forma, ele também teria de ser cognitivo e autovalidante independentemente de qualquer objeto de conhecimento; mas, se fosse assim, ele não seria mais um meio para nada, e o problema de como os objetos podem ser validados seria introduzido. Por outro lado, se o meio de conhecimento é estabelecido em relação a um objeto, então ele não é mais si-mesmo (WESTERHOFF, 2009, p. 171-173). Mas tampouco os meios e os objetos de conhecimento podem se estabelecer mutuamente, pois isso levaria a uma regressão infinita: se o objeto valida o *pramāṇa*, e o *pramāṇa* valida o objeto, então cada um requer o outro para sua própria validação, levando a uma cadeia interminável de justificação.

Como Phillips (1997, p. 15) observa, as críticas de Nāgārjuna contra uma variedade de oponentes filosóficos "parecem ter provocado uma profissionalização em todas as escolas indianas: depois dele, houve um aumento acentuado na sofisticação dos argumentos. (...) Nāgārjuna força um repensar e uma argumentação mais rígida dentro das distintas escolas indianas". Mas, mais especificamente, seus argumentos contra a epistemologia Nyāya "lança uma das maiores controvérsias da filosofia clássica indiana, a epistemologia ou, poderíamos dizer, a meta-epistemologia" (ibid., p. 17).

Além de definir a percepção em forte contraste com a conceitualização em geral, esvaziando, assim, a aceitação Naiyāyika da realidade objetiva da determinação categorial dos objetos, o que também encontramos no relato de Dignāga sobre o *pramāṇa* é uma abordagem que busca contornar as críticas de Nāgārjuna à epistemologia de Nyāya, que se baseava principalmente na suposição realista de uma estrutura sujeito-ato-objeto. Enquanto a cognição for interpretada dessa forma, *os pramāṇa-s* são vistos como "instrumentos" *usados* por um sujeito dentro do contexto do dualismo entre "agarrado e agarrador" (*grāhya-grāhaka*). O resultado disso é que, como um instrumento não pode agir sobre si mesmo, não é possível para ele determinar seu próprio estabelecimento, ou, em outras palavras, não há meios racionais pelos quais conceder qualquer fundamento aos *pramāṇa-s* que salvaguardam sua validade. É a suposição dualista que precisa ser eliminada para que *o pramāṇa* possa deixar de ser considerado um "instrumento".

Além da crítica Mādhyamika, o Dignāga também deve levar em conta o enfraquecimento da teoria Nyāya do conhecimento que está implícito na maneira pela qual, na análise Sautrāntika Ābhidharmika, sobre a qual a abordagem Yogācāra do Mahāyāna é construída, todas as categorias ontológicas Vaiśeṣika e a estrutura geral são desmanteladas. Para a teoria do conhecimento do Nyāya, isso significa a remoção dos fundamentos da realidade que funcionariam como formadores de verdade para a percepção (inteiros mereológicos), inferência (universais), comparação (semelhança real entre as coisas) e testemunho verbal (as bases triplas da referência semântica - substância, configuração e universal). Em outras palavras, todos esses meios de conhecimento, conforme concebidos no Nyāya, tornam-se sem objeto.

Embora isso esteja implícito em sua maior parte com relação ao Nyāya, é bastante explícito com relação ao Vaibhāṣika Abhidharma anterior. Lá, também, encontramos uma abordagem do conhecimento caracterizada pelo realismo direto, segundo a qual possuímos a percepção direta dos dharma-s e podemos até mesmo fazer com que nossas "ideias adequadamente julgadas correspondam às realidades das coisas (*dharmas*)" (KEENAN, 1997, p. 8). Bastow (1995) também argumentou que a posição ontológica mais característica dessa escola, o "Sarvāstivāda" ou a noção de que *os dharma-s* passados e futuros existem (embora possuam eficácia causal apenas em um único momento), é diretamente derivada de uma posição epistemológica realista direta. Não apenas é possível perceber diretamente *os dharma-s* presentes, mas também *os dharma-s* passados e futuros, pois, na medida em que de alguma forma devemos nos referir a eles em nossas cognições de causalidade e outros fenômenos, também devemos ser capazes de percebê-los diretamente.

Assim como rejeitou a posição ontológica Sarvāstivāda da existência eterna dos *dharma-s*, o Sautrāntika também teve que rejeitar a teoria realista direta do conhecimento subjacente a ele, porque, assim como no caso do Nyāya, aqui também os meios de conhecimento são tornados sem objeto. Seu argumento para isso, conforme resumido por Siderits (2022, p. 132), deriva de seus princípios fundamentais: momentaneidade, presentismo e a rejeição da simultaneidade de causa e efeito. Começa com a aceitação da definição realista de percepção verídica como consciência direta do objeto, que é um efeito causal do contato entre a faculdade dos sentidos e o objeto externo. Essa explicação causal do ato de percepção, no entanto, deve resultar na ocorrência da percepção *após* o contato inicial, uma vez que causa e efeito não podem subsistir simultaneamente. Agora, se houver uma lacuna temporal entre o contato com o objeto externo, como causa, e sua

consciência, como efeito, então o objeto externo não existe mais no momento da percepção. Uma vez que a consciência direta de um objeto inexistente é impossível, o objeto da percepção não pode ser o próprio objeto externo. Portanto, na percepção verídica, estamos cientes do mundo externo apenas indiretamente, por meio das representações mentais das quais estamos diretamente cientes.

Em sua Sautrāntika *magnum opus*, o *Abhidharmakośabhāṣya,* Vasubandhu já lança as bases para uma compreensão da percepção que a torna um evento mental, ao argumentar que é a consciência (*vijñāna*), e não o órgão ocular, que verdadeiramente vê (cf. GOLD, 2014, pp. 69-81). Aqui, novamente, o surgimento causal da consciência sensorial é considerado, pois o contato dos órgãos dos sentidos e seus objetos externos correspondentes é a causa, enquanto o estado de consciência perceptual é o efeito, surgindo quando a causa não existe mais. Agora, uma consequência desse relato é que a consciência perceptual em si não ocorre junto com o órgão sensorial que lhe deu origem: em que sentido, portanto, o olho "vê"?

De acordo com Vasubandhu, os órgãos sensoriais, sejam externos (olhos, ouvidos, etc.) ou internos (a mente), são meramente condições causais e suporte (*āśraya*), como se fossem "condutos", para a consciência (*vijñāna*), que é o que é metaforicamente chamado, em cada caso, de consciência visual, consciência auditiva, consciência mental, etc. Isso mantém inteligível o escopo sensorialmente restrito da consciência perceptual, já que se supõe que a consciência ocorra de forma restrita por seu suporte, ao mesmo tempo em que se mantém que todas as visões e visualizações são realizadas pela consciência e atribuídas apenas figurativamente aos órgãos sensoriais. Consequentemente, "a percepção é envolvida na consciência", transformada em um "evento mental causalmente eficiente", uma "visão - como se fosse através de um olho o que é uma visão - de um ato de consciência" (GOLD, 2015, pp. 80-81).

Seguindo o Dharmapāla (cf. YAO, 2004, p. 69), Dignāga também sustenta que uma consciência mental surge e acompanha as consciências sensoriais, se é que elas devem se tornar cognitivas. A percepção, portanto, só se torna percepção na forma de uma cognição mental, que Dignāga passa a chamar de "percepção mental" (*mānasapratyakṣa*). A consciência-do-eu é a única a conhecer, em todos os casos; e, segundo Dignāga, ela o faz assumindo uma forma (*ākāra*) de um objeto e não agarrando diretamente um objeto. Como resultado, o realismo direto é substituído pelo representacionalismo ou *sākāravāda*, a doutrina caracterizada pelo entendimento de que a consciência não apreende os objetos como se fosse transparente a eles, mas como se

carregasse sua própria imagem servindo de intermediária. São apenas essas imagens mentais que são percebidas diretamente, ou que constituem a percepção propriamente dita.

Uma primeira conquista implícita nesse passo é a transformação do sentido do que se entende por "percepção", porque o "detentor" da percepção não deve mais ser identificado com os órgãos dos sentidos, para ser identificado, em vez disso, com a imagem mental (*ākāra*) na cognição que resulta da rede de interações causais. Essa imagem mental, em outras palavras, é o que se torna aqui o meio de conhecimento (*pramāṇa*). Embora o entendimento tradicional Naiyāyika do *pramāṇa* o considere um instrumento em um ato, obrigado a dar origem a um efeito (a cognição), aqui essa metáfora instrumental é rompida. De acordo com o Dignāga (*Pramāṇasamuccaya*, I.8), a cognição em si é referida como "*pramāṇa*" ou meio de cognição, apesar de ser primariamente o *resultado* da cognição, porque a cognição resultante, ao incorporar a forma do objeto cognizado, implica inerentemente o ato de cognição em si. Isso implica que um *pramāṇa* só se torna um *pramāṇa* se levar a uma cognição confiável, ou, em outras palavras, o meio só se torna um meio no resultado, como idêntico a ele (cf. YIANNOPOULOS, 2012, p. 149-150). Isso acaba por borrar as linhas entre o objeto do conhecimento, os meios de conhecimento e o resultado do ato de conhecimento, de modo que eles se tornam inseparáveis e diferenciados apenas conceitualmente e linguisticamente. Isso se reflete na maneira como Dignāga usa o termo "percepção" (*pratyakṣa*) como se referindo indiferentemente "tanto ao processo cognitivo quanto ao objeto cognizado" (HAYES, 2012, p. 134).

A implicação final disso é que o relato causal tradicional da percepção como resultado da interação entre os órgãos dos sentidos e os objetos sensoriais é deixado de lado, substituído por uma abordagem na qual a percepção é definida por meio de uma espécie de "redução fenomenológica"[197] . Assim, por exemplo, ao considerar essas imagens mentais como representando ou *representando* intencionalmente objetos externos, mesmo no que normalmente consideramos ser uma percepção sensorial de um objeto externo, já as estamos tratando como "nomes" que se referem a outra coisa. Em outras

[197] A redução fenomenológica, também conhecida como bracketing ou *epoché*, é uma abordagem metodológica da fenomenologia husserliana que consiste em suspender o julgamento sobre a existência ou a natureza do mundo externo, concentrando-se, em vez disso, na experiência direta dos fenômenos conforme eles aparecem na consciência. Isso é feito com o objetivo de despir a experiência de noções preconcebidas e suposições teóricas, de modo que possa surgir uma compreensão mais profunda das estruturas essenciais da experiência e da própria consciência.

palavras, isso se torna uma cognição moldada pela natureza semiótica da referência linguística - "essa forma mental (*ākāra*) representa essa realidade", no que constitui, portanto, uma cognição inferencial. Como Eltschinger & Ratié (2023, p. 115) colocam, "no exato momento em que refletimos sobre nossa própria percepção para dizer a nós mesmos que estamos experimentando a presença de uma realidade externa, não estamos mais imersos na percepção pura do objeto". Dada a definição estrita de Dignāga de percepção como livre de qualquer forma conceitual-linguística ou inferencial, considerar a percepção como intencionalmente direcionada a algo fora dela mesma, como em uma cognição introspectiva da forma "estou percebendo diretamente x", já é sair do domínio perceptual propriamente dito.

Isso também explica a insistência de Dignāga de que a percepção pura é inerentemente livre de erros: pois, mesmo se apresentada com ilusões visuais ou outros tipos de ilusões sensoriais, é apenas a inferência quanto à objetividade dessa percepção que poderia torná-la errônea. Ao mesmo tempo, porém, isso torna evidente o fato de que a percepção por si só, embora ofereça um fundamento epistemológico inconfundível, não desempenha realmente um papel nas práticas epistêmicas. É somente quando a inferência entra em cena que a percepção começa a se referir às coisas, seja de forma verdadeira ou errônea, e, consequentemente, é na combinação delas que o programa epistemológico budista se baseia. O relato de Dignāga sobre a percepção pura, portanto, não deve ser mal interpretado como uma queda no "mito do dado", como alguns estudiosos sugeriram,[198] pois, embora ele defenda a percepção pura, ela não é considerada como produzindo conhecimento propriamente dito.

Em vez disso, o relato de Dignāga sobre a percepção pura funciona como uma espécie de "redução fenomenológica", "colocando entre parênteses" nossas inferências quanto à realidade ou irrealidade das aparências fenomenais para que possamos nos concentrar apenas nas aparências. Ao fazer isso, Dignāga insere no centro de seu programa epistemológico uma porta para as práticas meditativas budistas.[199] Como

[198] Veja, por exemplo, Ganeri (2017, p. 82): "Dignāga deve ser responsabilizado por introduzir na história da filosofia budista da mente não apenas o Mito da Mediação, mas também o Mito do Dado, 'a dicotomia fatal entre um conteúdo sensorial supostamente brutalmente dado e não conceitual e a crença livre e racionalmente articulada' (Carman 2013: 167), reduzindo o papel dos conceitos ao de peões no jogo da inferência, com sua célebre redefinição da experiência perceptual como aquela que está livre da construção conceitual. Pode-se dizer, em termos muito gerais, que o discurso sânscrito sobre a mente começou com Dignāga a se tornar fortemente polarizado entre os defensores de uma abordagem experiencial e fenomenológica e os proponentes de uma abordagem conceitualista e normativa."

[199] Isso fica evidente no fato de que Dignāga claramente modela sua compreensão da percepção mental no modelo da percepção yogue, que também está incorporado em sua epistemologia da percepção. Na formulação de Dignāga, a percepção iogue é um estado distinto de consciência mental alcançado por meio

Dreyfus (1997, pp. 299-300, 350-351, 356) descreve esse ponto, seguindo Dharmakīrti, uma distinção deve ser feita entre o objeto primário da consciência que é perceptualmente e fenomenologicamente dado, por um lado, e o objeto da compreensão que identificamos conceitualmente na percepção. Com base nessa distinção, ele argumenta a favor da existência de estados não conceituais de consciência por meio da experiência de "redução perceptual" na meditação, na qual a mente é reduzida a um nível perceptual puro, esvaziando a mente sem excluir o mundo, resultando em uma sensação pura e simples de coisas sem identificação. Ao sair desse estado, o pensamento conceitual retorna, permitindo a identificação e o julgamento. De acordo com Dharmakīrti, isso demonstra que a percepção pura é não conceitual, desprovida de interpretação e identificação; mas isso também significa que o objeto puro da percepção não é o "objeto de compreensão" que identificamos na percepção.

Nesse sentido, o conceito de "percepção pura" de Dignāga não equivale a uma noção de "sensação": enquanto a última envolve "dados" construídos conceitualmente, mesmo que apenas na forma mínima de "isso" ou "isto", a percepção é a base cognitiva que precede a sensação e permite a detecção de dados. Em outras palavras, é a base experiencial *a priori* que é pressuposta em qualquer sensação de dados, mesmo em uma sensação tão simples como a experiência da dor. Essa percepção pura, portanto, não pode ser considerada como tendo uma compreensão cognitiva da realidade, mesmo na forma de uma experiência primitiva de objetos, pois ela não tem uma compreensão da realidade, mas sim da aparência (JHA, 2003).

Na "redução perceptual" de Dignāga, descobrimos, portanto, que o titular da percepção é deslocado dos órgãos dos sentidos para a imagem mental, e que essa imagem mental não deve ser confundida com o "objeto de compreensão" que inferencialmente identificamos como o objeto da percepção comum, pois permanece, em vez disso, como um dado si-mesmo inarticulado. Isso, no entanto, também exclui os órgãos dos sentidos da percepção pura, pois é apenas inferencialmente que se pode conceber o fenomenologicamente dado como tendo sido causado por um órgão dos sentidos. Na

da prática meditativa. Um iogue começa com o conhecimento inferencial dos ensinamentos budistas, visualizando repetidamente esse conhecimento até que ele se torne tão claro quanto ver um pequeno grão em sua mão. Nesse ponto, a percepção do iogue está livre de construções conceituais. Dharmakīrti, o comentarista do Dignāga, elabora mais sobre isso no *Pramāṇaviniśaya*, definindo-o como uma cognição não errônea que surge claramente da meditação, semelhante à intensa experiência do medo. Esse tipo de percepção, livre de construções mentais, é considerado um instrumento válido de conhecimento, semelhante à experiência direta do Buda com as nobres verdades (cf. YAO, 2004, p. 64; LYSENKO, 2010, p. 88).

percepção pura, portanto, qualquer noção de interação causal entre órgãos dos sentidos e objetos sensoriais está ausente; a percepção torna-se o puro si-mesmo fenomenológico da mente.

A percepção como tal deve, portanto, ser considerada de natureza mental. De acordo com o Dignāga (*Pramāṇasamuccaya,* I.6-7), a percepção mental assume duas formas de conteúdo, em ambos os casos ocorrendo como experiência imediata e não filtrada (*anubhava*) livre de construções conceituais: ou a consciência de objetos externos, presumivelmente acompanhando os sentidos; ou a consciência do conteúdo de estados mentais como dor e prazer. Até mesmo os próprios construtos conceituais ocorrem como percepção mental na medida em que são diretamente experimentados, mas quando aplicados *referencialmente* a algo, eles, assim como qualquer outro estado mental similarmente transformado em um "sinal semiótico", deixam de ser perceptuais e se tornam inferenciais por natureza. A chave aqui é que, em última análise, o que distingue a percepção da inferência é o fato de a primeira ser certa, enquanto a segunda não.

Isso insere essa discussão no mesmo tipo de problema que também moveu Descartes, a saber, encontrar um conhecimento imediato das *representações* por meio das quais podemos conhecer as *representações*. Isso leva à questão de como é possível esse modo de familiaridade direta com os próprios estados mentais perceptivos? Ou, em outras palavras, como essas formas mentais são conhecidas? Elas requerem uma percepção mental adicional para serem apreendidas? Mas, então, o que poderia captar essa segunda percepção mental? Além disso, por que a visão do representacionalista de que não percebemos diretamente os objetos externos também não pode se voltar contra a apreensão perceptual da mente? Disso decorreria que é perfeitamente razoável descobrir que estamos apenas *representando* nossa própria mente sem realmente captá-la como ela é diretamente; mas, nesse caso, seria necessário encontrar outra explicação sobre como essa *representação* é conhecida, dando origem a uma regressão infinita.

Deve haver uma maneira de uma forma de conhecimento direto estar disponível para que a regressão infinita seja interrompida. A teoria de ordem superior do autoconhecimento encontrada no Nyāya, de acordo com a qual a mente intencionalmente capta as qualidades que permanecem no si-mesmo como seus objetos, é inútil aqui, pois sua estrutura intencional e dualista de "captado e captador" é precisamente o que gera as regressões mencionadas acima. Dignāga, em seu *Pramāṇasamuccaya* (I.9-12), procurou substituir esse relato, propondo, em vez disso, seu conceito baseado no Yogācāra da *si-mesma* consciência inata (*svasaṁvedana/svasaṁvitti*) da cognição, que se tornou uma de

suas contribuições mais influentes para a filosofia sânscrita como um todo - e, além disso, também para a filosofia tibetana e chinesa.

Isso significa que uma cognição não é *realmente* divisível em sujeito-objeto, que a "luminosidade" (*prakāśatva*) ou apresentação fenomenal desse estado cognitivo não é produzida por um ato direcionado à forma mental cognitiva, mas é apenas aquilo em que a forma mental consiste; ou, em outras palavras, os estados cognitivos são imediatamente si-mesmos, não como um ato de autorreflexão introspectiva, mas apenas como pura apresentação fenomenal. Isso lhe oferece não apenas uma base alternativa, "não si-mesmo", para seu programa epistemológico, mas também a ligação entre esse programa e os objetivos soteriológicos do Yogācāra. A tese de Dignāga é formulada da seguinte forma:

> Toda cognição é produzida com uma aparência dupla, a saber, a de si mesmo [como sujeito] (*svābhāsa*) e a do objeto (*viṣayābhāsa*). O conhecimento de si mesmo como [possuindo] essas duas aparências ou o *si-mesmo* (*svasaṁvitti*) é o resultado [do ato cognitivo]. Assim, [deve-se entender que] os papéis dos meios de cognição (*pramāṇa*) e do objeto a ser cognizado (*prameya*), correspondentes às diferenças de [aspecto da] cognição, são [apenas] metaforicamente atribuídos (*upacaryate*) (...). Essa [forma] é [reconhecida como] o objeto da cognição (*prameya*). Os meios de cognição (*pramāṇa*) e [a cognição que é] o seu resultado (*phala*) são, respectivamente, a forma do sujeito [na cognição] e a cognição que está se conhecendo. Portanto, esses três [fatores da cognição] não são separados um do outro. (*Pramāṇasamuccaya*, I.9-10)

Em outras palavras, o Dignāga afirma que o que geralmente consideramos como os polos sujeito-objeto da cognição intencional, ou seja, os meios de cognição (*pramāṇa*) e o objeto de cognição (*prameya*), são apenas a aparência dupla, o "*si-mesmo*" (*sva-ābhāsa*) e o "objeto" (*viṣaya-ābhāsa*) de uma única cognição. Além disso, o conhecimento resultante (*pramiti*), que, de acordo com o Nyāya, engloba todo o ato cognitivo como se fosse o contexto geral no qual os outros fatores se reúnem, é o próprio si-mesmo reconhecimento dessa única cognição, ou sua autoevidência inerente. Em outras palavras, a própria natureza si-mesma de uma única cognição é conceitualmente ou metaforicamente distinguida como se tivesse a estrutura de um ato dirigido a um objeto que dá origem a um estado cognitivo, quando na realidade é singular, uma única cognição si-mesma luminosa e não dual que emerge *como se fosse* dual.

No entanto, ele deve provar por que isso acontece. Em primeiro lugar, ele deve provar que a cognição tem essa aparência dual - pois por que não considerar que apenas a apresentação cognitiva de um objeto é suficiente? Ele prova isso (*Pramāṇasamuccaya*, I.9-11) analisando os fenômenos da introspecção e da memória, a fim de mostrar a

insuficiência do relato Naiyāyika. De acordo com o Nyāya, o único modo de si-mesmo é o da cognição introspectiva, no qual a mente é intencionalmente dirigida às qualidades que permanecem em seu próprio local. Além disso, uma cognição não é, por si só, si-mesma ou reflexiva, mas apenas intencional ou reconhecedora de objetos. Isso significa que uma cognição só pode ser reconhecida *depois de* já ter ocorrido, com o auxílio da memória: lembramos de uma cognição anterior de uma cor azul e, por meio dessa memória, essa cognição do azul agora se torna o objeto intencional da cognição introspectiva.

Dignāga, no entanto, argumenta que, para que essa introspecção de segunda ordem represente com precisão a cognição anterior do azul, ela deve se alinhar com o objeto dessa cognição inicial, ou seja, o azul; mas se ela fizer isso apenas intencionalmente, ela simplesmente agarrará o azul novamente e, assim, replicará a cognição original. Nesse caso, não haveria memória propriamente dita. Em vez disso, para que a introspecção examine uma experiência passada, ela deve ser capaz de apreender essa experiência tanto *como experiência* quanto *como o que é experimentado*, tanto a visão do azul quanto o azul - isso explica nossa experiência de que podemos nos lembrar não apenas do conteúdo de experiências anteriores, mas também da experiência subjetiva de envolver esse conteúdo. Mas isso também prova que a própria cognição original do azul tinha esses dois aspectos ou aparências, que ela não era, em outras palavras, orientada apenas para o objeto, mas si-mesmo consciente de si mesma e de seu objeto, pois se a experiência original tivesse apenas sua própria forma ou apenas a forma do objeto, ela não poderia dar origem à memória: seria ininteligível dizer que nos lembramos de ver, mas não de ver algo; ou que nos lembramos do azul, mas não de ver o azul. Por outro lado, mesmo que esse exame introspectivo apreenda a cognição anterior em seus dois aspectos, ele ainda assim apenas replicará a cognição original ou se fundirá com ela; para que seja diferente da cognição original, ele deve, em vez disso, ser ele mesmo imediatamente si-mesmo consciente, *reconhecendo-se como* envolvido com a cognição original em seu aspecto dual.

Dignāga também procura provar esse ponto, tomando como evidência o fenômeno da avaliação qualitativa de uma experiência (*Pramāṇasamuccaya*, I.9). Ele observa que quando uma cognição que tem a forma do objeto é ela mesma cognizada, somente então a experiência do objeto pode ser avaliada, de modo que possamos vir a considerar esse objeto como desejável ou indesejável. Quando apenas a aparência objetiva de uma cognição é considerada, em vez disso, ignoramos sua aparência subjetiva e,

permanecendo como se estivéssemos imersos apenas no objeto, não podemos avaliar sua experiência e considerá-la desejável ou indesejável. Uma teoria como a do Sautrāntika, na qual o fato de a cognição ter a forma do objeto é, como tal, o meio de conhecimento (*pramāṇa*), leva em conta apenas esse último modo de experiência no qual há imersão no objeto e não a avaliação qualitativa da experiência em si. Em vez disso, somente se a própria cognição tiver essa aparência dupla, de si mesma como o "agarrador" (*grāhaka*) e o "agarrado" (*grāhya*), é que a autoavaliação qualitativa das experiências poderá ser possível.

Depois de ter provado que uma cognição deve ter essa aparência dupla, Dignāga (*Pramāṇasamuccaya,* I.12) completa seu argumento provando que cada cognição deve ser intrinsecamente reflexiva ou si-mesma, em oposição ao relato Naiyāyika de que há cognição de uma cognição apenas através da introspecção de segunda ordem. Isso se baseia nos argumentos anteriores sobre memória e introspecção, continuando a dizer que uma cognição só pode ser conhecida por outra pessoa mais tarde se ela mesma tiver sido experimentada em primeiro lugar. Se, por outro lado, o fato de ser experimentada dependesse de ser apreendida por uma cognição posterior, então essa cognição posterior também dependeria de outra, e assim por diante, levando a uma regressão infinita. Essa regressão não pode ser inofensiva pela "regra da semente e do broto" (*bījāṅkuranyāya*), como argumenta o Nyāya, porque a relação entre ser uma cognição e ser experimentado não deve ser interpretada em termos de causalidade, mas em termos do próprio significado constitutivo do que é para algo contar como uma cognição em primeiro lugar. Como Ram-Prasad explica o ponto de vista de Dignāga,

> (...) a reflexividade é constitutiva da cognição no sentido de que a cognição não precisa de outra cognição para conhecer seu próprio conteúdo (sua 'forma' ou *rūpa*), mas, ao mesmo tempo, não permanece desconhecida (*aviditam*) para si mesma. (...) Se esse não fosse o caso, a intencionalidade da cognição não seria luminosa, e a cognição seria fenomenalmente 'vazia' - 'inerte' (*jaḍa*) - e sem compreensão de sua própria existência (...) (RAM-PRASAD, 2013, p. 68-69)

Muitos dos detratores da teoria de Dignāga objetaram que essa noção do si-mesmo reconhecimento inerente da cognição é uma violação flagrante do princípio da anti-reflexividade, segundo o qual algo não pode agir sobre si mesmo. Em outras palavras, eles interpretaram Dignāga como se estivesse dizendo que uma cognição age sobre si mesma de modo a se tornar conhecida. Mas isso é incorporar a dualidade intencional sujeito-objeto onde ela foi negada. O que ele está defendendo, em vez disso, é a tese de

que os eventos cognitivos são inerentemente si-mesmos, que não há nenhum evento cognitivo que não seja também "o que parece ser".

Em nítido contraste com a teoria do Nyāya de *parataḥ-prakāśatava,* ou de que a fenomenalidade da consciência é o fato de ela ser sobre um objeto, Dignāga propõe, em vez disso, uma teoria de *svataḥ-prakāśatva,* segundo a qual a fenomenalidade da consciência é intrinsecamente si-mesma, enquanto que o fato de ela ser sobre um objeto é considerado a aparência equivocada de dualidade nela. Isso destaca que essa natureza si-mesma da cognição não deve ser entendida como qualquer forma de consciência intencional, pois ela não tem nenhum objeto intencional, nem ela mesma nem qualquer outra coisa. A intencionalidade aqui caracteriza, em vez disso, a relação entre as aparências subjetivas e objetivas de uma cognição, que são apenas falsas aparências dualistas de uma única cognição si-mesma. Consequentemente, esse autoconhecimento também não deve ser entendido como o reconhecimento de um "si-mesmo", porque não há substância ou agente por trás desse evento revelador.

Como mostra Yiannopoulos (2012, pp. 151-163), na estrutura epistemológica de Dignāga, o aspecto do captador (o percebedor) não pode captar a totalidade da imagem cognitiva porque está inerentemente focado no aspecto do captado (o objeto percebido). Isso significa que, para realmente entender a imagem cognitiva como um todo, em vez de percebê-la erroneamente como um objeto externo, é preciso se envolver na "redução perceptual" que evidencia a consciência não dual si-mesma. Isso permite o reconhecimento de que a bifurcação fenomenológica de sujeito e objeto é meramente uma ilusão, enquanto a natureza inerentemente si-mesma da consciência é real. Assim como o vazio da dualidade não é prontamente aparente na vida comum, a natureza luminosa da consciência reflexiva não dual também é obscurecida na experiência comum. Portanto, apesar de ser a natureza inerente e última da mente, sua luminosidade geralmente não é reconhecida, assim como sua vacuidade não é reconhecida. Tanto o vazio da dualidade quanto a luminosidade da consciência reflexiva não dual permanecem ocultos sob a superfície de nossa percepção dualista comum, mesmo sendo sua natureza real.

A abordagem de Dignāga se baseia na investigação da tradição Abhidharma sobre a base última da atividade cognitiva, que ele passa a identificar como essa autoconsciência pré-reflexiva (*svasaṃvedana*) desprovida de conceitualização que serve, portanto, como a base última para a validação do conhecimento para todos os processos cognitivos subsequentes, na medida em que revela tanto o conteúdo objetivo quanto a experiência subjetiva da percepção (COSERU, 2015, pp. 532-534). Como a verdadeira natureza da

consciência-do-eu perceptual. Normalmente, quando temos uma experiência de percepção visual, por exemplo, consideramos que nosso órgão sensorial visual está apreendendo um objeto visual, de modo que o primeiro é o *pramāṇa* ou meio de apreender o segundo como *prameya* ou apreendido. Dignāga, no entanto, está apontando que esses dois aspectos são apenas uma aparência dupla que experimentamos na forma de seu resultado como uma única cognição si-mesma.

Em outras palavras, a faculdade visual é meramente conceituada como uma aparência de agarrador (*svābhāsa*) que está em uma relação intencional com o objeto visual conceituado como uma aparência agarrada (*viṣayābhāsa*), mas a cognição perceptual em si é realmente um evento si-mesmo único que não tem nenhum agarrador ou agarrado real. Essa natureza si-mesma da cognição se torna a característica definidora da consciência perceptual para o Dignāga, e não a interação convencional entre os sentidos e os objetos externos. Isso marca um afastamento do entendimento tradicional da percepção como uma interação direta com a realidade externa e estabelece uma base para a perspectiva idealista na filosofia budista.

Essa virada idealista no relato de Dignāga sobre a percepção aponta sua saída do representacionalismo realista do Sautrāntika. Embora o Sautrāntika também sustentasse que uma cognição resulta em si-mesmo, ele considera um objeto externo como o objeto da cognição (*prameya*) e a imagem ou representação da cognição desse objeto como o meio de cognição (*pramāṇa*). Em outras palavras, o Sautrāntika faz com que a si-mesmo coincida com a aparência do agarrador, pois é apenas a imagem ou representação do objeto pela cognição que é si-mesma como o *meio* de agarrá-lo. Como Hattori (apud YAO, 2004, p. 73) observa, "[S]vābhāsa e sva-saṁvitti são entendidos por eles [i.e., Sautrāntikas] como tendo o mesmo significado".

Na visão de Dignāga, entretanto, como vimos, isso daria à imagem-objeto cognitiva uma natureza semiótica, tornando-a um sinal que representa outra coisa; ou, em outras palavras, tornaria essa cognição inferencial em vez de perceptual. Quando esvaziada de toda a função inferencial por meio da "redução fenomenológica", o que a percepção mostra ser é o si-mesmo não dual que carrega a aparência dupla de agarrador e agarrado, não identificado apenas com o primeiro, mas sendo, em vez disso, como se fosse a "substância" de ambos.[200] Enquanto no Sautrāntika a autocognição resultante é

[200] "No sistema de Dignāga, a si-mesmo é um terceiro fator além da aparência dual da cognição. Para a maioria dos leitores de Dignāga, é especialmente difícil distinguir a autocognição do si-mesmo da cognição, pois Klein se pergunta se a primeira é gerada a partir da segunda. (...) Pois é bastante natural supor que a

literalmente o produto causal da interação causal dos órgãos dos sentidos (como *pramāṇa*) e dos objetos externos (como *prameya*), a definição do Dignāga sugere, em vez disso, a inseparabilidade fundamental de todos os três na autocognição que não é causalmente estruturada (YIANNOPOULOS, 2012, p. 151).

Os meios de conhecimento (*pramāṇa*) nesse contexto não são nada além da natureza si-mesma da consciência, uma vez que a imagem cognitiva é o único objeto possível de conhecimento, pois não há nada mais para se estar ciente além dessa imagem cognitiva (ibid.). Como Yao (2004, p. 73) observa, isso abre caminho para a posição idealista do Yogācāra de que tudo, inclusive o objeto da cognição, são apenas aparências da consciência. Como Hattori (apud ibid.) observa, a proposta de Dignāga de que toda cognição surge com uma aparência dupla, a de si mesmo como sujeito (*svābhāsa*) e a do objeto (*viṣayābhāsa*), reflete sua adesão ao idealismo Yogācāra, já que a aparência dupla da consciência como sujeito e objeto é uma doutrina central no Yogācāra, como é evidente no *Madhyāntavibhāga* (I.3) e no *Mahāyānasūtrālaṁkāra* (XI.32), servindo para ilustrar o princípio fundamental do Yogācāra de que todas as coisas são, em última instância, apenas consciência-do-eu.

A formulação mais antiga conhecida desse princípio é encontrada na escritura de fundação do Yogācāra, o *Saṁdhinormocanasūtra*. Lá, o Buda é retratado ensinando a Maitreya que, durante a meditação, a mente é considerada não diferente das imagens cognitivas sobre as quais medita, que são como se fossem as aparências dessa mesma mente e não algo separado dela. Esse insight elimina a necessidade de distinguir entre o percebedor e o percebido dentro de um evento mental, de modo que "o objeto mental *é apenas* a aparência do evento mental" (GOLD, 2015, p. 136), levando ao "reconhecimento de que *os objetos* meditativos são apenas *como a mente aparece* em sua atividade de construção" (ibid., p. 137), revelando assim que sua aparente dualidade é uma ilusão. A prática meditativa de reconhecer essa não-diferença é então estendida para entender como as construções conceituais da mente criam todo o mundo da experiência, levando à conclusão de que todos os objetos da experiência são apenas aparência, não-diferentes de sua cognição (ibid., p. 138).

cognição aperceptiva é um produto secundário do sujeito da cognição e não tem nada a ver com o objeto da cognição. Aqueles que defendem essa visão se comprometeram com uma presunção realista de que o objeto da cognição é o objeto externo independente da própria cognição. A maneira como o Dignāga entende a relação entre o si-mesmo e o auto-aparecimento da cognição, em resumo, é que o primeiro possui o segundo, mas não vice-versa." (YAO, 2004, p. 72)

Esse insight recebe uma base experiencial na estrutura epistemológica de Dignāga, especificamente em sua definição de percepção em termos de "redução fenomenológica". Mas isso, por si só, não funciona como um *argumento* para o estabelecimento da verdade dessa posição, o que exigiria, em vez disso, um suporte inferencial demonstrativo. Isso é fornecido no Yogācāra por meio de uma variedade de estratégias argumentativas, as principais das quais podem ser encontradas no argumento de equivalência explicativa de Vasubandhu, no argumento de semelhança de causação de Dignāga, no argumento de co-cognição constante de Dharmakīrti e no argumento de fenomenalidade como natureza própria dos objetos de Ratnākaraśānti (ca. X-XI d.C.).

O *Viṁśikā-vijñaptimātratāsiddhi* de Vasubandhu marca a primeira articulação filosófica conhecida do idealismo Yogācāra, conforme declarado em sua declaração inicial de que tudo dentro dos três reinos da existência é, em última análise, apenas cognição (*vijñaptimātra*). O argumento prossegue em uma estratégia dupla que consiste em demonstrar a impossibilidade de um substrato externo para a percepção, conforme concebido pelo Vaiśeṣika e pelo Abhidharma, bem como em argumentar que, mesmo na ausência de qualquer substrato externo, as funções que atribuímos a eles em nossa experiência ainda podem ser explicadas.

Na primeira, ele argumenta que qualquer substrato externo de percepção deve ser ou um todo composto de partes, uma coleção de partes não relacionadas ou uma combinação de partes. A primeira opção não é aceita, pois um todo sempre pode ser decomposto e, portanto, reduzido a partes; mas a opção oposta também não é aceita, pois as partes individuais não podem ser percebidas isoladamente, a menos que formem um agregado. Mas como esse agregado poderia ser formado a partir de partes sem partes, que são por natureza imperceptíveis e sem dimensão? Se elas têm lados para se conectar umas às outras, então elas têm partes; mas se elas não têm lados ou dimensões, então elas poderiam ocupar o mesmo espaço, o que efetivamente as impede de formar um objeto perceptível com extensão espacial. Portanto, não há possibilidade conceitualmente coerente de explicação para um substrato externo de percepção (cf. GOLD, 2015, p. 143), o que significa que a percepção não prova a realidade de objetos externos. [201]

[201] "A existência ou não-existência [de algo] é provada usando os meios de conhecimento [*pramāṇa-vaśāt*]. De todos os meios de conhecimento, a percepção dos sentidos é o mais forte. Se assim for, não havendo nenhum objeto, como se obtém a consciência do tipo 'esta coisa está sendo percebida por mim'?" (*Viṁśikāvṛtti*, 15).

Na segunda estratégia (que, na verdade, vem em primeiro lugar na ordem de sua exposição), ele confronta três objeções à tese de que todas as coisas são apenas aparência ou cognição: que não podemos explicar, sob a suposição de que todas as experiências são meras cognições sem apoio externo, a determinação espaço-temporal, a intersubjetividade e a eficácia causal dos objetos experienciados. Vasubandhu responde dando exemplos destinados a estabelecer a possibilidade de que as cognições *possam* cumprir essas funções, mostrando, assim, que "o objetor tem uma visão estreita do que é possível para coisas meramente aparentes; as aparências não são *necessariamente* limitadas nos modos como o objetor pensa" (GOLD, 2015, p. 140). Em outras palavras, Vasubandhu aborda essas objeções demonstrando que as aparências podem substituir funcionalmente essas características da experiência que normalmente atribuímos a objetos externos, estabelecendo, assim, uma equivalência explicativa que, quando associada à aplicação da parcimônia (o "princípio da leveza"), bem como à sua demonstração da impossibilidade de um suporte externo (como visto acima), completa seu argumento.

À objeção de que as cognições sem suporte não podem ter determinação espaço-temporal, ele responde que as cognições dos sonhos também estão sujeitas a tais restrições, tanto quanto as cognições da vigília. À objeção de que cognições sem suporte não podem explicar a experiência intersubjetiva de objetos comuns de percepção, ele responde que isso pode ser explicado pelo contato entre fluxos mentais que compartilham uma configuração cármica semelhante. Por fim, à objeção de que as cognições sem suporte não são causalmente eficazes, ele responde com o exemplo dos "sonhos molhados", que, ao despertar, produziram efeitos fisiológicos reais. Para Vasubandhu, portanto, todas as características que associamos a um mundo externo à cognição podem ser explicadas apenas em termos de eventos mentais, sem a necessidade de qualquer realidade externa.

Isso nos dá a chance de observar o que está implícito em cada uma dessas respostas. Na primeira e na terceira, Vasubandhu evoca a comparação com um sonho, sugerindo que, assim como nos sonhos nossas experiências parecem ser de caráter perceptivo, embora não tenham o funcionamento dos órgãos dos sentidos e dos objetos externos, nossa experiência de vigília também pode ser a mesma. De fato, no Yogācāra, o conceito da dualidade "agarrador e agarrado" surge, a princípio, como se referindo à interação entre os órgãos sensoriais e seus objetos, de modo a enfatizar a natureza ilusória da própria sensação, sugerindo que a percepção das formas físicas é uma construção

mental. Em outro lugar, Vasubandhu também evoca a analogia de uma ilusão mágica para ilustrar esse ponto, pois, ao contrário de miragens ou ecos, que criam uma entrada sensorial enganosa, acredita-se que as ilusões mágicas contornam totalmente os sentidos, influenciando diretamente a mente, levando-nos a atribuir falsamente nossa experiência à percepção sensorial quando, na realidade, tal percepção não ocorreu. Da mesma forma, o mesmo princípio se aplica a todas as formas físicas: nossas experiências percebidas, aparentemente decorrentes da interação entre os sentidos físicos e os objetos externos, são, na verdade, geradas exclusivamente por causas mentais (GOLD, 2006, pp. 4, 8, 13-14). Para ele, isso "não é uma rejeição cética da evidência dos sentidos; ao contrário, é a *melhor explicação* da evidência..." (GOLD, 2015, p. 147).

Analisaremos mais profundamente as causas mentais por trás das experiências quando voltarmos nossa atenção para a "natureza dependente". Mas já vale a pena enfatizar como, na segunda resposta, ao tentar explicar a experiência de objetos comuns compartilhados intersubjetivamente apenas em termos de experiência mental, Vasubandhu também evoca as sementes cármicas e as configurações de cada fluxo mental. Como Bronkhorst (1999, pp. 16-17) comenta, o mecanismo de retribuição cármica tem seu "lado mais desconcertante", pois os "resíduos de ações, que de alguma forma são armazenados na mente, têm, no devido tempo, um efeito no mundo material". Como vimos, os pensadores Vaiśeṣika postulavam que o si-mesmo é onipresente e poderia afetar o mundo material por meio da presença de suas qualidades de mérito e demérito; e, além disso, que um mundo comum compartilhado no qual os resíduos cármicos dos seres sencientes poderiam frutificar de maneira ordenada era assegurado pela existência e pela justiça governante de Deus ou Īśvara. Vasubandhu, por outro lado, pode descartar esses dois com segurança ao afirmar que as ações, seus resíduos e seus resultados são, em última análise, apenas eventos mentais.

Essa abordagem reivindica justificativa no relato budista tradicional do carma, na medida em que os primeiros *sūtras* e o Abhidharma já enfatizavam a intenção (*cetanā*) como o elemento karmicamente potente em todas as ações, independentemente de serem corporais, verbais ou mentais. Sob essa luz, assim como o Abhidharma faz com que a estrutura causal das doze cadeias de originação dependente explique tudo, da mesma forma, ao transformar isso em uma cadeia de causação mental, o Yogācārin pode explicar toda a experiência em termos do amadurecimento das sementes cármicas em cada fluxo mental. Estendendo isso ainda mais, ele também dispensa a necessidade do superintendente divino da retribuição cármica do Vaiśeṣika, pois um mundo

compartilhado comum no qual os resíduos cármicos dos seres sencientes poderiam frutificar de maneira ordenada pode ser assegurado, em vez disso, pelo acordo intersubjetivo de fluxos mentais com configurações cármicas semelhantes, que é, em última análise, o que fundamenta nosso senso de um mundo objetivamente compartilhado (SIDERITS, 2022, pp. 138-139).

Ao argumentar que o acordo intersubjetivo, em que várias pessoas percebem a mesma coisa, não requer a existência de uma realidade externa compartilhada, Vasubandhu usa exemplos extraídos das escrituras budistas que seriam aceitáveis para seus interlocutores budistas. No entanto, eles podem servir como experimentos mentais para ilustrar a possibilidade de seu idealismo. Um desses exemplos é o dos "fantasmas famintos", que, devido ao seu carma negativo, experimentam sofrimentos como perceber um rio de pus onde os seres humanos veem água. Outro exemplo é o dos guardiões do inferno encarregados de punir os seres (temporariamente) condenados que renasceram no inferno devido ao seu carma ruim. Vasubandhu argumenta que esses guardiões do inferno não podem ser seres com resíduos cármicos mais elevados, pois, caso contrário, não estariam no inferno para punir os condenados; tampouco podem estar entre os condenados, pois, caso contrário, eles próprios seriam punidos. Portanto, deve-se sustentar que esses guardiões do inferno são alucinações coletivas produzidas pelo carma compartilhado de indivíduos presos ao inferno.

Essas ilustrações podem nos dar um vislumbre de como é possível que, em vez de uma realidade única e objetiva, exista uma infinidade de mundos individuais, cada um construído pela série cognitiva e pelas experiências passadas de um indivíduo, de tal forma que as semelhanças entre esses mundos, devido ao carma compartilhado, criem a ilusão de uma realidade comum (ELTSCHINGER & RATIÉ, 2023, pp. 146-149). No idealismo do Yogācāra, portanto, a própria existência do mundo sensorial é contingente à sua experiência compartilhada por várias mentes. Embora cada ser senciente tenha uma percepção subjetiva única, o mundo se torna real quando é experimentado coletivamente, conforme ilustrado pela metáfora de várias lâmpadas brilhando juntas para formar um feixe de luz singular: assim como cada lâmpada emite seu próprio raio de luz, mas juntas criam uma iluminação unificada, as mentes individuais têm representações distintas do mundo, mas sua experiência coletiva manifesta um mundo singular e compartilhado (BREWSTER, 2018, pp. 122-124).

Seguindo a *Viṁśikā* de Vasubandhu, a *Ālambanaparīkṣā* de Dignāga e a *vṛtti* nela contida acrescentam uma nova elaboração a essa visão. Com base no argumento de

Vasubandhu para a impossibilidade de um suporte externo da percepção, Dignāga acrescenta um requisito epistêmico mais estritamente formulado, a saber, que, para que algo se qualifique como objeto intencional da percepção, deve ser simultaneamente a causa que desencadeia a percepção e o conteúdo dessa percepção *(Ālambanaparīkṣāvṛtti*, 2, 5). Um suporte externo da percepção, por sua vez, deve ser ou os átomos ou sua agregação. Quanto à primeira opção, mesmo que os átomos sejam a causa que desencadeia a percepção, eles não podem ser o conteúdo dessa percepção e, portanto, são desqualificados como objeto intencional. A segunda opção não é melhor, porque, sendo um agregado, ele não tem uma eficácia causal independente e, portanto, não pode ser a causa da percepção, mesmo que figure como seu conteúdo. Portanto, mesmo que haja uma causa externa para a percepção, a cognição perceptual em si deve ser apenas uma ocorrência mental, uma aparência, e não algo objetivamente real como tal.

Um suporte externo, portanto, não dá conta da percepção, de modo que a alternativa de um suporte interno ou mental, a percepção mental que aparece como se fosse externa *(Ālambanaparīkṣā*, 6), deve ser considerada. Mas surge uma objeção: se a forma interna é a única condição determinante da cognição, como pode a cognição visual surgir dependente tanto dessa forma interna quanto do olho? Novamente com base na exposição de Vasubandhu, Dignāga elucida o mecanismo pelo qual as sementes cármicas potenciais se transformam em experiências perceptivas reais, destacando que os órgãos dos sentidos não são entidades materiais, mas sim aspectos de uma potencialidade mental ou virtualidade *(śakti*) que se manifesta como um órgão dos sentidos e culmina em uma forma interna cognoscível, sem um objeto externo como base. Essa virtualidade é chamada de 'olho' no caso da cognição visual e, nos termos estabelecidos no *Pramāṇasamuccaya*, funciona como o *pramāṇa* ou o "*si-mesmo*" (*svābhāsa*) da cognição, enquanto a forma interna, que carrega a representação visual de um objeto, é o *prameya* ou "objeto-aparência" (*viṣaya-ābhāsa*) da mesma cognição.

A virtualidade e a forma interna são mutuamente dependentes e não têm início, com a cognição surgindo da virtualidade plenamente amadurecida na forma de um objeto, e a própria virtualidade surgindo da forma desse objeto *(Ālambanaparīkṣāvṛtti*, 24-25, 27). Acredita-se que todo esse processo cognitivo seja moldado pelo carma de um indivíduo, que molda padrões de preferência e aversão, e por estruturas cognitivas arraigadas que abrangem habilidades linguísticas e de categorização, pelas quais o surgimento da cognição é condicionado (LYSENKO, 2010, p. 89).

Embora o suporte externo não tenha atendido aos critérios exigidos para um objeto intencional de percepção, esse mecanismo de potencialidade ou virtualidade residual *(śakti*) atende aos critérios: ele produz uma cognição com sua forma, agindo como uma condição determinante para o surgimento da cognição. Em suma, Dignāga descreve o processo de cognição como uma jornada interna da potencialidade para uma forma interna cognoscível, moldada pelo próprio processo cognitivo e que atua como sua condição determinante. Nesse relato, portanto, todo o processo é uma interação dinâmica entre potencialidade, forma interna e cognição, tudo dentro da estrutura do condicionamento cármico de um indivíduo. [202]

A principal contribuição de Dharmakīrti para o idealismo Yogācāra é o argumento que ele chamou de "regra fixa da co-apreensão" (*sahopalambhaniyama*), a percepção mental e sua cognição estão sempre juntas, nunca sendo possível experimentar uma separada da outra. Esse é o caso porque, como é sempre invariável que uma cognição e seu objeto ocorram juntos, e invariavelmente nunca é possível que um deles ocorra independentemente do outro, então a inferência, conforme definida por ele em termos do "método de concordância e diferença" (que veremos em breve), nunca poderia ser evocada para diferenciá-los. Só podemos distingui-los *conceitualmente,* sem qualquer força inferencial.

No entanto, a recepção desse argumento entre os intérpretes de Dharmakīrti é mais matizada. De fato, sua obra como um todo se destaca, na intrincada paisagem da filosofia budista, como uma ponte entre o realismo representacional do Sautrāntika e o idealismo fenomenalista do Yogācāra, e sua própria posição é complexa, pois ele adota a primeira como sua posição padrão, enquanto apenas às vezes passa para a segunda, que ele afirma ser a visão mais elevada. Ambos concordam que nossas percepções não são encontros diretos com a realidade, mas apenas construções mentais; no entanto, o Sautrāntika sustenta que essas são representações que implicam a existência de objetos externos como seus objetos, assim como reflexões implicam a existência do refletido.

Portanto, para o Sautrāntika, mesmo que não tenhamos nenhuma compreensão direta dos objetos externos, eles podem ser inferidos causalmente. Um exemplo disso é a inferência baseada na natureza ocasional da percepção: às vezes descobrimos que, mesmo

[202] Nesse momento, não estamos mais considerando a natureza imaginada (*parikalpita-svabhāva*) dos fenômenos, mas sua natureza dependente (*paratantra-svabhāva*), ou, em outras palavras, passamos da consideração dos fenômenos como eles aparecem para o processo causal de seu aparecimento. Voltaremos a examinar isso mais de perto mais adiante.

que todas as condições cognitivas para que a percepção ocorra estejam presentes, a percepção de certas coisas não ocorre, o que só pode ser explicado por um apelo à necessidade de uma causa externa imperceptível para que essa percepção ocorra. Muito naturalmente, a leitura Sautrāntika da regra *sahopalambhaniyama* apenas confirmará essa posição representacionalista, e Dharmakīrti aparentemente concorda com isso, ao afirmar que, de acordo com essa regra, mesmo que um objeto externo existisse, não haveria distinção entre o objeto manifestado e sua cognição (ELTSCHINGER & RATIÉ, 2023, p. 125).

Mas Dharmakīrti também descarta diretamente a inferência acima mencionada baseada na natureza ocasional da percepção, encontrando uma explicação alternativa para a variedade de experiências fenomenais no mecanismo de traços residuais dentro da consciência, e argumentando, a partir da "leveza" ou parcimônia ontológica, que postular um objeto imperceptível é desnecessário quando existe uma explicação mais simples (ibid., p. 127). Além disso, a regra de Dharmakīrti também reforça o representacionalismo do Sautrāntika a ponto de tornar impossível qualquer inferência de uma causa externa para a percepção: pois se uma causa externa para a percepção permanece sempre, invariavelmente e não *contingentemente* imanifesta, ela não pode ser considerada existente de acordo com a definição de que a existência requer uma eficácia causal mínima, a capacidade de produzir uma imagem em alguma mente, de modo que um objeto absolutamente imanifesta, sem essa eficácia, não pode existir.

Isso não quer dizer, no entanto, que Dharmakīrti esteja argumentando que qualquer coisa que não possamos perceber é automaticamente inexistente, mas sim que, ao considerar inferências baseadas na não percepção (*anupalabdhi*), só podemos inferir a não existência de uma entidade não percebida se ela tiver o potencial de ser percebida sob certas condições. Assim, por exemplo, podemos julgar que uma panela está ausente, em uma determinada mesa onde deveria estar, porque entendemos que as panelas são visíveis em circunstâncias específicas, como iluminação adequada e visão funcional, e se isso acontecesse, nós a perceberíamos. Além disso, essa restrição à inferência a partir da não percepção só é relevante para entidades que são imperceptíveis em relação a um observador específico, de modo que, por exemplo, entidades naturalmente invisíveis para os seres humanos devido aos nossos sentidos limitados, como os demônios, ainda podem existir se forem perceptíveis por outros tipos de mentes - como as de outros demônios. Em contraste, uma entidade absolutamente imperceptível, que nenhuma consciência

poderia captar e cujas condições de perceptibilidade não podem ser formuladas, é inerentemente impossível de existir (ibid., pp. 127-129).

Por fim, chegamos ao "argumento da fenomenalidade como natureza própria dos objetos" de Ratnākaraśānti, que se baseia na ideia de que a "iluminação" (*prakāśatva*), ou aparência fenomenal, de todos os fenômenos só é possível se a aparência fenomenal for sua natureza intrínseca, pois somente coisas que são inerentemente luminosas ou fenomenais podem brilhar ou ser percebidas. Em contraste, um objeto que não possui essa qualidade luminosa permaneceria oculto e desconhecido. No entanto, não há como determinar uma aparência fenomenal como algo que subsiste independentemente de sua cognição; portanto, essa qualidade fenomenal não é meramente uma característica dos fenômenos, mas é sinônimo da própria cognição. Em suma, os fenômenos que brilham, que são perceptíveis e conhecíveis, são inerentemente cognitivos por natureza, têm a fenomenalidade como sua própria essência, sem a qual nada poderia aparecer ou ser estabelecido como real (KATAOKA, 2018, p. 224-226).

Ele estabelece essa tese por meio de um exame meticuloso da relação entre um objeto e a cognição que o torna conhecido, desmontando sistematicamente, no processo, três explicações propostas ao revelar suas falhas inerentes. A primeira proposta sugere que um objeto é iluminado pela cognição porque eles compartilham o mesmo agregado causal. Ratnākaraśānti rebate isso apontando que, se isso fosse verdade, faculdades imperceptíveis como a visão, que também fazem parte do agregado causal, também se tornariam objetos de cognição, o que é claramente absurdo. A segunda proposta postula que um objeto se torna conhecido simplesmente porque é um objeto para uma cognição, mas Ratnākaraśānti destaca a circularidade desse argumento, pois a própria qualidade de ser um objeto pressupõe iluminação ou fenomenalidade como sua condição; ou, em outras palavras, um objeto só é um objeto quando é iluminado ou aparece, e não o contrário. A terceira proposta introduz a ideia de uma conexão física entre a qualidade iluminadora da cognição e o objeto, de modo que essa conexão possa permitir a cognição do objeto, como uma lâmpada que ilumina uma panela. No entanto, Ratnākaraśānti revela a falha nessa analogia, pois se uma mera conexão fosse suficiente, então a qualidade iluminadora de uma cognição visual, ao entrar em contato com um objeto, revelaria não apenas sua cor, mas também seu cheiro e toque, levando à conclusão absurda de que todos os sentidos percebem todas as qualidades (KATAOKA, 2018, p. 224-229).

Ele também considera as objeções dos realistas bramânicos: os Naiyāyikas e os Mīmāṁsakas. Os primeiros argumentam que a cognição ilumina um objeto "recortando-

o" ou focando-o, mas Ratnākaraśānti retruca que esse foco em si exige a iluminação como pré-condição. Assim, ele tenta convencer o Naiyāyika a aceitar a tese do Mīmāṁsaka de que a iluminação ou fenomenalidade deve ser uma propriedade do próprio objeto. De acordo com o último, no entanto, essa qualidade é produzida recentemente pelo ato causal de cognição (*jñānakāraṇa*) no objeto percebido, como sua "cognição" (*jñātatā*), em vez de ser intrínseca à sua natureza. Ratnākaraśānti retruca, no entanto, analisando como deve ser essa eficiência causal, e conclui que a única eficiência cognitiva e meio de conhecimento capaz de trazer a "cognoscibilidade" de um objeto é a própria natureza intrínseca desse objeto, que, sendo ela mesma luminosa (*prakāśatmatā*), "sozinha pode funcionar como o meio de cognição válida (*pramāṇa*) por meio do qual um determinado objeto é cognoscível" (KATAOKA, 2018, pp. 230-232), pois, caso contrário, "um objeto não pode ser experimentado mesmo na presença de milhares de outros fatores" (ibid.).

Em conclusão, então, tendo refutado essas alternativas, Ratnākaraśānti conclui que os objetos perceptuais não são entidades externas apreendidas pela cognição, mas são, em vez disso, eles próprios cognições, inseparáveis da consciência iluminadora. Isso também confirma a si-mesma, pois "se a consciência fundamenta os fenômenos e se a consciência está ciente dos fenômenos, então a consciência está, em última análise, reflexivamente ciente de si mesma" (SETON, 2022, p. 591).

Em conjunto, a "redução perceptual" e as inferências de apoio para "somente cognição" (*vijñaptimātra*) que vimos operam o primeiro nível de purificação da dualidade da natureza imaginada no esquema do Yogācāra: a dualidade perceptual, a distinção que *inferimos* estar em vigor entre os órgãos sensoriais e seus objetos. É com base nessa distinção que construímos a diferença entre o eu e o outro, combinando as bases dos sentidos internos e imputando-lhes um "si-mesmo", a raiz de todas as visões falsas (GOLD, 2015, pp. 152-154). No entanto, essa dualidade perceptual não é a única forma de dualidade que assola a natureza imaginada de acordo com o Yogācāra, pois há também o erro mais fundamental da dualidade conceitual-linguística, que, assim como a dualidade perceptual, opõe as palavras e seus referentes em uma dicotomia realista sujeito-objeto e, assim como no Madhyamaka, é considerada responsável por "esculpir o espaço" e, assim, demarcar o mundo em polaridades que não são uma característica inerente da realidade, mas apenas uma construção cognitiva.

A dualidade intencional de "agarrar e ser agarrado" que dá origem à noção equivocada de si-mesmo é, portanto, considerada tanto perceptual quanto conceitual-linguística, de tal forma que, enquanto a primeira dá origem ao *senso* de si-mesmo ao

tomar o grupo de faculdades sensoriais como base para o si-mesmo, a última dá origem ao *conceito* de "si-mesmo" ao tomar a natureza referencial da linguagem como base para o si-mesmo. Portanto, encontramos o conceito de "não dualidade" de Vasubandhu integrando perfeitamente a ausência de distinção entre o percebedor e o percebido com o entendimento de que a linguagem e seus referentes não são separados, "combinando suavemente as variedades *perceptuais* com as variedades *conceituais-linguísticas* da não dualidade" (GOLD, 2015, p. 155) como remédios para a noção equivocada de "si-mesmo". Enquanto o abandono da dualidade perceptual levou ao idealismo, o abandono da dualidade conceitual-linguística compromete Vasubandhu e o Yogācāra em geral com a "visão Mahāyāna que considera todos os conceitos como equivocados a partir de uma perspectiva última - não importa como o senhor os analise" (ibid., p. 171) - o que vem em contraste com o Abhidharma, que sustenta que conceitos simples têm referentes reais.

Encontramos esse entendimento do papel da não-dualidade conceitual-linguística no *Mahāyānasūtrālaṁkāra* de Maitreyanātha, um texto fonte no Yogācāra, que elucida a natureza da identidade construída imaginativamente como decorrente da projeção de nomes e seus correspondentes referentes em um processo de construção mental irreal. O comentário de Vasubandhu (*Mahāyānasūtrālaṁkārabhāṣya,* XI.39) observa que essa ilusão de identidade ocorre quando um objeto é percebido com base em seu nome ou, inversamente, quando um nome é percebido com base no objeto que ele significa. Essencialmente, tudo o que percebemos e conceitualizamos é um nome ou um referente, sendo que ambos são, em última análise, construções mentais.

Esse processo de construção mental, entretanto, não é arbitrário. O *Mahāyānasūtrālaṁkāra* (XI.38) explica que o conceito de referentes objetivos correspondentes à verbalização está profundamente enraizado e entrelaçado com nossos instintos ou tendências inatas, que são constantemente alimentados por nossas experiências sensoriais (mal interpretadas). Essas construções discriminativas, em outras palavras, surgem de nossas mentes com uma aparência de dualidade, alimentadas por nossos apegos e percepções errôneas, mesmo sendo, na realidade, em última análise, desprovidas de qualquer dualidade substancial, que é, portanto, apenas uma ilusão criada pela mente (ibid., XI.32). Como resultado, o *Mahāyānasūtrālaṁkāra* revela que nossa compreensão dualista do mundo, a "natureza imaginada", é moldada por uma complexa interação de construções mentais sem nenhum fundamento objetivo. Essa dualidade conceitual-linguística significa tanto a co-articulação dependente de conceitos quanto a dualidade de fala e referência:

> Quando dizemos de qualquer coisa que ela é "física", estamos efetivamente dizendo, ao mesmo tempo, que todas as coisas são "físicas" ou "não físicas". Criamos uma "dualidade" segundo a qual podemos entender todas as coisas como pertencentes a uma ou outra categoria. Isso é o que significa definir algo e atribuir a ele sua natureza característica (*svabhāva*). É por isso que todo "si-mesmo" é "dual". (...) É por isso que o último é 'inexprimível': toda expressão, em virtude de expressar *algo*, é estruturada para dividir o que é propriamente não-diferente. (GOLD, 2015, pp. 152-153)

Essa dualidade do conhecimento conceitual-linguístico se baseia em "esculpir o espaço" por meio da seleção de uma propriedade, pois "qualquer propriedade pode servir como base para dividir o universo em dois conjuntos de loci: o conjunto no qual essa propriedade está presente e o conjunto no qual essa propriedade está ausente" (HAYES, 2012, p. 158). Isso dá origem a uma polaridade conceitual, cujos polos estão emergindo um do outro de forma dependente. Como vimos no Madhyamaka, assim como nada pode ser objetivamente denominado "alto" e "baixo" por si só, da mesma forma, na medida em que todos os conceitos são relativos e surgem de forma dependente, nada pode ser inerente ou objetivamente classificado sob qualquer conceito. Portanto, de acordo com a análise Madhyamaka padrão, essas construções são, em última análise, vazias de existência inerente, apenas ficções úteis. Ao reconhecermos isso, podemos começar a transcender as limitações do pensamento dualista e nos aproximar da realidade não dual que está além dos conceitos e percepções.

Como antes, no entanto, o desafio do Yogācāra não é apenas purificar a consciência da dualidade reificadora conceitual-linguística, levando à sabedoria libertadora, mas também mostrar como nossas práticas cognitivas cotidianas, dependentes como são de conceitos e linguagem, podem funcionar sem qualquer compromisso com sua realidade. Dessa forma, encontramos Vasubandhu e seu comentarista Sthiramati rejeitando a noção de linguagem literal, ou linguagem que é definida por meio de sua relação referencial com os objetos. Apoiando-se na noção de que todos os fenômenos são, em última análise, apenas aparências ou transformações da consciência, a linguagem, segundo eles, mesmo quando parece representar um referente externo, só pode se referir às próprias aparências da consciência. Nesse sentido, toda linguagem deve se alinhar à definição de referência metafórica dos gramáticos sânscritos, segundo a qual a linguagem capta apenas as qualidades experimentadas de uma entidade, não a identidade real da entidade em si mesma.

De acordo com o Yogācāra, essa linguagem metafórica, mesmo operando apenas por meio de qualidades experimentadas que residem na transformação da própria consciência, ainda tem significado, pois o significado da linguagem não depende da realidade ou irrealidade dos objetos, mas sim de sua aparência (GOLD, 2007, pp. 12-15). Isso permite um estudo da linguagem que se desloca dos objetos reais e suas designações para os eventos mentais que apresentam esses objetos, de modo que nossa abordagem da linguagem não se baseia mais em palavras, mas em conceitos mentais, permitindo assim uma compreensão dinâmica dos processos de formação de conceitos com base apenas nas aparências (ibid., 2015, p. 132). Dessa forma, descobrimos que essa abordagem baseada no "significado figurativo é simplesmente uma versão linguística da teoria das três naturezas das aparências" (ibid., 2007, p. 14), pois aqui também estudamos o surgimento causal das aparências dualistas, mesmo vendo seu vazio como meras aparências.

No que diz respeito à inferência, também encontramos Vasubandhu estabelecendo as bases em seu *Vādavidhi,* o principal precursor da lógica budista desenvolvida por Dignāga.[203] Ele fez isso usando o método de raciocínio do gramático sânscrito tradicional de "*anvaya* e *vyatireka*" (concomitância positiva e negativa) e encaixando-o em uma leitura "manipulacionista" do conceito budista tradicional de causalidade como surgimento dependente. Em suma, o raciocínio *anvaya-vyatireka* envolve observar a presença (*anvaya*) de um efeito quando uma determinada causa está presente e a ausência (*vyatireka*) desse efeito quando a causa está ausente, de modo que essa observação dupla ajude a estabelecer uma correlação entre a causa e o efeito, levando à inferência de uma relação causal.

No contexto da gramática, esse raciocínio *anvaya-vyatireka* foi usado principalmente para estabelecer uma relação causal entre palavras ou formas gramaticais e a compreensão resultante de seus significados (GOLD, 2015, p. 274n28). Na apropriação desse raciocínio por Vasubandhu, o que se enfatiza é a importância das intervenções hipotéticas (manipulações) e o uso de cenários controlados para a análise empírica. Consequentemente, sua estrutura de inferência implica que, ao estabelecer um ambiente controlado (ou seja, ter uma causa estabelecida), é possível examinar a relação

[203] "Ao contrário das suposições anteriores, várias inovações na lógica indiana frequentemente atribuídas a Dignāga são, na verdade, encontradas no tratado de Vasubandhu. Por exemplo, a 'roda de justificativas' de Dignāga, às vezes considerada a primeira formulação indiana completa da validade de um argumento, é essencialmente uma elaboração detalhada dos critérios pré-existentes de Vasubandhu. Isso destaca a contribuição significativa de Vasubandhu para a lógica indiana, fornecendo uma base sobre a qual o trabalho de Dignāga foi construído." (ANACKER, 2005, pp. 31-34).

entre causas e efeitos específicos manipulando a causa em questão: se a causa estiver ausente, o efeito não ocorre; se estiver presente, o efeito ocorre. Como resultado, seu conceito de inferência (*anumāna*) é definido como esse processo de manipulação de variáveis para inferir a presença de entidades invisíveis (ibid., pp. 102-104). [204]

No desenvolvimento da teoria do mestre por Dignāga, essa mesma estrutura é extrapolada para além do raciocínio puramente causal para alcançar uma formulação adequadamente lógica em termos de uma relação de pervasão lógica (*vyāpti*), na forma "o locus tem uma propriedade inferida porque tem uma propriedade evidencial", ou, se o senhor preferir, em sânscrito, "o *pakṣa* (a montanha) tem um *hetu* (fumaça), então deve ter o *sādhya* (fogo)" (ADAMSON & GANERI, 2020, p. 297). A condição central para que um argumento estruturado dessa forma seja válido, de acordo com o Dignāga, é que a razão evidencial (*hetu*) deve ter o caráter triplo (*trairūpya*) de englobar o sujeito ou locus inferencial (*pakṣa*), as instâncias semelhantes em que a propriedade a ser inferida está presente (*sapakṣa*) e as instâncias diferentes em que a propriedade está ausente (*vipakṣa*).

Para que uma inferência seja válida, a evidência deve estar presente em pelo menos um caso semelhante e ausente em todos os casos diferentes conhecidos. Esse padrão de raciocínio, no qual a "manipulação" é feita por meio da observação de diferentes cenários de casos, é o que constitui uma inferência *anvaya-vyatireki* sólida, ou seja, uma inferência baseada na observação da copresença (*anvaya*) ou da coausência (*vyatireka*) de uma razão (*hetu*) e da propriedade a ser inferida (*sādhya*) em diferentes casos.[205] Esse "método de investigação" (ADAMSON & GANERI, 2020, p. 298), quando resulta em inferências válidas, supostamente produz uma regra universal que liga a evidência à conclusão, como "o que quer que seja X é Y". Essa regra é o que Dignāga chama de relação de pervasão (*vyāpti*). Portanto, como observado por Katsura (2000, pp.

[204] Dentro de um contexto de Yogācāra, exatamente essa mesma definição funciona, apenas mudando a causalidade das entidades para a causalidade da geração de suas aparências.

[205] A semelhança com a lógica indutiva de John Stuart Mill (1806-1876), baseada no que ele chama de "método da concordância e da diferença", pode não ser coincidência: "A pilhagem em massa de ideias indianas, sem a devida citação, era a norma. Vou dar um exemplo. É difícil estabelecer a influência exata que as ideias indianas sobre lógica podem ter tido sobre os lógicos britânicos George Boole e Augustus De Morgan, embora haja evidências de uma linha de transmissão por meio de um membro da Royal Society, o brilhante indologista e tradutor de textos filosóficos e matemáticos indianos, Henry T. Colebrooke. A ausência de qualquer menção à filosofia indiana na obra filosófica de John Stuart Mill, filho do autor do manifesto colonial *A History of British India*, James Mill, e ele próprio um administrador da Companhia das Índias Orientais, é bastante surpreendente; pois ele se correspondia com Ballantyne, que já havia traduzido obras de lógica indiana, várias das quais contêm relatos de um método de concordância e diferença surpreendentemente semelhante ao de Mill." (GANERI, 2017, p. 70)

18-19), o *anvaya-vyatireka* no *trairūpya* de Dignāga serve a dois propósitos: atua como um método indutivo para identificar evidências adequadas e estabelecer uma conexão lógica, caso em que *anvaya* e *vyatireka* têm papéis distintos e devem ser declarados separadamente; e representa o nexo lógico resultante do processo indutivo, caso em que *anvaya* e *vyatireka* se tornam logicamente equivalentes, cada um implicando o outro - como explicitado por seu comentarista Dharmakīrti.

A relação lógica de pervasão (*vyāpti*), que nesse sistema é o objeto próprio da inferência, é inteiramente geral ou conceitual em caráter. Isso reflete e confirma a premissa epistêmica básica do sistema, a saber, que enquanto a percepção lida com fenômenos especificamente caracterizados (*sva-lakṣaṇa*), as práticas inferenciais lidam com fenômenos geralmente caracterizados (*sāmānya-lakṣaṇa*). No entanto, como o foco principal de Dignāga era a inferência como uma ferramenta para adquirir conhecimento, esse padrão inferencial não é formalista nem dedutivo: ele requer não apenas validade, mas também premissas verdadeiras que são conhecidas como verdadeiras. Ou, em outras palavras, ele não exigiu uma regra universal do tipo "todo X é Y", mas sim que o raciocinador esteja confiante de que "todo X conhecido é conhecido por ser Y" (ADAMSON & GANERI, 2020, p. 299). Trata-se, portanto, de uma inferência indutiva que não é universal nem necessária.

Apesar de não ser formalista, Dignāga ainda buscou conferir sistematização formal à sua lógica, o que o levou a conceber sua "roda das razões" (*hetucakra*), que consiste em uma ferramenta sistemática para analisar a validade das inferências, um guia prático para avaliar argumentos, ajudando a identificar falhas lógicas e garantindo a solidez do raciocínio. Ela classifica nove possíveis relações entre a razão (*hetu*) e a propriedade a ser inferida (*sādhya*) em relação a casos semelhantes (*sapakṣa*) e casos dessemelhantes (*vipakṣa*), facilitada pela exibição visual desses nove cenários como uma "roda", como uma espécie de "lista de verificação para descobrir evidências adequadas no domínio indutivo que consiste em *sapakṣa* e *vipakṣa*" (KATSURA, 2000, p. 19), auxiliando, assim, na identificação sistemática de inferências válidas e inválidas.

[206]Nos séculos seguintes às obras de Dignāga, os oponentes bramânicos não apenas incorporaram e desenvolveram ainda mais as inovações de Dignāga, mas também

[206] Em particular, Uddyotakara incorporou criticamente muitas das inovações lógicas de Dignāga no sistema Nyāya, mesmo preservando sua noção realista tradicional de causalidade e epistemologia. No entanto, ele aceitou e desenvolveu ainda mais a "razão triplamente condicionada" (*trairūpyahetu*) e a "roda das razões" (*hetucakra*) de Dignāga, que ele expandiu de nove para dezesseis cenários inferenciais.

levantaram críticas severas contra sua teoria da inferência, que foram respondidas por novos desenvolvimentos introduzidos por seu comentarista Dharmakīrti. Essas críticas se basearam em dois pontos principais: ambiguidade na formulação da condição tripla e falta de clareza sobre o problema da indução (ADAMSON & GANERI, 2020, pp. 300-301). A primeira decorreu da formulação ambígua de Dignāga ao aplicar a condição tripla a inferências sobre classes, deixando espaço para a incerteza sobre se a propriedade probatória se aplica a todos ou a alguns membros da classe. Da mesma forma, a segunda e a terceira condições eram vagas em relação à extensão do exame necessário para casos semelhantes e dissimilares ou, em outras palavras, não está claro se a segunda e a terceira condições são as mesmas (ibid.): se encontrar um caso semelhante é suficiente, mas precisamos verificar exaustivamente se há contraexemplos, então as condições são diferentes; no entanto, se tanto os casos semelhantes quanto os dissimilares exigirem um exame minucioso, então eles se tornam o mesmo processo.

Consequentemente, Dharmakīrti refinou as três condições de inferência introduzindo a partícula restritiva *'eva'*, que significa 'somente' ou 'exatamente', a fim de esclarecer essas ambiguidades. As condições atualizadas afirmam que a propriedade probatória está presente *precisamente* no locus, observada em *alguns* casos semelhantes e *totalmente* ausente em casos diferentes (ibid.). Nessa reformulação, a ênfase está na terceira condição, que estabelece uma conexão mais forte do que simplesmente encontrar um único caso semelhante, pois garante que a evidência esteja consistentemente ausente quando a propriedade inferida estiver ausente.

Quanto ao segundo problema, descobriu-se que a formulação estritamente indutiva de Dignāga do padrão inferencial, baseada na confiança exclusiva em um conjunto limitado de observações de copresença e coabitação, não é capaz de verificar afirmações universais ou estabelecer conexões universais. Em outras palavras, como se pode ter certeza de que um padrão observado em uma amostra finita será universalmente verdadeiro, de modo que se possa afirmar que "todas as coisas fumegantes têm fogo", dado o potencial de exceções futuras (ADAMSON & GANERI, 2020, p. 301)? Enquanto no sistema de Dignāga a conexão entre a razão (*hetu*) e a propriedade a ser provada (*sādhya*) está confinada a exemplos e contraexemplos específicos, carecendo de universalidade e necessidade, Dharmakīrti procura cumprir o requisito dedutivo de que a relação *hetu-sādhya* possa ser uma conexão universal e necessária de pervasão, garantindo uma base lógica mais forte para a inferência (GOKHALE & BHATTACHARYA, 2022, p. 263).

Simplesmente observar propriedades que sempre co-ocorrem é insuficiente, de acordo com Dharmakīrti, que defende, em vez disso, a busca pela identificação de ligações explicativas *a priori* entre *hetu* e *sādhya*,[207] de modo que uma inferência não se restrinja a sustentar "que duas propriedades de fato se juntam em nossa experiência", sendo capaz, em vez disso, de afirmar "que elas *devem* se juntar" (ADAMSON & GANERI, 2020, p. 302). Para conseguir isso, ele emprega as três formas de razão válida que considera serem as fontes explicativas de sua classificação dos três tipos de universais possíveis, com base no fato de tomarem como suporte coisas existentes, coisas não existentes ou ambas (ELI, 2012, p. 57-58).

Sob essa luz, a cognição conceitual apoiada por coisas existentes surge de uma razão que é sua natureza inerente (*svabhāvahetu*), que estabelece uma relação de identidade (*tādātmya*) ou inclusão de classe, como quando se infere que um tipo específico de árvore é uma árvore em geral. A construção conceitual com suporte inexistente decorre de uma razão de não percepção (*anupalabdhihetu*), como inferir a inexistência a partir da ausência de percepção, cuja validade se baseia na "verdade de uma alegação contrafactual: se *houvesse* uma panela aqui, ela *seria* observada, assumindo condições normais de iluminação, faculdades sensoriais funcionando adequadamente e assim por diante" (ADAMSON & GANERI, 2020, p. 302). Por fim, a conceitualização apoiada por coisas existentes e não existentes origina-se de uma razão que liga causa e efeito (*kāryahetu*), expressando a relação causal (*tadutpatti*), como a que liga fumaça e fogo devido ao fato de a primeira ser causada pelo segundo.

Esses três tipos de razões destinam-se a estabelecer *a priori* que a relação entre a razão ou propriedade probatória (*hetu*) e a propriedade a ser inferida (*sādhya*) são comprovadas (*siddha*), universais (*sarvam*) e certas (*eva*), impossíveis de negar (*asambhava*) (GOKHALE & BHATTACHARYA, 2022, p. 267). Isso permite que o Dharmakīrti deixe de lado os contextos existenciais das duas propriedades para expressá-las por meio de afirmações universais e necessárias, formalizadas nas formas de *anvaya-vyāpti* ("para todo x, se x tem a propriedade *hetu*, então x tem a propriedade *sādhya*") e *vyatireka-vyāpti* ("para todo x, se x não tem a propriedade *sādhya*, então x não tem a

[207] O caráter *a priori* das inovações de Dharmakīrti em sua recepção do Dignāga é, em última análise, derivado do gramático bramânico Bhartṛhari, como Herzberger (1986, pp. 213-218) demonstrou. Ela consiste na sugestão de que "a necessidade expressa em termos de identidade e causalidade é apreendida por meio de uma construção mental (*vikalpabuddhi*). (...) A percepção conhece apenas particularidades únicas (*salakṣaṇa*). A mente constrói o conceito de necessidade e o impõe às particularidades reais para derivar um mundo ordenado" (GOKHALE & BHATTACHARYA, 2022, p. 274).

propriedade *hetu*") (ibid., p. 270). Isso implica que, com a introdução dessas razões universais, os exames de co-presença e co-ausência se tornaram o mesmo processo, de modo que uma única afirmação de pervasão (*vyāpti*), seja ela positiva (*anvaya*) ou negativa (*vyatireka*), já implica ambas.

Enquanto Dharmakīrti procurou refinar a lógica indutiva de Dignāga trazendo elementos dedutivos, sua tentativa de superar as limitações do raciocínio puramente indutivo foi levada adiante pelos lógicos jainistas, que passaram a propor a categoria lógica de "pervasão intrínseca" (*antarvyāpti*), destinada a descrever uma relação analítica ou conceitual *a priori* que é inerente ao próprio sujeito (*pākṣa*), aceita independentemente da instanciação (GOKHALE & BHATTACHARYA, 2022, p. 273). Esse desenvolvimento jainista acabou sendo adotado por lógicos budistas na tradição de Dignāga e Dharmakīrti, como Ratnākaraśānti (ELTSCHINGER & RATIÉ, 2023, pp. 205-206).

A lógica de Dignāga baseada no *trairūpya* reflete, em última análise, o empirismo budista e o antirrealismo Mahāyāna sobre conceitos, servindo ao duplo propósito de uma ferramenta para a construção de conhecimento discursivo a partir da entrada sensorial, como também de uma salvaguarda contra confundir conceitos abstratos com realidades concretas. Como Herzberger (1986, p. 188) coloca, é "aquele oásis de pensamento e linguagem onde o iluminado pode pisar sem se comprometer com não-entidades". Mesmo com todos os desenvolvimentos trazidos por Dharmakīrti, essa inspiração fundamental não é perdida de vista, pois mesmo os elementos *a priori* que ele introduz para garantir a validade dedutiva ainda são apenas construções mentais, incapazes de produzir sua própria cognição e, portanto, nunca percebidas em nenhuma circunstância - ou, em outras palavras, são irreais. O quadro resultante é que

> As particularidades são inexprimíveis em palavras e só podem ser percebidas diretamente, enquanto os conceitos e as palavras que os expressam (até mesmo os nomes próprios) sempre funcionam no nível da construção mental. Nós nos movemos internamente dentro desse mundo conceitual quando observamos que o que quer que seja uma vaca não é uma girafa, embora ambos sejam animais, ou que se algo é uma nuvem branca, então é uma nuvem. São esses movimentos que constituem o trabalho de inferência e raciocínio. (ADAMSON & GANERI, 2020, p. 294)

A inferência ou razão se move dentro desse mundo conceitual, que é realmente o mundo da linguagem. Como foi observado de passagem, Dignāga considera a linguagem um caso especial de inferência e, portanto, também a coloca como lidando com

fenômenos geralmente caracterizados. De fato, uma característica importante que distingue a percepção da inferência é a comunicabilidade, pois enquanto a percepção trata apenas da aquisição de novos conhecimentos por meio da experiência direta e seu objeto não pode ser comunicado em sua singularidade, o conhecimento inferencial abrange tanto a aquisição de novos conhecimentos por meio do raciocínio quanto a comunicação desse conhecimento por meio da demonstração. Embora essa diferenciação entre "inferência para o si-mesmo" (raciocínio) e "inferência para os outros" (demonstração) permita uma distinção mais matizada entre os aspectos epistêmicos e lógicos da inferência, também se observa uma continuidade entre os dois, pois o processo de pensamento por trás de ambos permanece estruturalmente o mesmo, de acordo com Dignāga.

Assim, ele deriva a ideia de que esse padrão compartilhado de pensamento, subjacente à manipulação de signos linguísticos e lógicos, torna "a comunicação verbal um caso especial de inferência" (HAYES, 2012, pp. 142-143, 232). Nessa perspectiva, a conexão entre as palavras e seus significados não é fundamentalmente diferente da conexão entre a evidência e sua conclusão em uma inferência, de modo que "o que se aprende por meio de uma sentença é da mesma natureza que o que se aprende por meio de uma evidência em uma inferência" (ibid., pp. 253-254). Isso efetivamente diferencia seu sistema da maioria das escolas de filosofia sânscrita clássica, nas quais o conhecimento por meio da linguagem é mais frequentemente considerado como um terceiro *pramāṇa* além da percepção e da inferência. [208]

Essa semelhança de abordagem da lógica e da linguística parece ser direta, pois assim como na linguagem uma palavra como "árvore" não se refere a uma árvore em particular, mas às características gerais compartilhadas por todas as árvores, assim também, na inferência, um sinal inferencial como fumaça indica a presença de fogo em geral, não um fogo específico. Mas, conforme estabelecido no *Pramāṇasamuccaya* (II.2.2-3.2), tanto o objeto particular da percepção quanto o objeto geral da inferência e da linguagem são, na verdade, descritivos de atos cognitivos em vez de objetos externos, de modo que ambos são apenas imagens cognitivas. Estabelecer sua distinção, e tratar essa distinção como exaustiva, é postular que a mente forma dois (e somente dois) tipos

[208] Além disso, Dignāga é também o primeiro filósofo sânscrito a separar categoricamente as regras da lógica, que determinam a validade dos argumentos, das regras do debate, que se concentram em convencer os outros (ADAMSON & GANERI, 2020, p. 296); e, ao fazer isso, ele também subsume as últimas às primeiras, demonstrando como a estrutura do conhecimento inferencial está subjacente às convenções do debate. Isso completa uma inversão histórica, pois a lógica sânscrita surgiu inicialmente como um estudo especializado dentro do contexto mais amplo da dialética, enquanto que, a partir do Dignāga, é a dialética que se torna um estudo especializado dentro do contexto mais amplo da lógica.

de imagens cognitivas: uma inexprimível em sua singularidade e a outra expressável em sua generalidade. Em última análise, o fato de a inferência e a linguagem serem estruturalmente iguais se resume à compreensão do que caracteriza o tipo de imagem cognitiva por meio da qual elas funcionam. Em outras palavras, sua equação deve ser estabelecida determinando-se qual é o marcador cognitivo que diferencia o segundo tipo de imagem mental de modo a torná-lo "geral" e comunicável por natureza.

O argumento para isso vem no *Pramāṇasamuccaya* (VII.1), no qual Dignāga afirma que a comunicação verbal e a inferência são métodos fundamentalmente semelhantes de aquisição de conhecimento. Isso é defendido sustentando que ambos funcionam da mesma maneira, ou seja, construindo a imagem cognitiva de um objeto *por meio da exclusão* (*apoha*) do que é incompatível com ela. Para ilustrar isso, Dignāga reúne um signo linguístico e um signo inferencial: assim como a propriedade de ter sido produzido indica impermanência ao excluir inerentemente a existência eterna, um signo linguístico como a palavra "mesa" evoca propriedades como achatamento e suporte *ao mesmo tempo em* que exclui propriedades como fluidez ou transparência.

Um signo linguístico não torna conhecidas todas as propriedades de todos os objetos aos quais se aplica, mas torna conhecidas apenas as propriedades que ocorrem em todos os objetos aos quais o símbolo verbal se aplica. Ele revela essa única propriedade excluindo outras propriedades do objeto, em um processo de abstração; mas também, excluindo outras propriedades além daquele objeto que são incompatíveis com ele. Em uma inferência, o *hetu* (a propriedade evidencial) funciona exatamente da mesma maneira, na medida em que não dá origem a uma consciência de quaisquer aspectos únicos de um objeto ou propriedade-lócus (*pakṣa*), mas apenas daquele aspecto que ele tem em comum com muitos outros objetos aos quais o mesmo *hetu* é aplicável. Como antes, ele faz isso pelo mesmo processo de exclusão de propriedades incompatíveis, dando origem, assim, aos polos que surgem de forma dependente dos casos em que as propriedades evidenciais e inferidas ocorrem juntas, e aqueles em que elas não ocorrem (HAYES, 2012, p. 254-255).

O que está no cerne tanto da inferência quanto da linguagem, seja na cognição privada ou na comunicação com os outros, é, portanto, esse processo de *anyāpoha,* de definir uma propriedade excluindo (*apoha*) sua contraextensão ou "outro" (*anya*). A profunda implicação disso é uma transformação completa de como os conceitos são concebidos, do entendimento tradicional de conceitos como critérios objetivos que alguns objetos satisfazem e outros não, com base no fato de compartilharem um traço comum,

para um novo entendimento de conceitos como limites que são *construídos* de forma variada sobre a realidade, de acordo com os critérios estabelecidos por quem os pensa, como se fosse uma "linha traçada no espaço dos objetos" (GANERI, 2001, p. 99-100). O que forma as classes sob as quais as coisas são classificadas é o próprio ato de exclusão, pelo qual a propriedade definida como critério pelo pensador serve como base para dividir todo o resto sob os conjuntos de sua presença ou ausência.

Seguindo essa redefinição de conceitos, Dharmakīrti destaca como os universais não são propriedades repetíveis nas coisas, mas as imagens mentais dadas na percepção como qualificadas por tais exclusões. Em outras palavras, o que é o mesmo em todos os membros de uma determinada classe não é alguma propriedade inerentemente compartilhada, mas o fato de que eles podem ser caracterizados com a mesma exclusão mental que os diferencia de outras imagens que não desempenham uma função semelhante, conforme definido pelo critério dessa exclusão. Em última análise, portanto, são essas exclusões que formam o objeto de inferência e referência linguística (DUNNE, 1996, p. 530-534).

Agora, o modelo para o desenvolvimento de Dignāga dessa operação de negação ou exclusão (*apoha*) é encontrado no gramático bramânico Bhartṛhari (ca. Vth c. CE). Conforme destacado por Herzberger (1986, pp. 5-6), embora o papel de Dignāga em sua época não seja nada além de fundamental, seu pensamento também foi fortemente influenciado pelo clima intelectual predominante dominado por Bhartṛhari. Ele parece ter entrado no cenário filosófico da paisagem diversificada do pensamento bramânico e budista de sua época com plena consciência de ambos os campos. Ele se mostra familiarizado com a crítica da linguagem realista do Madhyamaka, bem como com o idealismo e o representacionalismo do Sautrāntika-Yogācāra; mas os insights que ele obtém dessas tradições são, em seu trabalho, invertidos dentro de uma estrutura bramânica de Vaiśeṣika, Sāṁkhya e Vedānta.

No entanto, ele não aborda esse amplo cenário de debate com um espírito de disputa, buscando, em vez disso, transcender os debates existentes examinando as condições fundamentais de interpretação que todos os sistemas estão empregando e devem empregar, em vez de defender qualquer sistema específico. Em outras palavras, ele está preocupado com as condições transcendentais de interpretabilidade da filosofia como tal. Para esse fim, ele se apropriou criticamente da compreensão "metafórica" da linguagem do Yogācāra, que enfraquece qualquer realismo referencial, ao mesmo tempo em que preserva sua capacidade de produzir significado, que agora é deslocado dos

objetos reais para os processos mentais que os representam, permitindo um estudo dinâmico da formação de conceitos.

Nesse foco recém-descoberto sobre o papel dinâmico da linguagem nos processos cognitivos, e em contraste com as escolas realistas bramânicas mais antigas que buscavam princípios imutáveis e conceitos fixos, Bhartṛhari vê a linguagem como uma atividade, lidando com a realidade em termos funcionais e não ontológicos (DESNITSKAYA, 2018, p. 655). Mas ele vai mais longe do que o Yogācāra anterior ao formular essa abordagem dinâmica em termos de uma visão da linguagem como um reino estruturado *a priori*, fundamental tanto para a cognição quanto para a filosofia, dentro do qual ele deriva geneticamente os conceitos empregados pelos realistas Vaiśeṣika em sua ontologia estática. Ao fazer isso, ele pode ser entendido como a realização de uma *virada linguística* na filosofia sânscrita clássica.

Nesse processo, ele eleva a linguagem a uma posição de primazia em nossa compreensão da realidade, pois postula que a linguagem não é apenas um meio de comunicação ou uma ferramenta para descrever ou se referir à realidade externa, mas o próprio fundamento ou estrutura do pensamento e da própria experiência. Para ele, a linguagem não é descritiva, mas expressiva, aquele poder cognitivo *a priori* que, por si só, pode tornar significativo qualquer modo de cognição e, ao fazê-lo, molda ativamente todo o conhecimento e a compreensão de nós mesmos e do mundo. Diferentemente de nossos sentidos, que percebem diretamente os objetos, a linguagem deve ser ela mesma conhecida antes de poder revelar o significado. Essa qualidade si-mesmo reflexiva da linguagem, em que ela é tanto o expressor quanto o expresso, é, em última análise, a razão de seu status *a priori* na formação de nossa compreensão da realidade (TIWARI, 2018, pp. 2-3, 13, 17-18, 25, 27, 36-37).

É também devido a essa natureza autorreflexiva da linguagem que ela não aponta diretamente para objetos, mas habita principalmente, em vez disso, uma esfera cognitiva autônoma constituída pelos significados ou ideias que são revelados na mente por meio da linguagem. Isso forma o reino do "Ser Possível" (*upacārasattā*), composto pelos universais mentais embutidos na própria linguagem, que são inerentemente sentenciais em caráter, e que se tornam atualizados por meio da intenção do falante ou na presença de estímulos externos. No último caso, a presença de objetos externos, como o "ser primário" (*mukhya-sattā*), atua como um catalisador na atualização das potencialidades já presentes na linguagem, de modo que, como resultado, a realidade externa só é acessível por meio das lentes da linguagem. Isso implica que nossa compreensão da

realidade é fundamentalmente linguística, que a realidade externa ou os dados dos sentidos que percebemos e conceitualizamos são meramente uma ferramenta para manifestar os seres inteligíveis da linguagem e, portanto, são inevitavelmente moldados pelas estruturas da linguagem (HERZBERGER, 1986, pp. 13, 53, 56-57).

Dessa forma, assim como um ornamento de cristal que assume a aparência das cores com as quais entra em contato, mesmo mantendo sua forma, o reino do "Ser Possível" pode abranger todas as particularidades do mundo externo por meio da mediação da linguagem sem alterar sua estrutura inerente. Além disso, essa estrutura é hierarquicamente ordenada por meio de relações de "co-inerência compatível e co-inerência incompatível em termos de um conjunto de universais" (HERZBERGER, 1986, p. 34-35). Isso significa que Bhartrhari vislumbrou uma hierarquia estruturada de universais, em que os universais superiores englobam os inferiores, desafiando o postulado Vaiśeṣika de que os universais não podem ser inerentes a outros universais.

Em sua perspectiva, os universais passam por uma série de "privações" à medida que se movem de um estado abstrato para se tornarem associados a indivíduos, essencialmente sacrificando aspectos de sua unidade para se tornarem parte de uma rede maior e interconectada de estruturas conceituais. Essa estrutura hierárquica *a priori*, semelhante a uma árvore genealógica, desdobra todas as categorias que o Vaiśeṣika tomava como diretamente descritivas da realidade a partir do universal supremo do Vaiśeṣika do ser puro (*mahāsattā*), aqui transformado em um grande conceito unificador que engloba todas as palavras e significados (ibid.). Aqui, entretanto, não se trata de uma estrutura fixa, mas de um "processo de estruturação" inerente à atividade da linguagem. Como resultado, o estudo da linguagem se torna a reconstrução dinâmica *a priori* da estrutura categorial e lógica de nossos conceitos, com a qual qualquer escola filosófica pensa e entende a realidade:

> A gramática é a estrada real para a filosofia. É uma estrada real porque conduz a um curso neutro entre várias suposições sobre a natureza do mundo real. A gramática, na visão de Bharthari, sem fazer nenhuma suposição sobre a natureza do mundo real, pode articular os fundamentos de nosso conhecimento sobre ele. (HERZBERGER, 1986, p. 56)

Dignāga herdou o entendimento Yogācāra de Vasubandhu sobre a linguagem como metafórica, mas seus próprios desenvolvimentos foram fortemente devidos à influência das noções Bhartṛharianas de linguagem como habitando um campo de universais de linguagem hierarquicamente ordenados. Assim, ele também acredita que o

significado das palavras é definido por relações mútuas de inclusão e exclusão que são postuladas entre si, o que resulta em um determinado lugar na hierarquia conceitual (ADAMSON & GANERI, 2020, pp. 290, 292-293). No entanto, permanecendo fiel ao nominalismo e ao empirismo budistas, ele faz com que a linguagem e essa hierarquia conceitual como um todo sejam uma construção mental essencialmente falsa, ao mesmo tempo em que tenta reverter a derivação *a priori* de Bhartṛhari de sua estrutura, substituindo-a por uma derivação *a posteriori* de experiências perceptuais particulares.

Para esse propósito, Dignāga tentou construir uma hierarquia de conceitos correspondente à de Bhartṛhari, mas ele o faz *a posteriori* ou a partir da experiência de concomitâncias, em vez de aceitá-la como totalmente dada *a priori* pela linguagem. Isso significa, em outras palavras, que ele "concedeu um status temporário aos universais (*sāmānya*), mas os considerou como abstraídos da experiência sensorial, não como universais dados desde o tempo sem início na linguagem" (HERZBERGER, 1986, p. 117). Enquanto os universais de Dignāga diferem ontologicamente dos universais de Vaiśeṣika e Bhartṛhari, eles compartilham semelhanças *funcionais*: unidade, definição de classes, residência completa em cada indivíduo e uma estrutura hierárquica estabelecida por meio de relações de co-inerência compatíveis e incompatíveis (ibid., p. 122).

A chave para essa derivação empírica da hierarquia de conceitos está precisamente na operação de exclusão (*apoha*). Como Herzberger (1986, p. 125) propõe, a própria compreensão de Dignāga dessa operação se baseia em três características do pensamento gramatical de Bhartṛharian que se tornam, em sua própria elaboração, a operação tripla de *apoha* em termos de abstração do conteúdo espaço-temporal dos nomes e do contexto, negação de seu conteúdo denotativo e exclusão de seu conteúdo conotativo.

A abstração atua como uma peneira mental, filtrando as qualidades particulares únicas das experiências individuais de seu conteúdo espaço-temporal, a fim de chegar à unidade de um conceito generalizado. Atos repetidos de abstração também nos permitem identificar semelhanças entre diferentes entidades, agrupando-as em categorias mais amplas. A negação do conteúdo denotativo, por sua vez, serve como uma verificação filosófica contra a reificação de abstrações, desmantelando imediatamente qualquer suposição de existência inerente atribuível a esses conceitos ou universais abstraídos. Por fim, a eliminação do conteúdo conotativo, mesmo permitindo que nomes e conceitos designem classes plurais de portadores, corta a referência a eles. Um nome, livre de sua referência a indivíduos específicos, torna-se como um espaço reservado conceitual, semelhante a um bando de corvos circulando por cima, prontos para pousar em qualquer

poleiro adequado - o "poleiro" sendo uma instância específica indicada por um demonstrativo como "isto" ou "aquilo". Essa fundamentação contextual por meio de demonstrativos ancora a linguagem de volta ao contexto espaço-temporal, ao mesmo tempo em que mantém a flexibilidade para expressar ideias abstratas (HERZBERGER, 1986, pp. 127-131).

Na descrição de Dignāga do processo de conhecimento, tudo começa a partir da percepção bruta e não conceitual como "apresentação pura" do objeto, rejeitando, como visto anteriormente, a alegação Vaiśeṣika de que as categorias são dadas na percepção (mesmo que não articuladas nela). A linguagem então entra em cena, trazendo a diferenciação do objeto em dois aspectos: seu contexto imediatamente dado por meio de demonstrativos como "isto", por um lado, e sua associação com a memória e noções mentais conceituais-linguísticas, que introduz a determinação categorial. Posteriormente, à medida que o conhecimento evolui, esses demonstrativos são eliminados e o foco passa a ser a própria categoria abstrata, representada por um nome, que pode então ser reaplicado a outros objetos, significando que pertencem à mesma classe.

Nesse processo, os nomes são trazidos como qualificadores dos objetos (*viśeṣaṇa*), uma substituição funcional das categorias Vaiśeṣika que são aqui reinterpretadas, após Bhartṛhari, como nomes das diferentes categorias sintáticas estabelecidas na gramática sânscrita. A própria relação entre um nome e seu portador é entendida como a relação qualificador-qualificante (*viśeṣaṇa-viśiṣṭa*), que serviu como base de todo o projeto categorial do Vaiśeṣika. Tanto Bhartṛhari quanto Dignāga, no entanto, desafiam a categorização fixa do Vaiśeṣika desse par, argumentando, como no Madhyamaka, que algo visto como uma propriedade também pode ser visto como uma substância, e vice-versa, de modo que "poder-se-ia muito bem dizer 'o azul do lótus' como 'a loto-idade do azul'" (HERZBERGER, 1986, p. 187). Isso se deve ao fato de que, de acordo com ambos, a relação qualificador-qualificando não é um constitutivo real das coisas, mas uma imposição da mente (*buddhyāruḍha*) (ibid.). Portanto, mais uma vez, diferentemente do Vaiśeṣika, para o Dignāga não há substrato ontológico para essa relação; mas, diferentemente do Bhartṛhari, ela também não é dada *a priori*, mas construída a partir da experiência, assumindo, em última instância, a forma de membro de uma classe, como em "isto tem Hness = isto é um membro da classe de coisas H" (HERZBERGER, 1986, p. 119-221).

Agora, o pertencimento à classe é, por si só, uma característica da visão de Bhartṛhari da linguagem como um todo *a priori* hierarquicamente estruturado, mas no

Dignāga ele é derivado por meio do procedimento de inferência *anvaya-vyatireka*, que é, portanto, transformado em um processo gerador de linguagem. Ao aprender conceitos com a experiência, identificamos algo como uma vaca devido à presença de características específicas, como a corcova e a barbela, de modo que todas as entidades que possuem essas características são vacas, enquanto as que não as possuem não são. Esse mesmo padrão inferencial, quando ampliado, permite o desenvolvimento e a identificação de conexões hierárquicas, de modo que podemos identificar uma vaca como um animal por possuir, digamos, processos metabólicos, de modo que todas as entidades que possuem essa característica são animais, enquanto as que não possuem essa característica não são animais. Nesse caso, "vaca" é um nome com uma extensão mais restrita do que "animal", todas as vacas têm processos metabólicos e, portanto, são animais, enquanto uma variedade de entidades que se qualificam como animais por possuírem essa característica não são caracterizadas por corcunda e barbela. Nesse contexto, o nome com a extensão maior, por implicar todos os seus membros, pode servir como qualificando em relação a um nome que representa sua subclasse, atuando como qualificador (HERZBERGER, 1986, p. 136, 183).

O padrão inferencial que Dignāga traz para construir o mundo conceitual também serve ao propósito de produzir sua estrutura relacional. Sob essa luz, ele sustenta que a existência ou ausência de contraexemplos poderia estabelecer três relações diferentes entre classes de conceitos individuais, a saber: certeza (*niścaya*), exclusão (*virodha*) e dúvida (*saṁśaya*). Dessa forma, como mostra Herzberger (1986, pp. 183-185), a certeza é o julgamento possibilitado pelo movimento ascendente na hierarquia, da natureza da inclusão de classe, como, por exemplo, se todos os lótus são flores e este é um lótus, então este também é uma flor. A exclusão, por outro lado, é o julgamento possibilitado pelo movimento horizontal de exclusão de classe, de modo que as classes de substâncias terra e vento são ambas substâncias, mas exclusivas uma da outra, ou que a classe de lótus e a classe de rosas estão ambas sob a classe mais geral de flores, mas exclusivas uma da outra.

Por fim, a dúvida é possibilitada pelo movimento descendente na hierarquia, pois o fato de um objeto ser um lótus deixa em aberto se ele é vermelho ou azul, e essa própria indeterminação é a dúvida, convidando a uma especificação adicional. Significativamente, é nesse movimento descendente que Dignāga coloca a derivação da relação qualificador-qualificando, já que duas palavras ou conceitos são combinados nessa forma de relação quando resolvem as dúvidas um do outro (ibid.). Nesse sentido, um composto como "lótus vermelho", normalmente analisado como substância (lótus) e

atributo (vermelho), é, na verdade, o resultado de uma dupla negação: como o vermelho é a negação horizontal de todo não-vermelho, e o lótus é a negação horizontal de todo não-lótus, ao se combinarem, eles negam as dúvidas um sobre o outro, de modo que agora temos certeza de que não se trata de um lótus azul ou roxo, assim como temos certeza de que não se trata da vermelhidão de um carro ou de uma bolsa. Ou, como Dharmakīrti formula isso (Taber e Kataoka apud MACCRACKEN, 2022, p. 67), a exclusão em si, embora não seja nada, pode ser discutida isoladamente, como uma exclusão única não relacionada a outras exclusões, caso em que aparecerá como uma propriedade (como "vermelhidão"); ou como uma exclusão ao lado e relacionada a outras, caso em que aparecerá como uma propriedade (como uma "maçã vermelha").

Como resultado, temos um quadro segundo o qual todo o mundo conceitual-linguístico dentro do qual a razão se move pode ser construído, em todos os níveis, apenas por atos de negação *apoha*: a inclusão de classe é feita por meio da abstração, ou a negação de atributos espaço-temporais e outros atributos de um objeto a fim de abstrair uma propriedade; a negação de classe é feita por meio da negação mútua de atributos opostos dentro de uma classe mais ampla; e a relação qualificador-qualificando é estabelecida pela dupla negação que cancela a dúvida. Esse mundo conceitual será funcionalmente equivalente ao de Bhartṛhari:

> E, embora não tenham o mesmo status ontológico que os universais de Bhartṛhari, eles compartilham as mesmas características funcionais que os de Bhartṛhari. Eles têm unidade (*ekatva*, cf. tr. PS5.36), definem classes de portadores, mas residem completamente em cada uma delas (*pratyekaparisamapti*, cf. tr. PS5.36). Elas têm acesso a uma estrutura hierárquica sobre a qual o equivalente às relações de Bhartṛhari, co-inerência incompatível e co-inerência compatível, pode ser definido (cf. PS5.34-35). (HERZBERGER, 1986, p. 122)

Desse modo, Dignāga pode cumprir a dupla tarefa que cabe a um lógico do Yogācāra: ele pode reduzir todas as categorias conceituais e linguísticas, como qualificando e qualificador, juntamente com toda a hierarquia de universais, em meras declarações de exclusão que não correspondem a entidades reais. Ao mesmo tempo, ele incorpora isso em uma preocupação construtivista para demonstrar como uma compreensão estruturada de conceitos e linguagem pode ser construída a partir das percepções básicas das quais eles derivam, permitindo assim sua aplicação inteligível e significativa na vida cotidiana.

Depois de examinar os dois modos cognitivos aceitos por Dignāga, percepção e inferência, a questão que permanece é precisamente a de como eles podem ser aplicados na vida cotidiana. Dado o postulado de que a verdadeira realidade consiste em momentos únicos e fugazes, percebidos diretamente sem nenhuma sobreposição conceitual, nossa experiência cotidiana, na qual identificamos e interagimos com objetos, é uma realidade construída que só pode ser construída a partir desses momentos fugazes por meio do julgamento (*adhyavasāya*). Os comentaristas de Dharmakīrti, Dharmottara (ca. VIIIth d.C.) e Manorathanandin (1040-1100 d.C.), respectivamente, referem-se a ela como *pratyavamarśa* ou *parāmarśa,* o que enfatiza seu caráter de julgamento sintético infundido pela linguagem (RASTOGI, 2009, p. 316-317).

De acordo com Dharmottara (*Nyāyabinduṭikā,* 15.17-16.6), o processo de percepção, como o de uma mancha azul, produz apenas uma sensação vaga e indefinida; ela se torna uma percepção definida apenas quando "suscita" um julgamento de modo a reconhecer sua similaridade com outras experiências e contrastá-la com outras diferentes, o que molda nossa cognição em uma imagem mental distinta e si-mesma, produzindo um julgamento do tipo "isto é azul". A percepção, nesse sentido, é por si só "quase totalmente inexistente" em termos cognitivos, de modo que "nossa cognição (começa) realmente a existir como possuidora de sua essência de uma imagem autoconsciente do azul somente quando está sendo definitivamente moldada no julgamento ('isto é azul')". Em conclusão, ele ressalta:

> A percepção (pura) dos sentidos torna-se, portanto, uma fonte (real) de nosso conhecimento somente quando tiver provocado um julgamento. Enquanto o julgamento não tiver sido produzido, nossa cognição não foi determinada em sua essência por uma ideia si-mesma do azul. Assim, sem esse julgamento, a cognição não tem resultado, uma vez que sua essência, a imagem mental distinta do objeto, não foi obtida. Esse (processo) mental não pode nem mesmo ser considerado como cognição, uma vez que a característica mais marcante da cognição está em suspenso. Mas quando o julgamento definitivo ('isto é azul') foi provocado (internamente) e o processo mental contém a imagem si-mesma da mancha azul, conforme determinado por sua coordenação, fica provado que apenas essa coordenação é a fonte (real) de nosso conhecimento. (...) Portanto, quando temos um julgamento perceptivo (a respeito da presença) de um objeto (em nosso conhecimento), (embora seja uma construção, ainda assim) nosso pensamento sintético oculta (por assim dizer) sua função apropriada e dá destaque à função de apresentação direta. Então (geralmente dizemos) que foi apenas a percepção que nos trouxe esse conhecimento. (16.7-16) (Traduzido em STCHERBATSKY, 1962, pp. 45-46)

O enigma fundamental é que temos aqui, por um lado, a percepção que é infalível e apreende diretamente o objeto real, mas que é totalmente indeterminada e, portanto, não

é cognitiva por si só. Por outro lado, a inferência, que se move apenas dentro de seu próprio mundo de construções irreais, *pode* determinar objetos, mas apenas na medida em que os constrói e, portanto, não os apresenta como realmente são, produzindo uma ilusão. Assim como em Kant, aqui também a percepção por si só é cega e a concepção por si só é implacável. Para que um evento cognitivo ocorra, a percepção e o julgamento devem estar unidos em uma coordenação sintetizadora.

Seguindo Dharmakīrti, esse processo de processamento cognitivo pode ser analisado como ocorrendo em três estágios: (i) a produção da imagem fenomenal (percepção pura); (ii) o surgimento do julgamento ou determinação (*niścaya*); e (iii) trazer características relevantes para o foco por exclusão (*apoha*). A passagem do primeiro para o segundo passo, como temos indagado, é concebida primariamente como a passagem de uma cognição não conceitual e não dual (ou não intencionalmente dividida em captador e capturado) para uma cognição conceitual e intencionalmente estruturada. É *essa* distinção conceitual da percepção na dualidade apreendida e captada que constitui a estruturação conceitual primária da experiência, permitindo, assim, a referência intencional mais básica ao objeto como "isso" - o que implica uma apreensão intencional como "eu". É nesse sentido que a imagem cognitiva se torna um objeto si-mesmo. O terceiro estágio, por sua vez, consiste em um nível adicional de processamento conceitual baseado em atos de exclusão (*apoha*):

> Embora [no segundo estágio] exista uma medida de acesso epistêmico ao 'aspecto-objetivo' (da distinção dualista de agarrador e agarrado), normalmente esse aspecto será submetido a uma rodada adicional de processamento cognitivo subliminar, na qual apenas as características causais que são relevantes para o propósito de alguma identificação específica ou meta prática são captadas pela consciência supraliminar, 'excluindo' (sct. *apoha*) todas as 'outras' (sct. *anya*) características irrelevantes. Em outras palavras, os fenômenos são identificados como possuidores de certas propriedades apenas pela *exclusão* de todas as *outras* propriedades causais que possuem da consciência perceptual. Assim, em termos gerais, o "azul" de uma grande esfera azul só pode ser percebido excluindo-se seu tamanho e forma do julgamento perceptual supraliminar, enquanto sua "esfericidade" só pode ser percebida excluindo-se sua cor e tamanho do julgamento perceptual supraliminar, e assim por diante. (YIANNOPOULOS, 2012, p. 116)

É somente por meio desse processamento cognitivo que a percepção é dotada de conteúdo cognitivo, como se sua validade fosse "retroativamente atribuída à percepção pela concepção" (DREYFUS, 1997, p. 356). O resultado é um julgamento perceptual moldado e conceitualmente construído em termos dos universais do pensamento e da linguagem. Mas esses são apenas como se fossem sobrepostos ou projetados mentalmente

sobre a multidão de particulares, apresentando-os assim em uma forma geral pela qual não são inerentemente caracterizados. Isso nos coloca em um cenário paradoxal no qual os universais não são reais por si mesmos nem os conceitos são verdadeiras apreensões de seus objetos, mas ainda assim podem ser cognitivamente "válidos". Por outro lado, a percepção, por si só, carece de informações úteis e não pode cumprir o critério de verdade como "servir a propósitos práticos", pois sem a concepção ela não pode fazer tal coisa.

Além disso, a própria validade cognitiva da percepção parece ser dependente da concepção. No entanto, essa é uma ameaça que deve ser evitada nesse sistema, pois, caso contrário, ele se tornaria infundado, pois se assumíssemos que a percepção precisa da concepção para ser válida, então o que tornaria a concepção válida? Como não há outro tipo de conhecimento válido além da percepção e da inferência nesse sistema, a percepção não pode depender da concepção para sua validade, sua validade deve ser inerente a ela mesma (ibid.). Além disso, transformar o julgamento perceptual em um tipo de percepção também deve ser evitado, pois isso significaria trazer o Nyāya de volta pela porta dos fundos, por assim dizer, ameaçando tornar os objetos desse tipo de percepção (os universais) reais, ou tornar a percepção equivocada, ou adicionar um terceiro tipo de meio de cognição válida além da percepção e da inferência (ibid., p. 355). Todas essas opções contradizem as bases desse sistema e devem, portanto, ser evitadas.

A resposta de Dharmakīrti a essas questões, ao mesmo tempo em que mantém a arquitetura e a base do sistema, é por meio da causalidade: embora os conceitos sejam falsos, eles podem ser úteis na prática e, portanto, válidos. No entanto, os conceitos só podem ser úteis quando relacionados *causalmente* à experiência perceptual, tanto por serem derivados da experiência quanto por darem origem a outras experiências. Nesse sentido, como enfatiza Dreyfus (1997, pp. 316-317), é feita uma distinção entre "não enganosidade" (*avisaṁvādi*) e "não erro" (*abhrānta*), de modo que, em seu exemplo, tanto a concepção da fumaça como permanente quanto a concepção da existência do fogo apreendem erroneamente a realidade; mas enquanto a primeira é enganosa, ou seja, não leva a nenhum objetivo prático, a segunda é não enganosa, sendo capaz de levar a uma ação bem-sucedida.

Seguindo Dharmakīrti, essa concepção válida resultante é assegurada pela negação de que o objeto de uma concepção válida seja outra coisa que não o particular, mas sim que o particular pode ser conhecido de duas maneiras, ou seja, como ele mesmo, na percepção, e como classificado em uma categoria geral na concepção (ELI, 2012, p. 58). A última envolve a sobreposição de um universal irreal sobre o particular, mas esse

universal se torna praticamente eficaz *de maneira indireta*, por meio de sua conexão causal com o particular, como enfatizado pelo comentarista Prajñākaragupta (ibid., pp. 53-54).

Isso requer, como em Kant, que uma distinção dentro do conhecimento conceitual deve ser feita, separando a aplicação de conceitos aos conteúdos da experiência, ou as "formas do entendimento" kantianas, que desempenham um papel epistemológico; e aqueles que não se aplicam aos conteúdos da experiência, como as "ideias da razão" kantianas, que são um jogo extrapolativo na "ilusão transcendental". Assim, como colocado por Eli (2012, pp. 59-60), por um lado, temos aqueles universais que dependem da razão da causalidade (*kāryahetu*) e aqueles que dependem da razão da não percepção (*anupalabdhihetu*), que podem ter conexões causais com o conteúdo perceptual e, portanto, apreendê-lo indiretamente em uma forma que não é a sua própria. Conceitos metafísicos, como o Deus (Īśvara) do Nyāya-Vaiśeṣika ou a matéria primordial (*prakṛti*) do Sāṁkhya, por outro lado, são rejeitados como puras ficções, nem mesmo indiretamente conectadas ao conteúdo perceptual.

3.3 A BASE DA APARÊNCIA

Como enfatizado ao longo desta apresentação, o sistema lógico-epistemológico que brota do Dignāga e do Dharmakīrti cumpre a dupla função de esvaziar os modos perceptuais e conceituais-linguísticos da dualidade, a "natureza aparente" do Yogācāra (*parikalpita-svabhāva*), ao mesmo tempo em que fornece uma orientação significativa para a interação frutífera dentro do contexto das aparências em um nível convencional. Ao esvaziar a realidade reificada desses modos de dualidade, no entanto, a maneira pela qual eles são construídos entra em foco, revelando como a fenomenalidade básica da experiência e da linguagem interagem na construção do nosso mundo de experiência.

Isso já faz parte da investigação da "natureza dependente" do Yogācāra (*paratantra-svabhāva*), que se refere ao processo causal do surgimento das aparências da dualidade. Enquanto o sistema lógico-epistemológico de Dignāga e Dharmakīrti estuda as aparências tanto pelo seu valor nominal (adotando o ponto de vista Sautrāntika) quanto como aparências, algumas dessas investigações sobre suas causas são sugeridas, até onde

as questões propriamente epistêmicas exigem. Por outro lado, os textos de Yogācāra mais orientados para o Ābhidharmically, tendo um objetivo mais terapêutico e meditativo, trarão um foco maior sobre esse processo psicológico ou mental por trás do que Dignāga e Dharmakīrti descreveram em termos de percepção e inferência.

Vimos anteriormente, no contexto dos argumentos para a inexistência de objetos externos, como Dignāga se refere, em sua *Ālambanaparīkṣā,* ao mecanismo da mente de potência residual ou virtualidade *(śakti*) que emerge em forma plenamente desenvolvida como a imagem mental na cognição perceptual, e que esta última, por sua vez, imprime novas "virtualidades" na mente. Da mesma forma, Dharmakīrti explica nossas cognições conceituais-linguísticas como emergindo, na forma dos três modos centrais da razão (*svabhāvahetu, anupalabdhihetu, kāryahetu*), de "propensões sem início" (*anādivāsanā*) impressas na mente (HERZBERGER, 1986, p. 229)

O entendimento da escola Sautrāntika sobre a potencialidade gira em torno dos conceitos de "semente" (*bīja*) e "propensão" (*vāsanā*), juntamente com a noção crucial da "transformação particular no fluxo mental" (*santāna-pariṇāma-viśeṣa*). Essencialmente, esses conceitos se unem na proposta de que todo ato de percepção, na forma das seis consciências,[209] planta uma "semente" ou deixa uma impressão na mente. Essa semente, que representa o conhecimento potencial, fica adormecida como uma "propensão" no fluxo mental de momento a momento e de vida a vida, até que um encontro futuro com um objeto semelhante desencadeie sua ativação, o que culmina em sua maturação em uma experiência perceptual (LYSENKO, 2010, p. 87). As experiências perceptivas repetidas levam essa "semente" a se tornar dotada da "propensão" de emergir como conceitos e linguagem.

No entanto, mesmo que o Sautrāntika leve nossa mente a construir o lado representacional da experiência, ainda assim o processo é iniciado por encontros com causas externas. Como o Yogācāra nega esse recurso, ele teve que desenvolver mais esse modelo para torná-lo capaz de explicar de forma mais eficaz o surgimento causal da experiência, o que leva à formulação das "oito consciências". O primeiro passo nessa direção, conforme estabelecido por Vasubandhu em seu *Trisvabhāvanirdeśa* (6-9), é a distinção dos dois modos básicos que a mente assume: a mente como causa (*citta*) e os processos mentais como efeito (*caitta*): o primeiro sendo o nível de semente ou

[209] As cinco consciências sensoriais e a mente.

"consciência-do-eu" (*ālayavijñāna*), no qual "são coletadas as sementes das corrupções e hábitos".

Essa consciência fundamental é postulada como uma espécie de condição *transcendental* para a experiência e amadurece causalmente na forma da última, que é referida como a "consciência ativamente consciente" (*pravṛttivijñāna*) sétupla, que coletivamente representa "a imaginação das formas irreais (de subjetividade e objetividade)". Isso inclui o conjunto tradicional de seis consciências (os cinco sentidos e a mente), que é a forma causal de todas as aparências, mas agora emergindo ao lado da recém-adicionada "mente contaminada" (*kliṣṭamanas*), que cumpre o papel explicativo da apreensão muito equivocada das aparências como duais.

Nessa teoria, a "consciência-do-eu" (*ālayavijñāna*) funciona como um tipo de "subconsciente" semelhante a uma mente adormecida, que, embora não esteja se apoderando ativamente de nada, ainda é considerada como aquela da qual o mundo dos sonhos emerge e para a qual ele desaparece. É, nesse sentido, a raiz da projeção mental de "propensões" latentes (*vāsanā*), que aparecem na forma das dualidades da experiência convencional. Essas 'propensões', no entanto, não podem ser transformadas em objeto de cognição, uma vez que ainda não são entidades mentais reais, mas as pressuposições de qualquer entidade mental, as tendências habituadas da mente a projetar um 'outro' a ser apreendido e a tomar a si mesma como apreendedora (CHATTERJEE, 1987, p. 90-91).

No entanto, ela ainda não é um espaço em branco não puro, pois, caso contrário, não seria consciência alguma. É, em vez disso, a consciência "como montada pela ideia de objetividade indeterminada", marcando o primeiro momento do processo de surgimento da experiência e do pensamento, no qual a consciência começa a se diferenciar intencionalmente e a buscar um "outro", mas o "outro" que ela projeta ainda não é reconhecido como distinto (ibid.). Ele opera passivamente no pano de fundo de todas as experiências, servindo como uma consciência-do-eu que está presente mesmo quando os outros dois modos estão ausentes, registrando tudo o que acontece no mundo, na mente e no corpo e assegurando a continuidade da consciência à medida que a mente se desloca entre os estados inconsciente e consciente (SETON, 2022, pp. 593-594).

As sementes e propensões da consciência mental, que incluem a percepção introspectiva em geral, bem como os conceitos e a linguagem, emergem em forma experiencial a partir da "consciência do repositório" a cada momento, enquanto as sementes das cinco consciências sensoriais surgem após a consciência mental ou simultaneamente a ela, dependendo das circunstâncias (ibid.). Esses modos de

"consciência ativamente consciente" (*pravṛttivijñāna*) surgem com a aparência de uma natureza dual, como a consciência visual que aparece na forma da dualidade do olho e do que ele vê, ou a consciência mental que aparece na forma da dualidade da palavra e da referência. Essa dualidade, como vimos, é falsa, de modo que há apenas cada um dos seis modos de consciência fluindo como um processo causal único e unificado.

No entanto, elas são consideradas de natureza dual, devido ao fato de surgirem da "consciência-do-eu" por meio da "mente contaminada" (*kliṣṭamanas*). Esta última não é experimentada diretamente, mas é o "sentido subconsciente de um sujeito que apreende a consciência-do-eu como uma identidade pessoal interna invisível com características particulares colhidas das várias formas representacionais", que, portanto, dá origem a "si-mesmo (*ātmamoha*), autoimagem (*ātmadṛṣṭi*), autoapego (*ātmasneha*) e presunção (*ātmamāna*)" (SETON, 2022, pp. 593-594). Com isso, o surgimento da "consciência ativamente consciente" aparece na forma dual, com a "consciência-do-eu" sendo "como se" o agarrado, na forma de mente e órgãos dos sentidos, e o conteúdo da "consciência ativamente consciente" como o agarrado. A dualidade desses modos de consciência é, portanto, inteiramente a extensão da impressão da "mente contaminada", que sozinha "*confunde* o sujeito com o sujeito e o objeto com o objeto" (GOLD, 2015, pp. 155-156).

Essa dualidade é, portanto, causalmente explicada como a consciência fundamental amadurecendo e dando origem à aparente dualidade de "agarrador" e "agarrado" na forma das outras sete consciências. O *Viṁśikā* (9) e *o Mahāyānasūtrālaṁkārabhāṣya* (XI.32) de Vasubandhu especificam a natureza dessa dualidade de duas maneiras, como perceptual e conceitual-linguística. Primeiro, em *Viṁśikāvṛtti* (9), as representações da consciência aparecem na forma das duas bases, de modo que olho e cor surgem como as duas aparências, subjetiva e objetiva de uma única representação, que é realmente desprovida de tais bases. Em seu comentário ao *Madhyāntavibhāga* (I.3-4), ele especifica ainda que a consciência-do-eu se manifesta como objetos inanimados na forma de cores e outras qualidades sensoriais, enquanto na forma dos cinco sentidos, ela aparece como seres vivos.

Com relação à dualidade conceitual-linguística, Vasubandhu a caracteriza dizendo que "Tudo o que é construído imaginativamente é, de fato, ou nome ou referente" (*Mahāyānasūtrālaṁkārabhāṣya*, XI.39). O surgimento desse modo de natureza imaginada a partir do amadurecimento da consciência-do-eu é descrito, em seu *Mahāyānasūtrālaṁkārabhāṣya* (XI.40), como ocorrendo na forma de dois conjuntos de aparências triplas: no lado subjetivo, o surgimento da mentalidade (que representa a

"mente contaminada"), da subjetividade (as cinco bases sensoriais) e da construção conceitual (consciência mental); enquanto no lado objetivo, o surgimento da palavra, do significado e do referente objetivo. Essa aparência dupla é considerada como a "construção mental irreal", que é a natureza imaginada (*parikalpita-svabhāva*) das coisas. Portanto, todas as variadas apreensões do *si-mesmo* e do *dharma-s*[210] são meras transformações construtivas da consciência (*vijñānapariṇāma*) que surgem sem base objetiva (*Triṁśikā,* 1), que procede da "consciência do repositório" (*ālayavijñāna*) que "sustenta uma [propensão para] capacidade construtiva natural (*vikalpa-vāsanā*)" com relação ao *si-mesmo* e aos *dharma-s* (*Triṁśikāvijñaptibhāṣya*, 1).

De acordo com o Yogācāra, na maioria das vezes não temos consciência de que os objetos de nossa experiência são apenas imagens cognitivas, e muito mais inconscientes ainda de que nossa subjetividade em si também é apenas uma construção do sistema cognitivo. Esse mesmo fato de não termos consciência da natureza imaginada como imaginada é, por sua vez, exatamente o mesmo fato de não termos consciência dos processos causais da atividade construtiva da mente, que é o que dá origem aos fenômenos dualistas. Isso significa, em outras palavras, que ver através da aparência da natureza imaginada é vê-la ocorrendo dentro, através e *como* a dinâmica desse sistema de consciência-do-eu. Essa é a natureza dependente (*paratantra-svabhāva*) das coisas.

Presumivelmente, uma vez atingido o insight, seria possível ser como um "sonhador lúcido", ainda totalmente imerso no jogo das aparências duais, mas ciente de sua existência apenas no modo de sua produção causal. Isso produziria o que MacKenzie (2018, pp. 23) chama de "a visão *internalista* do Yogācāra", que é

> ... a tentativa de superar a dicotomia sujeito-objeto simplesmente *internalizando* o mundo fenomênico (...). Ela tenta superar a dicotomia tratando a mente como si-mesma e, portanto, não transcende a dualidade sujeito-objeto ou dentro-fora, mas absolutiza um de seus lados. (...) Dadas as nossas pressuposições realistas e objetivistas profundamente arraigadas, é difícil resistir à ideia de que, ao afirmar que o mundo fenomenal é *vijñaptimātra*, os Yogācārins estão postulando a experiência como um véu de aparências *entre* o sujeito e o mundo. Mas isso é confundir o *parikalpita* com o *paratantra* - ou seja, confundir a distorção

[210] "Já ficou claro que a subjetividade e a objetividade (*grāhakatva* e *grāhyatva*) são as categorias básicas de pensamento reconhecidas pelos Yogācārins. Todas as outras categorias podem ser classificadas sob elas. Em outras palavras, todas as categorias imagináveis se apresentam à mente como sujeitos ou como objetos. Tudo o que se apresenta como um sujeito de experiência é chamado na presente estrofe de *ātman*, e tudo o que se apresenta como um objeto de experiência é chamado de *dharma*. (...) comentando sobre esses termos, Sthiramati diz: 'os usos do termo *ātman* incluem *ātman*, *jīva*, *jantu*, *manuṣa*, *māṇava* etc., e os de dharma incluem *skandhas*, *dhātu*, *āyatana*, *rūpa vedanā*, *sañjñā*, *saṁskāra*, *vijñāna* etc.' Esse agrupamento implica que tudo o que pode se tornar o sujeito de algum tipo de experiência é denotado por *ātman*, e que tudo o que pode se tornar o objeto de algum tipo de experiência é denotado por *dharma*." (KOCHUMUTTOM, 1989, pp. 128-129)

> fabricada da experiência com a natureza real da própria experiência. A experiência (*vijñāna*) como *paratantra* não é um meio nem uma partição entre os reinos subjetivo e objetivo. Ela é o processo causal dinâmico do qual emergem sujeitos e objetos. E como não existe um sujeito separado desse processo causal-experiencial mais básico, o processo em si não pode servir como um meio ou um véu entre um sujeito e seu mundo. (...) o problema básico com a interpretação internalista é que ela preserva a ideia de mentalidade como um domínio si-mesmo, privado e subjetivo e, em seguida, tenta internalizar o mundo - o mundo fenomenal se torna o conteúdo de um modelo de mundo interno privado. (MACKENZIE, 2018, p. 25-27).

Esse não é, portanto, o significado final da análise do Yogācāra. A compreensão mais profunda da natureza dependente é a compreensão de sua vacuidade, que, seguindo Vasubandhu (*Triṃśikā*, vs. 24), deve-se ao fato de que ela "não vem a existir por si mesma". O comentário de Sthiramati sobre esse verso especifica que "ela existe (mas) não por si mesma, porque ela passa a existir por causas e condições que não são ela mesma" (*Triṁśikāvijñaptibhāṣya*, 24). Em outras palavras, ele é vazio como originação dependente, que é o significado convencional de vazio no Madhyamaka. No contexto das "oito consciências" do Yogācāra, esse surgimento dependente ocorre, como Dignāga *(Ālambanaparīkṣāvṛtti*, 24-25, 27) coloca, no sentido de que a virtualidade (ou causa) e a imagem mental (ou efeito) são mutuamente dependentes e sem início, com a cognição surgindo da virtualidade totalmente amadurecida na forma de um objeto, e a própria virtualidade surgindo da forma desse objeto.

A compreensão dessa natureza de surgimento dependente implica que, uma vez que se perceba que os conteúdos de nossa experiência são apenas construção e, portanto, insubstanciais, a mente que é a causa dessa construção também abandona sua substancialidade, pois ambos surgem na dependência um do outro (GOLD, 2015, p. 171). Desconstruir a substancialidade da mente, ao lado de suas aparências, é desconstruir a "ideia de mentalidade como um domínio si-mesmo, privado e subjetivo" e, consequentemente, desconstruir a leitura do Yogācāra como mera tentativa de "internalizar" o mundo fenomênico. Em vez disso, essa desconstrução produz o resultado de que "as distinções entre interior e exterior" são "traçadas *dentro da* experiência e não *entre* a experiência e outra coisa" (MACKENZIE, 2018, p. 26). Essa dissolução dos limites fixos de "interno" e "externo" significa que a natureza dependente da atividade construtiva da mente extrapola também os limites da individualidade de um fluxo mental, abrindo-se para um nível de "intersubjetividade transcendental".

Como vimos antes, o Yogācāra descreve uma multidão de mundos individuais que se unem por meio do carma compartilhado para criar a ilusão de uma realidade comum

(*bhājana-loka*), de modo que a própria existência do mundo sensorial é contingente à sua experiência compartilhada por várias mentes. Na descrição da natureza dependente, verifica-se que a consciência fundamental ou "consciência do repositório" (*ālayavijñāna*) tem aspectos "privados" ou individuais (*sādhāraṇa*) e "públicos" ou compartilhados (*asādhāraṇa*), com a primeira emergindo principalmente na forma de cognição perceptual e a segunda na forma de cognição conceitual-linguística. A "intersubjetividade transcendental" dessas sementes cognitivo-linguísticas compartilhadas não apenas permite que um mundo comum compartilhado seja experimentado "karmicamente", mas até mesmo molda a subjetividade (construída) de cada fluxo mental. Isso leva a

> ... o reconhecimento de que a subjetividade, a intersubjetividade e a objetividade são co-construções totalmente interdependentes de processos causais-experienciais que estão tanto *abaixo* quanto *além do* sujeito e do objeto. A realidade, na medida em que pode ser caracterizada de forma positiva, é vista - para usar uma frase de Timothy Sprigge - como um "vasto sistema de fluxos de experiência que interagem", além de toda dualidade. (...) No contexto da dialética do Yogācāra, (...) 'o mundo (ou objetos experienciais) não é si-mesmo, mas a mente também não é si-mesma'. A mente e o mundo estão constitutivamente unidos e não há nenhum ponto de vista completamente fora dessa interdependência. O que vem a ser rotulado como "mente" e "mundo" são construções momentâneas esculpidas a partir do fluxo dinâmico e interdependente do *paratantra*. (MACKENZIE, 2018, pp. 28-29)

Com esse insight sobre a natureza dependente das coisas como sendo de surgimento dependente, é revelado que ela é vazia da mesma forma que a Madhyamaka prova que as entidades são convencionalmente vazias de natureza própria devido ao surgimento dependente. Assim como no Madhyamaka a realização desse vazio convencional é simultaneamente a realização de sua natureza não nascida e incondicionada como vazio no sentido último, assim também, no Yogācāra, o insight sobre o vazio da natureza dependente leva ao insight sobre a natureza aperfeiçoada (*pariniṣpanna-svabhāva*) das coisas, que é o entendimento dessa tradição sobre a maneira pela qual a sabedoria libertadora vem a existir.

Como mencionado anteriormente, no símile da ilusão do mágico que faz com que um elefante seja percebido onde ele não existe, a imagem do elefante é a natureza imaginada, a mágica é a natureza dependente e a inexistência da imagem do elefante é a natureza aperfeiçoada. A natureza aperfeiçoada das coisas é, portanto, o vazio da natureza própria das coisas do Madhyamaka, o fato de que não há realidade por trás da aparência e que *essa* é a realidade das coisas. De acordo com o *Madhyāntavibhāga* do Yogācāra (III.4-5b), enquanto a dualidade de "imputação e negação" a ser esvaziada na natureza

imaginada é a da substancialidade das pessoas e dos *dharma-s*, e na natureza dependente é a dualidade do "agarrado e agarrador" ou do "interno e externo", na natureza aperfeiçoada a dualidade a ser esvaziada é a da existência e da inexistência, o que estabelece o "caminho do meio" (*madhyamaka*) que evita os extremos da existência e da inexistência.

O *Madhyāntavibhāga* (I.13-16) estabelece que o vazio revelado como a natureza aperfeiçoada das coisas é sinônimo de talidade (*tathatā*), que é referida como o limite último da existência devido ao fato de ser infalsificável, sem causa, o objeto da compreensão dos sábios e a fonte de seus poderes. Além disso, ele confirma que não é "nem diferente da imaginação do irreal, nem idêntico à imaginação do irreal" e, por essa razão, nem existente nem inexistente. Como Gold (2007, p. 9) coloca, essa é a afirmação de que as coisas não são nada além de sua aparência, de modo que a sua não é uma "realidade" definida em contraste com as aparências, mas uma realidade "dentro da ilusão e com relação à ilusão". Vasubandhu *Mahāyānasūtrālaṁkārabhāṣya* (XI.17-21) diz o mesmo, explicando esse aparente paradoxo ao enfatizar seu significado como a própria negação do contexto realista de significado, na medida em que aqui realidade e aparência não formam categorias contrastantes:

> A existência, nesse caso, não é exatamente a não-existência; na medida em que há a existência de uma determinada forma, ela não é não-existente. E o inexistente não é exatamente existente; a inexistência do elefante e assim por diante não é um existente. A não distinção entre existência e não existência é atribuída à ilusão e assim por diante. A existência de tal forma (ilusória) (de um elefante e assim por diante) é precisamente a não existência do elefante (real) e assim por diante, e a não existência do elefante (real) e assim por diante é apenas a existência de tal forma (ilusória). Portanto, há a aparência de dualidade na construção irreal, mas não há a realidade da dualidade. Portanto, a existência e a não existência são atribuídas a formas e assim por diante, que, na realidade, são os (processos relativos de) construção irreal. (*Mahāyānasūtrālaṁkārabhāṣya*, XI.17-21)

> A realidade perfeita é a talidade. É, de fato, a inexistência de todas as coisas imaginadas, e é a existência (da aparência relativa), uma vez que existe por meio da inexistência (do imaginado). É a igualdade da existência e da inexistência, porque a existência e a inexistência são indivisíveis. (...) Como as coisas carecem de realidade intrínseca, elas são estabelecidas como sem produção e assim por diante. De fato, a ausência de realidade intrínseca é a não-produção. O que não é produzido é incessante. O que é incessante está em um estado de paz primordial. O que está em paz primordial está em um estado de liberação natural. (ibid., XI.41, 51)

Dessa forma, o Yogācāra reafirma o núcleo da desconstrução filosófica Madhyamaka dos fenômenos. No entanto, na medida em que a análise das três naturezas

do Yogācāra se refere aos fenômenos em seu modo de apresentação fenomenológica, ela é, em última análise, uma análise da própria consciência. Nesse sentido, é a natureza aperfeiçoada da consciência que está sendo declarada aqui como sendo vazia de ser próprio (*svabhāva*) à moda Madhyamaka, de modo que não é nem existente nem inexistente, apenas aparência sem realidade substancial por trás dela. Isso levou pensadores Mādhyamika posteriores como Śāntarakṣita (725-788 d.C.) e Kamalaśīla (740-795 d.C.) a concluir que a doutrina central do Yogācāra de "somente cognição" (*vijñaptimātra*) ou "somente mente" (*cittamātra*) é apenas convencionalmente real, que a cognição ou a mente só se mantém enquanto não for analisada.

No entanto, essa não é a história completa, de acordo com aqueles que seguem a visão do Yogācāra. O contraste entre essas duas escolas do Budismo Mahāyāna é descrito com mais propriedade por Duckworth (2019, pp. 27-29), que classifica o Madhyamaka e o Yogācāra como favorecendo, respectivamente, uma forma de análise ontológica e fenomenológica. A primeira é, nesse sentido, centrada em entidades como descritíveis e analisáveis no discurso de "terceira pessoa", com um olhar para a desconstrução de sua essência por meio de inferência, enquanto a segunda, por outro lado, concentra-se na experiência dada "em primeira pessoa" na "redução perceptual".

Assim, a Madhyamaka descreve e analisa a mente e a cognição "em terceira pessoa" e descobre que ela é tão vazia de natureza própria quanto qualquer outro *dharma*, ou seja, que surge de forma dependente. Nessa perspectiva, o insight sobre a vacuidade da natureza dependente da mente/cognição, a segunda das três naturezas, resulta na insubstancialidade da consciência como sua natureza aperfeiçoada. No entanto, conforme abordado do ponto de vista do Yogācāra, a consciência é irredutível, o próprio local de apresentação fenomenológica no qual qualquer discurso - incluindo o discurso desconstrutivo - pode encontrar seu significado e, portanto, não pode ser submetido à desconstrução da mesma forma que as entidades descritas na ontologia de "terceira pessoa". Além disso, como vimos anteriormente, do ponto de vista de uma ontologia fenomenológica, desconstruir a "realidade" da consciência e dizer que ela é apenas aparência é um erro de categoria, na medida em que a própria distinção entre realidade e aparência é inaplicável no que diz respeito à consciência.

Portanto, o Yogācāra não se contenta em equiparar o resultado final de sua análise, ou seja, a natureza perfeita dos fenômenos, com a tese Mādhyamika da vacuidade universal, mas também com sua formulação dentro de um contexto crítico de significado, ou em outras palavras, com a fenomenologia desse insight, que é o que constitui sua

própria contribuição para a tradição Mahāyāna. O processo de alcançar o verdadeiro insight sobre a vacuidade que é a natureza aperfeiçoada das coisas é, portanto, descrito em termos da "transformação da base" (*āśraya-parāvṛtti*) ou da "consciência-do-eu" (*ālayavijñāna*), que é o depósito "subconsciente" de impressões da ignorância dualista, a partir do qual todas as aparências duais são produzidas.

This transformation finds its classical formulation in Vasubandhu's *Triṁśikā* (vs. 28-30), que, destacando a interdependência do sujeito e do objeto no processo de cognição, sustenta que, enquanto o insight que penetra através da natureza imaginada percebe a ilusoriedade das aparências, o insight que penetra através da natureza dependente percebe que a mente que apreende as aparências também é vazia, de modo que "quando a cognição não observa nenhum objeto, ela permanece na mera consciência (*vijñaptimātra*), uma vez que não há apreensão sem algo apreendido".

No entanto, a questão imediata é: o que significa essa "permanência na mera consciência", uma vez que a dualidade do apreensor e do apreendido é esvaziada? Ele parece estar sugerindo que, quando não há nenhum objeto de percepção, a cognição repousa em um estado de "consciência pura", desprovida de qualquer intencionalidade ou dualidade, que ele passa a chamar de "conhecimento supramundano (*jñānaṁ lokottaraṁ*)", que é "a fonte-realidade pura, incompreensível, auspiciosa e imutável; sendo deleitável, é o corpo emancipado, que também é chamado de corpo-verdade (*dharmakāya*) do grande sábio". É isso que se segue, de acordo com Vasubandhu, à derrubada da base (*āśraya-parāvṛtti*).

Em seu comentário *Triṁśikāprajñaptibhāṣya* (vs. 24-25, 28-30) do texto de Vasubandhu, Sthiramati destaca que quando a consciência-do-eu deixa de se apegar às experiências comuns e reconhece sua verdade última, ela transcende a dualidade e repousa em sua verdadeira natureza, um processo que ele explica em termos da revelação da verdadeira natureza da "consciência-repositório" (*ālayavijñāna*), após a eliminação de suas sementes contaminantes, como o corpo-verdade (*dharmakāya*) do Buda, que "transcende todos os mundos, alcança a liberdade de todas as obstruções e assume a onipresença". Essa consciência pura que transcende os nomes, os sentidos e as cognições é a natureza aperfeiçoada (*pariniṣpanna-svabhāva*) que é pura e homogênea como o espaço, a imutável 'talidade' (*tathatā*) subjacente a todos os fenômenos que surgem de forma dependente.

Para entender esse "permanecer" na pura consciência-do-eu que Vasubandhu e Sthiramati explicam como a natureza aperfeiçoada dos fenômenos, devemos levar em

conta outro "pai" do qual a tradição Yogācāra surgiu: pois ela não está simplesmente declarando o ensinamento do vazio do Madhyamaka em torno do contexto da teoria; seu próprio contexto crítico de significado também é desenvolvido a partir da tradição Tathāgatagarbha (KEENAN, 1997, p. 19). Essa tradição não é uma escola formal de pensamento, mas uma corrente ou tendência que se apresenta em uma série de escrituras budistas - como o *Tathāgatagarbha Sūtra*, o *Śrīmālādevī Siṃhanāda* Sūtra, o *Mahāparinirvāṇa* Sūtra, o *Aṅgulimālīya* Sūtra, o *Mahābherīhārakasūtra* e o *Laṅkāvatāra Sūtra* - escritas desde o início da Era Comum. Seu ensinamento central é que há uma "essência de Buda" inerentemente pura em cada ser senciente, de modo que a mente é originalmente pura e só se contamina acidentalmente. Isso significa explicar o caminho budista como consistindo na remoção dessas impurezas, de modo que a pureza inata da mente simplesmente se revela como seu despertar inerente, que sempre foi assim (ibid., pp. 20-21).

Vários textos importantes dessa tradição entendem a "natureza búdica" (*tathāgatagarbha*) como sendo o mesmo que a "mente intrinsecamente pura (*prakṛtipariśuddhacitta*), ou a mente que é intrinsecamente luminosa (*prakṛtiprabhāsvaracitta*)", uma categoria que tem precedência no antigo discurso budista chamado *Aṅguttaranikāya*, do cânone Pāli, no qual o Buda ensina que a luminosidade ou clareza natural da mente é seu potencial para o despertar, que só é contaminado acidentalmente (JONES, 2020, p. 214). Nos textos *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā* e *Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā-prajñāpāramitā* encontramos a mesma noção presente na literatura inicial do Mahāyāna *Perfeição da Sabedoria* (ibid.).

No entanto, alguns dos primeiros textos *do Tathāgatagarbha*, como o *Mahāparinirvāṇamahāsūtra* e o *Mahābherīhārakasūtra*, não fazem referência a esse conceito de luminosidade natural da mente (ibid., 215), formulando sua compreensão da natureza búdica como a presença interna de um "Buda interior", que é referido como o verdadeiro "si-mesmo" (*ātman*) conhecido por um desperto. O *Aṅgulimālīyasūtra* ensina, em vez disso, que a ideia de uma mente inerentemente pura é um ensinamento voltado para os *śrāvakas*, os seguidores do budismo anterior, dominante, enquanto o ensinamento da natureza búdica é o significado oculto desse ensinamento anterior, agora revelado em um nível mais alto de compreensão para os seguidores mais capazes da tradição Mahāyāna (ibid., p. 216). O *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra*, por sua vez, primeiro equipara os dois conceitos dentro do contexto de uma investigação sobre os "mistérios gêmeos" da

existência da mente naturalmente clara como separada das funções mentais comuns, bem como a maneira pela qual ela vem a ser contaminada (ibid., p. 214).

Parece, portanto, que esse novo ensinamento sobre a "natureza búdica" incorpora a noção anterior da luminosidade natural da mente dentro do que ele percebe como um ensinamento novo e mais elevado. Em contraste com os ensinamentos anteriores, que emergem como uma explicação de qual qualidade da mente é adequada para compreender os ensinamentos budistas e alcançar a sabedoria, o novo ensinamento emerge de um cenário bastante diferente, que se desenvolveu a partir da adoração popular de Budas e Bodhisattvas como apresentados em sua glória "de outro mundo", juntamente com a aspiração soteriológica de uma apoteose semelhante. Nesse sentido, os primeiros textos sobre a natureza búdica enfocavam a obtenção de um estado transcendente e sobre-humano de liberação após a morte, inspirado pelo objetivo de alcançar um estado permanente, feliz, puro e poderoso além da existência condicionada. Enquanto os textos budistas anteriores rejeitavam qualquer conceito de si-mesmo como se referindo a algo real, os ensinamentos sobre a natureza do Buda posicionavam essa libertação apoteótica como a descoberta de um verdadeiro "si-mesmo" (*ātman*) e tentavam enquadrar o ensinamento anterior dentro dessa nova estrutura, afirmando que era apenas o si-mesmo "mundano" que o Buda havia negado (JONES, 2020, pp. 246-247). Com a síntese dessas duas abordagens, um novo impulso é dado ao ensinamento mais antigo sobre a luminosidade natural da mente, tornando-a mais do que um potencial para a sabedoria, de modo a se tornar, em vez disso, uma presença já atualizada dessa sabedoria, um estado búdico "implícito" completo com todas as qualidades que o acompanham. Mais importante ainda, esse novo ensinamento tenta fornecer uma explicação universal do caminho budista, em todas as suas fases e formas, posicionando essa luminosidade natural da mente em seu centro.

Isso colocou o Budismo Mahāyāna dentro da faixa de influência dos ensinamentos bramânicos sobre o "si-mesmo" como aquele que sabe que está livre da escravidão. Esses textos não apenas estão familiarizados com os ensinamentos anteriores de Yājñavalkya encontrados no *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e em outros textos upaniṣádicos anteriores ao surgimento do budismo, mas também com a literatura upaniṣádica desenvolvida nos séculos imediatamente anteriores e posteriores ao início da Era Comum (ibid.) - tais como os *Īśā-*, *Kaṭha-*, Śvetāśvatara-, *Mahānārāyana-* e *Kaivalya-* Upaniṣad-s, bem como textos como o *Āpastamba-dharmasūtra*, o *Bhagavadgītā* e o *Mānava-dharmaśāstra*.

A principal premissa desses textos, conforme resumido por Jones (2020, p. 249), é que o "conhecimento do si-mesmo" que "habita 'escondido' (*guhāśaya*)" é supremamente valioso por ser a chave para aquilo que é supremo, quer seja entendido como *brahman*, *puruṣa* ou *adhidaiva*. Isso é revelado como sendo o "segredo mais elevado" (*paramaṃ guhya*ṃ) da observância ética e ritual bramânica, na medida em que implica "ver tudo no si-mesmo" ou encontrar igualdade com todos os seres, de modo que a mente não vacile mais em relação ao que contradiz a virtude (ibid., pp. 249-250). Além disso, esse "segredo" do eu também implica que "o centro valioso de cada ser senciente também pode ser aquele que é o foco de todos os tipos de ritos, oferendas e outras práticas religiosas" (ibid., p. 251), de modo que a adoração da divindade se torna o mesmo que a adoração do verdadeiro si-mesmo não mundano do adorador - ou, pelo menos, é acessado por meio do conhecimento dele. Da mesma forma, "estimulado pelo sucesso crescente dos modos teístas de ātmavāda no início da Era Comum" (ibid., p. 252), a natureza búdica (*tathāgatagarbha*) será concebida como essa presença imanente supremamente valiosa da meta soteriológica não mundana (já real), ou seja, a realidade superior do "Buda interior" ou a própria sabedoria desperta.

Como Jones (2020, pp. 254-255) enfatiza, esses primeiros textos sobre a natureza búdica não se consideravam como oferecendo uma ideia concorrente ao *ātman* bramânico, mas, na verdade, tentavam enquadrar todas as discussões sobre o si-mesmo em um contexto budista, implicando que os ensinamentos não budistas sobre o autoconhecimento libertador se referem, em última análise, apenas à natureza búdica. Nesse sentido, até mesmo as fontes desses ensinamentos são agora reivindicadas para o budismo também, já que o *Mahāparinirvāṇamahāsūtra* e o *Aṅgulimālīyasūtra* afirmam que esses ensinamentos bramânicos sobre o si-mesmo foram, na realidade, ensinados pelas emanações dos Budas e Bodhisattvas que se manifestam em várias formas para guiar os seres em direção à iluminação. Nessa linha, o *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* retrata o bodhisattva Avalokiteśvara assumindo as formas de divindades hindus como Brahmā, Rudra, Indra, Īśvara e Maheśvara para ensinar e guiar os seres sencientes à meta mais elevada. Como resultado, todas essas formas de adoração de divindades são agora enquadradas como sendo a adoração de Budas e Bodhisattvas. Dessa forma, esses textos estão posicionando apologeticamente a liberação budista como a realização da "si-mesmo" buscada em outras tradições indianas, procurando assim "universalizar o Mahāyāna em um tesouro abrangente de todos os ensinamentos sobre liberação, independentemente de sua origem aparente" (ibid., p. 256)

Essa reapropriação inclusivista da noção bramânica de *ātman* dentro da corrente Mahāyāna do Budismo é, de fato, contextualizável como apenas um exemplo de uma tendência mais geral também adotada em relação a rituais e divindades das tradições hindus - e, mais tarde, de outras tradições em toda a Ásia. Nessa mesma linha, encontramos textos como o *Suvarṇaprabhāsasūtra* e o *Kāraṇḍavyūhasūtra* reimaginando os rituais, as narrativas mitológicas e os "mitos da criação" como pertencentes ao bodhisattva Avalokiteśvara, de modo que as "estruturas rituais e míticas bramânicas, e as divindades associadas a elas, são reimaginadas como propriedade do budismo" (JONES, 2020, p. 256-257).

Essa tendência só se tornou cada vez mais pronunciada à medida que, na segunda metade do primeiro milênio d.C., o budismo começou a desenvolver seu próprio sistema tântrico, mais tarde conhecido como Vajrayāna, baseando-se nos sistemas Śaiva e Vaiṣṇava. Assim, encontramos o *Mahāvairocanābhisaṃbodhi* ensinando rituais esotéricos tântricos e alertando seu público de que, embora esses rituais se pareçam com aqueles praticados por tradições não-budistas, na realidade é o Buda Vairocana que, ao emanar nos disfarces de suas divindades Śiva e Nārāyaṇa, é a verdadeira fonte desses ensinamentos (ibid., pp. 258-259). [211]

Essa abordagem inclusivista obviamente não deixa de ser problemática, já que incorporar ideias não budistas sobre o si-mesmo, mesmo que enquadradas de uma forma budista, certamente poderia ser visto como um comprometimento dos ensinamentos fundamentais do budismo e, assim, ameaçar sua identidade central, que há muito tempo havia sido moldada pelo ensinamento central do não-ser (*nairātmyavāda*). Isso levou os

[211] Esse empréstimo foi argumentado substancialmente pela primeira vez por Sanderson (1988, pp. 678-679), que explica que, por volta do século VIII d.C., o tantra budista havia desenvolvido uma hierarquia estruturada de textos, em termos de esoterismo crescente, espelhando o Śaiva Mantramārga. Enquanto os textos tântricos budistas "inferiores" mostram uma influência geral das tradições Śaiva e Vaiṣṇava, os mais esotéricos, particularmente os "Tantras do Yoga Supremo" (*Yogottaratantras*), exibem uma dependência ainda mais profunda das práticas Śaiva. Isso fica evidente na adoção de elementos Kāpālika, como ornamentos de ossos, cinzas, tigelas de crânio, o terceiro olho e iconografia específica. Além disso, o papel central dos Yoginīs nesses Tantras budistas destaca ainda mais a forte conexão com as tradições Śaiva, já que o culto que define esses Tantras Supremos de Yoga se baseia extensivamente em fontes Śaiva paralelas, tanto em termos de práticas específicas quanto de conteúdo textual. Posteriormente (SANDERSON, 1994), ele passou a oferecer uma refutação a uma linha de resposta à sua tese que, embora reconhecesse a dívida dos Tantras budistas com os Tantras Śaiva e outros Tantras hindus, buscava argumentar que as semelhanças derivavam de um "substrato religioso indiano" compartilhado, apontando que esse "substrato comum" não pode ser provado, pois todas as evidências que podemos observar já são de alguma tradição específica ou outra. Mas, ao olhar para as evidências, toda a "similaridade nos procedimentos rituais, estilo de observância, deidades, mantras, maṇḍalas, vestimentas rituais, acessórios do Kāpālika, terminologia especializada, gestos secretos e jargões secretos" são melhor explicados "como empréstimos diretos por redatores produzindo o que obviamente pretendia ser um sistema budista paralelo ao Śaiva Kāpālika" (ibid., pp. 93-95). Finalmente, em seu "Śaiva Age" (SANDERSON, 2009), ele ofereceu a prova histórica mais detalhada desse processo de adaptação.

pensadores ortodoxos do Mahāyāna a tentar enquadrar esses ensinamentos sobre a natureza búdica como "meios expeditos" (*upāya*) adotados para fins pragmáticos e/ou movidos principalmente pelo zelo proselitista de "converter" os não-budistas. Em outras palavras, eles não eram uma posição teórica válida em última instância, mas um ensinamento cujo significado requer mais interpretação. O Mādhyamika Chandrakīrti (600-650), por exemplo, adota essa posição, vendo a doutrina da natureza búdica como uma ferramenta metafórica para inspirar o crescimento espiritual e incentivar a prática, em vez de uma verdade literal (KEENAN, 1997, p. 20).

No entanto, isso não é historicamente sólido, pois os textos que promulgaram esses ensinamentos obviamente viam seu conteúdo como definitivo e *superior* a outros ensinamentos budistas, enquanto os seguidores de sistemas não budistas provavelmente não seriam influenciados pelo argumento de que seus ensinamentos eram secretamente budistas em sua origem (JONES, 2020, p. 262). Da mesma forma, os textos tântricos Vajrayāna e seus seguidores não viam seus ensinamentos como meros acréscimos periféricos aos ensinamentos budistas existentes, mas sim como o pináculo de todos os ensinamentos budistas (ibid., pp. 259-260). Essa estratégia retórica, no entanto, toca em uma verdade importante sobre os ensinamentos da natureza búdica: que eles não constituíam uma escola de pensamento independente, nem elaboravam uma defesa teórica de sua posição, mas se contentavam principalmente em inspirar fé e zelo pela prática concreta do caminho budista. [212]

Embora os ensinamentos de Tathāgatagarbha não tenham elaborado uma defesa teórica independente de sua posição, contentando-se principalmente em inspirar fé e zelo pela prática concreta do caminho budista, ainda assim, questões teóricas emergem de suas principais proposições, se elas devem ser consideradas como significando o que dizem: se a mente é inerentemente pura, como a contaminação surge e se torna tão difundida na vida humana? A compreensão de sua verdade deve ocorrer somente por meio da fé em uma mente pura inata que parece ausente na experiência diária? Nessa conjuntura, é de

[212] "Isso não significa que o tathāgatagarbha deva ser considerado como uma escola acadêmica definida, em contraste com o Mādhyamika e o Yogācāra. Como Takasaki apontou, tal avaliação era uma peculiaridade do budismo chinês e não é encontrada nem na Índia nem no Tibete. (...) a tradição tathāgatagarbha não funcionava em um nível teórico e acadêmico, mas era apresentada como um ensinamento prático e religioso, expresso em imagens e metáforas poéticas e voltado para o incentivo à prática. Em nenhum dos textos tathāgatagarbha existentes há um desenvolvimento consistente da linguagem técnica necessária para um esforço teórico". (KEENAN, 1982, p. 15)

dentro da tradição Tathāgatagarbha que o Yogācāra primitivo surgiu na tentativa de abordar essas preocupações teóricas (KEENAN, 1997, p. 21). [213]

Seguindo a análise de Keenan (1982, p. 16), essa preocupação teórica fundamental já é encontrada para informar o foco doutrinário central dos primeiros textos do Yogācāra anteriores a Asaṅga e Vasubandhu. Sob essa luz, o *Mahāyānasūtrālaṁkāra* parte de um foco primário no conceito de mente pura, enquanto o *Saṁdhinirmocanasūtra* se concentra principalmente na análise mais empírica da consciência. Essas duas abordagens são, então, unidas pelo *Mahāyānābhidharmasūtra* e pelo *Madhyāntavibhāga*, que tentam reconciliar as ideias de pureza e impureza ao destacar a natureza dependente da mente. O primeiro dos textos acima mencionados procura explicar sua principal preocupação, a mente pura e suas implicações práticas para o caminho budista, no contexto das três naturezas do Yogācāra:

> As coisas não existem, mas são percebidas. Não há vício, mas há purificação. É como uma ilusão mágica ou o céu. Embora uma pintura tecnicamente precisa não tenha altura e profundidade, elas aparecem lá. Da mesma forma, nunca há dualidade em uma construção irreal, mas ela aparece. Quando a água está turva e depois clareia, sua claridade não é produzida por isso (turvação), mas é apenas a remoção da mancha. O princípio é exatamente o mesmo na purificação da própria mente. É aceito que a mente, que é sempre naturalmente luminosa (*cittamprakṛtiprabhāsvaraṁ*), é prejudicada por falhas acidentais; e é decretado que não há outra mente além da mente da realidade que é naturalmente luminosa. (*Mahāyānasūtrālaṁkāra*, XIII.16-19)

Assim, a natureza imaginada (*parikalpita-svabhāva*) descreve a natureza ilusória da consciência empírica que se apega às distinções sujeito-objeto, enquanto a natureza dependente (*paratantra-svabhāva*) é considerada principalmente como a fonte dessa ilusão. Nesse quadro, a compreensão da ilusoriedade da natureza imaginada culmina na rejeição da natureza dependente, de modo que a "transformação da base" (*āśraya-parāvṛtti*) resultante dessa rejeição é entendida como uma mudança das ilusões da natureza imaginada para o reconhecimento da pureza original da natureza aperfeiçoada (*pariniṣpanna-svabhāva*), que representa a mente originalmente pura. Nessa perspectiva, as três naturezas são marcadores da realidade última (*tathatā*), e o par vinculativo das duas primeiras naturezas é contrastado com a pureza da terceira (KEENAN, 1982, p. 8-10).

[213] Veja também Keenan (1982), que conclui sua excelente análise apontando como os dados textuais que ele analisa "parecem sugerir que os pensadores iniciais, pré-Asaṅgan Yogācāra, representam um desenvolvimento teórico de dentro dos mesmos círculos que produziram o ensinamento *tathāgatagarbha*". (ibid., p. 15)

O *Saṁdhinirmocanasūtra*, ao contrário do anterior, não trata da pureza original da mente, mas se concentra na natureza dependente, preocupando-se principalmente com a explicação da relação entre a "consciência-do-eu" e as seis consciências sensoriais ativas. Embora aqui, também, a natureza dependente seja a fonte das ilusões da natureza imaginada e a sabedoria consista em sua anulação, as três naturezas são vistas não como marcadores da realidade última, mas como marcas da consciência empírica contaminada (ibid., pp. 10-11). Nesse sentido, a natureza aperfeiçoada é a vacuidade ou insubstancialidade da mente contaminada, o insight (*aviparīta-cintana*) no qual revela a mesmice da verdadeira natureza de todos os *dharma-s* (*samatātathatā*), que amadurece em um despertar perfeito e insuperável (*anuttarasamyakṣambodhi*).

O *Mahāyānābhidharmasūtra*, por sua vez, tenta conciliar as noções de pureza original e contaminação cármica, propondo um "reino sem início" (*anādikāliko dhātu*ḥ) que serve como base comum para todos os fenômenos, incluindo tanto a possibilidade de sofrimento quanto de liberação. Esse reino é entendido como a própria consciência, que engloba tanto os aspectos puros quanto os contaminados. Isso é explicado pela afirmação de que existem três tipos de dharmas: aqueles associados à contaminação, aqueles associados à pureza e aqueles que incorporam ambos simultaneamente. Isso é explicado pelo *Mahāyānasaṁgraha Śāstra* de *Asaṅga* como correspondendo às três naturezas, o que significa que a natureza dependente recebe, aqui, centralidade como o locus das outras duas, de modo que ela não é apenas a fonte da ilusão, mas também contém um aspecto puro (KEENAN, 1982, p. 11-13). Em outras palavras, é a natureza dependente que aparece como a natureza imaginada, e é a mesma natureza dependente que, quando purificada, revela sua própria natureza aperfeiçoada.

Essa visão é levada adiante pelo *Laṅkāvatārasūtra*, que identifica a "consciência-do-eu" (*ālayavijñāna*) do Yogācāra, a fonte da ilusão, com a natureza desperta de Buda (*tathāgatagarbha*), distinguindo dois aspectos do *ālayavijñāna*: um relativo, que é explicado como sendo momentâneo devido à sua associação com a mentação e as tendências latentes ou impurezas, e o último, que é não-momentâneo, intrinsecamente puro e livre de dualidade, a natureza aperfeiçoada do *ālayavijñāna* (*pariniṣpanna-svabhāva*). Nessa leitura, a própria natureza dependente (*paratantra-svabhāva*) serve como fundamento comum tanto para o *saṁsāra* quanto para o *nirvāṇa*, de modo que o caminho para o despertar envolve purificar a "consciência-do-eu" de suas máculas adventícias para revelar sua verdadeira natureza como o "coração de Buda (*tathāgata*)" (BRUNNHÖLZL, 2014, p. 32-36).

Por fim, o *Madhyāntavibhāga* fundamenta *a* síntese *do Mahāyānābhidharmasūtra* da pureza original e da consciência empírica ao apontar que a natureza luminosa da mente não é inerentemente identificável nem com a natureza pura nem com a impura, pois esses são falsos conceitos dualistas; mas na medida em que a imaginação da dualidade da natureza dependente ocorre, reconhecer e rejeitar a dualidade da natureza imaginada é equivalente à revelação da luminosidade e pureza originais da mente (KEENAN, 1982, pp. 13-14). 13-14).

Nesses textos, no entanto, essa questão ainda é discutida principalmente dentro de um contexto estritamente soteriológico e escritural. Quando se trata de sua formulação filosófica adequada, a tarefa que esses pensadores do Yogācāra precisam cumprir é a de oferecer uma descrição fenomenológica da natureza da consciência desperta daqueles sábios chamados Budas, que é a meta soteriológica de um praticante budista; mas, na medida em que essa consciência desperta já está presente no "pano de fundo" até mesmo da consciência vinculada dos seres sencientes, eles devem relacionar essa descrição à fenomenologia da consciência comum, de modo a conceber um único contexto de significado para ambos.

Isso é precisamente o que a maioria dos Yogācārins indianos, a partir da segunda metade do primeiro milênio d.C., considerou ser o significado central da filosofia de Dignāga, em cuja tradição da lógica budista "a noção de conhecimento puro e imaculado (*amala*) é bem atestada" (RUEGG, 1969, p. 431). Assim, nós o encontramos, em seu *Prajñāpāramitā Piṇḍārthasaṅgraha*, referindo-se ao conhecimento não dual dos ensinamentos *da Perfeição da Sabedoria* como sendo o Buda ou tathāgata (*prajñāpāramitā jñānam advayaṁ sā tathāgata*ḥ) que permanece como sabedoria pura mesmo na consciência profana dos seres, embora, ao ser encoberta pela ignorância (*avidyā*), ela se manifeste de forma diferente do que realmente é, como em uma ilusão mágica (RUEGG, 1969, p. 432). Da mesma forma, em seu *Traikālyaparīkṣā*, o encontramos se referindo a uma sabedoria imutável e inerentemente luminosa que, quando obscurecida pela ignorância, se manifesta como as formas ilusórias diferenciadas que normalmente percebemos; ou então, após a remoção dessa ignorância, retorna ao seu estado original e radiante (JACKSON, 1990, p. 94-95). Em suas palavras:

> Assim como uma pessoa afligida por uma deficiência visual (*timira*) percebe o espaço absolutamente puro e vazio (*ākāśa*) como se estivesse, de alguma forma, dividido por um pente [criando a impressão de uma rede no ar], assim também a consciência imutável (*nirvikāravijñāna*), sob a influência da ignorância (*āvidyā*),

> torna-se como água turva e se manifesta em formas diferenciadas. (*Traikālyaparīkṣā*, 32-33 - traduzido em RUEGG, 1969, p. 431)[214]

Por fim, em seu breve tratado com instruções sobre meditação, o *Yogāvatāra*,[215] Dignāga descreve essa mente luminosa como um campo ilimitado de experiência pura, não maculada pela conceitualização:

> Radiante com todas as formas, sem divisão de primeiro e último, sem concepção, como o céu, sua escuridão rasgada pelos mil raios pelúcidos, em sua própria forma totalmente residual ele vê a própria mente que não tem começo. (*Yogāvatāra,* vs. 4-5a - traduzido em HERZBERGER, 1986, pp. 165)

Agora, embora esse tema pareça estar ausente de seu principal trabalho lógico-epistemológico, o *Pramāṇasamuccaya,* ele está silenciosamente presente nele como o núcleo em torno do qual tudo gira, a saber: sua insistência na definição de percepção como conhecimento não conceitual (*nirvikalpajñāna*), em última análise, da natureza da autoconsciência (*svasaṁvedana*) livre da dualidade de agarrador e agarrado. De fato, como observa Herzberger (1986, pp. 165-166), a percepção pura "é a única realidade apresentada pela PS", que não é "um reino de objetos, internos ou externos", mas de pura *apresentação,* indivisa em termos de sujeito e objeto, "estendida no espaço fenomenal". Significativamente, embora essa consciência-do-eu não conceitual se alinhe com a descrição do Yogācāra da consciência não dual desperta que temos observado, ela também é a base de todo o conhecimento empírico e da consciência cotidiana, como vimos em nossa discussão sobre o sistema de Dignāga.

De fato, a metáfora da natureza búdica da "luminosidade" da mente refere-se a essa mesma qualidade de apresentação fenomenal que é a característica distintiva (*svalakṣaṇa*) da cognição, tanto ordinária quanto extraordinária. Assim como a análise do Yogācāra das três naturezas de qualquer fenômeno é, em última análise, a análise de sua cognição, as três naturezas também não são nada o dispositivo para analisar a própria consciência. Nesse sentido, é essa mesma consciência-do-eu (*svasaṁvedana*) que, como condicionada pela aparência dual de "agarrador e agarrado" ou meio e objeto de

[214] Ruegg (1969, p. 432) observa que Dignāga está aqui parafraseando o pensamento Vedāntico do *Vṛtti* sobre o *Vākyapadīya* de Bhartṛhari (I.1), que diz: "Assim como uma pessoa, cuja visão é obscurecida pela escuridão, imagina que o céu puro está contaminado por várias cores e formas, da mesma forma, o imaculado Brahman, desprovido de mudança, parece estar impuro devido à ignorância, manifestando-se em diversas formas". Dignāga substitui a referência ao Brahman "imaculado e imutável" por "consciência imutável" (*nirvikāravijñāna*) e, em outra parte do mesmo texto, por "sabedoria inerentemente luminosa" (*jñānaprakṛtivyavadānika*).

[215] Baseado no décimo terceiro capítulo do *Mahāyānasūtrālaṁkāra.*

conhecimento, é a natureza imaginada (*parikalpita-svabhāva*) dos fenômenos como nossa consciência empírica cotidiana.

Isso significa que a natureza imaginada não é primariamente um modo equivocado de apreensão de objetos, mas um modo equivocado de compreensão sobre a própria consciência, sua si-mesma representação como sendo um campo fenomenal determinado na dicotomia sujeito-objeto. Enquanto a natureza dependente (*paratantra-svabhāva*) da consciência descreve o processo de surgimento dessa si-mesma representação equivocada, sua purificação revela essa qualidade de auto-apresentação da cognição em sua natureza naturalmente radiante, ou sua natureza aperfeiçoada (*pariniṣpanna-svabhāva*). Assim como todos os fenômenos são, em última análise, apenas cognição (*vijñaptimātra*), da mesma forma, a verdade última ou a "talidade" dos fenômenos é apenas essa mesma autoconsciência (*svasaṁvedana/svasaṁvitti*) despida de si-mesmo equivocado, que é, portanto, o significado último de permanecer como "apenas cognição" (*vijñaptimātra*) que Vasubandhu descreveu em *Triṁśikā* (vs. 30) como o estado desperto.

Como enfatizado por Śāntarakṣita (725-788) em sua recepção dessa doutrina por meio do Dharmakīrti (MACKENZIE, 2016, p. 183-185; 2017, p. 113-123), essa capacidade de apresentação da consciência é o que distingue os seres sencientes dos insencientes, levando-o a definir negativamente essa qualidade fenomênica da consciência como sinônimo de sua "não-insciência", o "como é" da própria experiência que não requer apresentação ou confirmação adicional. Nesse sentido, ela também é a condição transcendental para a manifestação de qualquer consciência-do-eu ou consciência-objeto, pois sem ela todo o conteúdo cognitivo permaneceria como se estivesse no escuro. Consequentemente, devido a esse status transcendental, essa fenomenalidade não é em si mesma um objeto ao lado de outros, mas algo que resiste à objetivação. O contraste com qualquer condição objetivada característica da insciência, juntamente com seu papel como condição para a possibilidade da consciência-do-eu, faz dessa apresentação ou fenomenalidade uma si-mesma (*svaprakāśatā*), algo que não precisa ser manifestado por outro, mas que também não é, em si mesmo, imanifesto. Esse caráter de si-mesmo não deve, no entanto, ser confundido com a natureza da subjetividade, pois o aspecto subjetivo da cognição é também uma dimensão experiencial dentro dela, uma aparência fenomenal (*ābhāsa*) ou forma (*ākāra*) que requer apresentação.

Embora isso explique o modo de sua imanência na consciência empírica comum, a "transformação da base" ou a anulação da imaginação irreal dessa dualidade é explicada

por Dharmakīrti, conforme desenvolvido principalmente por seus comentaristas Devendrabuddhi e Śākyabuddhi, como a "reabsorção final de qualquer tipo de dualidade e especialmente de qualquer traço da dicotomia sujeito-objeto (*grāhyagrāhaka*)", de modo que a cognição resultante "não percebe nem um objeto (*viṣaya, grāhya*) nem um sujeito (*viṣayin, grāhaka*)", desnudando, em vez disso, a realização direta da vacuidade da dualidade (*dvayaśūnyatā*) (ELTSCHINGER, 2016, p. 42). Mas como é essa autoconsciência quando despojada da dualidade de "agarrador e agarrado"? O que significa para ela não agarrar nem o sujeito nem o objeto?

th A primeira onda de discussão sobre isso já estava em vigor no século VI d.C., com os comentaristas de Vasubandhu, Dharmapāla e Sthiramati, cada um representando duas posições diferentes: a natureza "com forma" (*sākāra*) e "sem forma" (*nirākāra*) da consciência não dual, cada uma das quais implica uma leitura diferente do que constitui a distorção cognitiva dualista da consciência comum (SETON, 2022, p. 589). De acordo com a primeira visão, a consciência comum interpreta erroneamente as formas cognitivas como ontologicamente separadas da consciência, enquanto a consciência de um buda, mesmo sendo apresentada a essas formas, reconhece que elas são apenas construções mentais. Em contraste, a última visão enfatiza que o erro fundamental não é apenas tomar as formas cognitivas como independentes da consciência, mas a consciência aparecer falsamente como a forma cognitiva de um sujeito que apreende esse conteúdo. Nessa perspectiva, a consciência de um buda é livre de dualidade no sentido de que os fenômenos são percebidos diretamente sem serem "captados" por algum observador.

Nos séculos seguintes, entretanto, essa discussão alcançou novos níveis de sofisticação nos debates centrados em torno do trabalho lógico-epistemológico de Dharmakīrti. [216]Eles foram particularmente inspirados pela disposição de Dharmakīrti de aplicar o argumento "nem um nem muitos", mais comumente usado para a redução mereológica de entidades externas agregadas às suas partes, também à consciência. A questão é se um único evento cognitivo pode abranger um conteúdo variado de experiência, como a percepção de uma asa de borboleta multicolorida. Um oponente argumenta que essas cores variadas não podem existir em um único lugar devido às suas diferenças inerentes, o que significa que deve haver uma multiplicidade de percepções, cada uma delas compreendendo um tom de cor diferente. Entretanto, cada evento de

[216] Como lembrete, esse argumento, que vimos anteriormente, sugere que qualquer coisa que dependa de vários componentes para sua existência é meramente um nome para esses componentes, que são os únicos capazes de explicar todas as propriedades do todo agregado.

percepção é considerado uma experiência única e unificada. Dharmakīrti resolve isso afirmando que essa aparente contradição prova que mesmo as aparências cognitivas não existem verdadeiramente, pois não podem ser definitivamente classificadas como uma ou muitas (TOMLINSON, 2022, p. 4).

Os estudiosos Mādhyamika Śāntarakṣita e Kamalaśīla, mencionados anteriormente, ficaram muito felizes em derivar disso o resultado de que a consciência, também, é discernida como vazia após a análise. Uma vez que o evento cognitivo único da forma de um conteúdo variegado não pode possuir simultaneamente as propriedades opostas de ser unitário e variegado, esse evento cognitivo deve ser um composto, apenas convencionalmente existente. Reagindo contra essa leitura, Ratnākaraśānti procura, em vez disso, limitar o escopo de aplicação desse argumento quando se trata da consciência, insistindo na distinção entre o evento-consciência unitário, em última instância real, e as aparências irreais e variegadas que ele percebe (ibid., p. 20).

Nesse sentido, para Ratnākaraśānti, a luminosidade ou a si-mesmo fenomenológico da consciência é inegável, pois até mesmo os argumentos contra ela dependem de que ela se manifeste; esse próprio aparecer, no entanto, já a estabelece como sendo luminosa. De fato, diz ele, "se isso (a luminosidade) não fosse estabelecido, então nada apareceria e, consequentemente, nada poderia ser estabelecido" (apud YIANNOPOULOS, 2012, p. 171). Ela também é irrefutável, pois não pode ser de forma alguma enganosa ou corrigida, uma vez que não é definida em relação a qualquer outra coisa, sendo, em vez disso, uma característica estrutural inerente de qualquer experiência possível. Em contraste, descobrimos que os conteúdos irreais e enganosos da cognição aparecem na consciência, pois, de outra forma, nenhum erro seria possível, uma vez que, para que um erro ocorra, ele deve se manifestar na cognição (TOMLINSON, 2022, p. 6-7).

Isso significa que, de acordo com Ratnākaraśānti, a análise "nem um nem muitos" não pode se aplicar à consciência como fenomenalidade, mas apenas ao seu conteúdo. Mas essa própria distinção entre uma si-mesmo fenomenal irrefutável e conteúdos refutáveis já faz da consciência uma espécie de todo mereológico, que o Śāntarakṣita ficaria feliz em reduzir às suas partes, seguindo Candrakīrti antes dele. A questão é, no entanto, que Ratnākaraśānti aplica a análise "nem um nem muitos" precisamente para salvaguardar a si-mesma apresentação fenomenal contra o conteúdo cognitivo variado, de modo que apenas este último seja vítima de redução. Assim, ele argumenta que as formas fenomênicas, como o azul e o amarelo, não são nem iguais nem diferentes da

luminosidade de sua aparência, pois se as cores variadas, por exemplo, fossem diferentes da luminosidade, elas não poderiam aparecer; mas se fossem iguais, a aparência variada dos fenômenos entraria em colapso em uma única entidade e, portanto, deixaria de ser variada. Portanto, as formas cognitivas não são nem uma nem muitas, e assim são, em última análise, ilusórias (YIANNOPOULOS, 2012, p. 173-174).

Nesse relato, temos, de um lado, a fenomenalidade em última instância real, clara e sem forma, permitindo que outros fenômenos apareçam dentro dela; e um conteúdo em última instância ilusório, surgindo (dependentemente) de impressões mentais. À primeira vista, parece que não poderia haver nenhuma relação entre eles. E, no entanto, eles parecem estar relacionados entre si por identidade, de modo que perceber algo, como uma forma azul, é o mesmo que perceber a iluminação dessa forma. Ou, dito de outra forma, a manifestação de uma coisa azul significa que a consciência, como manifestação, está assumindo a forma de apreender a forma azul (SETON, 2022, pp. 591-592). No entanto, ao mesmo tempo, parece que podemos distinguir entre elas e até mesmo conceder valores de verdade diferentes a elas. A essa aparente contradição, Ratnākaraśānti responde que se trata apenas de uma identidade contingente, uma questão de "sobreposição" de uma forma representacional falsa na apresentação fenomênica como sua verdadeira natureza "nua", como acontece com a argila e o pote feito dela, que, embora sejam idênticos um ao outro, o último pode ser destruído enquanto o primeiro permanece em sua falta de forma (ibid.).

A posição de Ratnākaraśānti difere dos modelos de consciência "com forma" e "sem forma" defendidos por Dharmapāla e Sthiramati, respectivamente, e veio a ser rotulada por pensadores posteriores como Yogācāra de "falsa forma" (*alīkākāra*). O que isso implica, em última análise, é que, nessa leitura, a natureza aperfeiçoada da consciência, sua luminosidade não dual purificada de toda distorção, é apenas pura consciência-do-eu, pura fenomenalidade intocada por qualquer forma de representação. Mesmo um buda, em sua perspectiva, deve voluntariamente reter um pouco de ignorância se quiser se tornar consciente das formas de representação e, assim, interagir com os seres vivos. Mas essa seria uma ignorância inofensiva, pois quando ele percebe as aparências de "agarrador e agarrado", ele não é enganado por elas (SETON, 2022, p. 590).

A "transformação da base" (*āśraya-parāvṛtti*) que emerge desse estado de consciência pura e sem conteúdo, por sua vez, é entendida nesse modelo como consistindo na autoconsciência da cognição que subjaz à consciência intencional comum, sendo despojada de suas sobreposições, na forma de todo o conteúdo, e, assim, chegando a

reconhecer a essência nua de sua própria iluminação, que sempre esteve presente, mas obscurecida pelas formas representacionais sobrepostas de sujeito e objeto. Isso transforma os três fluxos da consciência comum - a "consciência-repositório" (*ālaya-vijñāna*), a "mente aflita" (*kliṣṭamanas*) e a "consciência ativamente consciente" (*pravṛttivijñāna*) -, pois sua realidade e fundamento, como se sua própria "substância", agora é encontrada para consistir na pura apresentação fenomenal esvaziada de suas próprias formas representacionais ilusórias de um agarrador e agarrada em cada momento (SETON, 2022, pp. 593-595).

Seguindo Ratnākaraśānti, por meio do "pouco" de ignorância inofensiva que ele mantém voluntariamente, esses três fluxos de consciência surgem, no caso de um Buda, na forma de seus três corpos. A "consciência-repositório" (*ālayavijñāna*) se tornaria, assim, o "corpo-verdade" (*dharmakāya*) de um Buda, que é a realidade última e incondicionada da natureza de todos os fenômenos. É frequentemente descrito como vazio, desprovido de quaisquer características concretas, mas que engloba todas as coisas. É a essência da própria iluminação. A "mente aflita" (*kliṣṭamanas*), por sua vez, se tornaria o "Corpo de Desfrute" (*sambhogakāya*) de um Buda, a forma celestial ou bem-aventurada do Buda, experimentada principalmente por bodhisattvas avançados em reinos celestiais. É um corpo radiante e luminoso adornado com marcas e qualidades perfeitas, emanando sabedoria e compaixão ilimitadas. Por fim, a "consciência ativamente consciente" (*pravṛttivijñāna*) se tornaria o "corpo de emanação" (*nirmāṇakāya*) de um Buda, aquilo que aparece, para os outros, como a forma física ou manifestada de um Buda, como o histórico Gautama Buda, por meio do qual ele aparece no mundo para ensinar e guiar os seres rumo à iluminação. Está sujeito a nascimento, envelhecimento e morte, mas ainda é uma emanação do *dharmakāya*, incorporando sua sabedoria e compaixão.

A descrição tradicional das escrituras sobre a "transformação da base" (*āśraya-parāvṛtti*) no *Mahāyānasūtrālaṁkāra* concentrou-se, precisamente, no tipo de qualidades do estado de buda associadas a esses três corpos e que informam o objeto da devoção popular aos vários budas e seus reinos búdicos. Mas, aqui, ela é considerada dependente do "pouco" de ignorância inofensiva que projeta formas representacionais em sobreposição à fenomenalidade sem conteúdo que é sua natureza real.

Jñānaśrīmitra (975-1025 d.C.), no entanto, ofereceu uma leitura alternativa para rivalizar com a de Ratnākaraśānti, que ele achava que não dava base suficiente para isso, que consiste em rejeitar que o argumento "nem um, nem muitos" possa se aplicar à

consciência. Ele consegue isso introduzindo uma distinção entre a manifestação fenomenal (*prakāśa*), ou o aparecimento direto de algo na consciência, e a determinação conceitual (*adhyavasāya*), caracterizada pela construção mental de objetos por meio de processos de diferenciação e exclusão (*apoha*), sendo a mais fundamental delas a distinção entre "agarrar e ser agarrado". Isso traz à tona os fundamentos fenomenológicos das noções de percepção e concepção como meios de conhecimento (*pramāṇa*), que vimos na "redução fenomenológica" de Dignāga e Dharmakīrti, mas de forma a desvincular o vocabulário fenomenológico e epistemológico, permitindo maior precisão em ambos os tipos de análises.

Essa distinção permite que ele diferencie o local da manifestação fenomenológica, por um lado, e os objetos cognitivos apreendidos por meio da função epistêmica da percepção e da inferência, ou seja, na medida em que eles apreendem intencionalmente um conteúdo ou um objeto. Um objeto intencional, nesse caso, não é definido por ser "externo" à mente, mas por ser construído por meio de diferenciação e exclusão, que é o que o conecta à atividade (*pravṛtti*). Em outras palavras, a determinação conceitual que dá origem a um objeto intencional é o que induz à ação dirigida para longe do evento cognitivo em si, mesmo que isso não seja uma atividade "física", mas mental ou verbal, pois, na visão de Jñānaśrīmitra, só podemos agir sobre objetos determinados, não diretamente sobre aparências manifestas (TOMLINSON, 2022, p. 9-11).

É esse movimento para longe da aparência fenomenal como tal que é a raiz do sentido de uma externalidade indeterminada, que é então construída por meio de nossas interações epistêmicas com ela através de meios de conhecimento (*pramāṇa*), e por meio de nossa orientação enativa para ela. Consequentemente, os meios de conhecimento estão aqui lidando com objetos determinados e intencionais, ou seja, são ações fora do local da apresentação fenomenológica pura e, portanto, são "abandonados por alguém que está imerso na consciência simplesmente reflexiva" (TOMLINSON, 2022, p. 18).

Por meio dessa diferenciação, Jñānaśrīmitra estabelece que os objetos determinados não se manifestam na consciência de forma alguma, pois, em vez disso, são como se a manifestação real fosse "qualificada" pela força motriz da determinação, um impulso para longe de si mesmo que nada mais é do que exclusão (*apoha*). Assim, por exemplo, um evento cognitivo tem uma aparência fenomenal que, quando determinada conceitualmente como um "bolo de chocolate", desperta um desejo e impulsiona a ação em direção a ele, afastando-se da aparência fenomenal. A aparência que leva à construção conceitual de "bolo de chocolate" é inegável e si-mesma em sua presença imediata, e

nenhum pensamento subsequente pode negar sua aparência inicial. A construção conceitual de “bolo de chocolate”, no entanto, nunca se manifesta de fato, é apenas um impulso ativo sobreposto à manifestação original. Todo evento de consciência, em sua forma pura de si-mesmo, é imediato e sem objeto; é somente quando essa consciência se emaranha com a ação que ela se torna uma construção conceitual de um objeto pretendido (TOMLINSON, 2022, p. 11-13).

Por meio dessa diferenciação, Jñānaśrīmitra sustenta que o critério último da existência não é a eficiência causal, como sugerido em outros lugares por Dharmakīrti, pois isso é válido apenas *dentro* do campo de ação determinado. Em vez disso, o critério último de existência - que ele lê, seguindo Prajñākaragupta, como a posição final do próprio Dharmakīrti - é a própria manifestação: ser manifesto é existir, e existir é ser manifesto. Ele estabelece isso por meio da concomitância positiva (*anvaya*) e negativa (*vyatireka*): na medida em que todo erro está dentro do campo da determinação e, portanto, não é manifesto, não há manifestação do inexistente (*asatkhyāti*) e, portanto, tudo o que é manifesto existe; por outro lado, ao separar estritamente a manifestação da determinação e, assim, definir o que é determinado como o que não é manifesto, ele estabelece que o que não é manifesto não existe. Nesse cenário, a aparência é considerada errônea se for determinada dentro de uma cadeia causal, impelindo a ação para longe de si mesma; por outro lado, quando uma aparência é simplesmente manifesta, sem impelir tal ação, ela é considerada real (TOMLINSON, 2022, pp. 5-8, 13-15).

A sequência temporal, as relações causais e até mesmo a refutação cognitiva são todas determinadas e baseadas em ações e, portanto, conceitualmente construídas e não manifestadas. Não é o caso, então, de o conteúdo variado ser o produto de uma síntese diacrônica de cognições em toda a sequência temporal, mas esse processo diacrônico é, ao contrário, o que permite que o conteúdo originalmente variado

A apresentação fenomênica por si só, então, é o critério final de existência. Se esse for o caso, a questão é se um fenômeno variado é de fato manifesto e, portanto, existente, ou se é determinado e, portanto, não manifesto. Jñānaśrīmitra considera argumentos opostos que tentam sustentar que a experiência de uma percepção variada, como a da asa multicolorida da borboleta, se manifesta por meio da síntese, seja ela sincrônica ou diacrônica. Se esses argumentos forem bem-sucedidos, eles poderão explicar a percepção variada como uma confusão de percepções separadas que ocorrem em conjunto. No lado

sincrônico, sugere-se que vários eventos de percepção podem ocorrer simultaneamente, de modo que cada um deles tem a forma de um elemento diferente desse conteúdo variado, que é, portanto, reunido por meio de síntese conceitual.

Para isso, Jñānaśrīmitra argumenta, em vez disso, que se cada evento-consciência é reflexivamente consciente, ele não estaria ciente de outros eventos-consciência simultâneos, como indivíduos em um quarto escuro, de modo que a síntese sincrônica entre eles seria impossível. Quanto à opção diacrônica, que sustenta que os vários elementos do conteúdo variegado são percebidos em série, Jñānaśrīmitra observa novamente que cada evento cognitivo não se manifesta em relação aos outros através da sequência temporal, sendo si-mesmo consciente apenas de sua própria manifestação presente (TOMLINSON, 2022, p. 16). Assim, o conteúdo variado de uma experiência como a da asa multicolorida da borboleta só pode se manifestar de uma vez, em um único evento cognitivo, e, portanto, não é sintético em sua forma.

O oponente argumenta, ainda, que a presença de propriedades opostas em uma única entidade, como as diferentes cores da asa da borboleta, indica que ela não é verdadeiramente uma entidade unitária, mas sim um composto de múltiplas partes, sujeito à análise e, portanto, apenas convencionalmente existente. Em outras palavras, ele pretende submeter esse conteúdo a uma análise "nem um nem muitos". Mas Jñānaśrīmitra argumenta, em vez disso, que quando as diferentes cores aparecem simultaneamente em um único momento de consciência reflexiva, elas não são, aqui, muitas, pois não são mutuamente opostas umas às outras, mas mutuamente constitutivas. Em outras palavras, é estabelecida uma distinção entre ser múltiplo (*nānātva*), que requer exclusão mútua ou contraste entre as cores, e ser variegado (*citratva*), caso em que as cores não são separadas umas das outras ou contrastadas.

Nesse sentido, a unicidade numérica ou a pluralidade de conteúdo são aplicáveis apenas na determinação conceitual, pois ambas dependem de uma variedade de propriedades mutuamente diferenciadas que podem ser opostas ou identificadas umas com as outras. A análise que distingue as cores, afastando a pessoa do evento-consciência variegado imediato e levando-a para o domínio da atividade dirigida externamente e da determinação conceitual, depende da apresentação logicamente anterior delas em uma única forma variegada, que é então substituída por uma série de eventos cognitivos distintos que isolam analiticamente as diferentes cores (TOMLINSON, 2022, p. 20-23). Da mesma forma, juntar sinteticamente essas cores distintas para fazer da asa da borboleta

um composto mereológico de cores requer como condição logicamente anterior tanto a unicidade do conteúdo variegado quanto a multiplicidade da análise.

O que está implícito nessa distinção entre multiplicidade e variegação, portanto, é que Jñānaśrīmitra rejeita que a análise "nem um nem muitos" possa desconstruir os fenômenos variegados, pois essa variegação é anterior tanto à análise quanto à síntese mereológica. Em outras palavras, isso estabelece uma reversão do "argumento nem um nem muitos", de modo que ele não serve mais como um sinal de falsidade que requer desconstrução, mas é aceito como verdadeiro: o conteúdo variegado, de fato, não é nem um nem muitos, mas ainda é real. Nesse sentido, Jñānaśrīmitra está argumentando que, seguindo Dharmakīrti, a manifestação variada dentro de um único momento de consciência reflexiva transcende todas as formas de diferença, até mesmo a distinção fundamental entre unidade e multiplicidade (TOMLINSON, 2022, p. 26-27). Para que algo se manifeste dessa forma absolutamente não dual, ele deve existir em última instância, apesar de não ser nem um nem muitos. [217]

A aplicação rigorosa do argumento "nem um nem muitos" leva, em última análise, a uma ontologia fenomenológica na qual existe apenas a autoconsciência não dual da cognição. Ao contrário da leitura "Falso imagista" (*alīkākāravāda*) de Ratnākaraśānti, no entanto, de acordo com Jñānaśrīmitra, essa autoconsciência não dual não é privada de aparências variadas, que continuam a se manifestar diretamente, sem mediação da dualidade sujeito-objeto ou qualquer distinção entre elas. Essa posição é, portanto, rotulada de "verdadeiro imagista" (*satyākāravāda*), cuja característica central é a "não dualidade variada" (*citrādvaita*). Ela permite explicar, de uma só vez, a natureza finalmente aperfeiçoada (*pariniṣpanna-svabhāva*) da consciência, bem como a transformação da base (*āśraya-parāvṛtti*), pois aqui todas as oito consciências são apenas projeções e construções diferenciadas de um conteúdo originalmente variado.

Nesse sentido, a consciência básica ou repositória (*ālayavijñāna*) nada mais é do que o impulso para a exteriorização ou ação sobre esse conteúdo, enquanto as outras o constroem, por meio de análise e síntese, em termos dos diferentes modos de percepção e inferência; Mas quando se está reflexivamente ciente de que isso é assim, esses modos

[217] "... lembre-se de que o argumento nem um nem muitos funciona para refutar a existência de algo somente enquanto se pensar que ser unitário ou ser múltiplo permeia a existência dessa coisa. Se isso não acontecer e, portanto, se o alvo puder existir apesar de não ser nem um nem muitos, então o argumento não atinge seu objetivo: ele mostra que algo não é nem um nem muitos sem ter nada a dizer sobre a existência dessa coisa. (...) a existência da variação não dual manifestada na consciência reflexiva é deixada intocada pela análise nem um nem muitos". (TOMLINSON, 2022, pp. 18-19)

de determinação se tornam vazios e infundados, de modo que a pura consciência-do-eu do conteúdo variegado deixa de ser percebida erroneamente como tendo verdadeiramente a forma de determinação, e assim a "consciência dos oito" se torna a sabedoria e o "corpo de desfrute" de um Buda (*sambhogakāya*). No relato de Jñānaśrīmitra, é isso, e não a noção de Ratnākaraśānti de uma ignorância inofensiva mínima, que, em última análise, permite que um Yogācārin faça justiça à ideia tradicional da onisciência e si-mesmo do Buda nas formas gloriosamente variadas do "corpo de desfrute".

Uma consequência da leitura que Jñānaśrīmitra faz da redução fenomenológica é que todos os tipos de diferença permanecem apenas do lado da determinação, ou seja, nenhuma diferença se manifesta em qualquer cognição. Isso significa que a sequência temporal, as relações causais e até mesmo a si-mesmo epistêmica (por meio da qual uma cognição refuta uma anterior tida como verdadeira) são todos modos de agir longe do dado e, portanto, não são, em última análise, reais. Isso também implica, no entanto, que a diferença entre o si-mesmo e o outro, entre a minha mente e a sua, não pode deixar de ser um fruto da determinação, não da manifestação.

Isso se junta à discussão da questão de outras mentes, que remonta a Vasubandhu e Dharmakīrti, pelo discípulo de Jñānaśrīmitra, Ratnakīrti (ca. XI d.C.). Ratnakīrti considera a "redução" de Dharmakīrti como postulando que o reino da apresentação fenomenológica e da presença é priorizado como o único domínio probatório que ilustra a extensão da realidade (KACHRU, 2019, p. 6); mas, dada a refutação de Jñānaśrīmitra da diferença como tendo tal fundamento probatório, como pode a crença de que apenas a consciência-do-eu existe ser compatível com a afirmação de que um objeto intencional, na forma de outra mente, pode ser evidenciado como real?

Dharmakīrti, em seu tratado *Santānāntarasiddhi*, tentou oferecer uma prova inferencial para estabelecer a realidade de outros fluxos mentais, bem como para estabelecer a própria inteligibilidade desse conceito (ibid., p. 5), que ele argumentou ser aplicável tanto do ponto de vista realista representacional do Sautrāntika quanto da posição idealista do Yogācāra. Como Ratnakīrti o reconstrói, o argumento se baseia na observação causal "manipulacionista" de que nossas próprias ações estão intrinsecamente ligadas às nossas intenções, de modo que, quando a volição está presente, pensamos, falamos e agimos; mas quando a intenção está ausente, permanecemos inertes. Extrapolando essa observação, chegamos a um princípio mais amplo: todas as ações, independentemente de sua origem, devem ser precedidas por um ato de vontade. Assim, quando nos deparamos com ações que sabemos não terem sido iniciadas por nós,

inferimos *analogicamente* que deve haver outra entidade consciente, outra mente, que possui a vontade que motivou a ação observada (ibid., p. 10).

Isso significa que o Dharmakīrti, para fazer a ponte entre a própria mente e a de outra pessoa, deve recorrer ao conceito de "pensamento volitivo" em geral, como abrangendo tanto nossos próprios pensamentos quanto os dos outros. Entretanto, como Ratnakīrti aponta, o estabelecimento das condições necessárias de observação - concordância e ausência - para validar tal inferência continua sendo um desafio. Além disso, a consideração de um "pensamento volitivo" em geral ou de uma "consciência reflexiva e de primeira pessoa" generalizada, da qual a minha e a sua são instâncias, inevitavelmente falha em capturar seu objeto, uma vez que transforma tal pensamento ou consciência em algo que não é, a saber, algo dado de uma forma de terceira pessoa em vez da forma experiencial e de primeira pessoa que é definidora da consciência. A transição de um para o outro requer, portanto, a introdução de exclusões que não estão disponíveis dentro dos limites da redução fenomenológica (KACHRU, 2019, pp. 10-15).

Ratnakīrti conclui, portanto, que o estabelecimento de outras mentes por Dharmakīrti é válido apenas convencionalmente, conforme determinado pelo critério de que o que é real é o que é eficaz; mas não é, no entanto, válido em última instância, quando se considera a manifestação (*prakāśa*) como o critério último do que é real. Mas, mais importante, o que a crítica de Ratnakīrti à inferência de Dharmakīrti traz à tona é a própria suposição problemática da questão que impulsiona essa inferência, ou seja, que a redução que revela o local da manifestação fenomenológica revela a mente ou a consciência como alguma experiência interior "privada", individualmente delimitada, que exclui a experiência dos outros, de modo que suas mentes precisam ser inferidas.

Isso, no entanto, é inteiramente fruto da concepção de nossa mente como uma instância numérica de uma "mente em geral". Em vez disso, o que a redução fenomenológica revela é uma consciência que carece de quaisquer fronteiras ou limites manifestos que nos permitam concebê-la como uma entre muitas. Em vez de estabelecer o solipsismo, a noção de que somente a minha mente existe e a dos outros são construções minhas, Ratnakīrti está desafiando a noção de mente como um substantivo contável ou uma entidade quantificável que pode ser tratada como um objeto contável no mundo, um tipo de "coisa" que ocupa algum espaço. Em vez disso, a redução fenomenológica, que é a única maneira pela qual a consciência pode ser despojada de sobreposições conceituais, não exibe os critérios de limitação ou identidade que nos permitiriam atribuir-lhe um número, mesmo o singular, nem se apresenta como um objeto no mundo, mas como sua

própria condição de manifestação (KACHRU, 2019, p. 15-18). Assim, o que Ratnakīrti parece estar apontando é que "habitar resolutamente uma postura de primeira pessoa pode nos abrir para uma experiência de uma esfera impessoal de presença, oculta por nossas convenções, incluindo nossa experiência imperfeitamente apreendida em primeira pessoa de nós mesmos" (ibid., p. 20).

Isso torna inteligível a descrição tradicional do *Mahāyānasūtrālaṁkāra* (IX.23) do Yogācāra da natureza aperfeiçoada da consciência, purificada da dualidade "agarrador e agarrado", como sendo descoberta pelos Budas na pura vacuidade como a incomparável "grandeza do si-mesmo" (*ātma-mahātmatā*) que é o "si-mesmo supremo da abnegação". O comentário de Vasubandhu considera que esse verso mostra a pureza (*tathatā*) como "o si-mesmo supremo dos budas no reino incontaminado (*dharmadhātu*)", enquanto o comentário de Sthiramati explica que "uma vez que o vazio que é a ausência de identidade pessoal e fenomênica tenha se tornado puro das manchas do apreender e do apreendido", o vazio se torna puro e, portanto, é chamado de "o si-mesmo dos budas" (BRUNNHÖLZL, 2014, p. 113).

Esse "si-mesmo supremo de abnegação", que é uma "permanência na mera consciência", esvaziada de toda noção de "agarrador e agarrado", é, fundamentalmente, uma consciência "sem dono", não dual (ou não intencional). Essa mesma qualidade de ser "sem dono", ou de não ter limites entre o eu e o outro, é o que é chamado de onipresença, como Vasubandhu (*Mahāyānasūtrālaṁkārabhāṣya*, IX.15) explica como sendo devido à "aceitação de todos os seres vivos como si-mesmos" por um buda. Isso é empregado para explicar a relação dinâmica que existe entre esses seres que, de nossa perspectiva, chamamos de Budas:

> Inúmeros raios de luz se fundem no disco do sol e sempre realizam uma função comum e iluminam o mundo. Da mesma forma, considera-se que inúmeros budas se fundem no reino incontaminado, trabalham juntos em seus atos e irradiam a luz do sol da sabedoria intuitiva. Quando um único raio de luz solar é emitido, todos os raios de sol são emitidos; e assim se deve reconhecer a emissão da sabedoria intuitiva dos budas. (*Mahāyānasūtrālaṁkāra*, IX.29-31)

Como na não dualidade da diferença variegada (*citrādvaita*), os Budas não podem ser estabelecidos como sendo um ou muitos. A natureza aperfeiçoada da consciência, portanto, de acordo com o *Mahāyānasūtrālaṁkāra* (IX.15; IX.37) e o comentário de Vasubandhu sobre ele, é onipresente na multidão de seres sencientes sem distinção, de modo que todos os seres têm essa natureza búdica (*tathāgatagarbha*) em princípio; mas

somente na plena budeidade ela brilha completamente com todas as suas qualidades. Embora isso forme um tipo de unidade, também não é o estabelecimento da unidade. Podemos comparar isso com a leitura que Deleuze faz de Bergson, na qual ele distingue entre dois modos de unidade (SMITH, PROTEVI & VOSS, 2023). Ao lidar com um espectro de cores variadas, podemos abstrair uma ideia geral de cor, ignorando as qualidades exclusivas de cada cor, de modo a criar um conceito genérico que englobe vários objetos; ou podemos convergir todas as cores em uma luz branca pura, destacando suas diferenças, formando o que Deleuze chama de Ideia diferencial que engloba a coexistência e a sucessão de diferenças. A luz branca, como resultado, não é um universal abstrato e subsunçor, mas um universal concreto que incorpora diversas cores. Da mesma forma, nessa imagem, a pluralidade de Budas não é subsumida a um universal abstrato, mas unificada em sua diferença como um universal concreto; eles não são "um", mas na medida em que não há fronteiras de "si-mesmo" e "outro" para eles, também não são "muitos".

3.4 LÓGICA TRANSCENDENTAL E DIALÉTICA

Como explica Eltschinger (2014, pp. 210-212), assim como muitos filósofos sânscritos, Dharmakīrti acredita que a autoridade das escrituras decorre das qualidades cognitivas e morais de seus proponentes. No entanto, ele rejeita a ideia de derivar essa autoridade de reivindicações pessoais, sustentando, em vez disso, que as escrituras devem ser avaliadas racionalmente com base em seu próprio mérito. A dificuldade, entretanto, é que as escrituras supostamente lidam com assuntos supersensíveis que não estão dentro do domínio da compreensão cognitiva de uma pessoa comum. Sua avaliação racional, sustenta Dharmakīrti, deve proceder confiando na razão e nos dois meios de cognição válida aplicáveis no domínio empírico, ou, em outras palavras, uma pessoa racional avaliaria criticamente a confiabilidade de uma escritura em assuntos empíricos: se a escritura se mostrar confiável nesse domínio, sua confiabilidade em assuntos transempíricos pode ser inferida. Essa abordagem, embora formalmente falha, é a melhor opção disponível para aqueles com limitações cognitivas que não podem perceber diretamente as realidades supersensíveis e, portanto, podem, na melhor das hipóteses,

estabelecer um suporte racional para a aceitação prática das escrituras, não o estabelecimento da verdade de suas afirmações. [218]

Realizei esta investigação no contexto da filosofia do Yogācāra com atenção a essa dinâmica e, para aplicá-la ainda mais, poderíamos olhar para trás, das "alturas" da natureza aperfeiçoada da consciência, para a abordagem lógico-epistemológica que está fundamentada nela. Nesse sentido, há dois pontos fracos principais que não passaram despercebidos pelos oponentes, sobre os quais eles direcionaram toda a força de suas críticas: (i) o problema epistêmico da interação da percepção e da inferência, e o (ii) problema fenomenológico da síntese (*anusaṁdhāna*) entre cognições.

Começando com a primeira, a epistemologia de Dignāga e Dharmakīrti se baseia na distinção entre percepção e concepção, sendo a percepção a base do conhecimento válido. Essa validade da percepção está em seu sucesso prático, ou no fato de que ela nos permite interagir efetivamente com o mundo. Entretanto, esse sucesso prático depende da categorização correta dos objetos, uma função realizada pelo julgamento conceitual. Sem a categorização, a ação prática não é possível, pois é somente por meio dela que podemos navegar em um mundo de entidades duradouras. O desafio, portanto, é fazer a ponte entre os dois; mas, mais especificamente, na medida em que o critério que dá validade à percepção só pode ser atendido quando o julgamento é incluído, o julgamento torna-se parte integrante da própria definição de conhecimento perceptual. Aceitar o julgamento como uma forma de percepção, no entanto, não é possível nesse sistema sem ameaçar seus fundamentos, pois ou esse julgamento não é distorcido, o que tornaria seus objetos (universais) reais, ou ele se torna um terceiro tipo de cognição válida além da percepção e da inferência. O primeiro, entretanto, leva de volta ao paradigma Nyāya,[219] enquanto o segundo ameaça uma regressão infinita. De modo mais geral, a base do sistema é prejudicada, pois a percepção pura agora não é mais válida por si só.

[218] Além disso, Eltschinger (2014, pp. 219-245) explica que essa abordagem da escritura por meio da racionalidade teórica deve ser complementada pela racionalidade prática. Uma "pessoa praticamente racional" é muitas vezes guiada pela incerteza em suas ações, pois um fazendeiro, por exemplo, é sempre confrontado com a possibilidade de surgirem impedimentos imprevistos que podem interromper o resultado esperado de suas ações. Essa incerteza é o resultado natural da incapacidade de perceber diretamente os eventos futuros, de modo que o que torna essa ação racional é o fato de a pessoa racional estar agindo com base na probabilidade de sucesso, avaliando cuidadosamente os meios e sua possível eficácia. Da mesma forma, a avaliação racional da escritura deve assumir a forma de uma avaliação cuidadosa e crítica dos meios que ela propõe para atingir o objetivo pretendido, com atenção à sua possível eficácia. Em outras palavras, a aceitação racional das escrituras por parte de um indivíduo é uma atitude prática, baseada na não contradição das escrituras com fatos empiricamente conhecidos e no fornecimento de meios criticamente avaliáveis para a obtenção de um objetivo supersensível.

[219] De fato, a continuação da tradição de Dignāga e Dharmakīrti no Tibete viu o ressurgimento de um tipo de realismo budista dos universais.

Dharmottara tenta resolver esse dilema sugerindo que a concepção, quando induzida pela percepção, assume a função da percepção e, portanto, não tem um papel epistêmico independente, caso em que a validade do evento cognitivo continua a depender da percepção, já que a concepção apenas facilita a categorização do objeto percebido. No entanto, essa solução ignora a natureza ativa e construtiva da concepção na epistemologia budista e também pressupõe uma distinção funcional entre percepção e concepção, assumindo sua coordenação sem explicar como elas se relacionam com o mesmo objeto: o fato de a concepção em questão estar causalmente ligada à percepção não garante sua correspondência, como um Sautrāntika representacionalista está bem ciente. Essa dificuldade destaca um desafio fundamental no sistema de Dharmakīrti. A percepção, embora fundamental, não é cognitiva isoladamente; no entanto, a dicotomia estrita entre percepção e concepção torna sua coordenação problemática. Sem uma explicação clara de como a percepção e a concepção interagem e se relacionam com o mesmo objeto, a validade tanto da percepção quanto da concepção permanece questionável (DREYFUS, 1997, pp. 355-359).

Outra maneira pela qual Dharmottara tenta resolver o problema é "enriquecendo" as definições de percepção e inferência de seus predecessores, introduzindo em cada uma delas uma distinção entre objetos "mantidos" e "concebidos", segundo a qual os objetos mantidos são as experiências diretas e momentâneas apreendidas pela percepção e inferência, enquanto os objetos concebidos, por outro lado, são as entidades duradouras com as quais interagimos no mundo prático. Ao permitir um "objeto concebido" à percepção, tanto a percepção quanto a concepção agora se relacionam com o mesmo objeto real, de modo que a concepção pode ser aplicada indiretamente ao mesmo objeto que a percepção, o que assegura o status cognitivo da percepção por meio de sua conexão com o objeto concebido. No entanto, se isso significa que a percepção determina seu próprio objeto, a definição de Dharmakīrti de que a percepção não determina seu objeto é contraditória; ou se, em vez disso, sustentamos que ela meramente induz o julgamento a determiná-lo, o problema de sua coordenação permanece sem solução, como antes.

É certo que, dada a definição ontológica de Dharmakīrti de "fenômenos particularmente caracterizados" (*svalakṣaṇa-dharma*) como o que é causalmente eficaz e, portanto, real, o objeto concebido que é diretamente apreendido pela concepção e indiretamente pela percepção não pode ser o objeto real, pois é um "fenômeno geralmente caracterizado" (*sāmānya-lakṣaṇa*), construído como duradouro e, portanto, irreal. No entanto, é o *contínuo* duradouro de objetos concebidos que são os objetos reais da

atividade prática, e Dharmottara aceita isso, reconhecendo que a percepção capta o *contínuo*, resultando no fato de que todas as cognições válidas operam apenas nessas construções sintéticas, não na realidade momentânea (DREYFUS, 1997, pp. 360-361). Isso se torna uma saída para o enigma, pois se descobre que a percepção e a inferência visam à mesma entidade estendida como seu objeto: o *continuum* dos momentos que compõem os objetos práticos (YIANNOPOULOS, 2012, p. 132-133).

Isso, no entanto, ameaça novamente a validade e o status fundamental da percepção, que, nesse caso, seria válida apenas em relação a um objeto irreal. Além disso, não haveria mais nenhum meio válido de conhecimento para apreender os indivíduos reais momentâneos e, assim, a base sobre a qual o edifício cognitivo é empiricamente construído desmorona. De fato, todo o conjunto de definições dadas à percepção e à inferência não seria mais válido. O *continuum* de momentos que compõem os objetos praticamente cognitivos, por outro lado, nunca é percebido de forma não conceitual, devido à sua extensão temporal; mas também não pode ser conceitualmente construído por meio de inferência se não houver nenhum particular conhecido.

Isso leva à segunda principal fraqueza do sistema, que o Yogācāra acabou herdando da doutrina da momentaneidade (*kṣaṇavāda*) do Sautrāntika Abhidharma: sua restrição absoluta a pontos não estendidos torna toda a extensão temporal irreal e meramente inferida, mas a validade prática de todas as nossas interações epistêmicas depende disso. Além disso, o isolamento temporal de cada evento de consciência ameaça tornar a vida subjetiva cega, com eventos de consciência distintos incomunicáveis entre si - o que, aos olhos dos oponentes bramânicos, provou ser a limitação mais vulnerável. MacKenzie (2016, pp. 6-7), escrevendo a partir de uma atitude simpática à perspectiva budista, destaca a dificuldade das objeções apresentadas pelos pensadores bramânicos:

> A sucessão da consciência não é a consciência da sucessão, então como pode o fluxo de consciência - que é composto de momentos distintos de consciência - estar ciente dos objetos ao longo do tempo? Como é possível ouvir uma melodia *como* uma melodia, e não simplesmente notas desconectadas? Como reconhecer que é o mesmo objeto experimentado ao longo do tempo? O problema da continuidade diacrônica tem a ver com a forma como os momentos da consciência podem ser conectados de modo a constituir um fluxo organizado e experiencialmente contínuo. Como um momento flui para o próximo? Como posso reconhecer que um objeto é aquele que foi experimentado anteriormente *por mim*? Portanto, enquanto o primeiro problema diz respeito a como o fluxo de consciência pode estar ciente dos *objetos* ao longo do tempo, o segundo problema diz respeito a como ele pode estar ciente de *si mesmo* ao longo do tempo. Podemos ver esses dois problemas levantados por Śaṅkara em sua crítica aos budistas. No Abhidharma budista e no Yogācāra, o fluxo de consciência é constituído por - e de fato redutível a - uma sequência causal de eventos mentais

> discretos. No entanto, embora possa ser o caso de que o fluxo seja um processo causalmente conectado, o apelo à conexão causal, de acordo com Śaṅkara, não é suficiente para abordar o que estou chamando de problemas de síntese objetiva e continuidade diacrônica.[220] (...) Embora as sementes de um relato da continuidade temporal da consciência estejam presentes na obra de Śāntarakṣita, confesso que não encontro nela uma resposta determinada para essa questão, e as críticas convincentes de Śaṅkara permanecem sem resposta.

Em sua tentativa de encontrar uma solução satisfatória para esse problema que pudesse coincidir com a alternativa de Śaṅkara, MacKenzie (2016, p. 11) buscou o principal e mais sistemático texto *tathāgatagarbha*, o *Ratnagotravibhāga,* no qual ele encontra um relato que oferece "uma clara distinção (...) entre esse luminoso espaço não-dual de consciência (...) e os vários eventos mentais momentâneos que constituem a mente". Ora, isso é interpretar a consciência não-dual como não-momentânea, o que até mesmo os últimos Yogācārins indianos - Ratnākaraśānti, Jñānaśrīmitra e Ratnakīrti - rejeitariam. De fato, não há nenhuma formulação *filosófica* dessa ideia, da consciência-do-eu como um campo espaçoso no qual eventos cognitivos momentâneos vêm e vão, na tradição budista indiana; tradições meditativas centradas nessa noção, também, só se tornariam proeminentes no Tibete, como no Dzogchen. Entretanto, encontramos esse relato filosoficamente desenvolvido com bastante frequência no lado bramânico, juntamente com suas práticas meditativas correspondentes.

Vimos como os pensadores Nyāya-Vaiśeṣika deram grande ênfase ao estabelecimento da síntese diacrônica de cognições, que eles consideravam fundamental para todo o nosso mundo de preocupações práticas; e como, além disso, eles encontraram

[220] O argumento de Śaṅkara contra isso é bem explicado por Fasching (2016, pp. 173-174): "No entanto, é óbvio que as relações causais entre as experiências não as tornam, ipso facto, presentes em uma consciência. E quando se trata de proximidade, na verdade não está totalmente claro o que isso poderia significar no caso das experiências - exceto a proximidade experiencial, que já significa que elas são co-presentes (somente o que está presente em uma presença pode ser experimentado como "próximo"). Em termos gerais, nenhuma relação não experiencial pode, como tal, constituir uma união experiencial (copresença). Agora, os conteúdos experienciais podem formar unidades experienciais ao serem associados em campos unificados contra um fundo, ou ao serem organizados em um espaço fenomenal coerente, e assim por diante. Mas, obviamente, tudo isso já pressupõe que os conteúdos experienciais são co-presentes (...); isso diz respeito a estruturas que itens co-presentes podem assumir. É incompreensível como os conteúdos fenomenais que ainda não são co-presentes poderiam entrar em relações fenomenais - a unicidade da consciência-do-eu é o meio de quaisquer relações entre experiências, e não o resultado delas. / Portanto: ou as relações entre as experiências não são em si mesmas experienciais (são externas à experiência, apenas objetivamente existentes sem serem elas mesmas experienciadas) - nesse caso, é difícil ver como elas poderiam, per se, equivaler à copresença de experiências - ou elas são relações experienciais; mas experienciar experiências como estando em certas relações umas com as outras naturalmente // pressupõe que elas sejam experienciadas em conjunto, que estejam presentes em uma única presença - e, portanto, não pode explicar isso. (...) A questão é precisamente que nada no lado do conteúdo pode explicar a unidade dos conteúdos: a unidade consiste simplesmente na consciência-do-eu como tal - como distinta dos conteúdos da consciência - na qual esses conteúdos têm sua presença. E essa presença não é outra coisa senão o ser-experimentado das experiências nas quais as experiências têm seu próprio ser."

na própria síntese diacrônica o principal fundamento para inferir o si-mesmo como o agente dessa síntese. Muito desse desenvolvimento argumentativo veio a ser desenvolvido no Nyāya-Vaiśeṣika e na Mīmāṁsā precisamente como uma refutação da tese da momentaneidade, tanto com relação aos objetos quanto com relação aos sujeitos.

Nessas tradições, no entanto, a refutação da momentaneidade confundia duas questões diferentes: a questão fenomenológica da unidade da consciência e a questão ontológica da substância que sustenta a consciência, que eu comparei à inferência de Descartes do *cogito* à substância mental. Mas seus argumentos contra a momentaneidade foram levados adiante e continuaram a ser desenvolvidos além desses limites, por tradições que, ao contrário da Nyāya-Vaiśeṣika e da Mīmāṁsā, não confundiam essas duas questões, pois buscavam estabelecer apenas a unidade da consciência, descartando a noção de uma substância de apoio. Essas são as tradições que surgiram da antiga filosofia bramânica do Sāṁkhya, que, embora centrada no objetivo de alcançar o si-mesmo, como o Nyāya-Vaiśeṣika, não possuía uma ontologia substancialista como a última.

Tendo se desenvolvido em várias formas já na Antiguidade, o Sāṁkhya pode ser descrito como a extensão da "antiga tradição do intelectualismo bramânico chamada reflexão *ādhyātmika* ('o que diz respeito aos *ātmans'* ['pessoas', 'pessoas corporificadas, conscientes']])" (FITZGERALD, 2015, p. 101). Frauwallner (1973a, p. 235) observa que grande parte de sua doutrina pode ser rastreada até a abordagem Upaniṣádica da tradição védica, que remonta ao professor de Yajurveda Yājñavalkya (c. VIII - VII a.C.) , e que passou a ser preservada "naquele círculo que se manteve firmemente nas doutrinas Upaniṣádicas e as cultivou ainda mais" (ibid., p. 223). Ele também observa (ibid., p. 221) que, embora suas origens remontem à tradição oral, sabemos que essa escola produziu um extenso corpus escrito no período antigo, do qual sobreviveram apenas fragmentos, testemunhos e compilações. Tradições hindus posteriores de pensamento não formalmente conhecidas como "Sāṁkhya", no entanto, continuam, em sua maioria, representando as visões fundamentais do Sāṁkhya sob novas roupagens, conforme o cenário do debate se desenvolve.[221]

[221] Por exemplo: "A tradição da qual o Rāmakaṇṭha (e o Śaivismo em geral) mais herda é o Sāṅkhya. (...) A extensão da herança do Sāṅkhya às vezes significa que o debate do Rāmakaṇṭha com outra tradição é uma versão de um debate anterior entre o Sāṅkhya e aquela tradição. Isso é verdade para o debate entre Rāmakaṇṭha e Nyāya (...). Também é verdade, em grande medida, o debate de Rāmakaṇṭha com o budismo." (WATSON, 2006, p. 92-93)

O mais importante deles é o *Ṣaṣṭitantra* de Pañcāśikha (data desconhecida), que um antigo relato, preservado na China, descreve como consistindo de sessenta mil versos (cf. LARSON e BHATTACHARYA, 1987, p. 127). Um segundo texto com o mesmo nome, *Ṣaṣṭitantra*, parece ter sido escrito no final do período antigo, pelo professor de Sāṁkhya Vārṣagaṇya (c. I - II d.C.). O último é estipulado como tendo sido uma reelaboração em prosa do texto versificado original (ibid.). Uma reconstrução da lógica proposta por ele foi proposta por Erich Frauwallner (1898-1974), com base em sua crítica pelo filósofo budista clássico Dignāga, que foi profundamente influenciado por ele. De fato, de acordo com o relato de Paramārtha (499-569 d.C.), o discípulo de Varṣagaṇya, Vindhyavāsa, debateu e derrotou o professor de Vasubandhu, Buddhamītra, o que levou Vasubandhu a compor uma resposta na forma do texto *"Paramārthasaptati"*.

Mas a influência do Sāṁkhya no budismo vem de muito antes disso. O épico de Aśvaghoṣa, o *Buddhacaritam* (c. I d.C.), considera que o Buda (c. IV d.C.) foi discípulo de professores Sāṁkhya em uma fase anterior de sua carreira, chamados Āḷāra Kālāma e Uddaka Rāmaputta. O fato de esse relato ser historicamente sólido foi conclusivamente defendido por Wynne (2007), e nenhuma evidência em contrário veio à tona, de modo que ainda se pode dizer que "parece perfeitamente consistente com tudo o que sabemos sobre ele que a parte herdada da doutrina do Buda vem de uma forma inicial de Sāṁkhya" (RUZSA, 2017, p. 15). E, embora se acredite que o Buda tenha procurado forjar um caminho distinto dele, acredito que essa proximidade entre as duas tradições permitiu que elas continuassem a se influenciar mutuamente por meio de seus compromissos ancestralmente compartilhados. Mais especificamente ainda, na tradição *Tathāgatagarbha* e no Yogācāra tardio - conforme representado em Ratnākaraśānti, Jñānaśrīmitra e Ratnakīrti -, o Budismo voltou, após um longo desvio, a algumas de suas percepções fundamentais. Isso, por sua vez, permitiu que algumas tradições que se desenvolveram a partir da fundação do Sāṁkhya acabassem incorporando os desenvolvimentos do Yogācāra em seu sistema. Esse cenário de troca é significativo, pois nos permite buscar soluções para os problemas mencionados acima nessas tradições baseadas no Sāṁkhya.

O que acredito que essa escola acrescenta ao debate é melhor compreendido comparativamente, a partir do contexto da filosofia ocidental, como a virada que vai de Kant (1724-1804), passando pelo idealismo alemão e seus desdobramentos. Como mencionado anteriormente, há dois Kants: o representacionista e o construtivista/fenomenologista, cada um dos quais deu origem a diferentes abordagens

para as questões da metafísica. Seguindo o primeiro, Kant será enquadrado como um dos principais representantes do ceticismo metafísico, da restrição empírica do conhecimento, da introdução do dualismo entre sensação e conceitualização e, portanto, um continuador da tradição empírica britânica que culminou em David Hume (1711-1776). Ele se afasta do psicologismo dessa tradição na medida em que a virada epistêmica em Kant não procede à análise dos *fatos* objetivos da psique humana, mas sim das condições racionais e categoriais pelas quais tanto o fato subjetivo da psique quanto o fato objetivo do conhecimento são possíveis em primeiro lugar. Nesse sentido, o resultado da investigação transcendental kantiana deve ser algo racional, ou seja, capaz de ser demonstrado como sendo de validade universal e necessária para todo sujeito racional finito. Nesse sentido, ele recupera a tradição racionalista do início da Modernidade.

Entre os desafios centrais enfrentados por essa versão de Kant está a dualidade entre sujeito e objeto e a justificação da validade objetiva do conhecimento dentro de tais limites; bem como a dualidade epistêmica subjacente à primeira, a da sensação passiva e do entendimento espontâneo. Esta última, por sua vez, baseia-se no pressuposto representacionalista problemático do afeto causal que a *coisa-em-si* produz na sensibilidade, o que, segundo seus críticos, violaria os limites de aplicação da categoria de causalidade, bem como a incognoscibilidade da "coisa-em-si". Natorp resume alguns desses problemas (apud POLITIS, 2004, p. 12 e 16), e o caminho para um maior aprofundamento do idealismo transcendental, nos seguintes termos - que, incidentalmente, soa familiar à crítica do Yogācāra ao representacionalismo Sautrāntika:

> Qualquer relação possível com um objeto, qualquer conceito de um objeto e, portanto, (qualquer conceito) *de um sujeito*, origina-se puramente no conhecimento, de acordo com a lei do conhecimento; pois os objetos devem se conformar ao conhecimento, não o conhecimento aos objetos, se a relação regular entre os dois tiver que ser inteligível. O idealismo transcendental está permanentemente protegido de qualquer perigo de cair em qualquer tipo de subjetivismo, apenas porque qualquer suposição de um sujeito que esteja além, anterior ou fora da cognição é tão inaceitável quanto a suposição de um objeto que esteja além, anterior ou fora da cognição. (...) Como pode ser legítimo assumir, como ponto de partida que deve ser pressuposto antes de qualquer outra coisa, que há, antes do conhecimento, um sujeito e um objeto, e que entre eles há uma relação causal bidirecional da qual se supõe que o conhecimento seja derivado - ou seja, por um lado, as coisas sendo dadas e afetando, por outro lado, a recepção e sendo afetada de acordo com a natureza específica do sujeito receptivo? Pois isso realmente significa querer construir o conhecimento a partir de fora - enquanto, na verdade, nenhum ponto de vista é dado ou inteligível fora do conhecimento; isso significa fazer com que o conhecimento se origine em uma relação causal aparentemente transcendente.

Outra abordagem surge quando se considera Kant o construtivista, que conduz o idealismo transcendental a uma direção metafísica, que não é um retorno à metafísica pré-crítica, mas um aprofundamento do projeto crítico. Essa forma de ler Kant o vê não como um cético que condenou a metafísica, mas que encontrou um novo caminho para ela. Embora a ideia de Kant de que só podemos conhecer as aparências possa levar ao ceticismo em relação à metafísica como o discurso sobre a "coisa em si" seja o que Redding (2009, p. 2) chama de *Idealismo Transcendental Fraco*, sua versão mais forte afirma, em vez disso, a tese de que tudo o que a metafísica tradicional considerava independentemente real era, em vez disso, dependente do conhecimento e, portanto, deve receber um relato transcendental, ou seja, uma elucidação do modo como emerge na cognição. O desenvolvimento dessa linha de interpretação, originalmente presente no próprio Kant,[222] é o que leva ao "idealismo alemão" e, por fim, à tradição fenomenológica.

Entre os primeiros defensores desse *Idealismo Transcendental Forte*, as categorias metafísicas tradicionais associadas à tradição platônico-aristotélica encontrariam uma nova formulação dentro do paradigma idealista transcendental. Uma das principais características dessa reapropriação é a priorização do todo em relação às partes, o que os levou a favorecer a razão em detrimento do simples dado, a rejeição do nominalismo e o favorecimento de uma visão holística da realidade e da consciência, até mesmo trazendo a estética para o campo de suas buscas intelectuais, vendo a beleza como ligada à compreensão do todo. Além disso, ela restabelece Deus de um ponto de vista transcendental, afastando-se da ideia cristã tradicional de um Deus transcendente em favor de uma concepção mais platônica em que a divindade está entrelaçada com o processo da própria razão (REDDING, 2009, p. 4). O núcleo em torno do qual essa tradição recupera essas categorias antigas sob uma nova luz é o da *unidade transcendental*

[222]"No entanto, surge um Kant um tanto diferente se nos concentrarmos não nas obras da década de 1780, mas naquelas que começam com a *Crítica do Juízo* de 1790 e terminam com os manuscritos finais de Kant, publicados apenas no século XX, como o *Opus Postmum* . (...) (esse) 'Kant essencial um tanto diferente' toma forma, um que prefigura algumas das soluções oferecidas pelos próprios 'idealistas alemães' pós-kantianos. (...) Do ponto de vista dos pós-kantianos, Kant, na *Crítica do Juízo*, estava indo exatamente na direção que eles próprios estavam indo, e isso não era uma reversão à metafísica dogmática pré-crítica, mas uma realização do próprio projeto de uma metafísica crítica. (...) entre as peculiaridades do *Opus Postmum* estão a volta de Kant ao discurso fichteano da necessária Selbstsetzung ('si-mesmo') do sujeito; a busca de Kant pelo que parece ser uma metafísica spinoziana pré-crítica da natureza material, juntamente com referências a Spinoza como uma espécie de filósofo transcendental; a aparente extensão de Kant da dedução transcendental da filosofia crítica das condições formais para as condições materiais da experiência e do conhecimento; e seu tratamento da razão como precedente ao entendimento, e não vice-versa." (ibid., pp. 88 e 102)

da apercepção, que as leva a pensar a reflexividade ou a consciência-do-eu da consciência em um modelo não representacionalista:

> Reinhold tentou conceber o si-mesmo de uma consciência usando a mesma noção de representação aplicada ao conhecimento que o sujeito consciente tem dos objetos empíricos. Assim, Reinhold considerou que, como si-mesma, a mente "se coloca" diante de si mesma da mesma forma que os objetos externos se colocam diante dela. Mas Fichte queria afirmar que a consciência dos objetos em si pressupõe uma forma ainda mais básica de consciência que caracteriza a própria consciência-do-eu do sujeito, e que a consciência-do-eu não deve ser entendida no modelo da consciência de outros objetos. O si-mesmo não conhece a si mesmo da mesma forma que conhece outras coisas além de si mesmo. (REDDING, 2009, p. 106).

O projeto central do *idealismo transcendental forte* de Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) e Hegel (1770-1831) é investigar e justificar a noção de consciência como liberdade, o ganho central do pensamento kantiano, e ao mesmo tempo integrá-la à natureza e à comunidade de sujeitos livres. Essa integração deve ocorrer não como se viesse de fora da própria subjetividade livre, que seria assim reduzida a uma condição de passividade, mas como uma dimensão inerente à própria subjetividade. Esse seria o caminho para a descoberta idealista do Absoluto dentro dessa tradição filosófica. Uma metafísica que não se pronuncia sobre uma suposta *coisa-em-si*, mas sobre a condição de possibilidade do conhecimento e da experiência em geral, permitindo que as antigas categorias metafísicas clássicas do ser ou da coisa-em-si sejam reincorporadas ao dinamismo da consciência em seu processo de constituição de um mundo para si. Dessa forma, o Deus transcendente da metafísica clássica é redescoberto como uma condição transcendental de cognição *na e por meio da* liberdade do sujeito, e não como um objeto ou coisa que o confronta epistemicamente - diante do qual a investigação transcendental poderia perguntar pelas condições de possibilidade de sua cognição.

De um ponto de vista lógico-epistemológico, o que essa virada transcendental significa é um afastamento das restrições da lógica formal, conforme melhor capturado e explicado pelo estudo de Harris sobre "*Formal, Transcendental & Dialectical Thinking*" (1987), que agora seguirei em minha exposição. Ele aponta (ibid., pp. 30-44) que a formalização na lógica pressupõe uma visão dos conceitos como abstratos - ou seja, como estritamente formais - e suas extensões como meras coleções de objetos, ou seja, implica uma visão metafísica de "atomismo lógico", na qual o mundo é visto como uma coleção de fatos independentes. Segundo ele, qualquer sistema formalizado, seja ele funcional para a verdade ou não, baseia-se nessa teoria do conceito. Inversamente, reconhecer as

relações internas e a necessidade não tautológica na lógica equivale à rejeição do atomismo lógico e ao consequente rompimento de qualquer sistema de formalização. Se formos além da suposição de fatos atômicos e considerarmos as relações internas, será necessário um tipo diferente de teoria lógica para explicar as conexões entre os fatos que justificam o raciocínio científico.

Além disso, ele argumenta (ibid., pp. 55-67) que a suposição de fatos e proposições atômicas, central para a lógica formal, é inadequada para explicar a interconexão e a totalidade observadas na realidade, conforme revelado pela física e biologia contemporâneas, em que fatos independentes são absurdos, mas sempre organicamente contextuais. Mesmo em nossa compreensão do mundo, não percebemos simplesmente fatos isolados, pois a própria percepção sempre envolve interpretação dentro de um contexto, implicando conexões lógicas entre os fatos percebidos. Para dar conta de tudo isso, é necessário um complemento à lógica formal na forma de uma lógica de relações internas.

É isso que a lógica transcendental, desenvolvida pela primeira vez por Kant com base no lema "os objetos devem se conformar aos conceitos", deve realizar. Em termos lógicos, ela começa com a previsão de um novo tipo de julgamento - o julgamento sintético *a priori* - que exige um afastamento da visão tradicional de particulares isolados e externamente relacionados. Uma demonstração para esse tipo de julgamento seria encontrada no fato do conhecimento de todo o todo com relações internas entre suas partes, na medida em que a compreensão do princípio organizador desse todo permite que julgamentos universais e necessários sobre a estrutura e seus componentes ocorram a *priori.* Kant identifica esses princípios como conceitos ou categorias *a priori*, os quais, ele passa a demonstrar, são uma condição para a experiência dos objetos. A lógica transcendental, nesse contexto, investiga as condições últimas para a experiência dos objetos, abordando, assim, a possibilidade do conhecimento científico; por essa razão, diferentemente da lógica formal, que abstrai os conceitos do conteúdo, a lógica transcendental considera como as condições da experiência podem depender e afetar a natureza dos objetos (HARRIS, 1986, p. 75-76).

A dedução transcendental de Kant introduz a noção fundamental de que a cognição de qualquer objeto necessita de uma síntese de elementos, uma união de diversos componentes em um todo unificado, sem a qual até mesmo uma série de mudanças permaneceria imperceptível, já que sensações isoladas não podem ser apreendidas como objetos. Ele caracteriza essa síntese como um processo ativo de

“percorrer e manter juntos” elementos díspares em uma estrutura coerente, de modo que, quando vários elementos são apresentados simultaneamente, eles são unificados e percebidos como uma única entidade. Todo objeto que percebemos seria essencialmente dessa forma. Dessa forma, a lógica transcendental surge como uma lógica de totalidade e unidade sintética, defendendo uma teoria de coerência da verdade e da objetividade com base no fato de que o conhecimento não se refere a fatos isolados, mas a estruturas interconectadas (ibid., p. 77).

Essa síntese, no entanto, pressupõe uma condição ainda mais fundamental: a existência de um sujeito de consciência idêntico e unitário, pois se cada elemento fosse percebido por um sujeito diferente, ou mesmo pelo mesmo sujeito em momentos desconectados, a síntese seria impossível - não haveria um todo unificado, nenhuma configuração coerente. Além disso, para perceber uma sucessão de apresentações como uma sequência, o conhecedor deve ser distinto desse fluxo como a força unificadora que une essas experiências ou, em outras palavras, em vez de ser apenas mais um elemento dentro do fluxo de experiências. Esse princípio fundamental é o que Kant chama de “unidade transcendental original da apercepção”, que não é um mero recipiente passivo para experiências, mas uma organização ativa e espontânea dos diversos elementos da experiência por meio da *autodiferenciação* em categorias ou princípios de organização que servem como estrutura para conectar e compreender o mundo (ibid., pp. 78-79).

Crucialmente, o critério para a verdade empírica no sistema de Kant é a coerência dentro da totalidade da experiência (ibid., pp. 81-82). Isso decorre da síntese original que constitui o fundamento de toda a experiência e implica um ideal de conhecimento, ou seja, funciona como um guia para a ação e a busca do conhecimento, como a unificação completa de todas as ciências em um sistema único e interconectado. Essa ênfase na coerência leva à concepção da verdade como coerência - de fato, uma lógica de coerência é essencialmente uma lógica de todo, reconhecendo as relações internas entre as partes de um todo como constitutivas das próprias partes, moldando sua natureza intrínseca. Portanto, a lógica transcendental é inerentemente uma lógica de relações internas.

A principal contribuição de Kant foi estabelecer que a percepção e a concepção são inseparáveis, uma vez que toda cognição exige a síntese ativa da variedade de experiências. Com isso, a lógica transcendental conecta a lógica, a epistemologia e a metafísica, enfatizando a interdependência do conhecimento e dos conceitos. Essa síntese, entretanto, só é possível por meio de um sujeito unificado que organiza e estrutura ativamente as informações sensoriais recebidas, resultando, por fim, em uma experiência

coerente e unificada do mundo. Essa centralização no sujeito conhecedor vincula a verdade e o valor, impulsionada pela busca do ego pelo si-mesmo e pela compreensão, de modo que o conhecimento factual e a avaliação estejam entrelaçados (ibid., p. 81).

A inspiração central de Kant, que foi levada adiante por desenvolvimentos posteriores na tradição idealista alemã, está em seu conceito de "um ato de espontaneidade" (*Crítica da Razão Pura,* B 130), não como um sujeito autoconsciente realizando uma ação, mas como um processo dinâmico que cria um "si-mesmo" autoconsciente dentro de uma estrutura proposicional. Dessa forma, Kant e os idealistas alemães rejeitaram a visão metafísica tradicional do si-mesmo como uma alma substancial, favorecendo, em vez disso, uma concepção dinâmica do si-mesmo como inerente à consciência-do-eu, que, sendo dotada de espontaneidade e liberdade, permite a formação de julgamentos objetivamente válidos sobre o mundo. Embora reconhecessem uma consciência imediata do-eu nessa atividade, eles resistiam em caracterizá-lo como um objeto de consciência. O si-mesmo não era visto como algo substancial nem como um objeto de experiência, mas sim como uma condição necessária para a consciência e o pensamento. Ele era considerado um fenômeno radicalmente não objetivável que, por meio de sua atividade, dá origem tanto ao si-mesmo quanto a um mundo cognitivamente acessível representado em julgamentos e proposições (HORTSMANN, 2013, p. 245-246, 261).

Dado esse conceito estritamente definido do si-mesmo como caracterizado pela não-objetificabilidade, o significado da própria consciência *do* si-mesmo é alterado, pois não há consciência *do* si-mesmo como tal, ou seja, presumindo uma compreensão dualista ou intencional do si-mesmo em uma estrutura sujeito-objeto. Em vez disso, a consciência-do-eu se torna o movimento ou a atividade autorreferencial que torna possíveis os julgamentos e, portanto, revela os objetos em sua própria forma autorreferencial de "eu penso". Esse movimento autorreferencial é precisamente o que é chamado de sua atividade sintética, que, funcionando *a priori* como a característica do conhecimento si-mesmo, sintetiza espontaneamente o conteúdo do que experimenta, fornecendo, assim, conteúdo proposicionalmente estruturado para os estados mentais. Tanto os estados conscientes quanto o "eu" autoconsciente são manifestações dessa atividade, tornando o conteúdo e o "eu" autoconsciente disponíveis para o sujeito (ibid., pp. 247, 249).

O próximo avanço fundamental na lógica transcendental, embora inerente ao raciocínio de Kant, foi plenamente realizado e expandido por Fichte em sua *Wissenschaftslehre,* consistindo em um novo princípio de derivação lógica, alcançado por

meio do confronto e subsequente harmonização de forças opostas. Com base no método crítico de Kant, Fichte reconheceu que até mesmo a noção de "coisas em si", supostamente externas à mente, origina-se da atividade do ego transcendental. Isso o levou a uma conclusão radical: todo conhecimento, em todos os aspectos, deve ser rastreado até a consciência-do-eu do sujeito. Em sua opinião, essa consciência-do-eu é realmente ilimitada, não o sujeito si-mesmo das experiências privadas; no entanto, ela deve se limitar e se determinar como um sujeito finito confrontado com um objeto para que a consciência intencional surja (HARRIS, 1986, p. 82-83).

O próprio conceito de "eu", segundo ele, incorpora esse processo de auto-objetificação: dizer "eu" implica uma consciência do si-mesmo, em que o si-mesmo é tanto sujeito quanto objeto, e essa é a forma *a priori* da oposição fundamental no centro de toda consciência, a saber, sujeito e objeto. Essa oposição implica a limitação mútua na qual o sujeito limita o objeto e, portanto, o determina *como* objeto, enquanto o objeto limita e determina o sujeito. Nessa leitura, o ego finito é um produto da atividade si-mesmo limitadora da autoconsciência, que é precisamente a mesma atividade que dá origem à noção de um "objeto em geral" como a forma *a priori* de todo o conteúdo da cognição intencional, e que Kant considerou como a "coisa em si". Nessa dinâmica, Fichte encontra o princípio central de sua filosofia: a determinação mútua dos opostos (*Wechselbestimmung*), na qual cada elemento oposto é definido e moldado por seu contraste com o outro, criando uma lógica de relações internas em que os elementos estão intrinsecamente conectados e interdependentes (ibid., pp. 83, 121).

Dessa busca pela consciência-do-eu por meio da autoposição do si-mesmo a si mesmo surge o processo dialético, que é, na filosofia de Fichte, a força motriz por trás do autodesenvolvimento de toda a experiência, por meio da qual todas as categorias de conhecimento empírico e formas de experiência humana são geradas - incluindo sensação, imaginação, intuição, compreensão e razão. Nesse quadro, o julgamento e a inferência são meros estágios nesse desdobramento da experiência consciente, e sua teoria lógica é simplesmente um relato detalhado dessa parte do processo geral.[223] Cada um dos elementos derivados desse processo não é meramente um componente de uma estrutura,

[223] Nesse sentido, Harris (1987, p. 163) observa que, longe de abandonar ou rejeitar as leis do pensamento reconhecidas na lógica formal, a lógica dialética "afirma-as em sua interdependência mútua como incidentes e consequências da estrutura sistemática, que é fundamental para todas elas. Eles são aspectos e produtos da negatividade, que é o princípio diferenciador da totalidade estrutural, e a menos que sejam observados, a coerência da estrutura se desintegra. A coerência do sistema é a marca de sua integridade e é o fundamento de toda a consistência dentro dele."

mas também representa fases no autodesenvolvimento do todo, expressões de sua si-mesma diferenciação por meio de opostos complementares (ibid., pp. 85-86).

Nesse processo, Fichte transformou a lógica transcendental em lógica dialética, que Harris define como a lógica dos sistemas, que lida com o todo genuíno como sistemas integrais e si-mesmos. Nesse caso, o princípio si-mesmo do todo, ou seu princípio organizador, é imanente em todas as partes, moldando suas inter-relações, tornando-as internamente conectadas e mutuamente definidoras. O sistema, entretanto, não é uma estrutura fixa independente de seus componentes, pois, de fato, ele não é nada além deles, mas sim a incorporação do princípio organizador universal que se manifesta por meio da interconexão e das interações de suas partes individuais. É essa si-mesmo especificação do universal concreto que caracteriza um sistema, que sempre se manifesta como uma progressão dialética. Nesse sistema, é somente por meio da abstração que as partes podem ser tratadas como um conjunto de coisas relacionadas externamente, capazes de separação e agregação; e embora essa abstração permita o tratamento matemático e a aplicação da lógica formal, ela distorce o caráter do sistema (ibid., pp. 131-133).

Nesse todo genuíno, em que as partes são organizadas de acordo com um princípio universal, todos os elementos compartilham uma base comum e, ao mesmo tempo, exibem diferenças entre si, de modo que essa base comum forma um *continuum*, um campo contínuo em que os elementos se sobrepõem e divergem de maneira gradual e ininterrupta. O campo e o princípio universal são essencialmente um e o mesmo, representando a continuidade da qualidade universal que está sendo diferenciada dentro do sistema. Esse mesmo conceito de um campo contínuo também se aplica às relações, pois os termos em uma relação podem ser comparados apenas em certos aspectos, o que cria uma matriz universal na qual eles são incorporados e comparados, que é o próprio elemento comum que permite a distinção e a divergência dos termos. Portanto, os termos em relação são sempre características dentro de um *continuum*, e sua separação requer a existência de termos intermediários continuamente sobrepostos. Isso leva à definição de um *continuum* como um sistema de elementos distinguíveis que se sobrepõem em sua divergência gradual. Em essência, as partes de qualquer continuum devem ser ao mesmo tempo idênticas e diferentes, compartilhando uma base comum enquanto exibem características únicas (ibid., pp. 135-136).

Todo todo e todo sistema representam essa estrutura de relações com termos sobrepostos que seguem uma ordem contínua, formando uma configuração específica. Além disso, qualquer série contínua existe devido a um princípio unitário de geração que,

por meio da autodiferenciação e do si-mesmo, estabelece a coerência desse *contínuo* e dita o arranjo e a adaptação mútua de suas partes. Como o desenvolvimento da totalidade é um si-mesmo, o todo já se encontra presente em potencial no momento inicial, de modo que esse processo de desdobramento revela o todo que é imanente em cada parte. A característica definidora da totalidade é essa mistura harmoniosa de unidade e multiplicidade, sendo sempre unificada e diferenciada, simultaneamente uma e muitas (ibid., pp. 140-146).

Esses desenvolvimentos atingem seu ponto culminante em Hegel. A noção de Kant de julgamento como a unidade mínima de pensamento pela qual o sujeito é responsável é fundamental para a compreensão da conexão entre o si-mesmo e o pensamento, uma vez que o julgamento, para Kant, envolve a consciência-do-eu, pois o ato de julgar implica inerentemente uma consciência de si mesmo como aquele que julga. Hegel baseia-se nessa ideia ao propor que o si-mesmo não é meramente um aplicador de conceitos, mas fundamentalmente *é* o "Conceito". O si-mesmo é levado a alcançar sua própria unidade ao compreender e aplicar as regras conceituais que definem as coisas como elas são. Isso está embutido no entendimento de Hegel da lógica como metafísica, pois o desdobramento das categorias de pensamento revela o que significa ser, enfatizando a inseparabilidade das formas das coisas de sua compreensão si-mesma. Ao fazer isso, Hegel restaura a concepção de metafísica de Aristóteles como a ciência do *ser qua ser* em um registro transcendental, demonstrando que a compreensão da natureza do ser está entrelaçada com a compreensão dos processos si-mesmos por meio dos quais o compreendemos (SUTHER, 2023, pp. 1-2, 10-11).

Com isso, Hegel supera a distinção de Kant entre lógica geral (formal) e transcendental, argumentando que determinar as possíveis formas de pensamento é inerentemente determinar as possíveis formas de objetos de pensamento, tornando o "ser" das coisas idêntico à sua inteligibilidade, o que significa que a existência de um objeto é definida por sua capacidade de ser compreendido e articulado por meio do pensamento. Crucialmente, nessa convergência de lógica e metafísica, a forma lógica de uma coisa é o princípio de sua determinação aperceptiva (si-mesmo). Em última análise, portanto, de acordo com Hegel, a ciência da verdade é o autodesenvolvimento da consciência-do-eu (ibid., pp. 13-18) como a fonte da estrutura lógica determinada das aparências:

> ...o ceticismo, tal como Hegel o entende, é simplesmente correto; não há "essências" além ou por trás das aparências (...). Existem apenas as aparências; mas a determinação necessária dessas aparências supostamente imediatas indica

> que a essência, ou alguma estrutura fixa que permitirá a identificação e, portanto, a determinação, já "brilha através" dessas aparências, é uma característica inerente e necessária para que o ser ilusório simplesmente seja e, portanto, requer sua própria explicação. Ou seja, o ser ilusório, as aparências imediatas, podem ser consideradas determinadas apenas como um momento de si-mesmo do sujeito. (PIPPIN, 1989, p. 211).

Hegel observa que a distinção sujeito-objeto é crucial para a lógica formal tradicional, permitindo uma percepção estável do objeto, interpretações objetivas, um senso de liberdade na formulação de ideias e distinções claras entre natureza interna e aparência, objetos e elementos proposicionais. Entretanto, a lógica construída sobre a distinção sujeito-objeto encontra desafios quando se trata de si-mesmo, levando a paradoxos devido às limitações da linguagem e da lógica em lidar com a fusão de sujeito e objeto inerente à consciência-do-eu (KAINZ, 2010, p. 22-24). Isso significa que a própria consciência-do-eu é o que incorpora os paradoxos da fusão da unidade e da diferença (pois divide a consciência em conhecedora e conhecida, mesmo que permaneçam idênticas, criando uma unidade-em-diferença); causa e efeito (pois nem o sujeito nem o objeto precedem o outro na consciência-do-eu, sendo, em vez disso, co-arrisenados), movimento e estase (pois a consciência-do-eu envolve diferenciação ou repulsão constante, exigindo estabilidade para que esse processo ocorra); ser e negação (como a consciência-do-eu prospera na negação de seu mero ser para a liberdade, mas age como o existente originário que julga a realidade); e imanência e transcendência (como o ego parte de si mesmo e retorna a si mesmo, exigindo imanência completa para a transcendência e vice-versa) (ibid., pp. 26-29).

Na visão de Hegel, a lógica dialética pode pensar essas operações autoconscientes, mas seu escopo deve ser modesto, o que torna central o desafio de coordenar a lógica não paradoxal, conforme estruturada na consciência orientada para o objeto, com o pensamento paradoxal, conforme estruturado na consciência-do-eu. Dessa forma, a "lógica especulativa" de Hegel tem o objetivo de sintetizar a lógica comum e a dialética, mantendo as distinções de entendimento e reconhecendo o pensamento dialético. Ele se opôs, portanto, a qualquer tentativa de contornar a lógica comum e enfatizou a dialética como inerente ao pensamento, não como um mero método aplicado ao conteúdo - o que desafia qualquer tentativa de formalização da lógica dialética, pois isso implicaria a própria cisão entre forma e conteúdo que ela pretende superar (ibid., pp. 29-33).

Acredito que é precisamente uma lógica transcendental *e* dialética que são as contribuições fundamentais que os desenvolvimentos pós-Yogācāra do Sāṁkhya trazem

para esse debate. Como mencionei, o Sāṁkhya é um produto da linha *adhyātma* de investigação que brota dos Vedas, que expliquei ser a forma védica de investigação que se concentra no si-mesmo. Para entender o que isso significa, precisamos observar as raízes do pensamento védico no poder que os antigos sacerdotes tinham devido ao seu conhecimento e ação no contexto do ritual. Acreditava-se que seu domínio sobre os rituais lhes concedia controle não apenas sobre o sacrifício em si, mas também sobre as forças cósmicas que ele representava.

Isso estimulou três linhas de investigação inter-relacionadas: (i) a busca pelo conhecimento profundo das complexidades do ritual, com o objetivo de garantir a compreensão completa do processo por parte do sacerdote, conhecida como *adhiyajña* ou o conhecimento relativo ao ritual; (ii) a natureza do mundo que está sendo controlada por meio desses rituais, conhecida como *adhidaiva* ou o conhecimento relativo às divindades; e (iii) havia uma necessidade de explicar o próprio fundamento do conhecimento dos sacerdotes e sua conexão com seu ser interior, conhecida como *adhyātma* ou o conhecimento relativo ao si-mesmo. A convergência dessas especulações levou à concepção de um princípio de seu espelhamento isomórfico, o chamado *bandhu-s*, que tornou possível identificar o poder do sacerdote com o poder do sacrifício e, em última instância, o poder do próprio mundo, todos chamados de *brahman* (LARSON, 1969, p. 76-78).

O lado *adhyātma* desse conhecimento impulsionou não apenas o desenvolvimento de uma forma inicial de psicologia - que mais tarde se tornaria a do Sāṁkhya -, mas também tornou possível pensar as narrativas cosmogônicas da parte *adhidaiva* de maneiras que, por meio desse paralelismo entre as três, pretendiam fornecer um modelo do que constitui a autoencarnação do si-mesmo. Como Chakrabarti (2000, pp. 282-283) coloca, a investigação filosófica, em sua forma mais perspicaz, volta-se para dentro, questionando não apenas o mundo externo, mas a própria natureza do questionamento e a origem de nossas faculdades cognitivas. Essa investigação reflexiva nos leva, por exemplo, a começar com uma escuridão primordial ou "tamas", que pode ser interpretada como o ponto de partida tanto do cosmos quanto do próprio processo de investigação. A busca pela origem do universo, portanto, funde-se com a busca pela origem de nossa própria cognição e linguagem.

Agora, o que mais nos preocupa aqui é como os próprios mitos cosmogônicos védicos já foram fortemente moldados por esse espelhamento, pois descrevem o universo vindo à existência como o processo de "antropogênese" de uma pessoa universal divina

(*puruṣa*). Embora existam muitas versões disso, espalhadas pelas várias camadas de textos que compõem o cânone védico, gostaria de destacar algumas delas, devido à sua capacidade de sintetizar o que muitas outras dizem de maneira mais clara. O primeiro aparece no *Gopatha Brāhmaṇa* (1.1.1-4) do Atharvaveda, onde lemos que "no início" havia apenas Brahman, o espírito si-mesmo existente (*yakṣa*). Desejando companhia, ele se esforçou (literalmente, aqueceu-se com o poder das práticas ascéticas) e gerou suor em sua testa, que reconheceu como "bom conhecimento" e sabedoria.[224] O esforço adicional fez com que os fluxos de suor fluíssem, e Brahman declarou que com esses fluxos ele sustentaria, criaria e obteria tudo. Brahman então viu seu próprio reflexo nas águas e liberou sua semente, que permaneceu nas águas. Brahman aqueceu as águas e a semente, e a semente seca apareceu como o corpo de Brahman, composto de todos os deuses e conhecido como Prajāpati.

O motivo central dessa narrativa é o de um "narciso" primordial contemplando e desejando a si mesmo por meio de seu próprio conhecimento, que insemina seu entendimento com sua própria semente - o filho que é sua própria continuação nascendo por meio de sua companheira. O que um texto posterior dentro do cânone védico (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I.4.1-5), que lembra este, explicita é que essa "semente" é seu próprio "eu" ou ego, aquela expressão linguística que faz com que a mente veja seu próprio reflexo na fala. Esse texto descreve que "no início" havia apenas um único si-mesmo (*ātman*) que olhava ao redor e não via mais nada; a partir dessa observação, ele expressa: "Eu sou!". O texto continua apontando que, da mesma forma, ainda hoje, ao nos apresentarmos aos outros, primeiro estamos de posse do nome "eu", e só depois de qualquer outro nome que possamos ter. Como Hulin (1978, p. 35) comenta, ao "olhar ao redor", surge uma primeira direção intencional, na qual o *ātman* inicialmente se percebe como um sujeito finito olhando para uma externalidade indeterminada. No entanto, diante do vazio, ele se volta para dentro e, por meio da reflexão, reconhece a si mesmo como o "eu sou", transcendendo quaisquer atributos específicos ou objetivação.

[224] Em vários outros mitos cosmogônicos semelhantes, o espírito primordial é chamado de mente, enquanto a sabedoria que emana dele é a fala. Por exemplo: "No início, este mundo era apenas o si-mesmo (*ātman*), apenas um. Ele tinha este desejo: 'Eu gostaria de ter uma esposa para poder ter filhos'. (...) Agora, esta é sua completude - sua mente é ele mesmo (*ātman*); sua fala é sua esposa..." (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I.4.17). A conexão entre a fala e as 'águas' também é atestada, como no *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* (20.14.2) do Sāmaveda, que afirma que "no início, havia apenas Prajāpati; a Palavra era sua única posse; a Palavra era o segundo (existente). Ele pensou: 'Deixe-me emitir essa Palavra, para que ela possa permear o todo'. Ele emitiu a Palavra e ela permeou o todo. Ela se elevou como um fluxo contínuo de água".

No entanto, essa percepção é o resultado da reflexão, não a realidade imediata desse *ātman*.

Após essa primeira autoformulação, esse ser percebeu sua solidão e sentiu medo, bem como o desejo de ter companhia, motivo pelo qual se dividiu em macho e fêmea. Por meio da união desses dois seres, mais tarde explicados como mente e fala, todas as coisas são criadas; e, ao serem criadas, esse ser primordial compreende a si mesmo como a fonte de tudo. Hulin (ibid.) comenta que, embora a direção externa que construiu um vazio circundante tenha levado o ātman a refletir sobre si mesmo, esse si-mesmo refletido já está, de alguma forma, em contraste com esse vazio. Isso evoca a finitude do sujeito confrontado com a alteridade, o processo pelo qual o si-mesmo abandona sua ilimitação "solipsista" primordial e pré-reflexiva e se torna, em vez disso, um existente entre outros. Essa é a raiz do medo que o senhor sente em relação ao outro, bem como do desejo por ele. Em outras palavras, surgem as paixões de aversão e atração.

Da mesma forma, muitas outras passagens dos mitos cosmogônicos védicos retratam muitas camadas do processo de corporificação divina, no qual esse espírito primordial, ao se objetivar por meio do si-mesmo, acaba por se tornar o cosmos inteiro como sua forma corporificada. Outra narrativa importante que nos permite vislumbrar esse processo de si-mesmo ocorre no *Śatapatha Brāhmaṇa* (10.5.3.1-3) do Śukla Yajurveda, onde é descrito que "no início" o universo subsistia em um estado indeterminado, nem existente nem inexistente; havia apenas "aquela Mente", que era, por assim dizer, nem existente nem inexistente.

Essa mente é inerentemente teleológica, dotada de um impulso interno para se tornar mais concreta, visível e bem definida. Ela busca gerar a si mesma ou trazer a si mesma para uma forma determinada, de modo que possa se tornar "mais claramente articulada (*niruktatara*), literalmente 'falada', e também mais 'corporificada' ou 'substancial' (*mūrtatara*)" (SHULMAN, 2012, p. 9). Para conseguir isso, ele "buscou um si-mesmo" por meio da austeridade e do autoaquecimento, com o resultado de que adquiriu consistência por meio da visualização de si mesmo como a forma mental do altar de 36.000 fogos que representam os dias em uma vida útil ideal de 100 anos. Esse mesmo processo de buscar gerar e se transformar em uma forma determinada continua, pois a mente dá origem à fala, a fala à respiração, a respiração ao olho, o olho ao ouvido, o ouvido à atividade e a atividade ao altar de fogo (físico). Dessa forma, a mente que originalmente era "nem existente nem inexistente" se articulou em uma forma plena e incorporada.

O altar de fogo vislumbrado (ou imaginado) é aqui "consubstancial, por assim dizer, com o ser definido que o vê e que é ainda mais definido - engrossado, solidificado - por esse mesmo ato de ver" (ibid., p. 10). Cada uma dessas etapas, portanto, envolveu a mesma dinâmica de auto-objetificação por meio da si-mesmo. Esse processo é considerado a construção do cosmo do altar de fogo védico do rito *Agnicayana*, no qual os pedaços de Prajāpati, que se fragmentaram quando ele se "sacrificou" ao se objetivar na forma do mundo, são remontados de modo a recriar a plenitude do mundo divino, não fragmentado, para que o sacrificador possa viver dentro dele e também alcançar a imortalidade ao internalizá-lo em sua própria mente. Dessa forma, o altar é uma ferramenta para a autocriação, a autodefinição e, em última análise, a autotranscendência (ibid., p. 11).

O processo de autorreflexão é, assim, revelado como de dupla face: por um lado, é o processo de autoobjetificação, por meio do qual a ilimitação primordial da mente limita a si mesma ao se colocar contra um outro externo, tornando-se, assim, um sujeito corporificado dotado de atração e aversão; mas, por outro lado, a autorreflexão é também o movimento que permite dissolver essa autoobjetificação e, assim, revelar a natureza original do si-mesmo como "a mente" que não é "nem existente nem inexistente". Como Hulin (1978, pp. 36-37) enfatiza, essas duas perspectivas não são irreconciliáveis, mas complementares, refletindo a ambiguidade inerente na relação entre o ego e o si-mesmo, que serve como ponto de convergência das várias escolas do pensamento bramânico.

Os *Upaniṣad-s*, portanto, apresentam essas duas abordagens do *ātman*: uma que procura afirmar a objetividade da individuação, considerando-a o resultado de um pensamento criativo que brota de dentro dele, que está em outro lugar ligado à tradição sacrificial da "ação" (*pavṛtti-dharma*), que vê o ritual e a ordem social da vida como o si-mesmo do *ātman*; e a outra abordagem, que busca dissolver o sujeito finito, concentrando seus poderes espalhados de volta em seu núcleo, que está em outra parte ligada à tradição renunciante da "contemplação" (*nivṛtti-dharma*, lit. "caminho da não ação").

Podemos agora apreciar melhor a teoria pressuposta pelo desenvolvimento de práticas contemplativas na tradição bramânica primitiva, a saber, "que a concentração interna é um meio de reverter o processo de criação cósmica na mente de alguém" (WYNNE, 2007, p. 96). Isso é facilitado pela maneira como esses mitos cosmogônicos propõem que o mundo foi criado por meio do si-mesmo de uma inteligência divina não manifesta e não dual. Dessa forma, essas mesmas narrativas cosmogônicas que servem

como base mítica do ritualismo védico, quando invertidas, tornam-se mapas de vários níveis de concentração interior que levam de volta à meta do estado primordial.

Esse objetivo é atestado tanto nos *Upaniṣad-s*, por um lado, quanto atribuído aos professores Sāṁkhya do Buda nos primeiros textos budistas, por outro. Dessa forma, como Wynne (ibid.) observa, o que os textos budistas descrevem como o objetivo do Sāṁkhya do estado de "não-possessão" (*ākiñcañña*), "nem percepção nem não-percepção" (nevasaññānāsaññā) ou "vê-se, mas não se vê" alinha-se com os conceitos Upaniṣádicos do Brahman imanifesto como um estado de "não-existência", ou a descrição do cosmos imanifesto como "nem existente nem inexistente" e, finalmente, com a descrição do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* do estado não dual do *ātman*, que examinaremos em breve.

Dentro da tradição contemplativa bramânica, encontramos formas de yoga que priorizam a experiência direta priorizada por meio de si-mesmo, meditação e devoção, amplamente referidas como *karma-yoga* ou *dhyāna-yoga;* mas também a prática contemplativa baseada na análise dos estados de consciência, tanto os comuns quanto os revelados em estados yogues elevados, por meio de investigação psicológica e filosófica. Este último, referido como *jñāna-yoga*, é o que o Sāṁkhya é (LARSON, 1969, p. 59). Desde o início, portanto, o Sāṁkhya se preocupa primordialmente com a análise da experiência, tomando-a como ponto de partida, para somente depois isolar os diversos princípios cuja postulação se mostra indispensável para a constituição de um modelo teórico dessa experiência (HULIN, 1978, p. 75-76).

Com base nisso, seguindo Burley (2014, p. 51), o esquema categorial Sāṁkhya (*tattvas*) representa um sistema de princípios que parece ser o resultado da tentativa de responder a duas perguntas: qual é a estrutura básica da experiência e quais são suas condições necessárias subjacentes? A primeira pergunta requer observação cuidadosa e abstração da experiência, por meio da "análise fenomenológica descritiva", enquanto a segunda envolve a reflexão transcendental, uma forma de raciocínio pioneira de Kant para descobrir as condições universais da experiência.

Podemos tentar encontrar um ponto de partida para entender esse sistema lembrando como o Alīkākāravāda Yogācāra, representado por Ratnākaraśānti, instituiu uma distinção fundamental entre o *si-mesmo* da consciência (*svasaṁvedana*) e seu conteúdo, de tal forma que o primeiro é uma consciência não dual (não intencional) sem conteúdo, enquanto o último só pode aparecer quando em "identidade contingente" com o primeiro. Agora, essa é precisamente a distinção fundamental que caracteriza o ponto

de vista Sāṁkhya, com a si-mesmo de uma consciência não intencional e sem conteúdo referida como *puruṣa* ou *ātman*, enquanto o conteúdo que aparece em identidade contingente com ela é o campo de *prakṛti*.

Sob essa luz, o *puruṣa* é explicado como o fato puro da consciência, uma simples 'presença' (*sākṣitva*) sem conteúdo ou função ativa, uma espécie de vazio no âmago da existência que torna possível a percepção do mundo, um vazio translúcido que ganha conteúdo apenas ao refletir o que não é (LARSON, 1969, p. 47-48). Em sua translucidez, essa consciência pura só pode ser compreendida por meio do que ela testemunha, ou das formas que aparecem em identidade contingente com ela, e para isso o Sāṁkhya analisa tudo o que aparece para a consciência, a fim de penetrar, em última instância, na essência da própria consciência. Esse processo envolve uma eliminação sistemática de tudo o que aparece para a consciência como sendo o mesmo que a consciência que os revela, de modo que a consciência possa ser discernida em seu vazio translúcido. Nesse sentido,

> ... o Sāṁkhya clássico pode ser descrito como uma espécie de "*logos"* daquilo que aparece para a consciência. O objetivo da análise ou do estudo daquilo que aparece é alcançar ou penetrar naquilo para o qual e por meio do qual tudo aparece. (...) O senhor reside na consciência pura e translúcida, mas essa consciência é radicalmente esvaziada de todo conteúdo. Trata-se, portanto, de uma espécie de vazio puro e translúcido que transcende tudo no mundo manifesto e imanifesto. (LARSON, 1969, p. 50)

A distinção central a ser feita aqui é entre a consciência pura como tal e a "consciência intencional", na qual a última é o que desdobra dinamicamente o conteúdo da experiência, enquanto a primeira é apenas o meio transparente no qual essas manifestações ocorrem. A confusão entre essas duas coisas é o que leva à interpretação da consciência como um sujeito limitado, levando assim à escravidão.

O que podemos aprender com isso é que, ao contrário do Nyāya-Vaiśeṣika, o si-mesmo, nesse paradigma Sāṁkhya, não está separado da consciência, nem como seu substrato nem como um agente que o atua, mas é apenas a própria consciência, a essência autorreveladora da manifestação (*prakāśa*), desprovida de qualquer forma ou conteúdo, que, mesmo não podendo ser objetivada, não está oculta, mas sim evidente. Em outras palavras, embora não possa ser estabelecida por nenhum meio de conhecimento, ela é a própria base de todo o conhecimento, que procede em virtude dela. Mas, diferentemente do *svasaṁvedana* do Yogācāra, essa consciência não é momentânea, sendo, em vez disso, a consciência imutável e sempre presente que subjaz a todos os estados mentais e

experiências transitórias, a presença permanente na qual as experiências surgem, persistem e desaparecem.

Olhando para trás, para as fontes Upaniṣádicas do Sāṁkhya, descobrimos que, assim como no conceito Yogācāra de *svasaṁvedana*, o si-mesmo é descrito por Yājñavalkya como sendo "sua própria luz" (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, IV.3.9), como também "uma massa compacta (*ghana*) de cognição (*vijñāna*)" (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, II.4.12), sem núcleo ou superfície, permeando a totalidade da vida cognitiva e sendo como o sal permeia a água do mar: uma imagem "do si-mesmo como sendo um modo invariante de autoconsciência que satura a totalidade da vida interior, um zumbido constante de presença para si mesmo" (GANERI, 2012, p. 121). Uma vez que essa consciência é subjacente aos nossos modos cognitivos comuns e também não é igual a eles, é necessário realizar uma análise para desvendá-la de seu si-mesmo distorcido. A mais importante de todas é a análise da alternância entre os três estados de consciência nos quais o si-mesmo pode experimentar a si mesmo, o que, em princípio, não é diferente da análise do Yogācāra sobre as três naturezas da consciência.

Esse tipo de análise aparece pela primeira vez na parte *Jyotirbrāhmaṇa* do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (IV.3). O ponto de partida é o estado de vigília, no qual o si-mesmo se compreende como um ser corporificado que se confronta, por meio das janelas dos sentidos, com um mundo externo do qual faz parte. O segundo é o estado de sonho, no qual o si-mesmo é vivenciado como livre e autossuficiente em um mundo criado por ele mesmo, independente da entrada sensorial e das ações corporais. A passagem do primeiro para o segundo estado, na análise *Upaniṣadic*, como observa Hulin (1978, p. 23), mostra que não há perda para a consciência em parecer independente dos sentidos e do corpo, o que sugere a ideia de que essas não são condições para a consciência, mas seus fatores limitantes.

Posteriormente, a análise se volta para o estado de sono profundo, que, mais uma vez, é retratado como liberando o si-mesmo da dependência dos fatores limitantes da atividade da mente nos sonhos, declarando, assim, que o sono profundo não é um estado de inconsciência, pois a luz interna da consciência permanece aqui, mesmo com a completa ausência de objetos externos; e, de fato, aqui essa luz é mais irrestrita, e o estado parece inconsciente para as pessoas comuns devido à própria falta de restrição em termos de sujeito e objeto. Nesse estado, de acordo com o ensinamento de Yājñavalkya, o si-mesmo "não vê nada aqui; mas, embora não veja, ele é perfeitamente capaz de ver"

(*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, IV.3.23); mas o fato de parecer que não vê, no entanto, é devido ao fato de ser não dual, ou seja, consciência não intencional e sem conteúdo:

> Pois quando há algum tipo de dualidade, então a pessoa pode sentir o cheiro da outra, pode ver a outra, pode ouvir a outra, pode cumprimentar a outra, pode pensar na outra e pode perceber a outra. Quando, no entanto, o Todo se tornou o próprio si-mesmo (*ātman*), então quem está lá para cheirar e por quais meios? Quem está lá para ver e por quais meios? Quem está lá para ouvir e por quais meios? Quem está lá para o senhor cumprimentar e de que forma? Em quem o senhor pode pensar e de que forma? Quem existe para ser percebido e por quais meios? De que forma o senhor pode perceber aquele por meio do qual percebe o mundo inteiro? Veja - de que forma podemos perceber o percebedor? (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, II.4.14)

Isso é retratado (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, IV.3.32) no texto por uma imagem de "um vidente solitário, sem um segundo, submerso na água", um meio homogêneo e translúcido que se torna um objeto fantasma para o observador imerso: teoricamente distinto, mas não realmente perceptível como tal, sendo como se nada mais fosse do que um espaço vazio onde o olhar se esforça infinitamente (HULIN, 1978, p. 24-25).

Outra passagem upaniṣádica (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, II.1.16-20) mostra o professor Ajātaśatru retratando a alternância entre os três estados ao visualizar o si-mesmo como se residisse no coração, o centro do corpo onde os processos vitais são controlados, onde ele permanece em seu estado primordial não dual de consciência sem conteúdo. Como Hulin (1978, pp. 26-29) comenta, esse não é um local físico, mas um ponto "místico" que paradoxalmente abrange todo o universo, ilustrando a natureza transcendente do *ātman*. Em outras palavras, ele posiciona o corpo no centro do mundo visível, tanto no espaço quanto no tempo, de modo que o *ātman*, ao despertar de seu si-mesmo e se voltar para o exterior, se estende para fora desse centro, irradiando e se multiplicando em várias manifestações, como a respiração, a mente, os sentidos e os órgãos de ação, constituindo o corpo humano. Por fim, ele se expande ainda mais, abrangendo todo o cosmos, culminando na Pessoa Universal (*puruṣa*).

Isso é frequentemente visualizado como uma roda, com o *ātman* em seu centro e os raios representando suas várias manifestações, estendendo-se até a borda que simboliza o corpo ou o cosmos.[225] O *ātman*, capaz de reabsorver o universo durante o sono profundo, também o projeta ao despertar. Isso implica que o *ātman* sustenta o mundo por meio de seu estado de vigília, mas não é afetado por nenhum evento dentro dele, pois pode negar todas as situações por meio do sono. Portanto, o *ātman* está presente no mundo

[225] O que mais tarde influenciou o surgimento da adoração tântrica dos *maṇḍala-s*.

e o transcende. É indivisível, inquebrável e não é afetado por influências externas. Ele existe dentro de tudo, mas permanece intocado, um núcleo compacto que desafia qualquer noção de divisão ou mudança.

Como Robertson (2024, pp. 143-144; 161-162, 165) mostrou, essa noção é articulada no Proto-Sāṁkhya preservado nos antigos textos Āyurvédicos, onde o mundo físico é intrinsecamente o objeto intencional construído da percepção, tornando impossível que o mundo seja puramente objetivo. No ato da percepção, os órgãos dos sentidos ativamente "estendem a mão" para assumir a forma do objeto sentido, e é essa "expansividade" dos sentidos que explica como os objetos dos sentidos aparecem. A percepção, portanto, envolve a criação de campos de consciência definidos pelo alcance de nossos sentidos. Quando um objeto sensorial é captado, a mente primeiro o reúne a partir de um campo vasto e inicialmente indistinto de elementos sensoriais em potencial; esse campo é então organizado para permitir a percepção dessa qualidade sensorial específica. Nesse sentido, a maneira como percebemos o mundo é um resultado direto de como nossa mente forma ativamente os objetos dos sentidos, de modo que, por meio da percepção, nos conectamos com a totalidade de nosso campo fenomenal, preenchendo as lacunas entre os diferentes elementos dentro de nosso alcance de consciência. A reflexão sobre esse fato permite que o si-mesmo compreenda que está assumindo a forma de todo o mundo de seu campo fenomenal, de modo que ele também se torna como a "Pessoa Universal", cujo corpo é todas as coisas e cujo si-mesmo está em todos os seres.

Se cada indivíduo possui um "espaço do coração" único, um centro de consciência, como o universo pode ser estruturado em torno de uma infinidade de centros distintos? Seguindo o ensinamento Upaniṣadic, Hulin (1978, p. 33) observa que esse "espalhamento" criativo da consciência é específico do estado de vigília, mas não do estado de sono profundo, no qual, ao recuperar o mundo de volta para o centro da própria consciência, não há mais contraste entre centro e periferia (ou sujeito e objeto), de modo que os centros individuais distintos da experiência do mundo entram em colapso, como se os indivíduos se tornassem como rios que se fundem no mar ou diversos sucos de plantas que se misturam no mel, sugerindo um retorno a um estado unificado e indiferenciado.[226] Dessa forma, todos os seres sencientes não são "nem um nem muitos".

[226] Embora esse tipo de visão viesse mais tarde a ser associado às tradições do Vedānta não dual, ele também é característico do Sāṁkhya antigo (ou seja, pré-clássico): "Nas tradições mais antigas do sāṁkhyayoga, encontramos a noção do si-mesmo compreendida geralmente em termos cósmicos. Em geral, em todo o Mokṣadharma e Gītā, por exemplo, a concepção dominante do si-mesmo é muito parecida com a antiga noção upaniṣádica de ātman. No Sāṁkhya clássico, entretanto, diz-se que o puruṣa é plural. No Kārikā

[227]Isso oferece uma base profunda para a intersubjetividade e a empatia, sem exigir que a consciência dos outros seja objetivada como um conteúdo, como observa Fasching (2001, p. 688) sobre a leitura que o Advaita Vedānta faz disso:

> A imaginação da "outra" consciência (...) é fundamentalmente diferente da imaginação de qualquer outra coisa. Quando imagino a consciência de outra pessoa, não a trago diante de mim como algum tipo de objeto no mundo que aparece para mim, mas me coloco, ao 'reproduzir' a consciência dela, na posição do outro, ou seja, imagino-a como sendo ela mesma uma presença no mundo. E isso significa que o que estamos realmente fazendo quando imaginamos a consciência do outro é imaginar outros conteúdos de consciência, "o mundo visto dali (da perspectiva dessa pessoa)". Imaginar outra consciência é sempre imaginar o mundo como dado de forma diferente, nunca imaginá-lo como algum item dentro do mundo que aparece. (FASCHING, 2001, p. 688).

Outros textos upaniṣádicos se referem a um "quarto" (*turīya*) além da vigília, do sonho e do sono profundo. Assim, por exemplo, no *Chāndogya Upaniṣad* (VIII.7-12), encontramos o professor instruindo o discípulo sobre o si-mesmo, primeiro apontando o si-mesmo do estado de vigília, depois do sonho e, finalmente, do estado de sono; mas cada um deles é subsequentemente considerado insuficiente pelo discípulo e, portanto, são seguidos por uma quarta instrução sobre o si-mesmo, que se supõe ser a definitiva, na qual o si-mesmo é referido como '*uttama-puruṣa*'. De acordo com o comentário de Śaṅkara, todas as quatro instruções estão corretas, não são ensinamentos separados, mas diferentes perspectivas de uma única verdade central: a presença contínua do *ātman*, ou si-mesmo, em todos os estados de consciência, ou seja, destacando o fato de ele permanecer constante mesmo quando o indivíduo experimenta vários estados de consciência (RAVEH, 2008, p. 323). Assim, seguindo Sureśvara (*Jyotisbrāhmaṇavārttika*, 340), é o si-mesmo (*ātman*) - referido como *jyotis, saṁvid, citi* - que "sempre se revela, por si mesmo, nos estados de vigília, sonho e sono profundo."

XVIII, essa doutrina da pluralidade de puruṣas é claramente estabelecida" (LARSON, 1969, p. 170). Essa mudança em direção a uma pluralidade de centros de consciência no Sāṁkhya clássico parece ter derivado de seu procedimento central, a saber, que "o mundo é entendido principalmente do ponto de vista do indivíduo, testemunhando o puruṣa". A análise do mundo no Sāṁkhya clássico é feita em termos de como o mundo aparece para a consciência individual" (ibid., p. 178). Mas mesmo aí, essa pluralidade não é totalmente absoluta, pois o que se pode estar descrevendo centralmente é o fato de que "há tantas realizações de consciência-do-eu quanto há buddhis engajados na discriminação, ou, dito de outra forma, na medida em que puruṣa aparece como o que não é e na medida em que buddhi se distingue como o que não é, a discriminação final deve ser interpretada individualmente ou pluralisticamente, desde que se assuma uma pluralidade de buddhis". (ibid., p. 235n109)

[227] O que não é possível de acordo com o Sāṁkhya e as tradições que dele derivam, como o Advaita Vedāntin Padmapāda (*Pañcapādikā*, I.33.128) argumenta: "... uma cognição não pode servir como objeto de outra cognição pela razão de que ambas são, em essência, cognição (*nirākāra-jñāna* - cognição sem forma) e, como tal, não são diferentes uma da outra, assim como não se pode dizer que uma luz seja o objeto (*viṣaya*) de outra luz."

O que isso implica não é que exista um quarto estado de consciência além dos outros três, mas que o si-mesmo não é identificável com nenhum deles, sendo, em vez disso, o que é discernido como contínuo ao longo deles. Empregando uma metáfora que aparece pela primeira vez no *Mahābhārata* (XII.316), o si-mesmo é comparado a um cristal transparente que capta o reflexo colorido das flores colocadas ao seu lado, de modo que os três estados de consciência podem ser entendidos como as flores de cores diferentes que são posteriormente colocadas ao seu lado. Agora, o cristal, em sua transparência pura e livre de todas as cores, é uma ficção ideal, pois na realidade a transparência não pode ser vista: ela só aparece na forma do que não é - as cores. O que nos permite discernir a transparência do cristal é que, à medida que mudamos as flores de lugar e o cristal assume cores diferentes sucessivamente, percebemos que ele não é inerentemente caracterizado por nenhuma delas. Da mesma forma, o si-mesmo é pura consciência translúcida que só pode aparecer nos modos dos três estados da mente; mas ao analisarmos o que permanece constante à medida que esses estados se alternam sucessivamente, percebemos que o si-mesmo não é nenhum deles.

Essa análise quádrupla dos estados de consciência e do si-mesmo que os percorre atingiu seu ponto culminante no *Māṇḍūkya Upaniṣad* e em seu comentário de Gauḍapāda (ca. Vth c. *d*.C.), o *Gauḍapāda-Kārikā,* os três estados são caracterizados em termos de não-apreensão (*agrahaṇa*), identificado com o estado de sono profundo; percepção errônea (*anyathāgrahaṇa*), abrangendo tanto o sonho quanto a vigília; e consciência-do-eu ou despertar (*bodha*), no qual a consciência é compreendida sem confusão com suas projeções (TIMALSINA, 2013, p. 601).

Além disso, Gauḍapāda desenvolve uma classificação sistemática desses estados sob o princípio orientador de que a consciência se constrói como o sujeito de cada um desses estados, juntamente com o mundo que esse sujeito experimenta. Dessa forma, a consciência se constrói como o "todo-permeante" (*vaiśvānara*)[228] no estado de vigília, caracterizado pelo conhecimento "dual do mundo" (*dvayam laukikam*), no qual tanto o "agarrador" (sujeito) quanto o "agarrado" (objeto) estão presentes, estabelecendo uma clara dualidade. No estado de sonho, a consciência se constrói como o "brilhante"

[228] Caracterizado pelo *Māṇḍūkya Upaniṣad* (vs. 3) como: "O primeiro quarto (pāda) é vaiśvānara, cuja esfera (de atividade) é o estado de vigília, que é consciente de objetos externos, que tem sete membros e dezenove bocas e cuja experiência consiste em objetos grosseiros." Os sete membros constituem o corpo, enquanto as dezenove bocas são os diferentes constituintes da pessoa, de acordo com um modelo do Sāṁkhya: os cinco órgãos de percepção (*jñānendriyas*), os cinco órgãos de ação (*karmendriyas*), os cinco aspectos da respiração vital (*prāṇa*), a mente (*manas*), o intelecto (*buddhi*), a egoidade (*ahaṁkāra*) e a matéria mental (*citta*).

(*taijasa*),[229] caracterizado pelo conhecimento "mundano puro" *(śuddham laukikam*), no qual o "agarrador" predomina e absorve em si mesmo o "agarrado" ou objeto, indicando uma experiência subjetiva sem uma realidade externa correspondente. Finalmente, a consciência-do-eu se constrói como o "conhecedor" (*prajñā*),[230] caracterizado pelo conhecimento "supramundano" (*lokottaram*), no qual, com o aspecto "agarrado" totalmente imerso no "agarrador", o próprio "agarrador" desaparece, de modo que a dualidade está fora de vista - embora permaneça como puro potencial ou propensão a emergir (cf. *Gauḍapāda-Kārikā,* 4.87-88).

[231]Na fonte dessa autoconstrução, e, portanto, livre dela, está o si-mesmo (*ātman*), o "quarto" (*turīya*), que não está limitado pelas construções que gera e, portanto, pode se liberar por meio de uma "redução fenomenológica" radical ou desnudando o fundamento não construído da consciência - que é o que o si-mesmo é. Isso leva à cessação da autoimaginação construtiva do si-mesmo, levando ao estado de consciência pura desprovido de construções conceituais (*nirvikalpa*), também chamado de estado de "não-mente" (*amanaska*), na medida em que a mente é entendida como a faculdade da consciência envolvida na autoimaginação construtiva. Nesse contexto, o conceito central de Gauḍapāda de "não-originação" (*ajāti*) ressalta a consciência como sendo livre de todas essas construções, permanecendo inalterada mesmo quando constrói os três estados da mente (TIMALSINA, 2013, p. 597, 599-600).

Embora os estratos quádruplos desse modelo tenham sido muitas vezes interpretados como formando uma hierarquia metafísica quase neoplatônica, na qual a clareza da consciência diminui progressivamente à medida que se desce, Isayeva (1995,

---

[229] Caracterizado pelo *Māṇḍūkya Upaniṣad* (vs. 4) como: "O segundo quarto (pāda) é o *taijasa*, cuja esfera (de atividade) é o sonho, que tem consciência dos objetos internos, que tem sete membros e dezenove bocas e que experimenta os objetos sutis". O si-mesmo que sonha ainda tem um corpo de sonho ("sete membros") e constituintes ("dezenove bocas"), assim como o si-mesmo que está acordado.

[230] Caracterizado pelo *Māṇḍūkya Upaniṣad* (vs. 5-6) como: "Esse é o estado de sono profundo em que o dorminhoco não deseja nenhum objeto, nem vê nenhum sonho. O terceiro quarto (pāda) é o (prajñā) cuja esfera é o sono profundo, no qual todas as (experiências) se tornam unificadas ou indiferenciadas, que é, em verdade, uma massa de consciência inteira, que é plena de bem-aventurança e que experimenta bem-aventurança, e que é o caminho que conduz ao conhecimento (dos outros dois estados). Este é o senhor de tudo; este é o conhecedor de tudo; este é o controlador interno; este é a fonte de tudo; e este é aquele do qual todas as coisas se originam e no qual elas finalmente desaparecem". Essa caracterização teísta do si-mesmo do sono profundo será abordada mais tarde.

[231] Caracterizado pelo *Māṇḍūkya Upaniṣad* (vs. 7) como: "*Turīya* não é aquilo que é consciente do mundo interno (subjetivo), nem aquilo que é consciente do mundo externo (objetivo), nem aquilo que é consciente de ambos, nem aquilo que é uma massa de toda a senciência, nem aquilo que é simples consciência, nem aquilo que é insciente. (é) invisível (por qualquer órgão dos sentidos), não relacionado a nada, incompreensível (pela mente), inferível, impensável, indescritível, essencialmente da natureza da consciência que constitui apenas o si-mesmo, a negação de todos os fenômenos, o pacífico, toda a bem-aventurança e o não-dual. Isso é o que é conhecido como o quarto (*turīya*). Esse é o *ātman* e tem que ser realizado".

pp. 28, 46-47, 53, 58-61) oferece uma importante sugestão corretiva, segundo a qual, em vez de ver as estruturas "quádruplas" recorrentes como elementos fixos em uma hierarquia rígida, elas são vistas como manifestações de um "processo de criação de estruturas" dinâmico. Nesse sentido, a imagem que temos é semelhante à de um "campo de energia" que gera constantemente esses padrões quádruplos, enfatizando as relações e configurações sobre os elementos individuais que aparecem nele, de modo que a verdadeira realidade não está nos elementos em si, que não têm status ontológico estável, mas na interação dinâmica e nos padrões em que são construídos. A confirmação dessa leitura é encontrada na ilustração do texto de um tição girando rapidamente, no qual as posições individuais da tocha se tornam insignificantes em comparação com o padrão geral construído.

A chave para esse pensamento construtivista é encontrada na ideia central de Gauḍapāda de que o si-mesmo é inerentemente dotado do poder construtivo "mágico" da imaginação (*kalpanā* ou *māyā*),[232] que o torna divino (*Gauḍapāda-Kārikā*, 2.12). Por meio disso, o si-mesmo, embora livre, constrói sua própria subjetividade limitada (ibid., 2.16) e seu campo de experiência e, portanto, qualquer modo de doação fenomenal: ser "imaginado" não é igual à falsidade, portanto, mas à *doação* à consciência-do-eu. Sob

[232] Compare com o conceito de imaginação produtiva de Fichte: "A imaginação, no âmbito teórico, é uma atividade que realiza a síntese entre a representação e a coisa, estabelecendo assim o terreno onde o conhecimento em geral e a própria consciência-do-eu têm lugar, como uma determinação recíproca do sujeito e do objeto - um pelo outro. No entanto, confinada a esse registro teórico, a imaginação se revela como algo parcial, um momento de um todo sintético maior, pois parte de uma limitação da atividade do eu de se colocar, que vai até o infinito, limite expresso no sentimento e designado por um *Anstoß*, do qual ela, em princípio, não está em condições de fornecer a gênese, pois assim objetivaria o que está além da consciência e, consequentemente, além de qualquer objeto. Portanto, esse todo sintético maior terá de compreender uma atividade da razão anterior mesmo a esse limite inscrito na imaginação produtiva, uma tal espontaneidade, portanto, que elucide a origem dessa limitação. Tal atividade caberá também à imaginação, mas agora em um registro prático, chamada por isso de faculdade prática, ou também de imaginação criadora. (...) para que a imaginação criadora se pusesse em movimento e produzisse a síntese, era necessário que a atividade do eu que vai ao infinito fosse limitada, cujo limite, então, cabia à imaginação explicar, produzindo para isso um delimitador e, ao mesmo tempo, tentando acolhê-lo em si mesma, a partir do qual se seguiam todos os movimentos da síntese original entre eu e não-eu. Mas justamente esse limite e seu sentimento foram dados à imaginação, ela mesma não poderia e não pode produzi-los, gerando-os. Ora, tal dado entra em conflito com o caráter eminentemente genético da razão, de ser si-mesmo produtor, pois só assim é ele mesmo razão, e daí a expressão encontrada no início desta parte prática de "capital-antítese", "que", declara Fichte, engloba todo o conflito entre o eu como inteligência, e nessa medida como ser limitado, e o mesmo eu como ser pura e simplesmente posto, e, consequentemente, ilimitado" (GWL, GA I/2, 386 (133)). Há, portanto, um conflito entre o que Fichte doravante chama de "eu inteligente" - e que define o eu que representa a imaginação produtiva - e o "eu absoluto" (...). Afinal, é verdade que a imaginação produtiva, como atividade intuitiva e categorial, produz seus elementos e, ao mesmo tempo, reflete sobre eles, aniquilando assim todo elemento externo à sua alternância, o que envolveria então um halo de incompreensão e seria a não-razão: no eu como inteligência "não há nada além do que ele coloca em si mesmo, e em nossa teoria a opinião de que algo aparece no eu em relação ao qual ele se comporta meramente passivamente foi expressamente negada" (ibid., 386 (134)). (...) Assim, mesmo esse dado externo à inteligência tem de ser posto pelo próprio eu, caso contrário não é para o eu - o que significa: não é de modo algum" (GASPAR, 2019, p. 255-259).

essa luz, assim como nos sonhos, nada é dado na consciência, exceto como a consciência o imagina, mesmo no estado de vigília; e até mesmo criar uma hierarquia entre diferentes imaginações - como uma real e uma ilusória - ainda é a província da própria imaginação. A potência imaginativa ou construtiva é inerente à consciência ou ao si-mesmo como tal, como sua própria espontaneidade natural (*svabhāva*), ou, em outras palavras, não há "razão" para o si-mesmo construir: simplesmente é natural que a consciência apareça como o que não é (TIMALSINA, 2013, p. 593-596). O *Yogavāsiṣṭha*, um longo texto medieval que coloca a filosofia de Gauḍapāda em um vasto quadro narrativo, sugere de forma semelhante que os objetos no mundo existem *devido* ao poder da imaginação (*saṅkalpa*); em outras palavras, as coisas não são irreais porque imaginadas, mas são reais precisamente como imaginadas apenas. A verdadeira realidade reside no processo dinâmico da imaginação, de modo que o contraste não é entre o imaginado e o real, mas entre o processo ativo da imaginação e a consciência subjacente da qual ela surge (SHULMAN, 2012, p. 112-114).

Outros dois termos importantes frequentemente usados por Gauḍapāda de forma intercambiável com "imaginação" (*kalpanā*) são "aparência" (*ābhāsa*), que descreve o modo de existência do mundo percebido como um produto da construção imaginativa, e "concepção" (*vikalpa*), que estende a noção de imaginação construtiva ao domínio linguístico das construções verbais. Por meio de seu poder inerente de imaginação ou pulsação (*spanda*), a consciência constrói e possibilita a percepção da externalidade (*arthābhāsa*), dos universais (*jātyābhāsa*), do movimento (*calābhāsa*), da existência duradoura (*vastvābhāsa*), da forma *(ṛjuvakrādikābhāsa*) e da dualidade entre cognoscente e cognizado (*grahṇagrāhakābhāsa*) (TIMALSINA, 2013, pp. 596-599). Essas aparências construídas, que formam a base de nossas atividades cognitivas e da experiência do senso comum, são todas moldadas *a priori* pelo poder da linguagem e, portanto, são elas próprias construções linguísticas, emergindo contra a consciência pura como o fundamento não construído de todos esses modos de experiência.

Como Shulman (2012, pp. 21-22) observa, o poder generativo da linguagem, enraizado na consciência, é frequentemente reconhecido na tradição sânscrita como sendo o que nos permite moldar e experimentar o mundo ao nosso redor, construindo assim a realidade com graus variados de intensidade e significado existencial. No centro disso está o conceito de "generatividade linguística" (*bhāvanā*), o salto imaginativo necessário para transformar a potencialidade em realidade. Entre os que desenvolveram essa noção, o principal é o filósofo gramático Bhartṛhari (ca. Vth c. CE), que considera essa

"generatividade linguística" como o poder construtivo inextricável e inerente do si-mesmo em moldar a realidade conforme ela é dada na consciência. Significativamente, para nossos propósitos, Bhartṛhari modelou sua compreensão do poder da linguagem segundo a mesma estrutura quádrupla dos estados de consciência analisados por Gauḍapāda.

Podemos tomar como ponto de partida dessa análise o próprio processo de comunicação verbal.[233] O falante, no primeiro momento desse processo, acha que o significado do que ele pretende dizer é, a princípio, apreendido instantaneamente, ou seja, sem estágios intermediários de percepção, na forma de toda a frase, palavra ou fonema como um todo indivisível e sem sequência. Em outras palavras, essa é uma cognição *Gestalt* ou variegada (*citrajñāna*) de uma única unidade de significado, uma cognição que abrange vários objetos simultaneamente, apresentando uma percepção unificada apesar da pluralidade de seus constituintes. [234]

Isso é ilustrado por meio da analogia da cognição complexa e da percepção de uma imagem que, embora unificada em sua cor geral, exibe diversas cores em suas diferentes partes, sem que isso comprometa a unidade geral da imagem. Outras analogias, como o sabor único de uma bebida com vários ingredientes e as cores em potencial dentro de um ovo de pavão, reforçam ainda mais esse conceito. Essa unidade de significado holístico, que é apreendida nesse primeiro nível da intenção de falar, é chamada de *sphoṭa*, a manifestação súbita de significado como em uma "explosão" ou um flash. Essa é, na teoria de Bhartṛhari, a natureza real da palavra expressiva ou da fala (*vāk*), o princípio subjacente que, estando presente em todas as diversas expressões verbais *(śabda*), revelando sua forma interna, permite transmitir um significado ou referência unificada (*artha*).

Essa súbita apreensão intuitiva (*pratibhā*) do significado é posteriormente moldada no pensamento, pelo qual adquire sequência mental na forma de sons "ideais" (*prakṛta-dhvani*) que existem em sua forma primordial no reino mental. Esses sons representam a configuração ideal de um fonema, possuindo qualidades e atributos distintos, e quando uma pluralidade deles é combinada, eles revelam a estrutura de uma palavra, permitindo a pronúncia e o reconhecimento mental. Além disso, nesse nível, uma

[233] Para a apresentação a seguir, estou lendo atentamente Berger (2023, pp. 837-838), Isayeva (1995, p. 91-95, 103-104, 159), Iyer (1969, pp. 149-157, 161-187) e Vergiani (2017, p. 240).
[234] "Em uma cognição na qual muitos objetos figuram, os diferentes objetos que figuram, como terra, pessoas, etc., não afetam a unidade da cognição. Não há contradição entre a multiplicidade de coisas, como árvores, que são reconhecidas e a unidade da cognição." (*Vākyapadīyavṛtti*, I.2)

primeira divisão de "agarrar e agarrado" aparece na forma da palavra expressiva (*vācaka*), que se posiciona em relação ao significado expressivo (*vācya*). Posteriormente, isso é articulado de forma audível pela produção de sons audíveis (*vaikṛta-dhvani*), que podem ser ouvidos pelo interlocutor, e nos quais a distinção entre "agarrar e agarrado" se completa, pois a palavra agora se torna uma "etiqueta" para outra coisa.

Agora, o ouvinte só capta o significado do que foi falado revertendo esse processo de codificação de volta à sua própria compreensão intuitiva interna (*pratibhā*) da palavra real (*sphoṭa*), que também é a unidade de significado variegada (*citra*) indivisível. Nesse sentido, os sons audíveis funcionam, para o ouvinte, no papel de um gatilho (*nimitta*) para manifestar essa palavra preexistente ou, em outras palavras, o processo de compreensão semântica tem a forma de um reconhecimento (*pratyabhijñā*). Assim, enquanto os sons (*dhvani*) são pronunciados em uma sequência, as palavras expressivas dentro do falante e do ouvinte são igualmente sem sequência e indivisíveis. Como a apreensão do significado ocorre somente por meio de uma súbita apreensão intuitiva, não é o caso de cada som emitido revelar apenas uma *parte* do significado; ao contrário, cada som revela o significado *da* frase *inteira*, mas cada um com maior clareza.

Os sons destinados a manifestar o significado da frase são erroneamente percebidos como manifestação de palavras ou fonemas individuais, levando à ilusão de que a *sphoṭa* indivisível tem partes, ou seja, parece possuir as propriedades dos sons que a manifestam.[235] Nesse sentido, o processo de compreensão semântica ocorre por meio de uma série de "erros" cognitivos, que finalmente culminam na cognição final que revela claramente o *sphoṭa*, como transcendendo a forma dos sons que o manifestam.[236] Bhartṛhari compara esse processo à cognição do movimento: enquanto um movimento compreende uma série de momentos transitórios que não podem coexistir, o universal do

[235] Então, Bhartṛhari diz: "Porque o som grosseiro (*nāda*) é produzido em uma sequência, a palavra que não é nem anterior nem posterior nem tem qualquer sequência, manifesta-se como tendo sequência e partes. Assim como um reflexo, encontrado em outro lugar (como na água) parece ter movimento por causa do movimento da água, tal é a relação entre *sphoṭa* e *nāda*" (*Vākyapadīya*, I.48-49); "Os sons relacionados aos fonemas, palavras e sentenças, produzidos por esforços especiais, manifestam o *sphoṭa* dos fonemas, palavras e sentenças e os sobrepõem às cognições. Se as partes finais dos fonemas são percebidas gradualmente, não poderia haver nenhuma coleção delas e a cognição final seria desprovida de um objeto" (*Vākyapadīyavṛtti*, I.82); "Quando alguém percebe aqueles elementos inexistentes no meio como existentes, é devido à incapacidade do percebedor, eles são apenas um meio para a cognição da palavra real. A aparência de diversidade no conhecimento e na palavra é certamente uma ilusão. A palavra é colorida pela sequência e o conhecimento é colorido pelo conhecido" (*Vākyapadīya*, I.85-86).

[236] "Assim como uma passagem védica ou um verso é bem fixado na mente após a (última) repetição e não é totalmente apreendido em cada repetição, // da mesma forma, através das cognições anteriores, inomináveis, mas favoráveis à clara cognição final, a forma da palavra, manifestada pelo último som, é percebida. A palavra é apreendida na cognição (final), cujas sementes foram semeadas pelos sons, incluindo o último, e que gradualmente alcançou a maturidade" (*Vākyapadīya*, I.82-84).

movimento é conhecido somente após a percepção dessa série de momentos, permitindo sua identificação e diferenciação de outros movimentos. No entanto, cada um desses momentos *já* é o ato como tal - digamos, por exemplo, que cada um dos movimentos das pernas é igualmente o ato de andar.

Essa fusão e emergência, decodificação e codificação, é a atividade central da fala, pois ela passa por três estágios diferentes.[237] Do ponto de vista do falante, o processo de externalização começa com a palavra interna sutil (*sūkṣmā vāk*), a "fala que vê" (*paśyantī-vāc*), o nível mais interno que representa o estado potencial e indiferenciado da linguagem; um reino de pura unidade semântica, onde os significados são "vistos" ou concebidos sem serem verbalizados. Isso corresponde ao conceito de "senciência" ou "consciência pura" (*cit*) na teoria da cognição de Bhartṛhari. Posteriormente, essa palavra interna sutil se transforma no conhecedor (*jñātā*), a "fala intermediária" (*madhyamā-vāc*), uma representação mental pré-verbalizada na qual a diferenciação começa a ocorrer. Esse estágio se alinha com a "consciência determinada" ou intelecto (*buddhi*). Finalmente, esse conhecedor se manifesta como a palavra externa, a "fala articulada" (*vaikharī-vāc*), a fala externa, manifestada, composta de enunciados simbólicos (*dhvani*). Esse é o nível dos atos ou eventos particulares de cognição (*jñāna*).

Como um todo, o processo de comunicação pode ser descrito como o "conhecedor interno, a princípio idêntico à palavra sutil, transforma-se na palavra grosseira, a fim de manifestar sua própria forma" (*Vākyapadīya,* I.112); e, inversamente, no caso do ouvinte, o som se funde como uma potencialidade no intelecto, que então se funde como potencialidade na "palavra sem sequência" (*Vākyapadīyavṛtti*, I.118). Também foi comparado à criação de uma pintura (*Vākyapadīyavṛtti*, I.52), na qual o pintor inicialmente observa uma figura em detalhes, concentrando-se em suas partes individuais, assim como o falante percebe a palavra de maneira sequencial, reconhecendo seus sons ou fonemas constituintes. Posteriormente, o pintor forma uma imagem mental unificada da figura inteira, desconsiderando as partes individuais. Da mesma forma, o falante capta a palavra como uma unidade completa, transcendendo a natureza sequencial de seus sons. Essa forma mental unificada, desprovida de sequência, é então sobreposta à sequência de sons percebida anteriormente. Por fim, o pintor expressa sua visão unificada recriando a figura na tela, parte por parte. Da mesma forma, o falante articula a palavra, expressando

[237] "Esta Ciência da Gramática é a fonte suprema e maravilhosa do conhecimento da palavra tríplice, que compreende muitos caminhos, do "articulado" (*vaikharī*), do "intermediário" (*madhyamā*) e do "ver" (*paśyantī*)". (*Vākyapadīya*, I.142)

a forma mental unificada por meio de uma sequência de sons produzidos pelos órgãos articulatórios.

A fala é, como a consciência, si-mesma, reflexiva: ela apreende a si mesma a fim de revelar seu significado (*Vākyapadīya*, I.55-56); e quando um objeto é apreendido por meio da fala, a palavra aparece tanto como cognição quanto como o objeto que nela figura como seu conteúdo (IYER, 1969, p. 100). De fato, a consciência deve assumir a forma da fala para se tornar si-mesma, pois, sem a linguagem, a consciência seria como uma luz brilhando infinitamente no vazio, incapaz de iluminar ou perceber qualquer coisa, inclusive a si mesma (*Vākyapadīyavṛtti*, I.124). É a fala que, aparecendo em uma forma irreal que não é a sua própria (*vivarta*), manifesta-se na forma de experimentador, experiência e experimentado (*Vākyapadīyavṛtti*, I.1, 4). A fala é inerente aos modos indeterminados de cognição como potencialidade *(śabdabhāvanā*), como quando um objeto é apreendido indeterminadamente como "isto" ou "aquilo"; e quando essa potencialidade é despertada, os objetos recebem uma forma reconhecível por meio dos poderes expressivos da fala, e essa cognição determinada acaba alcançando a forma da palavra (*vāgrūpatā*) ou se identifica com ela e, nessa forma, alcança o si-mesmo determinado na forma (*pratyavamarśa*) (*Vākyapadīyavṛtti*, I.124).

O poder da fala também diferencia os seres sencientes dos insencientes, pois é o que motiva a atividade intencional e sem o qual tudo seria inerte. Internamente, é por meio da fala que a experiência do prazer e da dor se torna possível; externamente, as interações mundanas dependem da linguagem e cessariam sem ela (*Vākyapadīyavṛtti*, I.126). Portanto, nenhuma atividade consciente existe sem a associação da palavra, de modo que a consciência de todos os seres, até mesmo de uma criança recém-nascida,[238]

[238] Crucialmente, Bhartṛhari universaliza o princípio da fala como a raiz da inteligência "instintiva" que todos os seres vivos possuem naturalmente, e vincula isso ao Veda, a fonte definitiva da revelação das escrituras como o modelo divino da fala que permeia a consciência de todos os seres: "O princípio da palavra e, em última análise, o Veda, informam o mundo do devir, que é tanto o mundo circundante quanto a consciência dele, o objeto e o sujeito da experiência e a própria experiência. Emergindo em cada consciência individual, é o material universal das coisas e do conhecimento. (...) O āgama [revelação] é essa palavra na medida em que estrutura e informa a consciência dos seres humanos e dos animais, presidindo seu comportamento cognitivo, ético e instintivo. Essa estruturação assume a forma de pratibhā, um termo que é prontamente traduzido, mas por falta de um termo melhor, por "intuição", e que está no centro da filosofia de Bhartṛhari. A intuição bhartṛhariana deriva simultaneamente do conhecimento, do saber-fazer e, pode-se dizer, do saber-ser; é uma evidência e uma certeza pré-discursivas, uma espécie de efusão espontânea da ideia determinada pela forma e pela intensidade do āgama que estrutura a consciência individual - essa forma e essa intensidade são passíveis de variações consideráveis de acordo com ações e méritos passados. (...) Como a palavra-princípio é imanente aos seres e idêntica ao Veda, a revelação e as normas que ela prescreve estão na própria base da espontaneidade consciente e do comportamento humano e animal" (ELTSCHINGER e RATIÉ, 2023, p. 213-214).

independentemente de sua natureza, está enraizada na essência da palavra (ibid., I.123-124), seja ela articulada ou residual (RASTOGI, 2009, p. 306).

Além de ser aquilo que torna possível todas as relações da consciência desperta, a fala se estende ao estado de sonho, onde a própria palavra se torna o objeto de todas as ações (*Vākyapadīya*, I.127); e no sono profundo, onde a consciência consciente parece retroceder, uma associação sutil com a palavra persiste na forma de um potencial latente de linguagem *(śabdabhāvanā*) que permanece não manifesto, mas pronto para ser ativado ao despertar (*Vākyapadīyavṛtti,* I.123). Assim sendo:

> Nada pode ser compreendido quando não há linguagem. Na sua ausência, não há palavras latentes, nem atividades espirituais, nem ciências, nem artes, nem artesanato, nem comunicação, nem consciência-do-eu, nem memória, nem si-mesmo. Se assim for, a palavra é essencialmente a consciência e o si-mesmo de todos os seres. Portanto, podemos ousar dizer que o mundo é indistinguível das palavras pelas quais ele é conhecido. E se dermos mais um passo metafísico junto com Bhartṛhari, concluiremos que o mundo nada mais é do que uma estrutura de significados fixados na linguagem. (SCHARFSTEIN, 1998, p. 227)

A fala, portanto, é o poder central construtivo ou imaginativo por meio do qual todas as experiências são dadas à consciência. Mas, mais do que isso, a fala é, em última análise, a própria consciência: a essência do princípio da fala *(śabdatattva*) é comparada a uma luz divina, tanto interna quanto externa, que ilumina toda a existência, tanto animada quanto inanimada, e, portanto, é a base sobre a qual o mundo inteiro, em todos os seus aspectos dinâmicos e estáticos, é estabelecido (*Vākyapadīyavṛtti,* I.142). Essa luz, embora pareça diferenciada no mundo, é, em última análise, a fala indiferenciada, a consciência pura que subjaz a todas as manifestações (*Vākyapadīya,* I.18). Nessa capacidade, a fala é a 'quarta', a forma mais elevada (*paraṁ rūpam*) da 'fala que vê' (*parāpaśyantī*) que está além do uso verbal (*Vākyapadīyavṛtti,* I.142). Esse "quarto" modo de fala, como a condição transcendental de todos os modos de cognição permeados pela fala, é ele próprio não construído pela fala e, portanto, da forma de consciência pura que atravessa os outros três e constitui sua alternância dinâmica.

Isso também, assim como a análise de Gauḍapāda sobre os estados de consciência, muitas vezes traçou um paralelo com o Neoplatonismo, levando a uma descrição da Fala ou da Palavra descendo de um estado de consciência pura e unificada - representada metaforicamente como luz primordial - para o mundo diverso e aparentemente fragmentado da realidade empírica. Uma descida, portanto, caracterizada por um escurecimento ou obscurecimento gradual da luz original, à medida que ela se torna

emaranhada com a densidade da matéria. Mas como Isayeva (1995, pp. 86, 105, 109-112) aponta que, aqui também, o que é descrito não é tanto uma emanação unidirecional, mas um movimento dinâmico e oscilante, uma onda pulsante de tensão entre unidade e diversidade, à qual Bhartṛhari também se refere com o termo '*spanda*' ("vibração" ou "pulsação"), um conceito que sugere um movimento constante de ida e volta entre a fonte unificada e suas múltiplas manifestações na forma de um "padrão" quádruplo dinâmico e sempre presente, dentro do qual os elementos individuais estão em constante fluxo. Quanto ao significado desse padrão quádruplo, ela oferece uma sugestão elucidativa,[239] ao mesmo tempo em que reúne os modelos construtivistas de Gauḍapāda e Bhartṛhari:

> Por que os elementos que formam essa rede são invariavelmente quatro? (...) Pode-se lembrar que a 'linguagem', ou seja, a 'fala' pura (...), inclui necessariamente a categoria gramatical de 'pessoa'. (...) podemos ver facilmente que no Vedānta de Gauḍapāda e Bhartṛhari o nível da 'terceira pessoa' gramatical é o do mundo, do universo (*viśva*) que é percebido no 'estado de vigília' (*jāgarita*). É o plano de existência em que acreditamos que nossas percepções se originam dos objetos externos; e, simultaneamente, é o estágio da fala "manifestada" (*vaikharī*), da fala que encontra seu apoio e incorporação em um substrato quase material de sons empíricos e articulados (*nāda*). O nível da "segunda pessoa" absoluta é o nível das almas individuais realmente existentes, de pontos de consciência separados e "brilhantes" (*taijasa*) que são capazes de produzir imagens, sonhos e ilusões a partir de sua própria natureza interior, mesmo na ausência de quaisquer objetos empíricos. Ao mesmo tempo, é o estágio da fala "intermediária" (*madhyamā*), que persiste interiormente na criação de suas próprias imagens mentais. E, por fim, a "primeira pessoa" absoluta, o "eu", o "sujeito gramatical" absoluto é apresentado pelo *ātman* "consciente" (*prājña*) no estado de sono profundo (*supta*), quando o *ātman* retorna à sua essência interna, desfazendo-se de todos os atributos externos. É também o nível da fala do "ver" (*paśyantī*), fala que está concentrada em um único e indivisível "ponto" de contemplação. O 'quarto' estado abrange todos eles, sustentando-os dentro de si mesmo... (ISAYEVA, 1995, pp. 123, 126-127)

Dentro do paradigma do Sāṁkhya clássico, esse princípio da imaginação construtiva e da fala, funcionando como o princípio organizador do sistema causal que dá origem ao conteúdo dos fenômenos, é chamado de "paradigma raiz" (*mūlaprakṛti*).[240]

[239] Embora essa formulação não seja explícita nem no Gauḍapāda nem no Bhartṛhari, ela é mais tarde formulada ao longo dessas mesmas linhas por Abhinavagupta (950-1016 d.C.). Como Timalsina (2020, p. 12) observa, no entanto, Abhinavagupta se baseia nas discussões de Bhartṛhari sobre a personalidade gramatical.

[240] A relação entre *puruṣa* e *mūlaprakṛti* no Sāṁkhya pode ser frutuosamente ilustrada por meio dos paradigmas matemático e linguístico que inspiraram o Sāṁkhya, conforme sugerido por Larson (2013). Seguindo o paradigma matemático, *puruṣa* é zero e *mūlaprakṛti* é um: "Todos os números pressupõem o número 1, e o número 1, portanto, deve ser forçosamente o *mūlaprakṛti*. (...) O vigésimo quinto tattva, é claro, é *puruṣa*, e os textos do Sāṁkhya descrevem o *puruṣa* como a consciência-do-eu, cuja presença permite que *a prakṛti* se manifeste. Dada a sequência numérica que surgiu, há, é claro, apenas uma possibilidade para *puruṣa*, a saber, zero (0), uma noção que não era apenas conhecida pelos antigos hindus, mas possivelmente descoberta por eles. A noção de zero é necessária para todos os cálculos sofisticados, mas tem a característica peculiar de não acrescentar nada em nenhum cálculo" (ibid., p. 223). Seguindo o

Como o *ālayavijñāna* do Yogācāra,[241] é isso que livra a consciência da "ideia de objetividade indeterminada", a mera propensão de projetar algo como conteúdo para a consciência, que não pode ser conhecida como uma entidade, mas funciona como o repositório das sementes de todos os modos construídos de consciência (CHATTERJEE, 1987, p. 90-91). Ou então, lembrando a concepção de Jñānaśrīmitra sobre a distinção entre o local da manifestação fenomenológica (*prakāśa*) e a determinação conceitual (*adhyavasāya*), o si-mesmo do Sāṁkhya é o primeiro, enquanto *a prakṛti* do Sāṁkhya é a última, seja como causa imanifesta (*mūlaprakṛti*)[242] ou efeito manifesto (*vyaktaprakṛti*). A determinação, de acordo com o Jñānaśrīmitra, nada mais é do que o processo no qual ocorre um gatilho para a ação orientada para fora da consciência; da mesma forma, *prakṛti* é, para o Sāṁkhya, nada mais do que o gatilho para a ação. [243]

---

paradigma linguístico, *puruṣa* é o silêncio e *mūlaprakṛti* é o som imanifesto: "A *mūlaprakṛti* seria, então, som potencial ou som imanifesto. As manifestações de *prakṛti* [os *tattvas*] seriam, em um nível, várias séries de sons e combinações de sons. (...) Ao recitar repetidamente os *tattvas*, a pessoa gradualmente passa a conhecer a base da criação do próprio surgimento, o padrão criativo dos sons [*mūlaprakṛti*]. O princípio *puruṣa* seria, então, aquilo que transcende todos os sons - o silêncio passivo e vazio que, no entanto, é o pano de fundo e o pressuposto de todas as distinções sonoras." (ibid., pp. 225-226)

[241] De fato, uma das principais críticas feitas ao *ālayavijñāna* pelos oponentes dentro do budismo é apontar como ele é o mesmo que o *mūlaprakṛti* do *Sāṁkhya.*

[242] Esse conteúdo tem uma forma imanifesta, composta de pura propensão *(śakti*), que explica, em última análise, a afirmação do Sāṁkhya de que os objetos da mente podem existir tanto em formas conhecidas quanto desconhecidas (*Yogasūtra,* IV.17). Em sua formulação Advaita Vedānta, esse insight pode ser formulado da seguinte maneira fenomenológica: "... antes de eu apreender o objeto como conhecido, a consciência-do-eu apreende o objeto como desconhecido. No exemplo em questão, a consciência-do-eu revela que o objeto era desconhecido antes da experiência perceptual da cadeira. Os advaístas afirmam ainda que esse desconhecimento não é inexistente; ele é positivo. Essa positividade em si é um estado indiferenciado do ato perceptual em questão, que eventualmente dá origem à percepção da cadeira. Assim, enquanto eu estiver percebendo a cadeira, a consciência-do-eu em mim revela a cadeira como conhecida. Entretanto, antes da ocorrência do ato cognitivo perceptual, ou seja, antes de eu apreender a cadeira, a cadeira existe como desconhecida, no sentido de que o termo "desconhecido" aqui, parece-me, significa aquilo que é "inchoately known". Em outras palavras, o desconhecimento é um estado incipiente de conhecimento. O que é válido para essa cadeira em particular também é válido para todo o resto do mundo. Portanto, em qualquer momento específico t1, a consciência-do-eu conhece um objeto específico ou um conjunto de objetos como conhecido e todos os objetos restantes como desconhecidos, enquanto todos esses objetos estão em um estado incipiente de desconhecimento. Vamos analisar melhor as ramificações da experiência "a cadeira não era conhecida antes". Sureśvara, nesse contexto, levanta a seguinte questão: "se o desconhecimento prévio foi estabelecido pela cognição verdadeira, ou por alguma outra marca, ou intrinsecamente, como então o conhecimento deve ser estabelecido?" Em outras palavras, a questão de "como o desconhecimento de uma coisa é estabelecido" deve ser respondida. (...) Os advaístas argumentam que o desconhecimento é logicamente anterior ao funcionamento de qualquer pramāṇa (meio de cognição verdadeira), porque o desconhecimento nunca pode ser estabelecido com a ajuda de tais meios (...). Nenhum dos meios causais de cognição aceitos pelos Advaitinos pode apreender o desconhecimento prévio; sua função é tornar o objeto conhecido. (...) Portanto, deve haver uma consciência anterior à origem de uma pramāṇavṛtti (um modo dos meios de cognição verdadeira), e essa consciência apreende a nesciência sem qualquer assistência de um modo do sentido interno" (GUPTA, 1998, p. 92). Para um equivalente ocidental disso, só podemos nos referir ao idealista britânico James Frederick Ferrier (1808-1864), que elaborou uma teoria semelhante para remediar as dificuldades que ele via no idealismo berekeleyano.

[243] Essas comparações aqui são diretas quando se considera, por exemplo, a versão do Sāṁkhya consagrada no Advaita Vedānta, na qual *mūlaprakṛti* se torna *avidyāśakti,* a potência da ignorância inerente à própria

No desenvolvimento do Advaita Vedānta do Sāṁkhya, a raiz *prakṛti* como imaginação construtiva e fala será mais frequentemente referida como "ignorância", ou como o resultado dela. Sureśvara (*Jyotisbrāhmaṇavārttika,* vs. 338, 348) sustenta que é o próprio si-mesmo (*ātman*) que é conhecido como ignorância quando tomado como causa constitutiva da "consciência intencional" (*buddhi*), enquanto é notoriamente definido por Padmapāda (*Pañcapādikā*, I.26.95-96) por meio de um número de sinônimos extraídos de diversas fontes:

> Aqui, (ou seja, quando a pergunta sobre a causa constitutiva, etc., do ego é levantada) a resposta é dada. Aquilo que é descrito de várias formas no Śruti, Smṛti, Itihāsa e Purāṇa em diferentes contextos como nomes-e-formas (*nāmarūpa*), indiferenciado (*avyākṛta*), ignorância (*avidyā*), magia (*māyā*), *prakṛti*, não-apreensão (*agrahaṇa*), não-manifesto (*avyakta*), escuridão (*tamas*), causa (*karaṇa*), dissolução (*laya*), poder *(śakti*), grande sono (*mahāsupti*), sonho (*nidrā*), indestrutível (*akṣara*), espaço (*ākāśa*); aquilo que, tendo impedido a consciência (*caitanya*) de se manifestar como sendo da natureza de Brahman, que é sua característica essencial, produz sua subjetividade (*jīvatva*); aquilo que serve como a parede sobre a qual estão a ilusão da imagem, a ação e as impressões residuais de cognições passadas; aquilo que existe em sono profundo envolvendo (*āvaraṇa*) a luz (do *ātman*) e permanecendo apenas como traços mentais da projeção do mundo (*vikṣepa*) - isso é a ignorância sem início (*avidyā*).

Esse princípio construtivo é caracterizado pelo Sāṁkhya como sendo constituído por três qualidades experienciais, de modo que a experiência comum se apresenta como uma interação contínua de dor (*rajas*), alienação (*tamas*) e prazer (*sattva*). Conforme definido por Larson (1980, pp. 310-311), a dor é o desconforto resultante de encontros com objetos intencionais, e sua consciência sempre motiva o desejo de libertação. Alienação é o "sentimento de reificação (*mūḍha*), de ter sido transformado em uma entidade entre entidades, e a consciência da 'alienação' traz consigo uma neutralização da motivação e do afeto". O prazer, por fim, é "um sentimento de realização alegre e tranquila *(śānta*), de ter se apropriado (ou interiorizado) de um objeto ou de uma atividade de modo que se está livre dele, e a consciência do 'prazer' traz consigo uma compreensão reflexiva do que foi apropriado".

Além disso, de acordo com o Sāṁkhya, esses sentimentos representam três processos fundamentais na formação causal do conteúdo da experiência fenomênica: o impulso para a externalização (*rajas*), a objetivação (*tamas*) e a internalização (*sattva*), que juntos criam um mundo "constituído" que compreende tanto construções subjetivas

consciência. No entanto, mesmo no Sāṁkhya clássico de Īśvarakṛṣṇa, *mūlaprakṛti* é apenas esse impulso cego para a ação, seja em equilíbrio imanifesto ou desequilíbrio manifesto.

(internalizadas) quanto objetivas (externalizadas), mediadas pelo processo de externalização, sem o qual nem a internalização nem a objetivação podem se manifestar. Como se pode depreender dessa explicação, isso constrói na força motriz do sistema causal da experiência o caráter dialético da si-mesmo, da consciência-do-eu que, por meio de um impulso à externalização, fundamenta tanto a auto-objetivação quanto a autorreflexão.

Na consciência-do-eu (*buddhi*) intencional que desperta pela primeira vez do "sono profundo", essas qualidades ou atributos ainda existem em harmonia; é somente quando o "eu" (*ahaṁkāra*) é articulado por meio da união da consciência e da fala (interna) que essas qualidades se separam e levam a diferentes caminhos de desenvolvimento: *sattva* leva à manifestação dos sentidos e da mente, enquanto *tamas* leva à manifestação dos *qualia* (*tanmātra*) que são seus objetos intencionais, que então se tornam ainda mais reificados na forma dos elementos brutos que constituem o mundo perceptível.[244] Essa separação, crucialmente, nada mais é do que o surgimento da distinção entre "agarrador e agarrado", que são mediados pela força interativa de *rajas.* Nesse sentido, as três qualidades se manifestam na forma do trio cognitivo do conhecedor (*pramāṭṛ*), dos meios de conhecimento (*pramāṇa*) e do conhecido (*prameya*), que vimos ter um papel tão importante no Nyāya. Quando esses três se dissolvem de volta, junto com o ego que os divide, na "consciência intencional" (*buddhi*) na qual ainda estavam equilibrados, eles se tornam novamente imanifestos junto com ela.[245]

Quanto ao modo de causação que caracteriza esse processo de surgimento e dissolução do mundo fenomênico da experiência a partir do centro da consciência, isso é explicado nos *Upaniṣad-s* no que o Sāṁkhya formularia mais tarde como a teoria *satkāryavāda* da causalidade. De acordo com o testemunho registrado em *Yuktidīpikā* (RATIÉ, 2014, pp. pp. 136-137), o professor de Sāṁkhya Varṣagaṇya explicou isso como significando que os efeitos não são criados recentemente por suas causas, mas, em vez disso, eles já estão presentes na causa em uma forma potencial *(śakti*) e são meramente revelados ou manifestados pela causa. Assim como o efeito não é verdadeiramente produzido, ele também não enfrenta uma destruição real, ele simplesmente deixa de ser manifesto. Esse processo de transformação é caracterizado por aparecimento (*avirbhāva*)

[244] A propósito, para o Sāṁkhya, os chamados objetos brutos não são nada além do agregado de seus *qualia*, quando os *qualia* são considerados como se estivessem em um substrato.
[245] Em outras palavras, a consciência intencional (*buddhi*) só se manifesta quando o ego a divide na tríade do conhecedor, do conhecimento e do conhecido; caso contrário, ela se torna o não manifesto, o estado de equilíbrio perfeito entre os três, no qual nenhum deles predomina sobre os outros.

e desaparecimento (*tirobhāva*), não por surgimento e aniquilação. A causa não produz a existência (*sattva*) do efeito, apenas sua manifestação (*abhivyakti*, *vyakti*). Isso é muito parecido com o conteúdo variado do Jñānaśrīmitra que precede tanto a análise quanto a síntese e que, por meio da abstração conceitual, pode ser dividido em partes, que, nesse sentido, tornam-se "manifestas".

O modo de raciocínio subjacente a esta tese é ensinado diretamente por Uddālaka Āruṇi (ca. VIII-VIth c. BCE) no *Chāndogya Upaniṣad* (VI.1.3-.2.2), como a "regra de substituição pela qual o que não é ouvido se torna ouvido, o que não é pensado se torna pensado, o que é desconhecido se torna conhecido". Esse é um raciocínio que, como explica Frazier (2017, p. 114), é um tipo de "indução metafísica" que procede por meio da associação de vários objetos que compartilham uma característica contínua de identidade, de modo que essa característica, permanecendo constante em meio à mudança, é reconhecida como a identidade essencial subjacente desses objetos. Essa identificação é obtida por meio de um poder discriminativo que separa as propriedades contingentes das categorias centrais, concentrando-se nas características que permanecem inalteradas apesar das transformações. Essa qualidade identificada é, então, generalizada indutivamente, permitindo que a apliquemos a outros casos não encontrados anteriormente. Isso cria uma compreensão mais ampla que nos permite "perceber o que não foi percebido antes".

Seguindo esse modo de raciocínio, o Uddālaka Āruṇi diz que, assim como ao conhecer um único lingote de ouro, tudo o que é feito de ouro se tornaria conhecido, pois somente o ouro é real, todo o resto são modificações do ouro por meio de palavras somente, é apenas um nome baseado em palavras e; assim também, "no princípio" era somente o Ser (*sat*), e é esse Ser que é transformado em tudo o mais. Isso é assim, ele argumenta, porque o oposto - ou seja, que o ser surgiu do não-ser - é inconcebível. Assim, *Sāṁkhya-Kārikā* (IX) sustenta a tese da preexistência do efeito na causa por três razões principais: (i) que o não-ser não pode dar origem a nada; (ii) que o efeito compartilha o mesmo material que a causa, diferindo apenas na forma ou modificação; (iii) uma causa específica só pode levar a um efeito específico. Em essência, o efeito é um potencial inerente à causa, aguardando manifestação por meio do processo de causalidade.

Isso nos leva de volta àquela narrativa cosmogônica da mente "buscando" um "si-mesmo" para se apoiar, articulando-se na fala, que repete o processo até que a incorporação total seja alcançada. Ora, esse tipo de causação é exatamente o que está sendo descrito aqui: uma plenitude inarticulada de potencialidade *(śakti*) emergindo em

manifestações cada vez mais concretas, como em uma cascata emanacionista. Analisando *o Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (II.4), Slaje (2002, pp. 206-207) observa de forma semelhante esse princípio em ação, onde uma Entidade Primária, conceituada como uma essência vital sutil, é retratada como dotada de um impulso interno para si-mesmo e densificação, levando, em uma série de densificações crescentes, à manifestação do mundo material. Nessa imagem, todos os elementos e componentes do mundo compartilham a mesma natureza essencial com a Entidade Primária, enquanto o processo inverso de dissolução envolve uma série de retransformações de volta ao estado original e sutil.

Esse princípio emanacionista é explicado pelo Vedāntin Sureśvara, em seu comentário *Vārttika* sobre a mesma passagem analisada por Slaje acima. Ele explica que os particulares, como sons específicos de tambor, existem dentro do universal "som de tambor", que por sua vez existe dentro do universal ainda mais amplo de "som", com cada um dos últimos estando para o primeiro como a luz branca está para as várias cores. Esse padrão se estende a todos os particulares, que, por fim, se fundem em universais, e esses universais se fundem ainda mais no maior universal (*mahāsāmānya*). Da mesma forma, os elementos mais grosseiros se fundem com os mais sutis e, nesse processo, perdem suas características individuais (*pratyagātmāvāsanā*), sem se tornarem inexistentes. A fusão é possível porque os particulares e os universais são da mesma natureza, como o fogo e sua fumaça - a causa e o efeito não são, em última análise, diferentes (*satkāryavāda*). Esse princípio também explica como a causa permanece si-mesma mesmo quando produz um efeito, pois o efeito é essencialmente o mesmo que a causa e não requer meios ou esforços adicionais para sua manifestação (PEREVERZEV, 2016, p. 47-49).

O que é digno de nota é que, se entendermos a causalidade transitivamente, como faz o budista, essa não é realmente uma forma de causalidade. A chamada "causa" não cessa com o surgimento de seu efeito, nem, por falar nisso, as duas estão necessariamente deslocadas em uma sequência temporal. Em vez disso, a relação entre elas é de fundamentação, na qual a fundamentação engloba e permeia imanentemente a fundamentação. A análise de Gren-Eklund sobre a hierarquia de conceitos no sétimo capítulo do *Chāndogya Upanisad*, conforme relatado por Kahrs (2016, p. 14), traz isso à tona. Cada conceito nessa cadeia é descrito como "maior" (*bhūyas*) do que o anterior, com exceção do conceito final, o "infinito" (*bhūman*), que significa a totalidade.

A principal observação é que cada conceito, exceto o final, é definido por sua localização dentro do conceito subsequente, mais abrangente, criando uma hierarquia inclusiva, em que cada conceito é incorporado ao próximo, em vez de ser uma entidade discreta e separada. Esses conceitos, portanto, não são retratados como existindo em uma relação causal (de "a produzindo b"), mas sim em uma relação de "substituição", na qual o conceito "maior" atua como um "espaço reservado" (*sthānin*) para o anterior, que é seu "substituto" (*adeśa*), um método bem conhecido por sua aplicação em textos gramaticais e rituais.

Na formulação do Sāṁkhya (LARSON, 2013, p. 229), o campo causal contínuo e fechado da manifestação pode ser entendido de forma sintética ou analítica. De uma perspectiva sintética, todo fenômeno no mundo empírico é um efeito, em última análise, uma modificação da causa original (*mūlaprakṛti*), sugerindo uma visão de mundo emanacionista, em que as diversas manifestações da realidade emanam de uma única fonte. De um ponto de vista analítico, cada componente do sistema está intrinsecamente conectado ao todo, de modo que cada parte não é apenas uma entidade isolada, mas um contribuinte vital para o funcionamento de todo o sistema, refletindo um holismo que torna o todo primário em relação às suas partes, que só podem ser abstraídas dele, como as cores são abstraídas da luz branca. Isso faz com que o Sāṁkhya descreva um todo organicista, um sistema cujo princípio organizador se autodiferencia em todos os elementos e é imanente a eles como seu princípio constitutivo.

Conforme mostrado por Smith (1989, pp. 120-142), podemos perceber esse raciocínio causal já em vigor nos *sūtras* rituais védicos, os primeiros dos quais começaram a ser compostos antes mesmo da época do Buda e que, a partir de então, se tornaram o modelo ideal de um sistema de conhecimento. Os sūtras, que significam "fio", são proposições concisas tecidas em uma estrutura metódica e sistemática, que se baseiam em um conjunto de "primeiros princípios" ou "metarregras" (*paribhāṣās*) que regem todo o texto com sua aplicabilidade geral, de modo a permitir a economia na exposição, afirmando uma vez o que pode ser assumido em todo o texto. Dessa forma, os sūtras incorporam o princípio védico da semelhança hierárquica, assumindo a continuidade entre as particularidades e a generalidade abrangente, de modo a permitir que o conhecimento das particularidades seja inferido a partir do arquétipo ou metartigo. No entanto, semelhança não é identidade, e "uma metarula sobre metarulas" afirma que a distinção do particular se sobrepõe à aplicação geral da metarula, uma interação entre o geral e o específico que é central para a ciência ritual. Nos Sūtras, o geral e o particular

são representados por paradigmas (*prakṛti-s*), geralmente uma versão simples e básica que serve como modelos básicos a partir dos quais variações complexas (*vikṛti-s*) são geradas. A relação entre eles é de precedência, com o paradigma sendo "anterior" e a variação "posterior", sendo que o poder do paradigma reside em sua capacidade de transferência, permitindo que sejam feitas inferências sobre suas variações. Entretanto, o sistema é complexo, pois uma variação de um paradigma também pode atuar como paradigma para outras variações. Isso cria uma rede de conexões intrincadas, organizando a variedade de rituais em um todo sistematicamente interligado. Quando o paradigma é conhecido, as inferências sobre as variações são orientadas pelo que é transferível e o que não é, enquanto que, em casos de dúvida, a regra é inferida a partir da semelhança (*sāmānya*), identificando a instância mais análoga no paradigma.

Outra aplicação bastante significativa desse modo sistêmico de raciocínio é encontrada na estruturação do mundo da linguagem por Bhartṛhari. Ao discutir a filosofia de Dignāga, observou-se que Bhartṛhari adotou criticamente o entendimento de Yogācāra da linguagem como metafórica, o que mina o realismo referencial, preservando a capacidade de significado; além disso, ele elevou a linguagem a uma posição de primazia, pois a linguagem aqui se tornou mais do que uma ferramenta de comunicação ou descrição, como o poder cognitivo expressivo e *a priori* que molda todo o conhecimento e entendimento e é, portanto, o próprio fundamento do pensamento e da experiência. Esse caráter a priori, garantido por sua compreensão da linguagem como si-mesmo reflexivo, como aquilo que primeiro se revela para depois revelar seu significado, significa que a linguagem habita uma esfera cognitiva autônoma de significados e ideias - o reino do "Ser Possível" (*upacāra-sattā*), caracterizado por formar uma estrutura hierárquica de universais dentro da linguagem, em que os universais superiores englobam os inferiores.

O que interessa neste momento é como os universais são mantidos para se tornarem atualizados no caso da intenção do falante de se comunicar. Conforme demonstrado por Herzberger (1986, p. 35), os universais passam por uma série de "privações" ao passarem de conceitos abstratos para manifestações concretas. Inicialmente, os universais sacrificam sua singularidade quando se tornam associados a indivíduos e a outros universais. Esse processo de "privação", em que os universais perdem aspectos de sua unidade para se tornarem parte de uma rede maior, leva à formação de uma hierarquia de universais. [246]Os universais superiores englobam os

[246] O conceito Vaiśeṣika desse universal mais elevado é explicado da seguinte forma por Śrīdhara, como vimos anteriormente: "A generalidade mais elevada é apresentada como 'ser'; e a razão para considerá-la

inferiores, contradizendo o princípio Vaiśeṣika de que os universais não podem estar inseridos em outros universais; e essa estrutura hierárquica, semelhante a uma árvore genealógica, se desdobra a partir do universal supremo do ser (*mahāsattā*), um conceito unificador que engloba todas as palavras e significados como um "processo de estruturação" dinâmico inerente à própria linguagem. As implicações disso, como Herzberger também observa, é que essa abordagem combina aspectos extensionais e intensionais do significado. Ela reconhece a ideia extensional de que os universais definem classes que podem ser subdivididas, ao mesmo tempo em que reconhece a ideia intensional de que os universais superiores estão incluídos nos inferiores (por exemplo, "vaca" inclui "animal"). Consequentemente, essa estrutura conceitual levou o comentarista de Bhartṛhari, Helārāja, a "tomar emprestada a metafísica Sāṁkhya, a ideia de *Prakṛti* como a semente de toda a Criação" (ibid.).

Desafiando a noção que vê os nomes não derivados como atômicos e não relacionados, Bhartṛhari propõe que os nomes são inerentemente conectados por meio de seu conteúdo analítico, o que significa que o nome "vaca", por exemplo, está intrinsecamente ligado ao nome "animal". Essa interconexão surge do conceito do "grande universal" (*mahāsāmanya*), que define todo o universo de indivíduos e está embutido no significado de cada nome. Ele serve como a fonte ou "útero" do qual todos os significados emergem, fornecendo a base para nossa compreensão deles. Além disso, ele confere um senso de eternidade às coisas transitórias, conectando-as à realidade atemporal do ser puro. Portanto, o ato de nomear um objeto vai além da mera rotulagem: significa uma conexão com a essência eterna da realidade (HERZBERGER, 1986, pp. 40-41, 58-59).

De fato, a teoria de Bhartṛhari faz desse "grande universal" do ser puro a chave para reconciliar o antigo debate iniciado com os antigos gramáticos Vājapyāyana e Vyāḍi, sobre se o significado de todas as palavras é a substância universal ou individual. A primeira visão enfatiza o papel das palavras em expressar as características comuns em diversos objetos, levando à cognição uniforme e à aplicação da mesma palavra; e como o

assim é que ela se estende e inclui um número de coisas maior do que aquelas incluídas nas generalidades de 'substância' e as demais. Por outro lado, sempre formando a base da cognição inclusiva, e nunca a da cognição exclusiva (já que não há nada que não esteja incluído no 'ser'), ela é sempre generalidade. (...) É com referência a entidades positivas que se fala de 'ser' como formando a base da 'cognição inclusiva'; portanto, mesmo que sirva para excluir não-entidades, ainda assim isso não milita de forma alguma contra seu caráter dito" (*Nyāyakandalī*, II.1.7). No Vaiśeṣika, entretanto, isso era uma "coisa universal", enquanto no Bhartṛhari é uma "palavra universal", a noção pura de "ser" sem qualquer qualificação adicional, que permeia todos os modos de discurso e predicação.

universal mais elevado é equiparado ao ser puro, todas as palavras expressam, em última análise, esse universal mais elevado. A segunda visão reconhece a diversidade de cognições e a correspondente aplicação de diferentes palavras a diferentes objetos; esses objetos, entretanto, são vistos como fatores delimitadores das manifestações da única realidade imutável, o ser puro, que não pode ser percebido diretamente, mas é inferido por meio de suas manifestações. As palavras, embora inicialmente denotem esses fatores limitantes, em última análise, apontam para o ser puro subjacente. Portanto, ambos os pontos de vista convergem para a ideia de que as palavras, quer expressem universais ou denotem objetos particulares, em última análise, significam apenas isso (IYER, 1969, p. 262).

Em certo sentido, portanto, pode-se dizer que, de acordo com o Bhartṛhari, o universal supremo do ser (*mahāsattā*) é o único universal que se diferencia em toda a "árvore genealógica" da estrutura conceitual da linguagem à medida que se condiciona em si-mesmos cada vez mais particulares. No processo, essa estrutura hierárquica *a priori* desdobra as categorias Nyāya-Vaiśeṣika, anteriormente vistas como descritivas da realidade, como um processo dinâmico inerente à linguagem. Dessa forma, toda a realidade externa só é acessível por meio das lentes da linguagem e moldada pelas estruturas da linguagem, o que faz do estudo da linguagem uma reconstrução dinâmica da estrutura conceitual de todo o conhecimento, com a gramática servindo como base neutra para articular nosso conhecimento do mundo.

Reunindo tudo o que discutimos até agora sobre a consciência pura como o si-mesmo (*ātman*) e seu poder de imaginação e fala, por meio do qual a estrutura sujeito-objeto das experiências é construída, podemos olhar para um paradigma "Sāṁkhya não dual" totalmente desenvolvido, funcionando na obra de Padmapāda (ca. VIIIth d.C.), um discípulo de Śaṅkara, cujo *Pañcapādikā* tornou-se a base para a escola Vivaraṇa do Advaita Vedānta.

Ele retrata o si-mesmo como o fundamento supremo, caracterizado por sua pura apercepção (*bodha*) que precede, coexiste e supera qualquer objeto de consciência, de modo que possa servir como suporte absoluto para toda a experiência, permanecendo constante e imutável em meio ao fluxo de percepções e pensamentos, não afetado por qualquer refutação externa ou diferenciação interna. Com base no conceito de seu mestre sobre a imediatidade (*aparokṣatva*) ou natureza autoevidente do si-mesmo, ele aponta que é precisamente essa qualidade que o torna suscetível à sobreposição ou identificação errônea com os conteúdos mutáveis da consciência, levando à determinação ilusória do

sujeito finito (HULIN, 1978, p. 165). Em outras palavras, essa identificação errônea lhe é natural, ainda que adventícia, na medida em que a consciência só pode aparecer como aquilo que não é (como conteúdo), enquanto o conteúdo só pode aparecer como consciência.

A subjetividade determinada que surge nesse processo é descrita de várias maneiras por Padmapāda (*Pañcapādikā,* I.22.84; I.26.97) com os conceitos de *ahaṁpratyaya* (a noção de "eu"), *ahaṁpratyayin* (o portador da noção de "eu") e *ahaṁkartṛ* (o agente do ego). A esse respeito, o ego e seu agente são diferenciados na medida em que o ego é apenas o conteúdo determinado da noção de "eu", enquanto o agente é o *si-mesmo* identificado com esse conteúdo ou, em outras palavras, dotado de agência e subjetividade em relação a ele. Essa condição de dupla face, como senciente e insenciente, permite que seja metaforicamente referida como um "nó" entre os dois (*cidacidgranthi*), o que impede o reconhecimento do si-mesmo.

De qualquer forma, em todos esses modos, o ego tem como condição transcendental de possibilidade a identidade adventícia entre a consciência pura e a ignorância, ou seja, o movimento determinado da ação para longe da consciência, de modo que todos eles são, em última análise, ilusórios. Essa condição transcendental pode ser inferida a partir da observação de que o significado da primeira consciência pessoal é evidente em todos os estados mentais e emocionais, de modo que, como sua permeabilidade, deve estar presente em sua causa "material" ou constitutiva, da qual eles emergem por meio da diferenciação. Isso salvaguarda para o ego seu papel empírico como fundamento para as afirmações e comportamentos de primeira pessoa em geral, na medida em que sustenta os papéis tanto de agente quanto de experimentador, bem como o fundamento para os poderes de conhecimento (*jñānaśakti*) e ação (*kriyāśakti*), pois é o próprio ego que é referido como a mente (*antaḥkaraṇa*), no primeiro caso, e a vitalidade (*prāṇa*), no segundo (*Pañcapādikā*, I.26.97).[247]

Já nos deparamos anteriormente com a metáfora do si-mesmo como um cristal transparente e luminoso. Padmapāda (*Pañcapādikā,* I.28.99) acrescenta a ela a nuance de que o ego não ocorre aqui como uma condição limitada que colore o "cristal" de fora, mas sim, como se brotasse intrinsecamente do próprio cristal, antes do espaço e do tempo,

[247] Além disso, Sureśvara (*Maitreyībrāhmaṇavārttika*, vs. 367-369): "Diz-se que o intelecto é a generalidade dos poderes de conhecimento (*jñānaśakti*), ou seja, a pele etc., da mesma forma, diz-se que a força vital é a generalidade dos poderes de ação (*kriyāśakti*). (Assim como) existem os poderes de conhecimento, isto é, o ouvido, etc., a fim de alcançar (lit. assegurar) o prazer do som, etc., da mesma forma existem os poderes de ação, isto é, falar, etc., para (assegurar) o prazer da ação."

como a formação primária do poder da ignorância (*avidyāśakti*) ou movimento determinado de ação para longe da consciência; ou, em outras palavras, como a forma primária da consciência quando ela cessa de imergir em sua manifestação fenomenológica pura. Assim, ela está sempre presente com o si-mesmo, como uma coloração constante de sua luz, e, portanto, permanece invisível por falta de contraste em nosso estado natural, o que explica o enraizamento do erro de sua fusão (HULIN, 1978, p. 148-164).

Com base nisso, Padmapāda (*Pañcapādikā,* I.4.12-I.5.13) passa a oferecer um relato detalhado dessa identificação errônea natural, mas contingente, ou sobreposição (*adhyāsa*). Ele a define como "a manifestação da natureza de algo em outro que não é dessa natureza", o que a torna fundamentalmente falsa (*mithyā*); no entanto, ele enfatiza, ela é "congênita" ao mero ser do si-mesmo, como seu constante acompanhamento. Além disso, ele (*Pañcapādikā,* I.37.138) define essa mesma sobreposição como o significado da ignorância (*avidyā*), sendo ambos na forma da causa ou da propensão para a identificação errônea (como *āvaraṇa-śakti* da ignorância ou poder de obscurecimento) ou como o efeito, ou seja, o próprio fato da identificação errônea (como *vikṣepa-śakti* da ignorância ou poder de projeção).

Para explicar o processo de seu surgimento, ele procurou, ao contrário de seu mestre que tratava indiferentemente várias formas de sobreposição, dar um retrato mais matizado dessa dinâmica, conceituando esse processo como uma série de identificações errôneas, em que cada uma prepara o palco para a próxima, em um modelo de "sobreposições em cascata" que recupera o conteúdo da noção "emanacionista" de *satkāryavāda.*[248] A força motriz desse processo é descrita como o poder da ignorância (*avidyāśakti*), que fornece o novo elemento a ser sobreposto em cada estágio, de modo a oferecer um modelo analítico para o obscurecimento gradual do si-mesmo por meio de camadas sucessivas, com o objetivo final de identificar os passos lógicos no processo de "estreitamento" da consciência pura que se auto-objetifica no indivíduo transmigrante e totalmente corporificado. Inversamente, esse mesmo modelo oferece também o roteiro

[248] Encontramos o mesmo princípio em Sureśvara, como por exemplo: "Além disso, esse intelecto é o primeiro a se tornar possuidor da aparência de senciência, porque é imediato à sua causa (isto é, senciência) e também por ter uma natureza pura (lit. clara). Portanto, no caso de todos os seres que nascem, surgem o intelecto e o ego sobre si mesmos (...). Então, ocorre o surgimento da senciência em manas, uma vez que ela é imediata ao intelecto e (então) devido à sua conexão com manas, ela passa a existir também nos órgãos. Por causa da conexão com manas e os órgãos do corpo, surge (essa consciência, ou seja, o ego). Assim, o Ātman causa o seu próprio aparecimento em todo o (mundo dos) efeitos, juntamente com as causas dos mesmos". (*Jyotisbrāhmaṇavārttika*, vs. 358-361)

para o processo gradual de desconstrução do ser fenomenicamente construído (HULIN, 1978, pp. 158-161).

[249] Como o primeiro estágio de sobreposição , o primeiro movimento para longe do local fenomenológico puro de manifestação da consciência pura toma a forma do modo primordial de diferenciação sujeito-objeto, no qual a consciência como que se desprende do campo fenomenal para "testemunhá-lo", embora ainda não haja nenhum conteúdo determinado a ser testemunhado.[250] Isso se refere, portanto, ao estágio da combinação de *puruṣa* e *prakṛti*, esta última em seu modo ainda não manifesto (*avyakta*). A consciência-do-eu, delimitada nesse papel de testemunha (*sākṣin*), é, na terminologia Advaita, o "governante interno" (*antaryamin*) ou o "senhor" *(īśvara*), que, por meio de sua pura presença, é o "motor imóvel" do estado imanifesto da potencialidade de todo o conteúdo experimentável e, por meio dele, o impulsionador imanente de todos os outros estágios subsequentes. [251]

No segundo estágio da superposição, a consciência ainda está "sozinha" e, tendo apenas a si mesma para encontrar como seu próprio objeto, agarra-se como se fosse sua própria imagem no espelho. Em outras palavras, a si-mesmo aparece nesse estágio. Nos termos de Padmapāda, sob o olhar da consciência-do-eu, o poder da ignorância (*avidyāśākti*) desdobra seu estado imanifesto na forma mais determinada do ego (*ahaṁkāra*), enquanto a própria consciência, como delimitada por esse ego, assume aqui a forma ilusória do "agente do ego" (*ahaṁkartṛ*). Em seguida, no terceiro estágio, agora dotada da capacidade de se si-mesmo como "eu", a consciência delimitada como o "agente do ego" começa a pensar, e esse "eu penso" se torna o ponto de referência constante para todos os pensamentos. Com isso, a ignorância agora desdobra o ego na forma do complexo mental (*antaḥkaraṇa*), enquanto a consciência delimitada por ele agora assume a forma do sujeito conhecedor (*pramātṛ*).

Essa mente é um pensamento espontaneamente si-mesmo e intencionalmente dirigido que, por esse mesmo movimento, postula a necessidade de que sua contraparte

[249] Para o relato a seguir da série de sobreposições, estou me baseando em Hulin (1978, p. 162), que reuniu e organizou as referências dispersas sobre isso no *Pañcapādikā*.

[250] Sureśvara, também, sustenta que "O si-mesmo interior, embora imutável, vem a possuir a natureza de testemunha apenas através da ignorância na forma da aparência de senciência (*cidābhāsa*) entre numerosos objetos (desse conhecimento) que têm as formas do que vem à existência e do que parte dela". (*Jyotisbrāhmaṇavārttika,* vs. 91)

[251] Também Sureśvara: "(aquilo) por causa do qual surge a natureza de ser uma testemunha no Ātman e também de ser uma causa (de objetos externos) e cuja semente permanece mesmo quando todo (o mundo dos) efeitos tiver sido destruído, aquilo, aceso pela luz própria e sempre existente, continua a estar entre (a variedade de) originação, sustentação e destruição como a testemunha deles, (na forma da experiência ou consciência) 'Eu não sei'". (*Jyotisbrāhmaṇavārttika*, vs. 349-351)

receptiva lhe forneça conteúdo. Em outras palavras, nesse ponto, o "eu penso" começa a se definir em relação a um horizonte objetivo que é colocado como seu outro. Como resultado, no quarto estágio, a ignorância desdobra a mente na forma dos sentidos (*indriya*), enquanto a consciência-do-eu, conforme delimitada por eles, torna-se o experimentador qualitativo (*bhoktṛ*) de emoções e sensações. Em seguida, os sentidos precisam de uma estrutura física para funcionar; assim, no quinto estágio, a ignorância desdobra os sentidos no desenvolvimento do corpo e de seus órgãos, enquanto a consciência delimitada por eles se torna o "ser vivo" (*prāṇin*) ou "sujeito corporificado" *(śārīrin*). Por fim, esse ser vivo e corporificado torna-se definido por meio de sua infinidade de relações com (o que é para ele) condições externas, levando a outras sobreposições em termos do ser humano plenamente formado (*manuṣya*) - determinado por gênero, família, classe, nacionalidade etc. - ou do indivíduo transmigrante (*saṁsārin*) - dotado de condições cármicas.

Nesse sentido, assim como Fichte, o advaitino passa por toda a "história causal" do surgimento do ser humano plenamente formado a partir de suas "condições transcendentais"; novamente, como em Fichte, todo esse processo tem a forma de uma autorreflexão si-mesmo. Todas as formas de experiência possível estão encapsuladas nessa estrutura, pois a base fenomenológica das formas de consciência das quais elas dependem está contida aqui. Isso não significa que essa camada específica da análise esteja gravada em pedra; em vez disso, é amplamente reconhecido que ela pode ser simplificada ou mais analisada se o caso em questão assim o exigir. Essa flexibilidade é possibilitada pelo *satkāryavāda*, ou seja, o fato de que todos os estágios anteriores contêm o último em forma implícita, enquanto todos os estágios seguintes contêm o primeiro em forma explícita, de modo que o número (*saṅkhyā*) de divisões estabelecidas é apenas um fruto de diferentes maneiras de abstrair a dinâmica do todo.

Seguindo Padmapāda (*Pañcapādikā,* I.7.18, I.43.162), todo o nosso conhecimento e ação transacional, incluindo seus meios e resultados, depende dos vários modos construídos do ego, o que faz do ego o "pilar principal do salão de dança do *saṁsāra*". Esse ego só se sobrepõe à consciência pura, que, por outro lado, permanece intocada pelas várias mudanças modais do ego, manifestando-as mesmo quando permanece desapegada e inalterada, livre do desejo de possuir ou renegar qualquer coisa. É, portanto, como enfatiza Sureśvara, apenas por causa do si-mesmo como o fundamento da manifestação fenomenal que a existência e a não existência do mundo podem ser obtidas (*Jyotisbrāhmaṇavārttika,* vs. 371). Isso também significa que não há atividade cognitiva

através dos meios de conhecimento (*pramāṇa*), exceto para o sujeito sob o feitiço da ignorância, ou seja, o ego. No entanto, os meios de conhecimento possuem sua validade em nossas transações epistêmicas, na medida em que, dentro dela, não são anulados por uma experiência oposta (*Pañcapādikā,* I.38.146; I.40.151).

[252]O modelo epistêmico de Padmapāda baseia-se na estrutura dessa análise fenomenológica, imprimindo novamente no processo epistêmico a dinâmica modelada pelo fenômeno da consciência-do-eu e a expressão autorreferente do ego "eu". Ele primeiro aponta que o si-mesmo, em sua imediaticidade (*aparokṣatā*), precede todas as construções de sujeito e objeto, de modo que a própria distinção entre o "espaço interno" da mente e o "espaço externo" do mundo é sobreposta ao solo sem partes que é a consciência (*Pañcapādikā,* I.14.47-48). Dessa forma, ele encontra no si-mesmo o fundamento que permite a interação entre sujeito e objeto nos vários modos epistêmicos. A partir da distinção primária sujeito-objeto, no processo cognitivo, à medida que o "objeto" ou o lado conhecido das sobreposições se manifesta cada vez mais concretamente como uma entidade distintamente cognoscível, ele passa por três estágios distintos, pois aparece primeiro no nível do ego e da mente, entrelaçado com a própria consciência e, portanto, como "eu"; depois, no nível dos sentidos e do corpo, aparece ambiguamente tanto como "eu" quanto como "meu", para finalmente emergir como um "isto" puramente externo (HULIN, 1978, p. 162). Em sentido inverso, isso significaria que todos os objetos aparecem primeiro na percepção como um "isso" externo, para depois encontrar repouso na mente como "eu".

Nesse sentido, conforme Padmapāda (*Pañcapādikā,* I.32.119-121) explica, o complexo mental (*antaḥkaraṇa*), quando 'colorido' por um objeto cognitivo específico, age como um 'delimitador' da consciência pura, de modo que no evento cognitivo da forma "eu percebo o jarro", a consciência como delimitada pelo objeto (*viṣayacaitanya*) é o jarro, a consciência como delimitada pelos meios de conhecimento (*pramāṇacaitanya*) é a percepção, enquanto a consciência delimitada pelo complexo mental (*pramātṛcaitanya*) é o conhecedor (GUPTA, 1998, p. 65). Tudo isso não passa de

[252] Os primeiros Vedāntins Advaita não criaram seu próprio sistema lógico-epistemológico, mas sim adotaram o do Pūrva Mīmāṁsā, particularmente em seu ramo Bhaṭṭa, enquanto o ajustavam e o faziam funcionar de uma maneira revisada dentro de uma visão idealista que não estava lá no Mīmāṁsā. [th] A partir do século XIII, no entanto, ela desenvolveu seu próprio sistema lógico-epistemológico e, quando o fez, foi principalmente seguindo os fundamentos estabelecidos pelo Padmapāda. Por essa razão, enquanto entre os séculos VIII[th] e XIII[th] os ramos mais influentes do Advaita Vedānta eram aqueles que seguiam o Ābhāsavāda de Sureśvara e o Bhāmatī de Vācaspati Miśra, posteriormente o ramo Vivaraṇa, que surgiu de Padmapāda e seus comentaristas Prakāśātman (ca. XIII[th] d.C.), autor do *Pañcapādikāvivaraṇa*, e Bhāratitīrtha (ca. XIV[th] d.C.), autor do *Vivaraṇaprameyasaṅgraha*, tornou-se o dominante.

formas ilusórias da consciência pura, que manifesta esses modos cognitivos concedendo-lhes sua própria imediatez. Assim, como Sureśvara (*Jyotisbrāhmaṇavārttika*, vs. 298) aponta, "o resultado direto do conhecimento correto (*pramāṇaphala*) é ter o si-mesmo interior como testemunha", ou, em outras palavras, é em sua aparência para a consciência-do-eu que o conhecedor, os meios de conhecimento e o objeto conhecido coincidem.

Dessa maneira, o Padmapāda reinterpreta a estrutura Nyāya comum da percepção com a importante consequência de que, nesse quadro idealista, o si-mesmo ou a consciência não requer instrumentos para o conhecimento e não tem nada a aprender externamente, mas seus órgãos agem delimitando-o de modo a dar origem a experiências particulares que são negativamente definidas por uma redução específica de sua plenitude (HULIN, 1978, p. 163, 166-167). Assim, por exemplo, ao dizer que o complexo mental, quando na forma modal (*vṛtti*) de um objeto como um pote, "delimita" a consciência pura, que agora aparece como "consciência delimitada pelo pote" (*ghaṭāvacchinna-caitanya*) (*Pañcapādikā,* I.32.119). Isso reflete o modelo *satkāryavāda*, de acordo com o qual a "causa raiz" de todos os fenômenos cognitivamente determinados já é um *plenum*, e os vários processos epistêmicos que surgem subsequentemente estão apenas tornando esse *plenum* manifesto em pedaços. É esse mesmo processo de delimitação cognitiva que, em última análise, dá origem à experiência do mundo múltiplo do espaço-tempo. Em última análise, é por essa razão que o ímpeto da consciência-do-eu, que produz todas as suas sobreposições e, portanto, é a fonte de todo o mundo da experiência (finita), é entendido como ignorância (*avidyā*), que cobre a plenitude do si-mesmo e permite o surgimento de manifestações parciais seletivas.

Com isso, Padmapāda faz jus ao entendimento "construtivista" da percepção do Sāṁkhya, como vimos anteriormente no contexto dos textos Āyurvédicos, pois ele descreve a percepção como uma expansão externa da consciência, e não uma recepção passiva de objetos externos. Isso é destacado em seu uso da gramaticalidade transitiva, em que a atividade do sujeito que percebe induz a "atividade" do objeto. Como resultado, seu modelo epistêmico funciona dentro da mesma premissa de sua fenomenologia, postulando que a consciência molda ativamente o mundo percebido por meio de uma série de sobreposições que resultam na ilusão de uma realidade externa separada do si-mesmo (HULIN, 1978, pp. 162, 169).

Esse modelo fenomenológico e epistemológico é, então, confrontado com o Yogācārin, cuja doutrina da momentaneidade (*kṣaṇavāda*) é desafiada pelo Padmapāda ao ressuscitar os argumentos do Nyāya-Vaiśeṣika a partir do reconhecimento e da síntese

das cognições. Mais especificamente, dado que, de acordo com a momentaneidade, diferentes cognições momentâneas nem sequer "trocam olhares mútuos", ou seja, como elas não estão nem remotamente conectadas umas às outras, ele acusa o oponente de incapacidade de estabelecer a relação anterior-posterior entre cognições momentâneas, sem a qual nem mesmo sua distinção e seu ser sequencial podem ser estabelecidos (*Pañcapādikā,* I.33.123). De fato, o Yogācārin até concede, no texto de Padmapāda, que sua distinção não é percebida, devido à "extrema similaridade" entre as cognições momentâneas.

O Padmapāda, portanto, pergunta se essa distinção é revelada por outro ato de cognição ou se é inerente à própria consciência; se for o primeiro caso, essa outra cognição se concentra apenas na distinção ou também inclui as duas coisas que estão sendo distinguidas? A distinção em si não pode ser compreendida sem as duas coisas que ela separa. No entanto, se as três coisas forem compreendidas em um único ato de cognição, elas se tornarão uma só, e não haverá distinção. Se, por outro lado, dissermos que a distinção é inerente à consciência, então, como se diz que a distinção não é percebida devido à similaridade, a própria consciência deixaria de existir, levando a um estado de desconhecimento.

A resposta do próprio Advaitin a esse dilema colocado pela momentaneidade está implícita na própria distinção entre a consciência-do-eu e o complexo mental. Como Sureśvara argumenta, algo que muda constantemente, como o fluxo de cognições momentâneas supostamente faz no modelo Yogācāra, não pode ser a testemunha do próprio processo de mudança (*Naiṣkarmyasiddhi,* II.77); enquanto o si-mesmo, permanecendo contínua e imutavelmente presente como o fundamento da manifestação fenomenológica, "permeia constantemente" as "modificações momentâneas e perecíveis do intelecto" (ibid., II.69) que, sendo orientadas para o objeto, mudam de objeto para objeto (ibid., II.86) e, portanto, tem a forma de cognição sequencial (*krama-dṛṣṭi*). Além disso, mesmo quando nenhum objeto é conhecido, a consciência ainda permanece (II.97), pois é isso que ocorre no momento de transição entre diferentes cognições-objeto. Nesse sentido, embora aqui também o ego seja construído, ao contrário do que acontece no Yogācāra, o "agente do ego" (*ahaṁkartā*) aqui permanece constantemente (*Pañcapādikā,* I.33.133), o que permite que tudo o que o Nyāya-Vaiśeṣika exigia de um si-mesmo permanente, como o reconhecimento (*pratyabhijñā*) e a síntese (*anusaṁdhāna*), seja verdadeiro.

Outra doutrina importante do Nyāya-Vaiśeṣika que encontra uma justificativa nova e transcendental no Advaita Vedānta é a de Īśvara ou Deus. Embora muitas vezes incorpore os argumentos do Nyāya-Vaiśeṣika na teologia racional, a teologia elaborada, a teologia do Advaita Vedānta, baseou-se naquilo que é derivado dos *Upaniṣad-s* e sistematizado no *Brahmasūtra* ou *Vedāntasūtra* - que é o que lhe dá o nome de "Vedānta". A tradição teológica que deu origem a esse texto vem dos esforços exegéticos de interpretação dos Vedas, primeiramente testemunhados no *Nirukta* de Yāska (ca. VIth c. a.C.), mas posteriormente formalizados pelo professor de Sāmaveda Jaimini (ca. IInd c. a.C.). Sabe-se que ele escreveu uma tríade de textos: os *Mīmāṁsā Sūtras*, o *Devatā Kāṇḍa* e o *Śārīraka Sūtras*, que tratam, respectivamente, do ritual védico, das deidades e da metafísica[253] (NAKAMURA, 1990, p. 390-398). Juntos, esse conjunto de preocupações exegéticas foi considerado como a totalidade da ciência de Mīmāṁsā. Mais tarde, no período clássico, entretanto, elas se ramificariam em diferentes escolas: a abordagem exegética do ritual védico daria origem à escola Pūrva Mīmāṁsā, que veio a desenvolver algumas inovações amplamente influentes na teoria do conhecimento e da linguística. Por outro lado, a abordagem exegética da metafísica védica se misturaria com os métodos da filosofia Sāṁkhya e, assim, formaria a escola conhecida como Vedānta.

th Essa tradição teológica do Vedānta não era muito proeminente antes do século VI d.C., já que encontramos muito pouca atenção a ela por parte das outras escolas no cenário do debate indiano. No entanto, isso não atesta a antiguidade de suas doutrinas: possuímos os nomes e fragmentos de uma variedade de professores de Vedānta no período antigo e clássico[254] , a maioria dos quais também eram professores do ritual Mīmāṁsā e de gramática, mas cujas obras completas, no entanto, não sobreviveram (cf. NAKAMURA 1990 e 2004). ^{thth}Essa tradição, então, finalmente deu origem à composição da forma final[255] do *Brahmasūtra,* por volta dos séculos V e VI d.C., que se tornou o texto-raiz sobre o qual a maioria das escolas vedantinas escreveria seus comentários. Ele aplica o método exegético do ritual Mīmāṁsā e sua visão das escrituras sagradas como fonte de evidência superior à percepção e à inferência. No entanto, ela se

[253] Os três níveis de significado atribuídos aos Vedas já por Yāska: *adhiyajñā, adhidaiva, adhyātma*.

[254] Entre eles, ouvimos falar de Kārṣṇājini, Kāsakṛtsna, Ātreya, Auḍulomi, Āśmarathya, Bādari, Jaimini, Bādarāyaṇa (todos no período antigo, entre VI a.C. e II d.C.); e depois Upavarṣa, Bodhāyana, Taṅka (Brahmānandin), Draviḍa, Bhartṛprapañca, Śabarasvāmin, Bhartṛmitra, Śrīvatsāṅkamiśra, Sundarapāṇḍya, Brahmadatta, Govinda (todos no período clássico, entre II e VI d.C.).

[255th]H á um consenso geral entre os estudiosos de que existiam formas anteriores do *Brahmasūtra* (também chamado de *Śārīrakasūtra*), sendo que a mais antiga delas, atribuída a Jaimini, poderia remontar ao século II. A forma em que chegou até nós é às vezes atribuída a Bādarāyaṇa ou a Vyāsa, embora ambas as atribuições sejam improváveis.

afasta da Mīmāṁsā ritualisticamente centrada daquela época, concebendo as meditações *Upaniṣádicas* como um meio mais elevado e si-mesmo para o bem mais elevado. Sua missão é tripla: (1) determinar, exegeticamente, a concordância fundamental dos vários ensinamentos espalhados pelos *Upaniṣads,* formando um todo único e consistente; (2) argumentar filosoficamente a favor dessa doutrina (principalmente por meio da incorporação da teoria de causação do Sāṁkhya), bem como submeter doutrinas rivais a um exame crítico a partir de seu próprio ponto de vista; (3) ordenar sistematicamente as várias meditações ensinadas nos *Upaniṣads* com relação ao seu método de prática e consequências.

Quanto ao conteúdo doutrinário desse empreendimento exegético, ele tem sido interpretado de várias maneiras ao longo dos séculos por diferentes escolas de comentaristas. Mas sua característica mais básica é o *absolutismo,* a postulação de um princípio espiritual absoluto que é unitário, a fonte e o fundamento panenteísta de tudo o que existe, o que dá espaço para uma interpretação mais "monista" ou mais "monoteísta". As linhas principais desse absolutismo podem ser deduzidas do resumo a seguir:

> Brahman é o si-mesmo supremo (*ātman*), tanto absoluto quanto imanente em todos os seres. Substância inteligente e espiritual, é o ser puro, a plenitude, a unidade do ser e do espírito. Infinito, onipresente, uno, imutável e incorpóreo, ele é a causa material (*prakṛti*, *upādāna*)[256] de todos os seres, mantendo dentro de si os protótipos latentes das coisas na forma das palavras védicas que ele manifesta no início de cada criação. Ele cria sem objetivo, por mera brincadeira (*līlā*). Essa criação é, por sua natureza, transformação ou modificação (*pariṇāma*), autoexpressão, si-mesmo (*ātmakṛti*). Nada aqui que se assemelhe a um ilusionismo: o mundo criado tem uma existência real que os *Brahmasūtra* reivindicam contra o mundo onírico do budismo idealista. *O Ātman* Supremo e o *ātman* individual não são simplesmente idênticos. Por terem em comum a permanência e a natureza espiritual, eles não são distintos; mas por diferirem em muitos aspectos (produtividade, submissão à retribuição cármica etc.), eles são distintos. O *Ātman* individual e *o Ātman* absoluto são, portanto, ambos distintos e indistintos. Essa posição é geralmente conhecida como *bhedābheda*, "doutrina da diferença e da (ou na) identidade", uma das orientações fundamentais do Vedānta. (ELTSCHINGER e RATIÉ, 2023, pp. 397-398)

Agora, o Advaita Vedānta é caracterizado por sua incorporação dessa teologia dentro de uma forma fenomenológica transcendental de "Sāṁkhya não dual", da forma

[256] "Causa material" é uma tradução que pode ser confusa. O termo em sânscrito, *upādana-kāraṇa,* poderia ser traduzido como a causa imanente ou constitutiva de algo, em contraste com a causa transcendente ou instrumental. O fato de seu absoluto, o *brahman*, ser essas duas causas simultaneamente é uma característica definidora da doutrina *do Brahmasūtra*. Na medida em que a natureza *do brahman* é consciência-do-eu, atribuir a ele a "causalidade material" do mundo é dizer que o mundo também é feito de consciência/espírito.

que temos discutido até agora, que não é de todo evidente no próprio *Brahmasūtra*.[257] Īśvara ou o "Si-mesmo Supremo" (*paramātman*) do *Brahmasūtra* é agora identificado como a "consciência-do-eu" que mantém em seu olhar direto o estado imanifesto de todas as transformações objetivas (como o ego, o complexo mental, os sentidos, o corpo e o mundo externo), os sentidos, o corpo e o mundo externo), no qual todas elas estão fundidas como um todo variegado, e que precede todas as transformações subjetivas (como o "agente do ego", o conhecedor, o executor, o experimentador, o ser vivo incorporado). Como essa consciência-do-eu precede essas transformações subjetivas, ela ainda é indivisível e, portanto, permeia todos os vários conhecedores nos estados de vigília e sonho, enquanto todos eles se fundem novamente nela no sono profundo. Além disso, como é o "motor imóvel" da ignorância na fonte de todas as transformações objetivas, ele é a causa do mundo e o supergovernante da compensação cármica (cujas impressões são mantidas na raiz-ignorância). Ao contrário do Nyāya-Vaiśeṣika, entretanto, ele também é a causa constitutiva do mundo, pois não requer átomos e outras substâncias independentes para seu processo criativo.

Também ao contrário do Nyāya-Vaiśeṣika, esse Īśvara não é privado de evidências fenomenológicas, já que, como Śaṅkara aponta, a consciência-do-eu não está "absolutamente além da apreensão", mas é "apreendida como o conteúdo do conceito

[257] Uskokov (2022, p. 70) observa que no *Brahmasūtra* os dois "princípios mais proeminentes do Sāṅkhya", a consciência transitiva ou intencional (*mahat/buddhi*) e o ego (*ahaṅkāra*), estão "conspicuamente ausentes". Muito provavelmente, isso reflete a genealogia do *Brahmasūtra* a partir das tradições do *Chāndogya* e do *Taittirīya Upaniṣad-s*, em vez daquela do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, que é aquela em que o ensinamento de Yājñavalkya introduz o raciocínio fundamental do Saṁkhya por meio do qual busca o si-mesmo. Nesse contexto, Śaṅkara, um seguidor primário da tradição *Bṛhadāraṇyaka* de Yājñavalkya, representa um ponto de vista que pode, com toda justiça, ser denominado "Sāṁkhya não-dual" e que também pode ser substancialmente descrito como a própria visão de Yājñavalkya. Isso implica em uma diferença fundamental na forma como o Śaṅkara e o *Brahmasūtra* interpretam a corporificação, já que o último a explica como o efeito da vontade de Brahman e o primeiro a explica em termos da análise Sāṁkhyan da sobreposição cognitiva mútua do si-mesmo e do não-si-mesmo, dando origem a um falso senso de si-mesmo construído no ego (ibid., pp. 81-82). Isso também implicará diferenças na própria compreensão da individuação e da soteriologia, pois na teologia do *Brahmasūtra* o si-mesmo não é pura consciência-do-eu que só se individua acidentalmente, mas uma inteligência inerentemente intencional e individuada. Consequentemente, a soteriologia do *Brahmasūtra* se baseia principalmente na noção de que, por meio da meditação no Brahman, um si-mesmo limitado pode revelar sua verdadeira natureza divina como a "imagem" do Brahman, dotado de seus atributos divinos e, por fim, alcançar a união (*sayujya*) com o Brahman. Para Śaṅkara, por outro lado, é por meio do autoconhecimento sāṁkhyan que a consciência pura sem conteúdo, delimitada na forma do sujeito individual, pode alcançar a não-diferença da própria natureza real de Brahman como consciência pura sem conteúdo; e, embora "sua interpretação fosse certamente a correta de Yājñavalkya, não era a de Bādarāyaṇa, o teólogo" (USKOKOV, 2022, p. 151). Nesse sentido, o projeto de Śaṅkara pode ser entendido como a sobrecodificação da teologia do *Brahmasūtra* dentro da estrutura gnóstica de um "Sāṁkhya não dual", ou, o que equivale ao mesmo, a sobrecodificação das tradições *Chāndogya* e *Taittirīya* dentro da estrutura *do Bṛhadāraṇyaka*.

'eu'"[258] e, portanto, "bem conhecida no mundo como uma entidade imediatamente percebida (i.e, imediatamente percebida (ou seja, auto-reveladora)" (*Brahmasūtrabhāṣya*, I.1.1), isto é, imediatamente revelada em todos os modos de cognição em todos os seres sencientes conscientes como seu próprio si-mesmo. De fato, encontramos Padmapāda (*Pañcapādikā,* IV.9.40) observando que Īśvara é o próprio *si-mesmo* (*svarūpa*) do sujeito limitadamente experimentador (*bhoktā*), e *somente* nessa hipótese Īśvara "adquire o significado etimológico da palavra Brahman", pois a raiz dessa palavra revela que ela significa o que é infinito. Em outras palavras, um Īśvara que encontra o sujeito limitado como uma entidade distinta de si mesmo não seria infinito, mas sim sua "grandeza não será irrestrita, de modo que o sentido primário de (a palavra) Brahman não será mais Īśvara". No entanto, Deus, como explicado dessa maneira, ainda é, como o Nyāya-Vaiśeṣika exige que seja, o objeto de toda adoração (*upāsanā*). Em tal adoração, Īśvara é contemplado, por meio de nomes e formas (i.e., subjetividade e objetividade construídas) que incorporam os atributos divinos, como um "objeto" para a consciência; mas quando essa adoração encontra seu ponto culminante na si-mesma revelação da deidade, despojada de todas essas determinações objetivas, ela se revela como a natureza real do sujeito limitado (ibid., I.49.185).

Entretanto, em outros aspectos, o Advaita Vedānta permanece bastante próximo do Budismo Mahāyāna. Assim, por exemplo, três de seus maiores pensadores, Vimuktātman (ca. XIIth d.C.), Śrīharṣa (ca. XIIth d.C.) e Citsukha (ca. XIIIth d.C.), foram os autores das maiores e mais completas categorias de refutação do Budismo Mahāyāna. CE), foram os autores das maiores e mais completas refutações de todas as categorias epistêmicas e ontológicas do Nyāya-Vaiśeṣika que já foram vistas na Índia ou em qualquer outro lugar, o que eles conseguiram, em boa medida, incorporando o espírito e as ferramentas da dialética negativa desenvolvida pelo Madhyamaka. Aqui, no entanto, eles o fizeram a fim de refutar as realidades da diferença e das relações, que, uma vez vistas como irreais e refutadas em sua totalidade, o que permanece incontestado é a realidade da consciência apenas (*saṁvinmātra*) (TIMALSINA, 2006, p. 81). A esse respeito, sua filosofia encontra o análogo ocidental mais próximo em F. H. Bradley (1846-1924), em cuja obra *Appearance and Reality* todas as categorias realistas são mostradas

[258] Padmapāda (*Pañcapādikā,* I.34.135) explica o fato de o si-mesmo ser o conteúdo do conceito "eu", observando como a consciência pura, que "não é isso" (não-objetável), assume, no entanto, como que a forma de um objeto no ego (*ahaṁkāra*), que é, em si mesmo, o "nó" entre a consciência e as transformações objetivas, e assim o "eu" é o sinal (*hetu*) através do qual o si-mesmo é abordado, e, portanto, "por cortesia", diz-se que o si-mesmo é o "objeto" do conceito de "eu".

como sendo apenas aparência, enquanto se diz que a realidade é apenas pura "experiência".

Isso já é evidente nos mestres Advaita anteriores a eles, no entanto, em sua leitura do surgimento das camadas construídas de sujeito e objeto como ignorância (*avidyā*), implicando, portanto, que, com o surgimento do conhecimento verdadeiro, todas essas séries de construções sobrepostas deixariam de existir - pelo menos da perspectiva do sujeito limitado que alcançou tal conhecimento, e isso somente após sua morte, na medida em que uma impressão residual de ignorância permaneceria como o sustentador do corpo e da mente atuais até o seu fim (por exemplo, *Pañcapādikā,* I.48.183).

O ponto real é que, embora o Vedānta Advaita incorpore uma estrutura dialética do "si-mesmo" como a dinâmica de auto-objetificação e autorreflexão, ele faz disso uma dialética da ilusão, ou, em outras palavras, é o "padrão" do processo construtivo, mas não algo que caracteriza a consciência pura em si - que, nesse modelo, é, em última análise, o puro fundamento não construído da manifestação fenomenal. Assim, embora a noção do poder construtivo da imaginação e da fala seja aqui interpretada de forma útil como o "poder da ignorância" (*avidyāśakti*), sugerindo "o mistério da livre si-mesmo-particularização do brahman" (HULIN, 1978, p. 161), essa é uma característica adventícia que é efetivamente anulada pela cognição liberadora.

Um modelo diferente, que aborda essa questão e eleva os sistemas que discutimos até agora a um novo nível, é encontrado na escola filosófica da tradição Trika Kaula do Śaivismo, conhecida como Pratyabhijñā ou "escola de reconhecimento". Ela foi fundada por Somānanda (875-925 d.C.), autor de *Śivadṛṣṭi* ("*a visão de Śiva*"), e atingiu a maturidade já na obra de seu aluno Utpaladeva (ca. 900-950 d.C.), cuja obra principal, o *Īśvarapratyabhijñākārikā* ("*Versos sobre o reconhecimento do senhor*"), dá nome à escola. Finalmente, ela atinge seu pleno desenvolvimento nos comentários de seu mais famoso expoente, Abhinavagupta (ca. 950 - 1016 CE). Historicamente localizada no final do período clássico, foi um dos últimos florescimentos a se desenvolver sobre o terreno maduro de todos os debates anteriores, nos quais figuravam com destaque, como seus principais parceiros de debate, a tradição lógico-epistemológica budista de Digṅāga e Dharmakīrti.

A principal contribuição que a escola Pratyabhijñā traz para esse desenvolvimento é a transformação da imaginação construtiva e da fala na noção de "julgamento transcendental" (*vimarśa*), que vem para preencher o requisito do que o fenomenólogo Zahavi (2005, pp. 121-122) chama de "uma autorreferência embutida, um si-mesmo

experiencial primitivo". Em sua opinião, isso significa que nossa consciência dos objetos está sempre entrelaçada com a experiência por meio da qual eles aparecem, de modo que não podemos perceber um objeto sem estarmos cientes do ato de percebê-lo. Essa experiência, no entanto, não é uma experiência que se manifesta em um objeto, mas sim uma experiência que o senhor pode perceber. Essa experiência, no entanto, não é um obstáculo ao acesso ao objeto, mas sim o próprio meio pelo qual ele aparece, já que os objetos nos são apresentados em vários modos de doação, como imaginados, percebidos ou lembrados. Agora, embora isso tenha sido mantido dentro dos limites da ilusão construída no modelo do Advaita Vedānta, aqui isso se torna uma característica intrínseca da consciência pura como tal, o que significa que, sem isso, a consciência não é consciente em primeiro lugar.

Como Ratié (2011, pp. 159-161) define esse "julgamento transcendental" (*vimarśa*), ele é a apreensão imediata, pré-reflexiva e não posicional da consciência de sua própria manifestação, não como um objeto, mas em seu próprio ato de ser consciência ou como um reconhecimento de sua própria presença. Enquanto o fundamento da manifestação fenomenológica (*prakāśa*) permite que as entidades apareçam, o julgamento transcendental é a consciência-do-eu apreendendo a si mesma como portadora de sua própria manifestação (*svābhāsa*), o que permite que as aparências se tornem cognições. Isso é assim porque o julgamento transcendental é sempre a consciência da consciência *como* 'X', *como* si-mesmo, ou "eu", e *como* objeto-manifesto, ou "isto"; e sem isso, a fenomenalidade da consciência (*prakāśa*) sozinha seria como se fosse insciente, incapaz de apreender qualquer conteúdo *(Īśvarapratyabhijñākārikā*, I.5.11). Nessa capacidade modal, o julgamento transcendental está imbuído de uma natureza proto-linguística, o que leva Utpaladeva (ibid., I.5.13-14) a defini-lo como a "quarta" ou suprema forma de fala (*parāvāk*), o "grande universal do ser", que Abhinavagupta comenta como segue:

> De fato, a faculdade de representação (*vimarśa*), dotada de poder ilimitado, tem a natureza de fazer do objeto um sujeito, e vice-versa, de uni-los e mergulhá-los no vazio. E essa consciência refletida de si mesmo (*pratyavamarśa*) é essencialmente a enunciação de uma fala interior, independente de qualquer sinal convencional, e uma maravilha infalível (*avicchinna-camatkākra*);[259] ela se

[259] Esse é o conceito central da filosofia estética de Abhinavagupta, e que Utpaladeva *(Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti*, I.5.11) já empregava como parte de sua definição da senciência que é possibilitada pelo julgamento transcendental: "Abhinavagupta diz: '*camatkṛti* significa o ato de uma pessoa saborear (*bhuñjānasya*), isto é, a bem-aventurança constituída pela plena realização da fruição.' *Bhuñjāna*, explica Abhinavagupta mais tarde, é aquele que, empenhado em saborear um sabor como a doçura etc., ao contrário de um glutão voraz, deixa a experiência repousar no sujeito cognoscente, ou seja, faz com que a

> assemelha a um aceno interior, imperceptível, sem relação com qualquer objeto. E essa consciência é a própria vida de todas as convenções da linguagem que marcam o domínio de *māyā*, como a letra 'a', etc., pois é o substrato onde brotam as consciências: 'isto é azul...', 'eu sou Caitra'; por causa de sua plenitude, ela é qualificada como 'suprema' (para) e 'fala' (*vāk*), pois 'enuncia' o universo e o 'nega' graças à sua faculdade de representação (*pratyavamarśa*). Assim, esse poder intrínseco do Ser supremo - cuja essência é a consciência-do-eu, repousando em sua própria essência (*svātma-viśrānti*), o inextinguível e imutável "eu" - é chamado de "soberania do Ser supremo" e liberdade perfeita. (...) A Realidade absoluta (*sattā*) deve ser entendida como a fonte eficiente de toda realização (*bhāvanā-kartṛtā*) e a plena liberdade (*svātantrya*) (subjacente) em toda ação. (...) *'Sāra'*, a seiva, representa o poder primordial do ato de consciência (*vimarśa*) (de si mesmo) - capaz de se manifestar na dupla forma de sujeito-objeto... *(Īśvarapratyabhijñāvimarśin*ī, I.5.13-14)

Podemos ver nisso um esboço de um sistema, já que Abhinavagupta entrelaça formas epistêmicas, estéticas e práticas da razão no conceito único de "reflexão transcendental" (*vimarśa*), que é equiparado à plena liberdade ou independência (*svātantrya*).[260] Ambos os conceitos são permeados pela noção de fala (*vāk*), pois, nesse quadro, o poder autoexpressivo é inerente ao que significa estar consciente e ao que significa agir (TIMALSINA, 2020c, p. 108-109). O si-mesmo, nessa imagem, é conhecido "como julgamento transcendental" e como "nada além do fato de o senhor fazer o julgamento 'eu'". (ALPER, 1987, p. 230). Isso destaca esse princípio como sendo da natureza da liberdade pura, do ato puro. Não há nenhum objeto, interno ou externo,

parte do 'sujeito' predomine sobre a parte do 'objeto'. *O Camatkāra*, em sua forma mais elevada, é, portanto, tanto o ato de saborear quanto a plenitude, a independência absoluta, a consciência desprovida de obstáculos, um saborear que é, em última análise, um saborear do próprio si-mesmo e da própria bem-aventurança, que escapa a toda tela ou intermediação do mundo dos objetos, e até mesmo vai além daquela transcendência relativa e momentânea que se tem na experiência estética da poesia e do teatro." (TORELLA, 1994, pp. 118-119n23)

[260] "(Na interpretação de Abhinavagupta do Bhartṛhari,) *vimarśa* é postulado como a funcionalidade agencial ou criatividade (*kartṛtā*) que emana e repousa dentro da consciência subjetiva (...). Essa liberdade agencial é a palavra ou discurso (*vāk*) que (...) é marcada pela plenitude expressa como ou em termos de 'autoafirmação' ou 'si-mesmo' (*ahaṁ-pratyavamarśa* ou *ahaṁviśrānti*). Em todas essas formulações, como se descobre imediatamente, *vimarśa* surge como a "chave hermenêutica" de Abhinavagupta (para usar a frase de Mark Dyczkowski). Abhinagaupta fundamenta nessas formulações sua ambição de construir uma metafilosofia que abranja a metafísica, a lógica, a religião, o ritual, a práxis tântrica, a ioga, a devoção, a crítica literária, a estética e várias formas de arte, integrando-as por uma unidade subjacente de pensamento, propósito, abordagem e, ainda assim, nutrindo sua existência individual e analítica ao mais alto nível de excelência. Essa visão abrangente é explicitada em termos de reconhecimento, o que leva à sua filosofia do reconhecimento transcendental, em que a própria identidade é "descoberta", "reconhecida novamente" em cada instância de ação, transformação e pensamento, em que a pessoa emana de si mesma e retorna a si mesma em tudo o que sabe, faz ou fala. / Essa visão, em grande parte, Abhinavagupta herda de Bhartṛhari. As ideias da palavra como princípio criativo, a unidade do pensamento e da fala, o mundo da experiência constituído pelos poderes da palavra como princípio último, a fala como base e constituinte do mundo empírico das atividades intencionais, *vimarśa* e *anusandhāna* (unificação) não só participam da apreensão e da comunicação, mas também da ordenação e da coordenação do nosso universo do discurso (*vyavasthā*), a linguagem em seu aspecto transcendental transfigurando-se em linguagem religiosa por excelência, a soteriologia da linguagem levando à si-mesmo e a linguagem sendo a raiz de nossas buscas literárias, culturais e estéticas, tudo isso foi retirado do Bhartṛhari." (RASTOGI, 2009, p. 325)

servindo como suporte desse julgamento, ele não está representando algo como 'eu'; em vez disso, é apenas o ato absoluto e irrestrito de si-mesmo como 'eu', de agir como 'eu'.[261] Como diz Ratié (2011, p. 683, 685), "*être soi, c'est se faire être soi*", pois sua identidade não é uma natureza dada, mas seu ato.

A propósito, enquanto as outras tradições que surgem do Sāṁkhya tendem a considerar o "eu" como um modo de nosso ser construído, o Pratyabhijñā o torna duplo, capaz de uma forma absoluta e de uma forma construída. Abhinavagupta *(Īśvarapratyabhijñāvimarśin*ī, I.6.1-2) argumenta que a consciência-do-eu pura, embora tenha uma forma verbal, não é da forma de diferenciação conceitual (*vikalpa*), sendo "perfurada", em vez disso, pelo que equivale a uma forma interna de discurso que é desprovida de referente objetivo e o substrato de todos os discursos que tornam os objetos manifestos.

Quanto à diferenciação conceitual, ela surge da sobreposição da ausência de algo à ideia dessa coisa (por exemplo, sobrepor o conceito de "não-fogo" à ideia de "fogo"), de modo a criar distinções e dissipar ambiguidades, com base na negação (*apoha*) do que o objeto não é. Mas quando se trata do puro fundamento fenomenológico da manifestação, a pura luz da consciência (*prakāśa*) como tal, não pode realmente haver nada que possa ser experimentado como sendo diferente, semelhante ou oposto a ela; portanto, a sobreposição de sua negação não é viável. Nesse sentido, a fala interna pura que se coloca como o "eu" da luz pura da consciência não é de forma alguma conceitual. Em vez disso, o "eu" (ahambhāva) é declarado como sendo "o resto (*viśrānti*) da consciência (*prakāśa*) em si mesma" (*Ajaḍapramātṛsiddhi,* vs. 22). Por outro lado, como Utpaladeva enfatiza *(Īśvarapratyabhijñākārikā,* I.6.4-5), a subjetividade finita que remete o "eu" a diferentes conteúdos de consciência, e isso novamente determinando-se contra um não-self que é, de fato, conceitualmente construído na natureza.

O julgamento transcendental pode, portanto, ser tanto indeterminado quanto determinado: no primeiro caso, é o puro "eu" não contrastado do campo fenomenal indiferenciado da consciência. No segundo caso, é o poder da consciência de aparecer em várias formas enquanto se agarra ativamente a si mesma nessas formas, concentrando-se

[261] O que encontra correspondência quase perfeita no conceito de *tathandlung* de Fichte, do "eu" absoluto que se coloca como uma "atividade infinita que produz a si mesma, na qual a produção e o produto são um e o mesmo" (GASPAR, p. 398). Em Fichte, isso significa a união da razão teórica e prática, uma vez que a razão aqui é prática em seu ato livre de si-mesmo e é teórica em sua transformação de todos os objetos cognitivos em sua própria forma autorreflexiva. Da mesma forma, no Pratyabhijñā, esse "eu" autopositor é tanto a liberdade prática (*svātantrya*) quanto a forma autorreflexiva de todo conhecimento (*pratyavamarśa*).

de várias maneiras no aspecto subjetivo (“estou imaginando”) ou no aspecto objetivo (“isto é uma maçã”). Nesse sentido determinado, portanto, o julgamento transcendental é o que permite que a consciência construa sua própria transcendência ou, em outras palavras, postule um objeto como outro para si mesma ou como “fora” (TIMALSINA, 2020c, p. 104), dando origem aos modos intencionais de consciência nos quais os meios de conhecimento (*pramāṇa*) se aplicam.

No entanto, mesmo esses modos epistêmicos só encontram sua validação na medida em que a apreensão do objeto como objeto é esclarecida em sua verdadeira natureza como o reconhecimento (*pratyabhijñā*) de que “eu sei disso” (ibid., pp. 103-104). Isso é de extrema importância no sistema Pratyabhijñā, pois implica que todos os modos de cognição determinados e objetivos encontram sua própria manifestação fenomenológica e validade epistemológica em sua identidade última com o julgamento transcendental indeterminado do “eu” indiferenciado. Vemos Utpaladeva afirmando esse ponto quando diz que a cognição determinada da forma “isso é uma jarra”, na medida em que só atinge o estado de senciência em primeiro lugar por meio da “identidade do substrato com a luz do Eu (*ahaṁprakāśasāmānādhikaraṇyena*)” *(Īśvarapratyabhijñākārikāvivṛti,* I.3.6),[262] é realmente manifesto da mesma forma que o si-mesmo, isto é, como “eu”, e não como “isto” *(Īśvarapratyabhijñākārikā,* I.5.20). Em outro lugar, Utpaladeva encontra a formulação mais convincente desse ponto fundamental do sistema Pratyabhijñā quando afirma que “a realização do propósito da apreensão recognitiva separada (*vicchinnavimarśa*), ‘isto’ - é a apreensão recognitiva (*vimarśa*) do repouso (*viśrānti*) em sua própria natureza essencial” (*Ajaḍapramātṛsiddhi*, vs. 15). Como o comentarista Harabhatta Shastri, do início do século XX, explica esse verso:

> O objeto insciente da apreensão recognitiva (*vimṛśya*) é separado (da consciência, como é expresso) ‘isto’. A realização de seu propósito (*kṛtārthatā*) é caracterizada pelo repouso (*viśrānti*) em sua natureza essencial, que é a consciência (*saṁvid*). Por causa da identidade (daquele objeto separado ‘isto’) com a consciência (*prakāśa*) que é consciência (*caitanya*), (a realização de seu propósito) tem a natureza do si-mesmo reconhecimento (*ahampratyavamarśātmā*) que constitui sua vida (...). Sobre essa base (*āśraya*), a coisa insciente, pela unificação com o sujeito (*pramātṛ*) que tem a natureza essencial do reconhecedor (*vimṛśṭṛ*) - isto é, pelo repouso (*viśrānti*) no estado de Eu (*ahaṁbhāva*) - alcança a senciência (*ajaḍatva*). (Traduzido em LAWRENCE, 2009, p. 647)

[262] Traduzido por TORELLA (1988, p. 164).

Essa máxima de que "o progresso dos fenômenos em direção ao autorreconhecimento não é nada além de um esclarecimento de sua natureza última como autorreconhecimento" (LAWRENCE, 1999, p. 99) está no centro do sistema, e sua demonstração evidencia como o Pratyabhijñā elevou o julgamento transcendental para se tornar a própria espontaneidade inerente (*svabhāva*) da consciência, ou seja, o que torna a consciência consciente em primeiro lugar. Ao fazer isso, ela alcançou uma "ponte" entre o puro fundamento fenomenológico da manifestação (*prakāśa*) e os modos determinados da cognição conceitual-linguística.

Ao mesmo tempo, no entanto, isso faz com que esse princípio de autoconsciência fique preso na dialética da autossubjetivação e da autobjetivação, por meio da qual o si-mesmo é construído tanto como sujeito quanto como objeto em cada ato único de autocognição. Nesse sentido, o juízo transcendental também se atualiza como a autorreificação livre e espontânea da consciência, ou, em outras palavras, o juízo transcendental também é um princípio de "ignorância transcendental" - ou, pelo menos, torna isso possível, assim como torna possível o conhecimento libertador (ALPER, 1987, pp. 209, 212, 218, 223, 228). Ao contrário do que aconteceu no Advaita Vedānta, onde essa dialética permaneceu extrínseca à consciência pura, aqui ela se torna intrínseca a ela. [263]

O sistema Pratyabhijñā procura formular essa dialética por meio do conceito de liberdade (*svātantrya*): a capacidade da consciência de aparecer como o que não é, sem deixar de ser o que é, como em sua capacidade de se tornar um objeto enquanto permanece um sujeito. De fato, como diz Ratié (2011, p. 529-530), "[...] o si-mesmo se torna o objeto do conhecimento: a consciência do objeto é a consciência agindo sobre si mesma para se tornar um objeto", de tal forma que "a consciência pela qual o si-mesmo se faz é uma ação exercida por si mesmo (é o si-mesmo que é o agente) e sobre si mesmo (é o si-mesmo que se faz objeto)".

Essa liberdade também se manifesta na intencionalidade (*aunmukhya*), a capacidade da consciência de se direcionar a um objeto, o que implica a liberdade de não se confinar à própria natureza (*ātmamātratā*), o que diferencia a consciência das coisas insensíveis, que estão presas a uma forma única e definidora, mudando a qual deixam de ser elas mesmas. Nesse sentido, longe de estabelecer a transcendência do objeto para a consciência, a intencionalidade revela a liberdade da consciência de se afastar de si

[263] Soteriologicamente, isso significa que essa tradição não está buscando desconstruir a ilusão da existência não desperta, mas sim ser livre em seu meio, como o cubo no centro da roda é livre em seu movimento.

mesma, por assim dizer, e aparecer como aquilo que não é (RATIÉ, 2021, p. 98-99, 107-108; 2011, p. 534-537, 541-542). A consciência-do-eu não é, portanto, um receptor passivo de informações, mas um agente ativo que, por meio de sua capacidade de julgamento transcendental, projeta-se no mundo e o molda à sua própria imagem.

Essa intencionalidade que revela a liberdade da consciência é revelada como sendo igual ao seu poder de volição como apenas outro modo de julgamento transcendental (*icchā-amarśaḥ, Īśvarapratyabhijñākārikā, I.5.10*). Isso ocorre porque um desejo, seja ele de perceber ou fazer algo, só pode surgir na forma intencional da referência a um objeto desejado; mas, como o mesmo raciocínio visto acima com relação à intencionalidade se aplica aqui, isso não significa que o desejo é uma reação passiva a um objeto externo que o determina de fora, mas sim que o objeto desejado é de alguma forma interno à consciência e determina a volição de dentro. Essa espontaneidade é particularmente evidente em um desejo de criar algo que não existe externamente; mas, do ponto de vista do Pratyabhijñā, esse é o caso até mesmo do desejo de perceber, que permite que a consciência se espalhe intencionalmente em direção a seus objetos cognitivos com um foco seletivo já predeterminado.

Essa liberdade dinâmica e dialética da consciência também se reflete, portanto, na natureza da ação. De fato, de acordo com Utpaladeva, o julgamento transcendental, como a capacidade de compreender a si mesmo *como* "X", é essencial para o próprio significado da ação (*kriyā*), pois as ações nada mais são do que a manifestação externa do julgamento transcendental. Nessa perspectiva, aquele julgamento transcendental que é descritivo do si-mesmo é apresentado como tendo também a forma de volição *(Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti,* I.5.10) e "também descreve simultaneamente a ação agentiva do sujeito autônomo" (TIMALSINA, 2020c, p. 108). Nesse sentido, o mesmo modelo que prova a unidade dinâmica da consciência também prova que a ação é unitária em sua natureza (RATIÉ, 2021, pp. 108-109).

De acordo com isso, encontramos Abhinavagupta *(Īśvarapratyabhijñāvimarśinī,* I.1.5) descrevendo a intencionalidade dos atos cognitivos como sendo da natureza do poder de ação da consciência (*kriyāśakti*), de modo que a experiência interna ou o pensamento de que "eu sei", como agitação interna (*spandana*) da consciência, infunde a mente, a respiração vital e o corpo na forma do que é chamado de atividade. Da mesma forma, ele enfatiza em outro lugar (ibid., I.5.19) que é impossível conceber a ação, mesmo em suas formas mais espontâneas, como desprovida do processo ativo de síntese cognitiva e diferenciação (*saṁyojana-viyojana*) do julgamento transcendental, mesmo

que isso possa passar despercebido em ações rápidas. Isso acontece porque mesmo nas ações mais simples, como a de alguém que corre tão rápido que não consegue parar para pensar reflexivamente (*anuvyavasāya*) sobre o que está fazendo, já existe uma cognição sintética do desejo de ir de um lugar para outro.

Essa inclusão da dialética da si-mesmo e da auto-objetificação dentro do "eu" autopositivo implica uma tríade, que Utpaladeva *(Īśvarapratyabhijñākārikā,* I.3.7) nomeia pela primeira vez, depois da *Bhagavadgītā* (X.15), como a tríade dos poderes do conhecimento (*jñānaśakti*), da memória (*smṛtiśakti*) e da negação (*apohanaśakti*). Começando pelo primeiro, a característica central do poder do conhecimento é sua extroversão (*bahirmukhatva*), ou seja, a consciência voltada para fora de si mesma, por assim dizer. A partir da premissa de que a consciência reconhece a si mesma como consciência, ao mesmo tempo em que se manifesta como consciência *dos* objetos, um argumento fenomenológico contrafactual acrescenta que, se os objetos fossem independentes da consciência, eles teriam a característica de se manifestar por si mesmos e não exigiriam que a consciência os manifestasse; em vez disso, a experiência nos mostra que os objetos são sempre manifestos *a* uma consciência, como a própria consciência aparecendo como outra coisa que não ela mesma, ou seja, como um "isto" em vez de um "eu".

Essa distinção entre sujeito e objeto é, em última análise, apenas uma aparência, uma forma de a consciência experimentar a si mesma sob ambos os aspectos: como a entidade manifestante ("eu") e a entidade manifestada ("isto"). Até mesmo a extroversão da própria consciência é apenas uma aparência, pois a consciência não tem *outro* lugar para onde ir. O poder da consciência de se manifestar como um objeto externo e de aparecer para si mesma como um episódio de conhecimento particularizado - como aqueles reconhecidos na doutrina do Sautrāntika da momentaneidade (*kṣaṇavāda*) das cognições - focado nesse objeto é o que se chama de "poder do conhecimento" (*jñānaśakti*) (RATIÉ, 2011, p. 175-177, 180). Nesse sentido, as cognições nada mais são do que formas autocontratadas da consciência, suas aparências limitadas (*ābhāsa*-s), por meio da própria autodeterminação inerente da consciência (*svātantrya*). A transcendência da consciência sobre essas si-mesmas limitações, entretanto, permite que a consciência mantenha sua unidade ao longo dos diferentes modos de cognição e, portanto, permite que ela os sintetize.

O poder da memória (*smṛtiśakti*), por sua vez, é caracterizado pela introversão da consciência (*antarmukhatva*), já que o fenômeno da memória requer uma consciência

unificada que persiste através da multiplicidade de atos cognitivos particulares. Essa introversão não significa um isolamento do mundo da experiência, mas sim a capacidade inerente da consciência de existir como pura consciência-do-eu, independente de qualquer projeção objetiva. Consequentemente, esse estado "introvertido" de consciência é a base para a manifestação extrovertida da consciência como objetos, pois a capacidade de se projetar no mundo e perceber objetos externos só é possível porque a consciência permanece fundamentalmente si-mesma e não sai de si mesma. Essa consciência-do-eu contínua permite que a consciência apreenda ou re-apreenda suas extroversões passadas, ou percepções, no momento presente, e é isso que constitui o poder da memória (*smṛtiśakti*) (RATIÉ, 2011, p. 181).

Crucialmente, é esse poder que torna possível a síntese (*anusaṁdhāna*) das cognições, pois mesmo no estado extrovertido, no qual a consciência está se delimitando na forma de atos cognitivos particulares intencionalmente dirigidos, ela permanece unificada devido à sua natureza inerentemente introvertida (*antarmukha*), que lhe permite unificar diversas experiências cognitivas. Graças a essa unidade, a consciência não está limitada a atos cognitivos particulares e, portanto, é livre para separá-los e unificá-los; também, graças a essa unidade está o fato de que a consciência não apenas *unifica* cognições, mas, antes, *é* o próprio ser dessas cognições na forma de síntese, na medida em que ela mesma é unidade (RATIÉ, 2011, p. 183-184, 187-189). Ou, como diz Timalsina (2020c, pp. 102-103, 110-111), a síntese não é um processo separado que segue a percepção, mas é parte integrante e simultânea de todo ato cognitivo, que é sempre dado como um todo integral. Isso implica, como ele argumenta, que não existe um estado pré-sintético de consciência, pois até mesmo as formas mais básicas de consciência, como o estado desprovido de julgamento (*nirvikalpaka*), envolvem um ato sutil de síntese por meio da consciência-do-eu (*vimarśa*), descrito por Utapaladeva como "alcançar a homogeneidade" (*ekātmatāpatti*).

Nesse sentido, Utpaladeva *(Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti,* I.3.7) afirma que a consciência (*citattva*) e a síntese (*anusaṁdhāna*) são a mesma coisa. Além disso, Utpaladeva *(Īśvarapratyabhijñākārikā,* I.7.1-6) argumenta que todo o nosso conhecimento e práticas transacionais dependem dessa capacidade de síntese cognitiva, pois é ela que permite que a consciência estabeleça relações entre os objetos, unificando-os em um único conhecedor. Uma vez integrados a essa consciência unificada, os objetos tornam-se interconectados em uma rede de realidade prática, permitindo o

estabelecimento das relações de causa e efeito, de identificação no reconhecimento e de sublação na revisão epistêmica.

Por fim, o poder de exclusão (*apohanaśakti*) refere-se à capacidade da consciência de aparecer como dividida enquanto permanece fundamentalmente unificada, o que é fundamental para os poderes do conhecimento e da memória, pois é o que permite que a consciência se manifeste como sujeitos e objetos distintos - uma distinção que é pressuposta nos modos extrovertido e introvertido em que a consciência abrange seus modos si-mesmos limitados como cognições. No entanto, essas distinções permanecem sempre insubstanciais, na medida em que, dada a argumentação filosófica mais ampla para o idealismo nessa escola, se fosse de outra forma e a diferença ontológica irredutível as "seccionasse" "a cada momento em diferentes entidades estranhas uma à outra, a consciência do objeto em geral, e sua memória em particular, permaneceriam absolutamente inexplicáveis" (RATIÉ, 2011, p. 183-184).

Significativamente, esse poder de negação é inteiramente construído sobre a reapropriação criativa do Pratyabhijñā da semântica *apoha* de Dignāga e Dharmakīrti, de acordo com a qual os conceitos não são afirmações da natureza de algo, mas são, em vez disso, negações do que esse algo não é. No Pratyabhijñā, esse princípio de negação torna-se como que "uma manifestação lógica da essência absolutista" (RASTOGI, 1986, p. 13).[264] Nesse sentido, é o poder obscurecedor da consciência (*māyāśakti, tirodhānakarī māyābhidhā*), que Utpaladeva *(Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti*, IV.10) explica como sendo de natureza linguística, pois ela, estando "continuamente em movimento na forma de energia vital", "realiza a função chamada 'elaboração mental'". Abhinavagupta *(Īśvarapratyabhijñāvimarśinī,* III.1.7), por sua vez, descreve como aquilo que, no estado da subjetividade limitada ou construída, gera "uma consciência deficiente, bem como uma concepção errônea dos objetos então percebidos como 'outros' que não a consciência", levando sempre ao erro e ocultando a verdadeira natureza dos fenômenos. Abhinavagupta (ibid., I.6.3) explica esse poder de negação (*apohanaśakti*) contrastando a maneira pela qual os objetos cognitivos, como um "jarro", permanecem indeterminadamente na plenitude da consciência pura, sem qualquer papel nas transações cognitivas da vida cotidiana, com a maneira pela qual eles surgem em determinação por

[264] Compare: "Como Hegel, os últimos Fichte e Schelling, em última análise, localizam o deslocamento necessário da verdade, a necessidade do erro, no próprio númeno. Em outras palavras, o relativo ocorre dentro do absoluto. O absoluto é indistinguível de suas manifestações contingentes. Ele perde o status de substância subjacente às aparências ilusórias e se torna o movimento de um si-mesmo, sem o qual a ilusão de substância não poderia ocorrer" (GABRIEL e ZIZEK, 2009, p. 2-3).

meio dessa negação transcendental e diferenciação conceitual, um processo no qual é criada uma separação entre o si-mesmo e o outro, ou seja, entre o "jarro" e o "não jarro". Como resultado dessa negação determinada, a determinação (*niścaya*) da identidade de um objeto torna-se possível, como em uma afirmação como "na verdade, é realmente um jarro!", o que significa a exclusão de todas as outras possibilidades e, portanto, a possibilidade de sua utilidade na prática.

Essa tríade de poderes - conhecimento, memória e negação - tem como objetivo descrever a estrutura inerente da consciência pela qual o mundo da experiência é cognitivamente construído, uma vez que a consciência pura indeterminada na forma de um "eu" puro dá origem à dualidade determinada ao imaginar um "outro" nunca evidenciado fora da consciência pura e, em seguida, delimita-se em modos cognitivos intencionais específicos, mesmo que permaneça unitária como a base da síntese dessas auto-delimitações projetadas. A consciência, como entendida no Pratyabhijñā, é a inseparabilidade não dual da manifestação fenomenológica (*prakāśa*), ou "consciência-do-eu como a constante e a totalidade da manifestação vista sem referência a seus modos" (SANDERSON, 2005, p. 94-95), e o julgamento transcendental (*vimarśa*), na forma dessa tríade de poderes, é o meio pelo qual o

> ... essa consciência sempre manifesta aparece nesses modos, representando a si mesma de várias maneiras como a realidade diferenciada da experiência comum (*bhedaḥ*), como a síntese estética dessa pluralidade dentro da unidade da consciência-do-eu (*bhedābhedaḥ*) como não-dualidade (*abhedaḥ*) por meio da retração completa dessa pluralidade e, por fim, como o estado de potencial absoluto (*visargaḥ*) no núcleo da consciência, a "não-dualidade última" (*paramādvayam*, *parādvaitam*) que contém todos esses modos em uma simultaneidade atemporal. (ibid.)

Nesses três modos em que a consciência se apresenta, encontramos a versão do Pratyabhijñā da análise gauḍapādiana e bhartṛhariana dos estados de consciência e níveis de fala. Nesse contexto, o "quarto" (*turīya*), que "contém todos esses modos em uma simultaneidade atemporal", "constitui a própria essência da consciência" e está "sempre presente como a base de toda a experiência" (ibid.). Como essa estrutura triádica dinâmica é o próprio "padrão" pelo qual a consciência manifesta qualquer experiência, todos os fenômenos são construídos segundo o mesmo padrão e podem ser analisados de acordo com ele. Esse padrão é formulado por Abhinavagupta, novamente com base em Bhartṛhari, em termos da estrutura gramatical das três pessoas (eu, você, ele/ela), após o que a própria estrutura sintática do enunciado "eu sou", dotada de sujeito e predicado

(TIMALSINA, 2020, pp. 12-13), circunscreve a maneira pela qual o sujeito do enunciado consegue falar linguisticamente de si mesmo como eu, você ou ele/ela. [265]

As três pessoas estão latentes na consciência-do-eu do falante, e é por extensão dessa completude interna que ele é capaz de simultaneamente negar-se no outro (constituindo-o como transcendente a si mesmo) e reconhecer-se nele (intuindo sua subjetividade livre como "eu").[266] O resultado é uma concepção dialética do "eu", que constitui sua ipseidade ao mesmo tempo em que sua alteridade, bem como a comunhão recognitiva que resolve a alienação de um em relação ao outro.[267] Nesse sentido, toda cognição intencional assume a estrutura triádica de conhecedor (*pramāṭṛ*), meio de conhecimento (*pramāṇa*) e conhecido (*prameya*) segundo esse padrão gramatical, assim como toda ação assume a forma triádica de agente (*kartā*), ação (*kriyā*) e resultado da ação (*phala*).

Nesse sentido, todo fenômeno revelado em formas cognitivas ou conativas pode primeiro ser analisado como um objeto fenomenal ou cognitivo (*ābhāsa*) dado à consciência, como 'mero ser' (*sanmātra*, *sattāmatra*) (*Paramārthasāravṛtti* 41). Posteriormente, ele é analisado em termos do modo de sua doação por meio dos modos cognitivos autorreferenciais de volição, cognição e ação - como em "eu desejo", "eu sei", eu faço" -, o que revela que o si-mesmo é apenas a forma dessa intencionalidade autorreferencial, pois não poderia aparecer de outra forma (*Paramārthasāravṛtti* 44).[268]

[265] Em outras palavras, o falante pode se identificar *como* falante na primeira pessoa como "eu", ou pode se objetivar como conteúdo de seu discurso e, assim, referir-se a si mesmo na terceira pessoa como "eu". Nesse contexto, todo o seu diálogo interno consigo mesmo assume a forma do primeiro "eu" pessoal elevando o terceiro "eu" pessoal para um segundo "você" pessoal. Isso se torna o modelo da maneira pela qual toda experiência pode ser estruturada na forma dessa mesma tríade gramatical.

[266] "Abhinava nos diz que, ao me dirigir ao outro, dirijo-me ao si-mesmo no outro e, assim, imagino que estou sendo dirigido a mim mesmo. Na amizade e no amor, obtemos uma redescoberta empática da unidade original de toda percepção. (...) Portanto, até mesmo os estados mentais do outro aparecem para nós como subjetivos, como conectados ao si-mesmo. A alteridade pertence apenas aos adjuntos e divisores, como esses corpos externos, mas a consciência atribuída a eles, como consciência, repousa no eu do conhecedor-em-geral, tanto quanto minha própria consciência repousa no eu. (...) Mais fundamentalmente, ele estava apontando para um argumento transcendental da própria possibilidade de empatia genuína e comunicação interpessoal para a unidade subjacente de toda a senciência." (CHAKRABARTI, 2011, p. 32, 34-35).

[267] Um paralelo ocidental interessante é encontrado na fenomenologia e na categorologia de Peirce da "primeiridade", "secundidade" e "terceiridade", que fundamenta todo o seu sistema e que é similarmente baseada nessa estrutura gramatical das três pessoas (LAWRENCE, 2008, p. 14, 16).

[268] Em termos hegelianos, isso significa que a "forma pura da substancialidade" é revertida para a "forma pura da subjetividade", como explica Rosen (2014, p. 393): "Como a substância e seus atributos são o todo, pensá-los juntos é pensar tudo. Mas não se pode pensar tudo sem pensar; esse pensamento é a forma do todo. E como a forma do todo, o pensamento não é separado dele ou transcendente a ele. Ele é a forma não de outro todo, mas do único todo: a forma é a dimensão subjetiva da substancialidade."

Por fim, o fenômeno encontra repouso (*viśrānti*) em sua verdadeira forma como a autoconsciência agencial do julgamento transcendental (*Paramārthasāravṛtti*, 45).[269]

Nesse ponto, vale a pena lembrar como o Vaiśeṣika procurou estabelecer a base de seu sistema na relação de fundamentação da inerência (*samavāya*), que, juntamente com os outros princípios ontológicos de unidade sintética possibilitados por ele, "colou" o mundo experimentado para que ele não fosse "meramente um conglomerado de entidades enumeráveis e nomeáveis, mas uma estrutura integrada de relações predicativas", possibilitando assim que "falássemos sobre o mundo em sentenças e não apenas em palavras isoladas" (HALBFASS, 1992, p. 148-149). 148-149). [270]Agora, o Pratyabhijñā estabeleceu que, seja no conhecimento ou na ação, a consciência-do-eu,

[269] Isso encontra um paralelo extraordinariamente próximo na formulação de André de Muralt (1931-) da lógica transcendental de Husserl, que por sua vez encontra grande semelhança com a Lógica de Hegel: "As fases da lógica transcendental delineadas por de Muralt (seguindo de perto Husserl) (...) são três: (1) A redução transcendental nos apresenta a experiência vivida do *Lebenswelt* como puro fenômeno ('meramente apresentado'), que é a fonte originária (ou evidência) de todo conhecimento objetivo. Nossa primeira tarefa é descrever esse *cogitatum* fenomenologicamente como *noema*. Como tal, entretanto, ele apresenta um problema, a saber, o de sua constituição intencional. (...) uma segunda fase - a da reflexão - é necessária para buscar sua solução. (2) Essa reflexão descobre a dependência do *cogitatum* constituído, ou *noema*, em relação ao *cogito* constituinte, ou *noesis*. A questão é como um determinado mundo é constituído na vida intencional da consciência. (...) É em relação ao todo temporal que os objetos são constituídos e somente nesse todo seu sentido se concretiza. (...) A função constitutiva da *noese* é a de unificar, ou ordenar intencionalmente em uma unidade sintética, a multiplicidade ou o múltiplo dos dados da sensação. (...) (3) A terceira fase da análise fenomenológica é um estágio adicional de reflexão. Sem o ego não pode haver *cogito*. A fórmula de Kant da dedução transcendental é explicitamente adotada: "O eu penso deve ser capaz de acompanhar toda representação". Assim, a partir do *cogito*, somos inevitavelmente levados de volta ao ego transcendental e procuramos tematizá-lo como *fons et origo* da intencionalidade. Mas, a rigor, o ego não pode ser tematizado. Ele vive apenas em suas *cogitationes*, em suas *noeses*. Essas são intencionais, de modo que a experiência concreta, na qual o ego é ativado, é sempre bipolar, sempre *noesis* e *noema* em unidade concreta, e o sujeito concreto é a própria intencionalidade. É sua "habitualidade", suas disposições constitutivas de percepção e pensamento. Ele é o início absoluto da intencionalidade e é imanentemente transcendente à variedade de sua vida concreta, na qual e por meio da qual ele se constitui como o pólo transcendental-subjetivo a partir do qual o objeto transcendente é constituído. O ego é o absoluto transcendental que é intuitivamente justificado na "totalidade infinita do fluxo vivido" de sua experiência. Aqui, então, a verdade última de todos os objetos e de toda a ciência é presumivelmente encontrada em uma experiência total coerente que é sujeito e objeto em um só. O ego transcendental como um todo concreto de experiência infinita prova ser a verdade final do *cogito* constitutivo e da cogitação constituída. (...) O paralelismo dessa exposição tripartite da fenomenologia transcendental de Husserl com as três principais divisões da lógica de Hegel é de um interesse impressionante. A fenomenologia descritiva do *cogitatum* corresponde à *Doutrina do Ser* de Hegel. Ambas se relacionam com o nível de percepção e apresentação imediata, a de Husserl com a apresentação reduzida do *Lebenswelt*, a de Hegel com o imediato (não reflexivo) em geral. A análise intencional do *cogitatum* pelo *cogito*, que de Muralt diz ser a primeira fase da reflexão, corresponde à *Doutrina da Essência* de Hegel, que é precisamente a lógica do pensamento reflexivo; e a tematização do ego transcendental, qua subjetividade transcendental, corresponde à *Doutrina do Conceito* de Hegel, que ele identifica explicitamente com a unidade kantiana da apercepção. Para Hegel, o Conceito é a unidade de Ser e Essência, assim como para Husserl de Muralt o ego transcendental é a unidade concreta de *cogitatum* e *cogito* (*noema* e *noesis*). Essa é a verdade e é a totalidade da experiência vivida. E para Hegel, também, a verdade é o todo, e o todo é o Conceito si-mesmo realizado como Ideia absoluta, que é o telos tanto do Ser quanto da Essência, como o ego para de Muralt é o telos de todos os *cogitans* e todos os *cogitata*." (HARRIS, 1987, pp. 108-111)

[270] Poderíamos acrescentar, também, o prazer estético, mas isso exigiria um estudo separado.

conforme definida em termos de julgamento transcendental, é uma unidade e, na medida em que todas as coisas que podem ser experimentadas estão fadadas a assumir a forma de consciência e, portanto, também a serem unificadas, toda experiência é inerentemente sintetizadora.

Em outras palavras, o princípio que estabelece a "subsistência do um nos muitos" e dos "muitos no um" não é mais uma categoria ontológica independente da mente, mas é fornecido, em vez disso, pelo próprio ato si-mesmo de julgamento transcendental que é a condição de possibilidade de qualquer conhecimento. Ao argumentar a favor de sua inevitabilidade em qualquer cognição, torna-se possível derivar geneticamente todas as categorias Vaiśeṣika que sublinham nosso conhecimento transacional do mundo, sendo elas próprias instâncias da "subsistência do um nos muitos", a partir do ato transcendental de autossintetização da consciência-do-eu, que transforma todo o mundo experimentável em um todo ordenado. A esse respeito, a Pratyabhijñā restaura o projeto Nyāya-Vaiśeṣika de inteligibilidade universal, mas o faz a partir de um ponto de vista transcendental que só é alcançável depois de superar criticamente seu ponto de partida realista. De acordo com isso, Abhinavagupta declara que é o "objetivo declarado" de Utpaladeva em seu tratado mostrar que o ponto de vista Nyāya é "normativo para tudo o que cai no domínio da māyā"[271] *(Īśvarapratyabhijñāvimarśinī,* I.1.1).

É nessa conjuntura que estamos em uma posição melhor para determinar o projeto lógico-epistemológico de Utpaladeva como uma recuperação transcendental da lógica Nyāya dentro da estrutura construtivista da lógica budista. Ele começa reconhecendo como válida a crítica budista às categorias realistas do Nyāya, apenas para depois demonstrar que a alternativa budista, com seu universo fragmentado e descontínuo, é igualmente problemática e falha em explicar a interconexão ordenada da experiência. Por

[271] Ou seja, dentro do domínio da "atitude natural", em oposição à atitude gerada pela redução fenomenológica. Isso faz parte da classificação desse sistema de três níveis de erro: metafísico, empírico e epistêmico (RASTOGI, 1986, p. 6). O primeiro refere-se ao obscurecimento da plenitude do si-mesmo por meio da autonegação (*apoha*) na forma da dualidade sujeito-objeto, que dá origem a diferentes níveis de contração da consciência em centros finitos de experiência, de acordo com seus respectivos domínios de experiência. O erro empírico, por sua vez, é o que condiciona a consciência por meio do julgamento errôneo a respeito de si mesmo, levando à confusão de tomar o não-ser como o si-mesmo e o si-mesmo como o não-ser. Em outras palavras, o erro empírico corresponde às várias formas de sobreposição que vimos na formulação de Padmapāda, que fornecem a estrutura de todas as formas de experiência. Essas duas formas de erro são consideradas as "grandes ilusões" (*mahābhrānti*), dentro das quais ocorre a vida transacional, que, como observa Rastogi (ibid.), "encontra um paralelo próximo no Advaita Vedānta e no Yogācāra e no Budismo Mādhyamika". Por fim, dentro disso ainda há o erro epistêmico, chamado de simples ilusão (*bhrānti*), que é onde entra o sistema lógico-epistemológico com seus critérios de revisão e refinamento epistêmico. É nesse nível que o Pratyabhijñā declara que o Nyāya-Vaiśeṣika é normativo em seus procedimentos, mesmo incorporando fortemente o sistema Dharmakīrteano também.

meio do avanço da ênfase de Bhartṛhari na natureza do conhecimento imbuída de linguagem, Utpaladeva constrói, assim, um modelo construtivista de conhecimento que consegue preencher a lacuna entre percepção e concepção que atormentava a lógica budista,[272] ao mesmo tempo em que ressubstancia o Nyāya, agora despojado de sua ontologia realista prima facie,[273] recodificando-o dentro da pan-semiótica bhartṛhariana - um movimento que MacCraken (2022, p. 72) comparou com a lógica semiótica de Charles S. Peirce (1839-1914).

[274]*A* chave para esse projeto está no estabelecimento da categoria de "unidade na diferença" (*bhedābheda*) como o que caracteriza o mundo das transações epistêmicas e práticas (*vyavahāra*). Essa categoria atinge um meio-termo entre o holismo de Bhartṛhari, que vê a mudança como uma abstração de uma continuidade holística, e o atomismo de Dharmakīrti, que reduz a mudança a uma série de momentos mentais desconectados e estabelece, em vez disso, um verdadeiro *continuum*,[275] possibilitado pela relacionalidade

[272] "A fim de minar o universo descontínuo dos budistas, ele [Utpaladeva] decide valer-se precisamente da última doutrina, a natureza do conhecimento imbuída de linguagem, que se destina a demolir sua principal pedra fundamental, o abismo insuperável entre o momento da sensação e o da elaboração conceitual, representando, por assim dizer, o próprio arquétipo da realidade segmentada budista. (...) Além disso, isso permitiu que Utpaladeva se conectasse com as especulações sobre *vāc* e os fonemas encontrados nos tantras Kula e Trika." (TORELLA, 2003, p. 350-351)

[273] "Depois de deixar os lógicos budistas demolirem as categorias do Nyāya, ele [Utpaladeva] mostra como a alternativa budista é, de fato, igualmente inadmissível. Ela de fato supera o Nyāya, mas permanece como se estivesse suspensa no ar, uma vez que se prova que - em seu universo fragmentado e isolado - é incapaz de dar conta da rede de relações e da circularidade do mundo da experiência humana. Então - Utpaladeva parece dizer, e mais tarde Abhinavagupta colocaria isso de forma mais explícita - pode-se muito bem aceitar a visão do Nyāya na esfera do *vyavahāra*, desde que se veja através dela a presença generalizada de Śiva como constituinte de seu dinamismo e coerência interna. Isso poderia igualmente resolver as inconsistências da visão budista e torná-las aceitáveis. Desse modo, Utpaladeva alcança o resultado de mostrar a superioridade do Pratyabhijñā em relação ao budismo e advertir o Nyāya a não contar demais apenas com suas forças, separadas daquelas dos novos teólogos Śaiva. (...) [O Bhartṛhari é incorporado] sem nenhum esforço na filosofia do Pratyabhijñā, enriquecendo-a com implicações, e - algo que não deve ser subestimado - fornece um argumento adicional e penetrante na disputa contra os lógicos budistas, uma de cujas teses básicas era precisamente a absoluta alteridade da sensação direta em relação ao conhecimento determinado". (TORELLA, 1994, pp. xxiii e xxv)

[274] A noção de *bhedābheda* tem várias aplicações nas escolas teológicas hindus. Aqui, no entanto, ela significa especificamente o modo contínuo de ser dos fenômenos, que os pensadores Pratyabhijñā sustentam ser a natureza da realidade empírica. Como em outros lugares, no entanto, aqui também a acusação de contradição lógica é dirigida contra ele, ao que Abhinavagupta responde evocando a noção de variegação (*citra*) que, desenvolvida pela primeira vez por Bhartṛhari a fim de explicar sua visão holística das sentenças, foi subsequentemente discutida por Dharmakīrti, através de quem acabou se tornando a característica central definidora da "não dualidade variegada" (*citrādvaita*) dos filósofos do Yogācāra tardio Jñānaśrīmitra e Ratnakīrti, como vimos anteriormente. Assim, Abhinavagupta diz: "Afirmar a coexistência de unidade e multiplicidade (nela) não constitui, portanto, uma aporia; (é suficiente referir-se à experiência consciente) de uma coloração matizada (uma no tom geral, diferenciada quanto às nuances). Assim é resolvida a oposição entre vermelho e *não-vermelho*" *(Īśvarapratyabhijñāvimarśinī,* II.2.5).

[275] Um verdadeiro *continuum*, como vimos no contexto da explicação de Harris (1986, pp. 135-146) sobre a lógica dialética, é entendido como um todo unificado em que diversos elementos coexistem e interagem em um campo contínuo. Em sua definição, esse campo é caracterizado pela divergência gradual e ininterrupta de elementos, todos compartilhando um terreno comum que representa a continuidade de um princípio universal. A separação de termos dentro de uma relação requer a existência de termos

intrínseca do ato si-mesmo do julgamento transcendental (MACCRACKEN, 2022, pp. 68-69). Em outras palavras, a categoria de "unidade-em-diversidade" (*bhedābheda*) ou o *continuum* deve ser estabelecido como relação (*sambandha*),[276] na medida em que seu verdadeiro locus é encontrado para ser "nada mais do que a unidade-em-diversidade geral do julgamento recognitivo (*vimarśa*) em si" (BERGER, 2023, p. 837). Com isso, Utpaladeva alcança o que Dharmottara tentou fazer em sua transformação do paradigma de Dharmakīrti, mas não conseguiu realizar com sucesso, devido às restrições inerentes ao contexto Sautrāntika no qual ele trabalhava.

Em suma, com base na filosofia de Bhartṛhari, Utpaladeva abstrai de instâncias específicas de relações (*sambandha*) a fim de compreender sua forma lógica subjacente, que é caracterizada por uma identidade e diferença simultâneas com seus relata, refletindo a natureza do julgamento transcendental (*vimarśa*) (BERGER, 2023, p. 842). Como resultado, ele redefine o conceito de relação (*sambandha*) em um contexto transcendental ao argumentar que a forma geral de relação, caracterizada pela unidade-na-diversidade, não é uma mera propriedade de um objeto ou conjunto de objetos, mas uma ação transcendental ou poder da consciência que permite o julgamento sintético e a referência prática a entidades. Nesse sentido, o poder que manifesta o conhecimento prático é uma forma contínua de "relação" ou "unidade na diversidade" que caracteriza todos os julgamentos reflexivos e que necessariamente revela uma variedade de aparências de uma forma que se alinha com sua própria unidade temporal distinta.

Isso contrasta com a visão budista das relações que surgem da elaboração conceitual (*vikalpa*) sobre o que é dado na percepção não conceitual (*nirvikalpa*) e que, portanto, são consideradas uma forma de erro ou ilusão, destacando a descontinuidade entre percepção e conceitualização. O "*Exame das Relações*" (*Sambandhaparīkṣā*) de *Dharmakīrti* levantou uma série de problemas lógicos na aceitação da realidade das relações, mas ele o fez pressupondo que a realidade da relação só pode ser afirmada da maneira Vaiśeṣika, ou seja, na forma de sua afirmação como uma entidade independente

intermediários, garantindo uma sobreposição e continuidade perfeitas; portanto, um verdadeiro *continuum* é um sistema de elementos distinguíveis que são ao mesmo tempo idênticos e diferentes, compartilhando uma base comum e exibindo características únicas. Todo todo ou sistema, segundo Harris, incorpora essa estrutura, em que as partes são organizadas de acordo com um princípio universal, criando uma mistura harmoniosa de unidade e multiplicidade. Além disso, a existência de uma série contínua é atribuída a um princípio unitário de geração que se desdobra por meio da autodiferenciação e do si-mesmo. Esse processo revela o todo como imanente em cada parte, destacando a interconexão e a interdependência de todos os elementos dentro do *continuum*.

[276] Utpaladeva aqui segue Bhartṛhari ao considerar relação (*sambandha*) uma categoria mais ampla que engloba a de inerência (*samavāya*), favorecida pelo Nyāya-Vaiśeṣika. Em todo caso, o escopo funcional do último é contemplado nessa abordagem.

e objetivável, o que inevitavelmente leva a paradoxos lógicos. Em vez disso, a resposta de Utpaladeva a Dharmakīrti, seu "*Estabelecimento de relações*" (*Sambandhasiddhi*), rejeita essas pressuposições, destacando que, como as relações são inseparáveis das coisas que conectam, reificá-las atribuindo-lhes qualidades ou atributos específicos seria distorcer sua verdadeira natureza (BERGER, 2023, p. 839). A relacionalidade dos fenômenos é aqui revelada, em vez disso, como "tendo a natureza de *vimarśa*" (MACCRACKEN, 2022, p. 62).

É nesse espírito que Utpaladeva *(Īśvarapratyabhijñākārikā,* II.2) procura fundamentar as categorias de ação, causalidade, todo mereológico, universal, substância, espaço e tempo como muitas formas da categoria transcendental mais ampla do "*continuum*" (*bhedābheda*). Ele ressalta que, assim como a consciência-do-eu aparece nos modos introvertido e extrovertido, cada uma dessas categorias é construída pela mente como aparecendo nesses dois modos, ou seja, como um e como muitos (ibid., II.2.3). Isso, mais uma vez, é natural para a consciência unificada, pois somente na medida em que os relata estão presentes no mesmo conhecedor eles podem parecer relacionados uns aos outros (II.2.4). Mesmo a estrutura sujeito-predicado da predicação, dentro da qual as entidades podem ser interpretadas como substâncias nas quais existe uma propriedade universal, nada mais é do que a forma do juízo transcendental si-mesmo (II.2.5). Nessa linha, o comentário de Abhinavagupta aponta como as categorias de universal, inerência, todo, ação e fatores de ação, direção espacial e temporal, medidas e número são todos apenas muitos modos da categoria de relação, manifestados na forma da unidade-em-diversidade da autoconsciência:

> Em nossa escola de pensamento, é durante (...) o perfeito desabrochar do poder de ação até o estágio empírico, que nascem (realidades como) ação etc., entre as quais a relação é de importância primordial. Isso é o seguinte: (i) universal (*sāmānya*) é aquele que brilha em todos aqueles que são semelhantes; (ii) ação é a 'extensão' de um indivíduo, Devadatta, sobre o tempo, o espaço e as formas; (iii) todo (mereológico) (*avayavin*) é a união de partes e sua extensão sobre o espaço; (iv) direção espacial (*dik*) consiste em fixar o limite de uma coisa e então determinar a posição de outra coisa em relação a ela como 'isto está na frente daquilo' etc.; (v) tempo presente é a coincidência de um tempo presente com o tempo presente.(v) o tempo presente é a coincidência de uma determinada ação de um indivíduo com seu próprio ser. E o passado e o futuro são a ausência de tal coincidência. O que quer que brilhe na parte de trás do que figura na consciência como o significado de uma palavra simples, ou seja, uma palavra sem qualquer terminação de caso, é relação. Portanto, todos os fatores de ação (*kāraka-s*) nada mais são do que relações. Apenas em alguns casos essa relação admite ser chamada por um nome diferente, por exemplo, para indicar o tipo particular de relação daqueles que têm barbela etc., que pode ser apresentado por uma palavra (usada no plural) como "vacas", a palavra "relação" é substituída por "universal" etc. para fins práticos. Mas quando outra palavra não pode ser

> usada, a palavra 'relação' é mantida. Da mesma forma, todas as medidas de terra, grãos e ouro etc. e tudo o que está incluído nelas, como pequeno e grande etc., e número e separação etc., são apenas formas de relação. Mesmo aqueles que consideram o universal como algo diferente de relação, admitem que a "inerência" (*samavāya*) é a própria vida dele. E *samavāya* não é nada além de relação, de acordo com alguns, ou algo que depende de relação, de acordo com outros. Pois eles dizem: 'a relação sustenta esse poder que é chamado *samavāya'*. Quanto ao Kāraka [fatores de ação], ele sempre depende do predicado (*kriyā*) e este último depende inteiramente do tempo. E o tempo, a essência de tudo por meio da ação, depende da relação. Portanto, a vida prática em todos os seus vários aspectos depende inteiramente da relação.[277] *(Īśvarapratyabhijñāvimarśin*ī, II.2.3)

Dentre essas categorias, a da ação e seus fatores (*kāraka*) é de interesse central. Como vimos ao discutir a análise de Nyāya-Vaiśeṣika sobre agência, a gramática sânscrita vê os verbos como o núcleo das sentenças, com outras palavras analisadas com base em seu papel na ação expressa pelo verbo, de modo que os substantivos, representando o potencial de participação em uma ação, adquirem afixos para significar seu papel específico na ação (*kāraka*). Esses papéis *kāraka* representam os vários fatores ou participantes de uma ação - agente, objeto, instrumento, destinatário, fonte e localização - e, portanto, constituem relações que capturam a estrutura semântica e lógica das sentenças, além de sua mera sintaxe. Nesse sentido, uma ação como "cozinhar" engloba uma sequência de eventos subsidiários, de modo que a raiz verbal pode denotar tanto a ação principal quanto suas atividades componentes, como agentes principais e subsidiários, respectivamente, enquanto toda essa estrutura é mentalmente construída como um todo unificado. O desafio epistemológico está, portanto, em como percebemos as ações como um todo unificado, apesar de seus momentos individuais serem imperceptíveis, diante do que os gramáticos argumentam que, embora a ação composta em si não seja diretamente perceptível, cada momento é, e o verbo é usado com base na unificação mental desses momentos constituintes.

Agora, como diz Utpaladeva, "a conexão existente entre os fatores da ação (*kārakāṇām*) é baseada na consciência da ação (*kriyā*)" *(Īśvarapratyabhijñākārikā,* II.2.6), pois "a noção de ação é baseada na unidade na diversidade (*bhedābheda*), na medida em que os vários fatores que contribuem para a realização da ação - madeira, panela, Devadatta, arroz - estão internamente ligados uns aos outros pelo verbo 'ele

[277] Um ponto digno de nota é que a maioria dessas categorias são as discutidas por Bhartṛhari no contexto de sua filosofia gramatical, o que significa que os pensadores Pratyabhijñā estão se referindo ao seu *Vākyapadīya* como "*pūrva-śāstra*", o que significa que esse tratado é aqui aceito como fundamental para sua própria discussão. Isso os isenta de ter que repetir tudo o que foi dito lá, de modo que seus próprios desenvolvimentos devem ser lidos como uma "sobrecodificação" e correções pontuais.

cozinha' e externamente diferenciados" *(Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti,* II.2.6). Indo ainda mais longe, ele então conclui que "a única relação logicamente admissível entre as coisas deve ser encontrada no significado das terminações de caso (*vibhakti*), que consiste em uma relação entre a ação e os fatores da ação (*kriyākāraka*) e tem como seu único fundamento o sujeito conhecedor" *(Īśvarapratyabhijñākārikā,* II.4.16).

Aqui, Utpaladeva está seguindo Bhartṛhari ao ver essas relações de caso gramaticais, nas quais os fatores de ação (*kārakas*) são analisados, como relações semióticas da vida real embutidas em qualquer ação, de modo que "assim como na gramática, a consciência também, em um sentido muito real, analisa a experiência com base na ação do objeto" (MACCRACKEN, 2022, pp. 64-65). Nesse paradigma, assim como na gramática a existência de algo é analisada como um verbo, assim também, em um sentido real, a existência de entidades pode ser analisada semioticamente como uma ação, culminando na proposição de Utpaladeva da sintaxe agencial da existência.[278] Nesse sentido, a unidade na diversidade da realidade é sintaticamente inteligível no nível da sentença (MACCRACKEN, 2017, p. 250), permitindo que a noção de Bhartṛhari da indivisibilidade da sentença ecoe como um modelo da realidade como o *continuum* unificado da ação. [279]

Portanto, essas entidades plurais que formam o conteúdo de nossas cognições, que são pré-críticas e consideradas puramente extrínsecas umas às outras, descobrem que permanecem juntas como *uma* cognição variegada única (*citrajñāna*) *de* um *continuum* (*bhedābheda*) no ato si-mesmo de julgamento transcendental (*vimarśa*) da consciência, na forma das várias categorias que informam a análise lógica e gramatical por meio da qual elas alcançam sua ordenação inteligível. Quanto à maneira pela qual essas entidades são conhecidas, Utpaladeva diz:

> Os objetos que se manifestam no presente podem se manifestar como externos somente se residirem no interior. Se não fosse essencialmente luz, o objeto permaneceria não-luz como antes; e a luz não é diferenciada (do objeto): ser luz constitui a própria essência do objeto. (...) O estabelecimento do ser das realidades insensíveis é meramente o fato de elas se tornarem manifestas (*ābhāsamānataiva*), e isso é precisamente ter a manifestação como sua essência (*ābhāsātmataiva*). Sua verdadeira realidade, portanto, reside na única

[278] "... uma realidade insciente não pode nem mesmo ser o agente da ação de ser - 'ela existe, é' - uma vez que não possui a liberdade que se manifesta através do 'querer ser'." *(Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti*, II.4.20)

[279] "Assim como a palavra inteira 'vaca' não é perceptível aos sentidos, mas, depois que suas partes são percebidas, é compreendida como um todo pela mente. Da mesma forma, depois que as ações são percebidas de forma diferente (isto é, em partes), elas são compreendidas como uma unidade, como a roda de fogo." (*Vākyapadīya*, III.8.7-8)

> consciência pura. (...) A atividade humana comum ocorre por meio de objetos precisamente na medida em que eles são manifestados. Então, que mal poderia haver em considerá-los essencialmente "manifestações" (*ābhāsa*) e nada mais? Nesse caso, não há mais necessidade de recorrer a um objeto externo, uma vez que somente eles são suficientes para garantir o funcionamento completo da realidade prática. *(Īśvarapratyabhijñākārikā*, I.5.1-2, 4, 6)

Se a natureza dos objetos fosse completamente privada de fenomenalidade, nada poderia ser feito para torná-los conhecíveis. Portanto, a luz ou a manifestação (*prakāśa*) constituem sua própria natureza, de modo que ser é aparecer, ou que o surgimento dos objetos é apenas o seu surgimento.[280] Nesse sentido, os "objetos" considerados no sistema epistemológico de Pratyabhijñā não são nada além de "manifestações" ou "aparências" (*ābhāsa*). Para tanto, essa escola elaborou uma meticulosa ontologia fenomenológica na qual esses *ābhāsa-s* desempenham um papel não muito diferente do papel dos *dharma-s* na fenomenologia descritiva do Abhidharma,[281] com o objetivo declarado de tornar todo o conhecimento transacional e a realidade prática explicáveis apenas em termos de tais entidades fenomênicas. Como resultado, a imagem de mundo desenhada pelo Pratyabhijñā é a de uma "teia de atos coordenados de cognição (ou seja, de *ābhāsas*)" ou da realidade como "um campo abrangente de *ābhāsas*" (ALPER, 1979, pp. 354, 365).

Significativamente, na citação acima, Utpaladeva afirma que esses objetos cognitivos só podem aparecer externamente à consciência se residirem dentro dela. Agora, externalidade aqui não significa simplesmente manifestar-se "fora" no sentido de um objeto que está além das fronteiras do corpo e dos sentidos, pois mesmo o que se manifesta "dentro" do corpo como um objeto de imaginação ou um sonho também é considerado "externo" no sentido de que se manifesta como um "isto", ou seja, como um conteúdo da consciência. Para todos os fins práticos, portanto, isso inclui qualquer coisa da qual possamos estar conscientes, seja qual for o modo, mental ou sensorial.

Assim, que eles só podem se manifestar como tais se residirem "dentro", o que significa esse "dentro"? Em resumo, significa o "imanifesto", o *plenum* do estado indiferenciado de todos os fenômenos como o campo puro da manifestação

[280] Embora altamente habilidosos, os argumentos detalhados que os pensadores do Pratyabhijñā apresentaram para estabelecer essa tese não serão tratados neste trabalho, porque, em boa medida, eles não acrescentariam muito ao que já foi discutido no contexto do Yogācāra. De fato, a maioria dos argumentos do Yogācāra encontra uma reapropriação criativa aqui; na medida em que mesmo aqueles que dependiam de uma suposição do reducionismo mereológico do Abhidharma, no sentido de que os átomos não podem ser diretamente percebidos, que presumiríamos não se aplicar a essa escola, também são ensaiados por Utpaladeva *(Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti*, I.5.6).

[281] Com a diferença significativa de que, enquanto os *dharma-s* no Abhidharma são fatores resultantes da análise baseada na redução mereológica, aqui os *ābhāsa-s* serão analisados em uma chave bastante diferente, como veremos.

fenomenológica (*prakāśa*). Embora essa noção tenha sido encontrada ao discutir o Sāṁkhya e o Advaita Vedānta também, como quando notamos que, para Padmapāda, todas as cognições são delimitações da plenitude da consciência em vez de adições a ela, isso recebeu uma descrição particularmente detalhada no sistema Pratyabhijñā com base no pensamento de Bhartṛhari.

Em uma discussão sobre o realismo e o nominalismo sobre universais na filosofia clássica sânscrita, Matilal (1986, pp. 387, 393, 395-396) caracterizou o nominalismo como a tese de que a linguagem não reflete a realidade, mas sim a filtra ou até mesmo a molda; consequentemente, deve sustentar que a maneira como categorizamos e entendemos conceitualmente o mundo não revela nada sobre o mundo em si, mas sim sobre nossos conceitos e estruturas linguísticas preexistentes. Quando recebe uma forma ontológica, esse nominalismo geralmente resulta na visão de mundo segundo a qual as naturezas gerais são meramente construções linguísticas, enquanto a realidade é feita apenas de particularidades. Na filosofia sânscrita clássica, isso é encontrado em todas as formas do Abhidharma budista.

Mas Matilal destaca uma ontologia nominalista alternativa que, em vez de atomística, é holística, como exemplificado no pensamento de Bhartṛhari. Nessa perspectiva, as letras são abstraídas das palavras, que são abstraídas das sentenças, e que são abstraídas de discursos ainda maiores, até a plenitude e totalidade do Princípio da Fala *(śabdabrahman*), o "grande universal" (*mahāsāmānya*) do ser (*sattā*). As entidades de significado tratadas na fala e no pensamento, em todos esses diferentes níveis de abrangência do discurso, são todas "cortadas" de um todo contextual por meio dos processos de extração, comparação e abstração do pensamento.

O significado é, portanto, criado de várias maneiras por cada "peça" da linguagem, que constitui apenas o "ser metafórico" (*upacāra-sattā*), os seres cognitivos da linguagem e do pensamento. Essas são interpretações subjetivas do mundo, representações fragmentadas de uma realidade que, na verdade, é inteira e indivisível. Portanto, quando aplicada à experiência do mundo com o objetivo de compreendê-la, a linguagem não revela o "ser primário" (*mukhya-sattā*) ou a realidade como ela é, mas a constrói hermeneuticamente, ou a compreende mal, apenas em termos de seus próprios significados abstraídos. Dessa forma, a realidade como tal é "um todo impartido, que nunca conhecemos como tal, mas sempre sob o disfarce de algumas palavras ou conceitos gerados por palavras" (ibid.) - que é a razão pela qual Bhartṛhari sustentará que esse todo impartido é o significado último de todo discurso.

No entanto, o que é significativo é que esse todo indivisível ou "realidade como ela é" não está *fora da* linguagem como tal, mas é o próprio Princípio da Fala *(śabdatattva*): é o próprio poder da fala, que nada mais é do que a luz da consciência, que, ao "pensar" ou "falar", vem a construir mundos de "ser metafórico" de várias maneiras, dos quais nossa própria subjetividade é um produto. Sem a capacidade de falar, a consciência seria como uma luz que brilha infinitamente sem iluminar nada, nem a si mesma; é por meio do ato de se expressar na forma de fala que a consciência se torna consciente de sua própria existência (*Vākyapadīyavṛtti*, I.124). Mas, ao mesmo tempo, ao se expressar dessa forma, ela só pode fazê-lo em uma forma que não é a sua.

Consequentemente, o todo indivisível do puro ser da consciência é a única realidade. Mas essa é uma realidade da qual todos os tipos de conteúdos e significados podem ser abstraídos e, portanto, não é um "espaço em branco"; mas, em vez disso, só pode ser inferida como o todo indiferenciado de todas as formas possíveis de nossa experiência, como a luz branca é para todas as cores. Essa é, fundamentalmente, a inferência sāṁkhyana de *mūlaprakṛti;* Mas, enquanto no Sāṁkhya clássico esse todo é uma categoria distinta da consciência pura, pois indica o modo imanifesto de todo o conteúdo da consciência, no Advaita Vedānta e no Pratyabhijñā esse todo indiferenciado é a forma prístina da própria consciência - "uma massa uniforme de consciência bem-aventurada" (*cidānandaikaghana*) (*Paramārthasāravṛtti*, vs. 1)

De acordo com Abhinavagupta *(Īśvarapratyabhijñāvimarśin*ī, II.3.1-2), por meio do poder de julgamento transcendental na forma dos meios de conhecimento (*pramāṇa*), objetos fenomênicos como azul, prazer, etc. podem entrar em manifestação com uma clara identificação de sua própria natureza e atributos específicos. Esse poder cognoscente só pode trazer esses objetos à manifestação por ser da mesma natureza da consciência pura; no entanto, se ele se fundisse com essa consciência pura como não-diferente dela, os atributos distintivos dos diferentes objetos entrariam em colapso, pois todos eles apareceriam homogeneamente apenas como consciência pura. Em outras palavras, os meios de conhecimento devem manifestar os fenômenos como distintos tanto de outros fenômenos quanto da pura luz da consciência, ao mesmo tempo em que não devem estar separados desta última. Portanto, o meio de conhecimento só pode ser a própria consciência pura assumindo uma forma contraída (saṁkoca) para se manifestar como fenômenos específicos. Essa contração é caracterizada pela si-mesmo que imagina o vazio *(śūnya*), uma região de ser fora do campo da consciência, dando origem à separação ilusória entre sujeitos e objetos.

Uma implicação importante disso, como Abhinavagupta (ibid.) enfatiza, é que o sujeito cognoscente surge por meio do mesmo si-mesmo pelo qual os meios de conhecimento produzem a manifestação de um objeto. Embora a consciência-do-eu apareça autocontratada em sua autoposição como outro para si mesma na forma do conteúdo (ou, em termos sāṁkhyanos, como *tamas*), ela também aparece autocontratada como iluminadora desse conteúdo (como *sattva*). Isso destaca a natureza dinâmica da subjetividade, pois ela se torna contingente em relação a seus engajamentos cognitivos específicos. Por essa razão, o si-mesmo é analisado, na filosofia Pratyabhijñā, como refratado em uma estrutura hierárquica de sete graus aperceptivos (VASUDEVA, 2013, p. 204), dependendo da natureza do objeto que está sendo percebido ou do tipo de insight cognitivo que se tem sobre ele.

Como famosamente proclamado por Kṣemarāja (975-1025), isso significa que o universo "é múltiplo por causa da diferenciação de objetos (*grāhya*) e sujeitos (*grāhaka*) reciprocamente adaptados" (*Pratyabhijñāhṛdayam*, vs. 3). Como consequência, nesse sistema, os meios de conhecimento (*pramāṇa*) são essencialmente a espontaneidade dinâmica do julgamento transcendental que, ao "estender a mão" para "medir" ou conhecer objetos, emprega incessantemente a consciência pura na pluralidade de sujeitos e objetos que se determinam mutuamente. Assim, Utpaladeva afirma que:

> Pelo poder de *māyā*, (...) essa mesma consciência, portanto, aparece como uma cognição sensorial; precisamente essa realidade que se manifesta como formas diferenciadas é o objeto da memória, da imaginação (*saṁkalpaḥ*) e da determinação (*adhyavasāyaḥ*). Embora apareça na forma das funções do sentido interno (*manas*) e do intelecto (*buddhi*), o que está agindo não é, de fato, outra coisa senão a própria consciência. *(Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti*, I.5.18)

É apenas o julgamento transcendental que assume a forma dos vários meios de conhecimento e, consequentemente, todos os meios de conhecimento são de natureza

linguística, operando com base no princípio semiótico de que um sinal manifesto representa ou se refere a outra coisa (TIMALSINA, 2020c, p. 115). Sob essa luz, mesmo o objeto indeterminadamente dado da percepção não conceitual (*nirvikalpaka pratyakṣa*) contém uma discursividade inerente ou, em outras palavras, mesmo no ato inicial da percepção há uma estrutura conceitual implícita que é "explicada" e claramente discernida no momento subsequente do julgamento perceptual (*savikalpaka pratyakṣa*) (BERGER, 2024, pp. 12, 19). Isso pode ser entendido como a aplicação do princípio

Sāṁkhyan de *satkāryavāda,* no qual as construções cognitivas não estão surgindo do nada, mas como explicando o que é previamente indiferenciado.

Como o julgamento transcendental é em si o "quarto" ou discurso supremo (*parāvāk*), o processo de seu contínuo desdobramento como nossas experiências cognitivas assume a forma dos três níveis de discurso - o "ver" ou discurso intuitivo (*paśyantī*), o "intermediário" ou discurso mental (*madhyamā*) e o discurso "articulado" (*vaikharī*). Para descrever esse processo de seu surgimento como meio de conhecimento, Abhinavagupta (*Tantrāloka,* I. 247cd-274ab) evoca o programa de investigação racional do Nyāya em termos de enunciação (*uddeśa*), definição (*lakṣaṇa*) e exame (*parīkṣā*), identificando cada um deles com esses três modos de fala, respectivamente. No Nyāya, isso significa que, em um tratado filosófico que segue um método de investigação racional, o tópico da investigação deve ser enunciado como a questão ou o problema a ser investigado; em seguida, seu objeto deve ser definido por suas características distintivas que o diferenciam dos outros; finalmente, os meios de conhecimento examinam o objeto de modo a determinar a validade da definição. Mas na releitura de Abhinavagupta, esses procedimentos se tornam uma *descrição* fenomenológica do que acontece em qualquer processo possível de conhecimento.

Assim, no momento inicial da cognição caracterizado pela fala intuitiva, o objeto aparece em uma forma ainda indefinida, diante da qual surge a incerteza ou dúvida sobre sua natureza específica, como exemplificado na pergunta "o que é isso?", na qual o "o que" significa uma entidade cuja forma permanece não revelada. Essa é a dúvida primária que ainda é puramente indeterminada, não como as dúvidas secundárias que são da natureza de uma incerteza entre possibilidades conhecidas. Esse momento inicial de cognição de um conteúdo que carece de clareza com relação a atributos específicos é o que é chamado de "enunciação" (*uddeśa*), "pergunta" (*praśna*) e "dúvida" (*saṁśaya*). É isso que dá origem ao processo epistêmico. Significativamente, no entanto, Abhinavagupta (ibid., 247cd-260ab) enfatiza que essa manifestação "duvidosa" da consciência não é uma ausência de conteúdo, mas um conteúdo que é exclusivamente determinado por uma forma genérica ou universal - assim como uma "consciência-do-eu" universal é por si só vazia de conteúdo específico e como se "exigisse" ser determinada por propriedades particulares para ser totalmente compreendida. Portanto, "qualquer coisa sobre a qual se reflita aqui, seja interna ou externa, manifesta-se inicialmente em uma forma não revelada (genérica, não especificada). (...) a emissão do

universal (sem particularidades) é essencialmente (o conteúdo da) dúvida" (ibid., I.247cd-248ab, 260ab).

Assim como a enunciação apresenta um objeto indefinido e, portanto, assume a forma de uma pergunta, uma "demanda" por sua especificação adicional, da mesma forma, no processo de obtenção do conhecimento definitivo, ou determinação (*nirṇaya*) da natureza distinta de um objeto, o discurso mental manifesta o objeto como qualificado por seus atributos particulares, como se estivesse "respondendo" à pergunta que foi feita, e por isso é chamado de "resposta" (*uttara*). Esse processo de revelação, que exige que a apresentação genérica anterior diminua e permita um profundo envolvimento intencional com seu objeto, leva a uma determinação definitiva de sua identidade e qualidades na forma de uma definição (*lakṣaṇa*) (ibid., I.260cd-262ab).

Por fim, a fala articulada provoca o "exame" (*parīkṣaṇa*), que é definido como uma interação contínua entre a "enunciação" (samuddeśa), ou a apreensão inicial indeterminada de um objeto, e a "definição" (*lakṣaṇa*), que é a compreensão subsequente e determinada de sua natureza. Esse processo é iterativo, com ciclos repetidos de enunciação e definição, exploração e refinamento, levando a uma compreensão progressivamente mais profunda e abrangente da natureza multifacetada do objeto (ibid., I.262cd-263ab). Esse processo é potencialmente infinito, pois não há um fim para ele dado pela natureza do próprio objeto, mas o fim é sempre determinado arbitrariamente após a satisfação do desejo de perceber (ibid., I.271cd-272ab).[282]

Esses três estágios de cognição - enunciação, definição e exame - estão presentes em todos os modos de conhecimento válido (*pramāṇa*), conforme definido no Nyāya, incluindo percepção, inferência, comparação e testemunho verbal. No contexto da

[282] "Os Mīmāṁsakas insistem que nada conta como conhecimento, a menos que se esteja conhecendo o que nunca foi conhecido antes. Portanto, o que já foi conhecido não pode ser conhecido novamente. O conhecimento deve ser novo. A escola Nyāya, por outro lado, (...) defende firmemente a possibilidade de que mesmo o que é percebido pode ser conhecido novamente por meio de uma inferência fortalecedora, e o testemunho pode dar conhecimento mesmo sobre algo que já foi visto ou inferido. Onde Mīmāṁsā diz que o frescor é uma pré-condição, Nyāya produz o contra-exemplo de uma série contínua de percepções do mesmo objeto, digamos, da própria mão. Abhinava entra nesse debate (...): quando um amante agrada a mulher amada primeiro vendo-a com os olhos, depois abraçando-a por um longo tempo e, em seguida, ruminando-a repetidamente com a mente, o que devemos dizer sobre essas cognições repetidas do mesmo objeto? Abhinava concorda com Nyāya que todo o conhecimento subsequente do mesmo objeto - tátil, introspectivo, inferencial ou emocional - que é obtido após esse objeto já ter sido percebido visualmente merece igualmente o título de conhecimento de '*pramā'*. Ao mesmo tempo, Abhinava mostra que o requisito de novidade da Mīmāṁsā se mantém porque, embora seja o mesmo ser que é visto, tocado, amado, falado e pensado, ele é novo a cada vez, e isso porque *pramāṇa* está aqui trabalhando junto com *pratibhā*. Assim, a doutrina da possibilidade de conhecer a mesma coisa por muitos *pramāṇa-s* é preservada, e esse conhecimento também não se degenera no conhecimento de um objeto já conhecido". (CHAKRABARTI, 2000, p. 291)

percepção direta, a enunciação se refere à consciência inicial e não conceitual de um objeto; a definição corresponde à primeira conceitualização do objeto percebido, enquanto o exame envolve a série subsequente de pensamentos e reflexões sobre ele. No caso da inferência, como "há fogo nesta montanha porque há fumaça", a enunciação é simplesmente "esta montanha" (ou o sujeito, *pakṣa*); a definição é a afirmação "há fogo porque há fumaça" (ou a razão, *hetu*), e o exame envolve a análise da concomitância invariável (*vyāpti*) entre fogo e fumaça por meio da classificação de casos semelhantes (*anvaya*) e dissimilares (*vyatireka*). No testemunho verbal, como em uma declaração védica como "aquele que deseja o céu deve sacrificar com Agniṣṭoma", a enunciação é "aquele que deseja o céu" (ou o *adhikārin*, aquele que é elegível para o comando); a definição é "deve sacrificar" (ou o comando, *vidhi*); e o exame inclui os detalhes específicos do sacrifício, como "com Agniṣṭoma" (*Tantrāloka,* I. 263cd-268ab).

Como corolário disso, segue-se que o Pratyabhijñā opera uma inversão em relação aos lógicos budistas: enquanto os últimos consideravam o momento inicial da cognição como a apresentação direta de um particular, o primeiro o considera como sendo da natureza de um universal. Nisso, o Pratyabhijñā segue não o Bhartṛhari, mas o Mīmāṁsā. Na teoria Mīmāṁsā do significado, como Iyer (1969, pp. 183-184) explica, as palavras individuais estão associadas a significados universais que podem potencialmente se referir a uma ampla gama de instâncias específicas ou particulares, mas quando as palavras são combinadas em uma frase, seus significados se restringem mutuamente, dando origem a um novo significado de frase. Como resultado, as palavras que significam universais são particularizadas no contexto da frase. Em outras palavras, a compreensão de uma entidade específica não é simples, mas uma síntese complexa de vários universais. Nesse sentido, como Berger (2024, pp. 15-16) destaca, Utpaladeva define "particularidade" (*svalakṣaṇa*) afirmando que a aparência distinta de um objeto surge por meio da exclusão conceitual contínua de semelhanças universais. Isso novamente contrasta com a visão budista, que vê os particulares causais si-mesmos como a marca de uma entidade real, e os universais como surgindo através da exclusão conceitual.

Consequentemente, Utpaladeva sustenta que cada meio de conhecimento (*pramāṇa*) apreende um fenômeno individual (*ābhāsa*) como associado a uma única palavra, sem indexicalidade no tempo e no espaço. Em outras palavras, cada meio de conhecimento (*pramāṇa*) apreende primariamente manifestações de uma natureza universal (*sāmānya-lakṣaṇa*), sem limitações temporais ou espaciais *(Īśvarapratyabhijñāvimarśinī,* II.3.1-2). O julgamento sintético que unifica uma

variedade de tais fenômenos universais (*ābhāsa*), por outro lado, assume a forma de uma natureza particular (*svalakṣaṇa*) como resultado de delimitações mútuas entre os universais, incluindo aqui, mais crucialmente, os fenômenos (*ābhāsa*) do espaço e do tempo. Isso significa que nenhum fenômeno pode aparecer como espacial e temporalmente incorporado sem julgamento sintético, enquanto o tempo e o espaço em si são apenas formas da categoria transcendental mais ampla de relação. Portanto, Utpaladeva:

> Em elaborações mentais autônomas (*svatantravikalpeṣu*), o objeto, em sua forma universal, é manifestado de uma maneira que é desprovida de vivacidade. De fato, muitos universais, quando combinados e colocados em uma relação de determinação mútua (*anyonyāvacchedena*), alcançam um nível de manifestação que é totalmente vívido (*sphuṭābhāsatāmāsādya*), e se tornam, no final, uma vez que são delimitados por universais como o espaço e assim por diante, realidades particulares (*svalakṣaṇatāṁ bhajante*). A treeness, que ainda assim é una, em sua forma universal - consistindo exclusivamente em ser dotada de ramos, etc. - , uma vez combinada com uma realidade particular, é uma realidade universal. - , uma vez que é combinada com toda uma variedade de universais de cor e forma, como os das árvores *dhava* ou *khadira*, e diferenciada por uma miríade de combinações com as manifestações dos universais do espaço e do tempo, torna-se múltipla. Mesmo que eles próprios estejam isentos de diferenciações espaço-temporais, os universais dão origem a uma multiplicidade de realidades particulares em virtude de serem diferentes uns dos outros e de se determinarem mutuamente, ora de uma forma, ora de outra. Essa determinação mútua deve responder a um critério de compatibilidade (*ānuguṇyena*) e, portanto, não pode ocorrer, por exemplo, no caso dos universais "frio" e "fogo", que não possuem essa compatibilidade. Depois, há certos universais que, mesmo sem entrar em relações de determinação com outros, manifestam-se de maneira clara e evidente (*sphuṭaṁ bhavati*), sem que isso implique sua transformação em realidades particulares, mas apenas graças à multiplicidade de universais que eles - em sua unidade - abrangem. Por exemplo, esse é o caso do "*dhava"* universal em relação à "árvore" universal. O primeiro, embora não seja particularizado no que diz respeito à sua própria natureza, contém em si outros universais, como árvore etc. Isso não significa que eles deixam de ser universais (*sāmānyatāṁ na tu jāhaty eva*), porque para se tornarem particulares eles devem ser determinados por uma diferenciação espaço-temporal. Quando, no entanto, dependendo da exigência do sujeito, o objeto é lembrado como associado à manifestação de um tempo e lugar anteriores, juntamente com a percepção de muitas manifestações, como "dourado", "vermelho" etc., então ele se manifestará como vívido e claro. *(Īśvarapratyabhijñākārikāvivṛti*, I.4.2 - traduzido em TORELLA, 1988, pp. 168-169)

Crucialmente, esse processo de síntese de fenômenos requer um ponto focal, um fenômeno principal (*ābhāsa*) em torno do qual a unificação deve ocorrer e que funciona como um substrato ou local para os outros fenômenos. Esses fenômenos, embora mantenham suas distinções individuais, combinam-se para formar o conteúdo coletivo do objeto específico por meio de sua co-localização (*sāmānādhikaraṇya*) ou localização comum no fenômeno principal (*ābhāsa*). Agora, como acontece com os *dharma-s* na

filosofia de Dharmakīrti, aqui, também, cada um desses fenômenos (*ābhāsa-s*) é caracterizado por uma eficiência causal específica (*arthakriyā*) que não se perde no processo de unificação, mas continua a contribuir para a compreensão geral do objeto. No entanto, uma vez unificados em torno de um fenômeno principal, eles então funcionam como um todo coeso ou uma única entidade coerente com uma nova eficiência causal (*arthakriyā*) própria (RASTOGI, 1986, p. 12, 14; NEMEC, 2012, p. 240), como os distintos raios de luz em uma tocha funcionam como um todo indiferenciado *(Īśvarapratyabhijñākārikavṛtti,* II.3.7). Dessa forma, a demanda realista por inteiros mereológicos encontra cumprimento funcional sob a teoria das "aparências cognitivas apenas" (*ābhāsavāda*).

Essas unificações são atos do sujeito e, consequentemente, os fenômenos particulares sintetizados surgem no espaço interativo entre a natureza do objeto e as perspectivas e propósitos do sujeito. Como Utpaladeva coloca, em cada objeto "várias manifestações podem ser distinguidas de acordo com as inclinações, requisitos práticos e experiência específica (do sujeito)" *(Īśvarapratyabhijñākārikā*, II.3.3-5). Um objeto unificado, nesse sentido, é muito parecido com a descrição de Bhartṛhari de um objeto como "um feixe de poderes *(śaktimātrāsamūhasya*)" (*Vākyapadīya*, III.7.2), que pode ser falado de várias maneiras, de acordo com o foco da intenção do falante e do contexto. Por exemplo, uma jarra pode ser percebida como simplesmente 'ser', uma categoria geral aplicável a todos os objetos, ou como uma 'jarra', uma forma específica com uma base larga e formato bulboso; da mesma forma, uma fumaça pode ser percebida em sua forma geral como mera fumaça, enquanto para o especialista ela é percebida em seu aspecto específico de ser uma fumaça de folhas queimadas *(Īśvarapratyabhijñākārikavṛtti,* II.3.4-5). Cada um desses modos de aparência está imbuído de sua própria eficiência prática ou causal, permitindo que se tornem objetos de diferentes propósitos práticos.

Como MacCracken (2022, p. 66) aponta, aqui Utpaladeva parece ensaiar as "considerações pragmáticas de Dharmakīrti sobre como a percepção é formada, de acordo com as propensões do indivíduo", que ele toma como um sinal da arbitrariedade da linguagem e, portanto, como uma confirmação da firme separação entre percepção e concepção. Utpaladeva, no entanto, mesmo admitindo o mesmo fato da pluralidade de modos de existência de acordo com os interesses subjetivos, não deriva daí sua falsidade, na medida em que "tais considerações pragmáticas produzem resultados determinados que não são contraditos posteriormente e, portanto, ajudam em julgamentos e previsões precisas, etc., onde uma verdadeira ilusão simplesmente desapareceria completa e

irreversivelmente à luz da verdade". O que Utpaladeva alcança, portanto, é a substituição do dualismo da percepção e da concepção por uma "semiose ordenada e determinada dentro da cognição, envolvendo universais, relações, etc., realmente existentes". Em maiores detalhes, o contraste completo entre Dharmakīrti e Utpaladeva é o seguinte:

> Na leitura de Utpaladeva, é a relação entre os objetos que os ordena em uma experiência sensorial distinta e sem confusão, mesmo no nível perceptual. Assim, Utpaladeva defende a ideia de que a articulação linguística está presente de forma incipiente na cognição perceptual. (...) Utpaladeva segue uma visão de mundo que é completamente semiótica, tingida com uma ênfase em toda a realidade como manifestação que ele compartilha com os dharmakīrtianos; um tipo de neo-Bhartṛharianismo. (...) As percepções são, poderíamos dizer, em um sentido muito real, analisadas pelo sujeito de uma forma ou de outra, tornando visíveis ou não suas relações semióticas existentes. Nesse sentido, apesar de uma refutação contundente do nominalismo budista, o sistema idealista objetivo de Utpaladeva é uma síntese entre as inovações dharmakirtianas e bhartṛharianas. Por um lado, Utpaladeva aceita a doutrina idealista dharmakīrtiana da realidade como manifestação pura (*ābhāsa*, *avabhāsa*, *pratibhāsa*), mas, por outro lado, observa que essa manifestação pura tem uma natureza objetiva precisamente porque está repleta de semiose bhartṛhariana. Tudo é manifestação, mas o significado reside em cada nível dela, incluindo a sensação supostamente pura. (...) A visão de mundo corrigida de Utpaladeva é aquela em que as relações estão intrinsecamente presentes onde quer que haja conteúdo disponível para a experiência, quer essas relações sejam analisadas pela consciência ou não. Assim como a visão dharmakīrtiana, para Utpaladeva, toda experiência é manifestação. Diferentemente dela, essa manifestação tem a qualidade de ocultar ou revelar o fato de sua relação. (...) a percepção adequada, portanto, deriva da tomada de objetos individuais fora de seu todo contextual, em vez de em verdadeiro isolamento. (MACCRACKEN, 2022, pp. 62-63)[283]

Nessa teoria, o erro surge quando o fenômeno principal (*ābhāsa*), que atua como o substrato fundamental para a percepção de um objeto, é identificado erroneamente. Essa identificação incorreta interrompe a função coletiva dos fenômenos relativos (ābhāsa-s) e leva a uma experiência ilusória. A correção desse erro também é uma função subjetiva, pois um julgamento contrário, decorrente da percepção correta do objeto, enfraquece a identificação errônea anterior e ajuda a cancelar o julgamento errôneo. Portanto, tanto a formação de uma percepção errônea quanto sua subsequente correção são processos subjetivos: a identificação errônea do fenômeno principal leva à ilusão, enquanto o

[283] Compare: "...o ceticismo, tal como Hegel o entende, é simplesmente correto; não há 'essências' além ou por trás das aparências (...). Existem apenas as aparências; mas a determinação necessária dessas aparências supostamente imediatas indica que a essência, ou alguma estrutura fixa que permitirá a identificação e, portanto, a determinação, já "transparece" nessas aparências, é uma característica inerente e necessária para que o ser ilusório simplesmente seja e, portanto, requer sua própria explicação. Isto é, o ser ilusório, as aparências imediatas, podem ser ditas determinadas apenas como um momento de autodeterminação do sujeito." (PIPPIN, 1989, p. 211)

reconhecimento do fenômeno correto restaura a continuidade e a utilidade da percepção, expondo assim a natureza ilusória do julgamento anterior (RASTOGI, 1986, p. 14, 18).

De forma mais ampla, a teoria da verdade e do erro do Pratyabhijñā sustenta a doutrina da validade intrínseca (*svataḥ prāmāṇya*) da cognição, derivada da escola Mīmāṁsā, afirmando que todas as cognições são inerentemente válidas, a menos e até que sejam contraditas por uma cognição subsequente. Na versão Pratyabhijñā dessa doutrina, uma cognição é intrinsecamente válida devido ao critério da realidade como o que aparece na consciência, enquanto a exigência de que isso seja assim apenas "até que se prove o contrário" fornece um critério de verdade como a continuidade da validade de um julgamento. Como observa Rastogi (1986, pp. 1, 4), Abhinavagupta distingue ainda mais os critérios de ser "real" e "empiricamente válido", de modo que o critério para que algo seja considerado real é apenas o fato de que ele aparece para a consciência, enquanto o critério para a validade empírica é a eficiência prática. Isso permite uma distinção entre "objeto" e "conteúdo" da cognição, na qual o último pode ser real mesmo que não seja empiricamente válido. Mais importante ainda, a contribuição central do Pratyabhijñā para essa discussão é sua doutrina do erro como "conhecimento incompleto" (*apūrṇakhyāti*), uma incompletude que pode ser atribuída tanto a uma cognição incompleta do locus ou substrato, levando a uma compreensão errônea de seu conteúdo, ou então à falta de exposição a outros percebedores, resultando em um julgamento limitado e, portanto, incompleto (ibid., p. 1).

Para que toda essa discussão sobre verdade e erro não seja esvaziada de inteligibilidade, no entanto, as questões da objetividade e intersubjetividade do conhecimento, diretamente implícitas na teoria da *apūrṇakhyāti*, tornam-se cruciais. A pista central é que, embora para os pensadores Pratyabhijñā não haja nenhum objeto cognitivo fora de sua construção consciente e apresentação a um conhecedor, o mundo da vigília e o mundo dos sonhos não são o mesmo, e a diferença de objetividade entre os dois reside precisamente na intersubjetividade do primeiro *(Īśvarapratyabhijñākārikā,* III.2.16-17), de modo que explicar a base da intersubjetividade é, ao mesmo tempo, explicar a base da objetividade. A esse respeito, vale a pena lembrar a tese do Pratyabhijñā de que a subjetividade surge no próprio processo de si-mesmo, no qual ela conhece objetos particulares. Isso significa que "precisamente porque as coisas não têm nenhuma realidade independente dos sujeitos que estão cientes delas, diferentes sujeitos podem apreendê-las de forma diferente" e, de fato, "essa diferença na forma como os sujeitos apreendem as coisas é precisamente o que os torna sujeitos distintos" (RATIÉ, 2021, p.

288). A individuação é, nesse sistema, a contração espontânea da consciência, não real em última instância, mas adventícia.

Isso lembra o tema Upaniṣádico e Proto-Sāṁkhyan do si-mesmo no coração como o centro de uma roda que, ao "acordar" e girar para fora, espalha-se em direção à superfície na forma de todo o campo fenomenal da experiência e, assim, torna-se como a "Pessoa Universal". Ao discutir isso, observou-se que, na visão Upaniṣádica, no estado de fenomenalidade pura e indiferenciada ("sono profundo"), como todos os sujeitos finitos não encontram nenhum objeto determinado para agarrar, a tensão sujeito-objeto que individualiza a consciência em centros finitos de experiência é dissolvida. O estado de vigília, por outro lado, é aquele em que todas essas experiências diferentemente focadas geram múltiplos centros finitos de experiência como tantas "rodas" que constituem tantos mundos. Nesse sentido, "imaginar outra consciência é sempre imaginar o mundo como dado de forma diferente, nunca imaginá-lo como algum item dentro do mundo que aparece" (FASCHING, 2001, p. 688). No Pratyabhijñā, encontramos Utpaladeva dizendo que "o si-mesmo é percebido como 'eu' em si mesmo e nos outros", o que inspirou o desenvolvimento da compreensão de Abhinavagupta sobre a intersubjetividade, como Chakrabarti (2000, p. 303) resume seu ponto:

> Assim como "ele sabe" é dito como uma abreviação de "ele está em posição de dizer eu sei", da mesma forma, "ele anda" é dito no sentido de que ele é capaz de se conscientizar de que "estou andando". Assim, até mesmo as ações dos outros são observadas (e não inferidas) por nós como sendo cintilantes com a mesma subjetividade que sentimos por trás de nossas próprias ações voluntárias. (...) Quando estamos, portanto, diretamente cientes do poder da atividade no corpo dos outros como algo cognitivo e consciente, essa consciência dentro dos outros não aparece para nós como um 'isso', como uma mera propriedade material inerte. Ser um "isso" é ser não-cognitivo, não-consciente. Independentemente do que o teórico moderno da identidade cérebro-mente possa dizer, quando digo e *vejo* que meu amigo está com dor ou que minha filha está cantando alegremente, não quero dizer com isso que ela está passando por algum evento físico objetivo em suas fibras C ou em sua amígdala ou em algum outro lugar de seu corpo. Quero dizer (mesmo que não sinta isso como meu) exatamente o mesmo tipo de coisa que quero dizer quando falo que estou com dor ou que estou cantando (algo tão subjetivamente sensível quanto isso). Se um estado de consciência aparece como "essa coisa lá fora", então ele não está aparecendo como um estado de consciência, portanto, é como se não estivesse aparecendo. Mas os estados de consciência dos outros são "vistos" em seus rostos e posturas. Portanto, até mesmo os estados mentais dos outros aparecem para nós como subjetivos, como conectados ao eu. A alteridade pertence apenas aos adjuntos e divisores, como esses corpos externos, mas a consciência atribuída a eles, qua consciência, repousa sobre o eu do conhecedor em geral, tanto quanto minha própria consciência repousa sobre o eu. Assim, mesmo a consciência do outro é, afinal, a continuação do si-mesmo!

Reconhecer a consciência em outros seres sencientes é, portanto, romper os muros da individuação. Mas há também outro modo importante no qual a consciência pode unir diferentes sujeitos: se as consciências-do-eu de diferentes seres sencientes diferem umas das outras por meio da diferença de conteúdo, na medida em que compartilham o mesmo conteúdo como "um ponto de fixação" para sua unificação, elas podem ser uma com relação a esse conteúdo compartilhado, mesmo sendo muitas com relação a outros conteúdos. Um exemplo importante disso, frequentemente apresentado pelos pensadores Pratyabhijñā, é o da apreciação de um espetáculo de dança ou teatro, no qual, por enquanto, por meio de sua fixação compartilhada no palco, os espectadores se tornam um e desfrutam da plenitude dessa unidade, mesmo permanecendo diferentes em relação a outros conteúdos:

> Quaisquer que sejam as manifestações, a Consciência se conecta (dentro de si mesma) unindo (mutuamente) os sujeitos conscientes, assim como o espetáculo que apresenta a dança executada por uma bailarina com belos quadris. Todos os espectadores, então, começam a vibrar em uníssono, mas essa unidade não é perfeita, pois permanece uma diferenciação ligada aos vários aspectos individuais, como respiração, etc., para o corpo, prazer, etc., para a mente. *(Īśvarapratyabhijñāvimarśin*ī, I.5.10)

Jayaratha (ca. XIII d.C.), por sua vez, observa que essa excelência se deve à qualidade de "perceptibilidade" (*vedyatā*) que é a natureza intrínseca do objeto,[284] e que se manifesta mais claramente quando percebemos que ele também está sendo percebido por outros:

> Aqui (na vida diária, observamos que) um perceptor em meio aos membros de uma plateia que estão assistindo (a um espetáculo), pela firmeza (e estabilidade de sua concentração), valoriza a excelência chamada 'perceptibilidade' (*vedya*) (comum a) muitos (perceptores) de, por exemplo, dança e música. Considerando-a excelente, ele reflete sobre isso como a (própria) essência da maravilha (que alcançou seu) nível máximo e está unicamente no alcance de sua própria experiência. A excelência da dança etc. é a coletividade do objeto de muitos percebedores, (formada) porque é o objeto de cada um deles individualmente. É devido a isso que, nesse aspecto, que é tal, os percebedores são um. (*Tantrālokaviveka*, X.85)

Embora os sujeitos sejam um com o outro em sua percepção comum de um único objeto, isso não significa, entretanto, que um mundo de objetos comuns e independentes

[284] Em outras palavras, o objeto não é outra coisa e, além disso, é dotado de perceptibilidade; em vez disso, a perceptibilidade é como se fosse seu "corpo" (*vapus*), seu modo de ser (*Tantrāloka,* X.19ab), que é refratado de acordo com a maneira como o si-mesmo é retraído em seus sete níveis de apercepção (ibid., X.10cd).

funcione como a *fonte* da unificação das consciências dos diferentes sujeitos conhecedores. Em vez disso, a questão é precisamente que é a unificação de suas consciências que, de alguma forma, permite a existência de objetos comuns, ou melhor, que a existência de objetos comuns revela o fato de sua unificação, que geralmente permanece "oculto". Mas o que isso revela é a verdade geral de nosso mundo compartilhado de experiência; de fato, até mesmo o próprio ser objetivo do mundo é constituído em sua "perceptibilidade" intersubjetiva (*vedyatā*) para muitos. Dada essa definição da natureza da objetividade, o conhecimento da verdade, em termos da superação da condição de erro definida como conhecimento limitado (*apūrṇakhyāti*) - do qual a falta de exposição a outros conhecedores é uma característica central -, é uma busca inerentemente comunitária que só pode ocorrer em uma comunidade de mentes inquiridoras.

A unidade da consciência é, nesse sentido, a condição transcendental de possibilidade para a objetividade da experiência e, portanto, é anterior a seus modos individuados, mesmo que seja de sua natureza intrínseca (*svabhāva*) aparecer continuamente na forma do que não é, ou seja, na forma de subjetividade individuada. Em sua própria forma não dual, anterior e livre de toda a contração que caracteriza o sujeito limitado, a consciência-do-eu é a própria Deidade suprema, Śiva, revelada mais claramente na intersubjetividade:

> A noção de alteridade deriva de determinações extrínsecas (corpos) (...). Assim, de fato, a gama de todos os sujeitos conscientes procede exclusivamente de um único sujeito consciente. É dito a esse respeito que: "Somente a luz do si-mesmo é o substrato da essência dos outros e de si mesmo". (...) Ouçamos (sobre esse mesmo assunto) o venerável Somānanda, no *Śivadṛṣṭi*: "A jarra sabe através de mim, e eu (através dela). Eu conheço através de Sadāśiva, que conhece através de mim, e Śiva conhece a si mesmo através da multiplicidade de fenômenos."

A força dialética plena desta visão consagra uma compreensão muito particular da aspiração pan-indiana pela liberdade, que carrega uma marca inconfundível da noção de verdadeiro infinito especulativo que é o cerne da dialética hegeliana:[285]

[285] "Na introdução de sua 'suma' sobre o Śivaísmo da Caxemira, K. C. Pandey diz que Abhinavagupta é para Śaṅkara o que Hegel é para Spinoza. De um lado, um absoluto inerte (*śāntabrahman* ou 'noite onde todas as vacas são negras') englobando todas as manifestações finitas, todos os 'modos', mas não se reapreendendo e não se tornando consciente de seu próprio caráter englobante. Do outro, um absoluto capaz de se negar, de se dilacerar, mas se reconstituindo além dessa divisão. De um lado, a *śānti*, a paz das profundezas, imutável, indiferente à agitação da superfície. Do outro, uma verdadeira inquietação do absoluto, um 'delírio báquico onde nenhum membro se embriagou, mas que é ao mesmo tempo o repouso translúcido e calmo'." (HULIN, 1978, p. 357)

> A consciência-do-eu é si-mesmo, ou seja, ela pode se negar do outro projetado e dar espaço ao outro. Quando estamos cientes de um objeto, seja nossa percepção ou um entendimento semântico, nossa consciência-do-eu, desprovida de qualquer horizonte específico, deve ser imediatamente determinada e localizada. Essa localização da consciência não seria possível sem que ela mantivesse o poder de negar a si mesma. Por estar no modo indeterminado de tempo e espaço, a consciência encontra sua direcionalidade e se localiza e temporaliza por meio da negação. (...) Em outras palavras, é a autonomia embutida na consciência que permite que a consciência se manifeste como o objeto, seja idêntica a ele, mas diferente, dando origem ao objeto transcendente. (...) Na mesma linha, o outro é conhecido como o objeto transcendente expurgado da subjetividade ou como o(s) outro(s) sujeito(s) onde a objetivação falha. A perplexidade em relação a outras subjetividades exige uma ordem superior de reconhecimento *(īśvara-pratyabhijñā*), um olhar abrangente que incorpora todas as subjetividades em si mesmo. (...) É somente quando um sujeito contempla reflexivamente as formas de seu ser no mundo que ele realiza sua liberdade. E é nessa atualização da liberdade que o múltiplo é reconhecido. O múltiplo, incluindo a comunidade de sujeitos, é, portanto, inextricavelmente essencial para essa atualização descrita em termos de reconhecimento (*pratyabhijñā*). (...) É somente no reconhecimento do outro como um objeto transcendente, bem como no reconhecimento da presença de si mesmo no outro, que esse poder realiza sua liberdade absoluta. (...) Em três estágios, descoberta do outro imanente, afirmação do outro transcendente e redescoberta do si-mesmo envolvendo o outro, a liberdade completa sua teleologia do ser. (TIMALSINA, 2020b, pp. 92, 100, 93-94, 102).

A esse respeito, vale a pena observar que, assim como o Advaita Vedānta é uma sobrecodificação gnóstica da teologia do *Brahmasūṭra*, o sistema Pratyabhijñā também é uma sobrecodificação gnóstica da teologia do Śaiva Siddhānta. O propósito declarado do sistema é levar o leitor ao reconhecimento de sua identidade com Deus, Śiva. O princípio pelo qual isso pode ser alcançado se baseia no princípio de que Śiva, a "massa uniforme de consciência bem-aventurada" (*cidānandaikaghana*) que é o "si-mesmo de todos os seres" e "o substrato do estabelecimento de todos os objetos" *(Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti,* I.1.2), é intrinsecamente inobjetável para os meios de conhecimento, pois essa consciência pura é seu próprio fundamento e condição de possibilidade. O si-mesmo como Śiva, assim como a consciência, não pode ser objetivamente apreendido; mas não é, por essa razão, não estabelecido ou desconhecido: ao contrário, "o Senhor" já está "estabelecido através da consciência-do-eu (*svasaṁvedanasiddham*)" (ibid., I.1.3).

A fruição dessa verdade autoevidente, entretanto, é obscurecida pela ignorância, cuja forma central é descrita como o divórcio da consciência (*bodha*) e da liberdade (*svātantrya*), o que resulta na imagem clássica do Sāṁkhya da dualidade de *puruṣa* e *prakṛti* como "uma alma inerte e uma força sonâmbula". Em termos fenomenológicos, isso significaria que o sujeito se perceberia como um receptor inerte ou passivo das

experiências do mundo, enquanto esse mesmo mundo apareceria como uma força cega alienada da consciência. O caminho para o reconhecimento (*pratyabhijñā*) da própria identidade com Śiva está em reconhecer essa "força cega" como o próprio poder de liberdade e autonomia da consciência, de modo que reconhecer que a consciência está construindo ativamente nosso mundo de experiência em todos os momentos seria trazer "Seus poderes *(śakti*) à luz" (ibid., I.1.3).[286] Com isso, Utpaladeva alcança a articulação filosófica completa da visão de mundo de sua tradição religiosa e iniciática do Śaivismo tântrico, o Trika Kaula.

No final do capítulo 2.4, foi feita uma menção aos dois ramos fundamentais do Śaivismo, o Pāśupata e o Siddhānta. Foi mencionado que, enquanto o primeiro é uma tradição ascética focada na meditação na divindade Rudra-Śiva, com quem se busca a união mística (*sayujya*) e a subsequente deificação, o Siddhānta, que forma a base do Śaivismo tântrico, entende que o resultado dessa união já é a natureza intrínseca do sujeito individual, em vez de uma condição contingente a ser alcançada. O processo de união, sob essa luz, é um processo de manifestação ou surgimento (*abhivyakti*) do que já é virtualmente o caso. Para esse propósito, os rituais do Siddhānta envolvem uma encenação visionária do processo de yoga Pāśupata, em que o iniciado se transforma mentalmente em Śiva por meio da visualização e da meditação, de modo que o ritual é então realizado como se as ações da deidade estivessem sendo atualizadas por meio do

[286]Isso se reflete na própria estrutura do tratado de Utpaladeva: "Nos Versos, *os śaktis* são aspectos muito mais abstratos do que o conhecedor e o executor nos versos iniciais de Utpaladeva (...). Seus versos têm o objetivo de fornecer um esboço soteriologicamente catalítico dos *śaktis* de Śiva. É por meio desses vários *śaktis* que o reconhecimento de Śiva é estabelecido (I.1.3). (...) ele não está provando logicamente nada, mas ilustrando o que ele considera estar estabelecido antes da demonstração lógica ou refutação por qualquer pessoa 'não-insensível' (*ajaḍa*) (...). Os *śaktis* mencionados acima são apresentados nos Versos em conjuntos de hierarquias que vão do geral ao particular. No nível mais geral do esquema de organização dos Versos estão os dois últimos *śaktis* da famosa tríade Śaiva de vontade, conhecimento e ação (*icchā*, *jñāna* e *kriyā*), aos quais as duas primeiras seções dos Versos são dedicadas (...). A *śakti* do conhecimento (*jñāna*), em termos gerais - o tópico da Seção do Conhecimento - é subdividida nas *śaktis* da memória (I.4), do conhecimento (I.5) e da exclusão (I.6) (*smaraṇa*, *jñāna* e *apohaṇa*), evocando a famosa tríade do *Bhagavad Gītā*. (...) Na cosmologia de Utpaladeva, *os śaktis* de ação são, em um sentido último, não diferentes daqueles de conhecimento, mas são constitutivos do processo de manifestação de objetos brutos diferenciados. Eles são detalhados na Seção de Ação da seguinte forma: unidade-em-diferença (*bhedābheda*) (II.2), percepção (*pramāṇa*) (II.3) e causação (*kāryakāraṇatā*) (II.4). Dentro dos *śaktis* acima, há a possibilidade de uma subdivisão ainda maior. A seção II.2 (...) (oferece um) tratamento da unidade-em-diferença, também compreende uma defesa da realidade da gama de categorias realistas típicas, localizando-as como inteligíveis apenas em termos da Doutrina do Reconhecimento da metafísica Autonomista Śaiva. Para Utpaladeva, tais categorias são realidades derivadas ou dependentes e, portanto, são (se o senhor quiser) *sub-śaktis* ou *śaktis* secundárias, entre as quais estão numeradas nada menos que relações (*saṁbandhas*) e gêneros (*sāmānyas*) (...), ambas as quais têm como fundamento uma metafísica que não é nem redutível à multiplicidade nem à unidade apenas, mas uma contínua unidade-em-multiplicidade. Repetidamente, à medida que diferentes relações possíveis são examinadas nos Versos, Utapaladeva sustenta que tais relações só podem ter como fundamento um percebedor engajado em um processo de síntese (*anusaṁdhāna*)." (MACCRACKEN, 2017, p. 245-246)

praticante. Enquanto aqueles que buscam objetivos mundanos podem usar isso para manipular a agência divina para fins "mágicos" em benefício próprio e da comunidade, para aqueles que buscam a libertação, essa incorporação de Śivaness é um objetivo em si. Tanto no Pāśupata quanto no Siddhānta, essa união e deificação são mantidas no contexto de uma distinção numérica irredutível entre o indivíduo liberado (*mokṣaśiva*) e o Śiva eternamente liberado (*anādiśiva*).

Aqui, pode-se acrescentar que outro componente importante dos Siddhānta Tantras era seu próprio sistema de prática meditativa (iogue), desenvolvido à parte e além do Pāśupata Śaivismo, que consistia principalmente na meditação sobre a hierarquia de princípios (*tattvas*) por meio dos quais o mundo emana de sua fonte e é atraído de volta à sua fonte, um sistema baseado principalmente no Sāṁkhya, mas acrescentando outras camadas próprias. Nesse contexto, o Siddhānta yogi, portanto, se propõe a "conquistar" esses princípios (*tattvajaya*), o que ele faz ao permitir que "ele mesmo seja colonizado por cada um dos elementos, por sua vez" (SCHWARTZ, 2017, p. 421), até que ele "chegue a um ponto em que localize seu senso de eu como tendo o mesmo escopo que o nível de realidade", momento em que "em termos lógicos, ele é mais parecido com o elemento do que com seu si-mesmo construído" (ibid.). No processo, ele ganha domínio e compreensão de cada princípio e, subsequentemente, abandona-os para alcançar seu princípio-fonte, até atingir uma completa desreificação dos objetos e mecanismos de suas percepções, conceitualização e si-mesmo, culminando na união com Śiva.

Com base nesses fundamentos dos Siddhānta Tantras, é desenvolvido o Śākta Śaivismo, conforme encontrado no cânone dos Bhairava e Kaula Tantras, que orientam o sistema ritual do Siddhānta apenas para a prática esotérica privada, e com maior ênfase na figura da consorte feminina de Śiva em suas muitas formas. Ele difere do Siddhānta por buscar práticas mais intensas e poderosas que permitem um caminho mais radical e imediato para o surgimento da própria natureza já (secretamente) deificada, em contraste com o Siddhānta, que enfatiza um caminho gradual de liberação por meio da purificação progressiva do corpo e da mente do praticante, levando a um despertar gradual de seu potencial divino. Para esse despertar mais intenso, os seguidores dos Bhairava Tantras adotam o ethos antinômico dos ascetas Pāśupata, deliberadamente o não convencional e o chocante para romper os padrões comuns de pensamento e comportamento, acelerando assim o processo de despertar espiritual. Essa era a província dos ascetas Kāpālika, mas também dos chefes de família Kaula. Enquanto o Kāpālika adota os modos de prática mais radicalmente antinômicos à margem da sociedade, o Kaula mantém uma forma mais

domesticada da mesma prática e do mesmo ethos de forma secreta, enquanto segue as convenções sociais do lado de fora, e com uma ênfase maior no conhecimento do que no ritual.

Agora, dentro dessa corrente mais ampla do Śākta Śaivismo, uma de suas primeiras linhagens a surgir é a do Trika, iniciada pelo *Siddhayogeśvarīmata Tantra* (550 d.C.), que revela um sistema ritual centrado na adoração da deusa suprema Parā/Mālinī/Siddhayogeśvarī, cuja forma é a do alfabeto sânscrito e cujo séquito emanado de deusas-mãe está incorporado na forma das oito classes de fonemas desse alfabeto. O princípio desse sistema ritual é que essas deusas combinam seus poderes para dar origem à variedade ilimitada de palavras e expressões que, ao "possuírem" o corpo e a mente dos seres sencientes, dão origem a seus estados "normais" de consciência dualista e limitada (SCHWARTZ, 2017, p. 421-422). Por meio de sua adoração, no entanto, a graça da Deusa suprema é alcançada e, consequentemente, o praticante é "possuído" por sua sabedoria e percepção supremas. Dessa forma, o surgimento da tradição Trika significa "o que equivale a uma virada linguística dentro dos sistemas de conhecimento tântrico" (ibid.).

Posteriormente, surge o sistema Kaula, que se concentra na adoração da consciência pura e não dual, que se acredita estar contraída na forma de experiência dualista vinculada por meio do surgimento de conceitualização e construções de pensamento (*vikalpa*) na forma de binários que poluem a consciência e obscurecem sua equanimidade fundamental de percepção. Dessa forma, o "verdadeiro ato de purificar a mente é eliminar sua propensão a conceituar falsamente esses pares binários"; mas, na medida em que essa propensão "opera em um nível pré-cognitivo enraizado em experiências corporais de atração e aversão, a não dualidade deve ser visceralmente experimentada no nível do sistema nervoso", o que, portanto, fornece a justificativa para seus ritos que envolvem a adoração sacramental secreta por meio de carne, vinho e relações sexuais (ibid., p. 422).

Em outra escritura tântrica chamada *Tantrasadbhāva Tantra* (ca. VIIIth c. CE), essas duas vertentes são reunidas em um sistema unificado "Trika Kaula". Nele, a hierarquia de níveis de realidade do Siddhānta é reimaginada como permeada por fonemas *mântricos*, que, tomados como uma totalidade do campo da linguagem e do discurso, são identificados com "o corpo do Deus que consiste no amontoado de letras *(śabdarāsibhairava*)", que é a forma encarnada que Śiva assume nesse sistema ritual. Além dele, como a própria forma não corporificada de Śiva, que também é a da Deusa suprema Mālinī/Siddhayogeśvarī, está a própria consciência pura não dual, que permeia

e reside no corpo humano "da mesma forma que o espaço preenche um pote, ou que uma vela colocada dentro de um vaso ilumina o espaço interior", e é acessada "por meio de meditações em estados ônticos pré-linguísticos cada vez mais sutis", nesse ponto, metaforicamente, "o pote é quebrado", de modo que "o espaço interno se funde com a vasta extensão externa e a luz brilha em todas as direções" - o que significa que "o senso construído do si-mesmo é quebrado", resultando em que "o si-mesmo que é a consciência-do-eu pode brilhar, restaurado em todos os lugares ao seu estado incondicionado" (ibid., pp. 422-423). Consequentemente, esse tantra ensina que, em última análise, sob a adoração de seu panteão de divindades invocadas na forma do *maṇḍala* do sistema, o significado final da adoração não é o de adorar "uma coisa social e linguisticamente construída chamada deus", mas sim a adoração do próprio estado divino residente (*svabhāva*) e da forma (*svarūpa*) "que não consiste em nada além da consciência" (ibid.).

Mais ou menos na mesma época, entre o *Siddhayogeśvarī* e o *Tantrasadbhāva,* encontramos o surgimento de outra corrente muito importante no maciço *Jayadrathayāmala Tantra*, centrada na adoração da deusa Kālī como a "Destruidora do Tempo" (Kālasaṁkarṣiṇī), convencionalmente bela, mas vestida com adornos crematórios, que se revela triunfalmente a seus devotos como a "destruidora que incorpora o Absoluto (*anuttaram*) como o Si-mesmo supremo no qual o 'eu' não pode entrar e sobreviver, um vazio insaciável no coração da consciência" (SANDERSON, 1988, pp. 674-675). Em outra parte desse Tantra, a deusa é adorada em uma forma mais esotérica como Vīrya-Kālī ou a Kālī do Poder Quíntuplo

> ... em virtude do qual o "sem ondas" (*nistaraṅga*), o solo si-mesmo luminoso da realidade, projeta-se como conteúdo na consciência e depois reabsorve esse conteúdo, retornando à sua tranquilidade inicial: esse movimento cíclico é a pulsação da consciência de momento a momento, bem como a pulsação da consciência na criação e destruição cósmica. Ela passa da Luz pura (*bhāsā* (1)) dentro do Śiva-vazio *(śivavyoma*), através da encarnação (*avatāra* (2)) como o impulso para a extroversão, para a emissão real (*sṛṣṭi* (3)) de conteúdo, que aparece como se estivesse fora da consciência, para sua fase Kālī (*kālīkrama* (4)), na qual ela reabsorve esse conteúdo e, finalmente, para a Grande Retirada (*mahāsaṁhāra* (5)), na qual ela brilha mais uma vez em seu estado inicial como a pura Luz. Ao contemplar essa sequência (*krama*) na adoração, acredita-se que o devoto de Kālī perceba o processo macrocósmico dentro de sua própria consciência e, assim, alcance a onisciência e a onipotência. (SANDERSON, 1988, pp. 675-676)

Finalmente, em sua última parte, é revelado o que é considerado a forma suprema da adoração de Kālī, na qual o "Grande Kālī" (Mahākālī) é adorado como se estivesse rodeado por doze círculos de Kālīs, cada um dos quais é considerado como incorporando

diferentes processos no ciclo de percepção em um *maṇḍala* que se pensa expressar "a perfeita identidade em essência (*sāmarasya*) do Absoluto e suas manifestações, do estado de consciência transcendental liberada (*sarvottīrṇa*) (*nirvāṇa*) e suas projeções finitas como o estado de existência transmigratória (*bhava*, *saṁsāra*)" (SANDERSON, 1988, p. 677). Assim como essas deusas são adoradas externamente, elas também "devem ser realizadas internamente na si-mesma experiência mística, surgindo como o vazio sem ego (*nirahaṅkāra*)" (ibid.) por meio dos vazios luminosos ou sencientes dos sentidos e entre os processos de pensamento.

Essa adoração foi desenvolvida ainda mais, em uma forma Kaula, como as tradições do Kālīmata e do Kālīkrama, nas quais alcançaram sua maior sofisticação.[287] Aqui, a "adoração externa é muito simplificada e considerada inferior à adoração na mente, entendendo-se que a ordem da adoração (*pūjākrama*) não é mais do que um reflexo da ordem sempre presente da própria cognição (*saṁvitkrama*)" (ibid., p. 684). Dessa forma, "depois de contemplar várias pêntades como a estrutura de sua existência corporal e mental e vê-las como emanações de um conjunto de cinco deusas que representam o ciclo da cognição", o adepto "procede a uma adoração de cinco fases que representa o progresso da cognição desde a vacuidade inicial até a vacuidade terminal" (ibid., p. 696).

Diz-se que essa sequência ritual de adoração, profundamente entrelaçada com a meditação atenta sobre as fases da percepção e a construção cognitiva da experiência, serve ao propósito de condicionar "a consciência com a imagem de sua verdadeira natureza", de modo a preparar "o iniciado para a intuição não sequencial (*akrama*) que o capacitará a transcendê-la (a sequência)", provocando, assim, uma "deglutição espontânea e instantânea da cognição dicotômica (*vikalpagrāsa*)", bem como dos mecanismos de individuação e projeções cognitivas, resultando na liberação definida como "a resolução da distinção na si-mesma percepção entre um estado transcendental ou interno de nirvana e um estado imanente ou externo de existência finita e transmigratória (bhava, samsara)" (ibid., p. 698).

Essas tradições de Trika Kaula e Kālīkrama tenderam a se fundir e, com base em seus sistemas de adoração e visão soteriológica, uma primeira tradição pós-escritural de exegese surgiu com o *Śivasūtra* de Vasugupta (860-925) e o *Spandakārikā* de seu discípulo Kallaṭa Bhaṭṭa (ca. IXth c. CE). Nessa tradição, muitas vezes chamada de

[287] O ponto culminante está consagrado no *Mahārthamañjarī* de Maheśvarānanda (ca. XIIIth d.C.), escrito no sul da Índia, e sua forma litúrgica no *Kālīkulakramārcana* de Vimalaprabodha (ca. XIIth d.C.), que o levou do sul da Índia para o Nepal.

Spanda, ensina-se que as cognições conceituais-linguísticas ou determinadas (*vikalpa*) realizadas pelas deusas dos fonemas dão origem à "aparência epifenomenal da retração da plenitude do ser", prendendo assim a consciência a formas finitas, ao passo que a integração dessa "roda de poderes" *(śakticakra*) da linguagem por meio da "fusão e integração das percepções (*saṁdhāna*)" na forma de Śiva/Bhairava, transforma-as de forças vinculantes em forças libertadoras, ocasionando a dissolução da construção conceitual-linguística e revelando, assim, seu substrato subjacente de consciência pura (SCHWARTZ, 2017, p. 423-424).[288]

Essa elaboração pós-escritural da tradição finalmente tomou a forma da escola Pratyabhijñā com Somānanda e seu discípulo Utpaladeva, sob a qual o Śākta Śaivismo foi levado ao palco público da discussão filosófica. Mesmo assim, a investigação filosófica teve, em última análise, a mesma função soteriológica, já que o sistema é enquadrado como a articulação lógica do "caminho novo e fácil" para alcançar o mesmo objetivo que os do sistema tântrico Trika Kaula, que consiste em alcançar o estado de Śiva somente por meio de um ato de reconhecimento (*pratyabhijñāmātrāt*) no curso do fluxo das transações epistêmicas comuns da vida diária *(Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti*, IV.16), cujo resultado é descrito a seguir:

> ... o sujeito individual que - embora continue a produzir construtos mentais derivados precisamente do poder do senhor - tornou-se plenamente consciente de sua própria natureza como senhor - 'meu é este desdobramento multiforme do saṁsāra' - esse sujeito, também, que permeia o universo sem diferenciação e transforma todos os construtos mentais em pura consciência reflexiva, alcança o estado de Maheśvara.[289] A realidade cognoscível é a mesma para a alma ligada e para a alma liberada; no entanto, a alma ligada a conhece como absolutamente diferenciada e a alma liberada a conhece como o corpo de seu próprio si-mesmo. Mas quando o cognoscível é inteiramente dissolvido dentro dela e há a plena

[288] Este tema de uma força divina que aprisiona e liberta, ou que a fonte de nossa escravidão é a mesma que a fonte de nossa liberdade, é um tema não-dual comum nos Tantras Bhairava e Kaula. Pensando nas consequências disso em termos de teodiceia, descobri que essas tradições estão desenvolvendo uma linha de pensamento que só encontra paralelo no Ocidente nas obras de Jacob Boehme (1575-1624) e no desenvolvimento de Boehme por Schelling (1775-1854). Fiquei feliz em descobrir mais tarde que Hulin (1978, pp. 306-307) pensava o mesmo: "Este tema do jogo divino (...) em Trika leva a um aprofundamento da noção de liberdade: algo faltaria na autonomia de Śiva se ele não fosse capaz de obscurecer e limitar a si mesmo. 'O que é mais difícil de alcançar do que isto: manifestar, nAquele que é a própria manifestação onde sua essência luminosa brilha em sua plenitude? Assim, é a mais alta liberdade do Senhor supremo manifestar-se assim sob o aspecto da alma presa, produzindo o aspecto de 'apreendedor' e, assim, revelando um objeto a ser apreendido.' Este é, sem dúvida, o limite extremo de toda teogonia: sugerir a possibilidade, em princípio, de algo como finitude e dor em geral. Essa abordagem não é desconhecida do pensamento ocidental, além disso. Está no cerne da problemática da Origem Radical e da Queda em J. Boehme (reciprocidade de 'emergência' - quellen - e 'tormento' - qual -) e encontrou uma de suas expressões mais notáveis nas Investigações sobre a Essência da Liberdade Humana de Schelling (presença em Deus do Grund como um 'desejo' de já estar lá, proposto, e que o leva à criação)."

[289] O estado "senhorial" de Śiva, no qual a massa completa de fenômenos é encontrada sintetizada como o objeto ("isto") de sua própria consciência-do-eu.

> consciência do Eu, o estado de Śiva[290] é alcançado. *(Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti,* IV.12-14)

Abhinavagupta e seu discípulo Kṣemarāja, por fim, foram responsáveis por transformar a filosofia Pratyabhijñā na principal ferramenta exegética com a qual buscaram operar um sistema exegético em larga escala de toda a tradição do Śaivismo tântrico, resultando em sistemas sofisticados que encapsulam a totalidade das especulações cosmológicas, epistemológicas, linguísticas e estéticas pan-indianas (LIDKE, 2017, p. 34). Essa exegese, por sua vez, passou a ser "reconhecida como o padrão tanto na metafísica teológica quanto na prescrição litúrgica" entre as várias tradições do Śākta Śaivismo tântrico - o Trika e o Krama adorando as deusas Mālinī e Kālī, como também as tradições Kaula que adoram as deusas Tripurasundarī e Kubjikā - em todo o subcontinente indiano, e continuaram a ser desenvolvidas por adeptos tântricos eruditos até os tempos modernos (SANDERSON, 1988, p. 663). Seguindo essa abordagem exegética, é desenvolvida uma teoria ritual de dois níveis, de acordo com a qual:

> O ritual sem consciência interna levaria à libertação na morte, como vimos; mas o ritual também poderia ser um meio de libertação em vida. O significado gnóstico contido nas manipulações e fórmulas do ritual poderia ser tão internalizado por meio da repetição diária que não precisaria mais desse meio externo de expressão em ação. (...) O tântrico foi exortado pela esquerda a ver a sequência do ritual (*pūjākrama*) como um espelho no qual ele poderia perceber e contemplar sua natureza última. (...) Pois o si-mesmo de sua adoração e meditação é uma consciência absoluta e onipotente que, ao manifestar a contração de seus infinitos poderes, aparece como indivíduos separados, seus fluxos de experiência e os objetos "externos" ou "causas" dessas experiências. O senhor pensa nas três deusas convergentes na quarta como esse si-mesmo infinito e que tudo contém, vendo a estrutura delas como a de sua própria consciência. À medida que essa percepção se aprofunda por meio da imersão no ritual, sua consciência individual, que são esses poderes contraídos sem mudança de estrutura, se dissolve em seu protótipo não contraído. (SANDERSON, 1988, pp. 692-693)[291]

[290] Significa o estado de Paramaśiva, a natureza suprema de Śiva na qual toda a massa de fenômenos aparece apenas como "eu", sem qualquer distinção sujeito-objeto.

[291] O espírito fundamental desse modo de adoração não dual é admiravelmente colocado por um adepto tântrico nepalês contemporâneo, conforme relatado por Lidke (2017, pp. 38-39): "Tripurasundarī tornou-se este universo manifesto. Habitando dentro do homem como sua alma, Tripurasundarī olha através de todos os olhos para seu próprio ser projetado internamente. Tripurasundarī olha para fora através de todos esses olhos, mas ela está olhando para dentro. Nós estamos em seu ser. Não há nada fora de Tripurasundarī. Como *tāntrika*, quando vou para o *darśana* do senhor Śiva, não penso comigo mesmo que se trata de um deus específico adorado pelos Pāśupatas ou por algum outro [culto Śaivita]. Não, eu me lembro de que sou eu mesmo, que sou Tripurasundarī, encarnado em uma de suas infinitas formas, olhando de volta para mim com a mesma perfeita consciência do Eu (*pūrṇāhantā-vimarśa*) que me permite conhecê-la como um Śivaliṅga ou qualquer outra das formas dos deuses. Mantendo essa consciência não-dual, o que Utpala[deva] chama de *śiva-dṛṣṭi*, a visão de Śiva - um *tāntrika* acende sua *kuṇḍalinī-śakti*, a forma internalizada de Tripurasundarī, à medida que sobe pelo corpo, transformando-se no Śrī-Yantra, repleto de todos os mantras, seres e mundos. (...) Os deuses são as formas das sílabas e as sílabas são a base da criação.

Embora tenha sido observado um declínio nos estudos tradicionais dessa linha de pensamento nos últimos séculos, desde que o subcontinente indiano ficou sob o domínio muçulmano e depois ocidental (ou indiano ocidentalizado), descobriu-se que ela inspirou um entusiasmado "renascimento" nos tempos contemporâneos, o que a tornou objeto de estudos dedicados em universidades da Índia, Europa e América. Mas seus desenvolvimentos e implicações filosóficas ainda precisam encontrar seu lugar no diálogo filosófico mais amplo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, explorei o problema fundamental da interdependência epistêmica entre o si-mesmo e o mundo, centrado na natureza paradoxal da coincidência da subjetividade e da objetividade no fenômeno da consciência-do-eu, que modela ou é modelado pelo nosso conhecimento de mundo. Essa dicotomia fundamental reflete duas abordagens filosóficas alternativas: priorizar o ser para explicar o conhecimento ou priorizar o conhecimento para explicar o mundo. A primeira abordagem, exemplificada pelo Nyāya-Vaiśeṣika, desenvolve um sistema para conhecer o ser e o aplica para entender o si-mesmo. A segunda, representada por várias escolas budistas e hindus, começa com o esclarecimento da auto-reflexividade para derivar os meios e as categorias de conhecimento.

A principal característica distintiva entre esses sistemas, como mostrei, está em seus modelos distintos de consciência e autoconsciência: um modelo intencional no qual a autoconsciência é dada em "consciência de ordem superior" (*anuvyavasāya*), em que a consciência é definida por sua orientação para o objeto e, portanto, a autoconsciência está tomando outra cognição como objeto; e um modelo autorreflexivo (*svasaṁvedana*), em que a consciência é o dado primário, com objetos sendo dados contingentemente na

Entretanto, essa criação é a nossa criação. Não há outro que tenha nos criado. Nós nos criamos como tudo o que está aqui diante de nós. Colocamos a criação dentro de nós mesmos, como nós mesmos. E assim, em nossos *pūjās* [adoração] diários e na visualização meditativa, manifestamos os poderes de Tripurasundarī para projetar a criação externamente a partir de dentro de si mesma, construindo os deuses a partir da recitação de nossos mantras, instalando-os em imagens e depois reabsorvendo-os em nós mesmos no final de nossa prática. Dessa forma, como - ou melhor, como - Tripurasundarī, criamos, sustentamos, ocultamos, destruímos e liberamos universos."

dependência dela. Mostrei como a consciência-do-eu, no primeiro modelo, procede analisando e interpretando seu objeto (o si-mesmo, ou melhor, as qualidades inerentes a ele) por meio das lentes de um sistema categorial realista, enquanto o segundo constrói seu sistema categorial de forma imanente a partir da experiência da própria consciência-do-eu.

Dentro desta última, no entanto, foi estabelecida uma divisão entre aqueles que seguiam a doutrina da momentaneidade (*kṣaṇavāda*), cujas bases filosóficas no Abhidharma lhes davam ênfase na análise, levando, em última instância, ao "atomismo lógico"; e aqueles que, derivando do paradigma Upaniṣádico, encontravam ênfase na síntese, levando, em última instância, a estruturas holísticas na compreensão da consciência-do-eu e da linguagem. O primeiro foi responsável pelo desenvolvimento da epistemologia, do realismo direto ao representacionalismo e, por fim, ao construtivismo.

O último, por outro lado, tendeu a um desenvolvimento do construtivismo na direção de uma lógica transcendental. Uma menção especial também vai para o filósofo gramático Bhartṛhari, que trouxe o holismo Upaniṣadic para a investigação dos aspectos epistêmicos e lógicos da significação. Toda essa linha de pensamento, finalmente, culminou no Pratyabhijñā, cujo projeto lógico-epistemológico é melhor compreendido comparativamente à luz da seguinte descrição do método fenomenológico, de acordo com a sistematização de Husserl feita por André de Muralt:

> ... embora os objetos empíricos da ciência não sejam passíveis de tratamento a priori, podemos formalizá-los como "objetos em geral" e elaborar uma *Gegenstandslehre*, que é a ontologia formal. A apofântica formal e a ontologia formal são, então, combinadas em uma única ciência com duas dimensões; e por ser tanto ontologia quanto lógica, ela reivindica ser "uma filosofia", ou ciência do puro ser, como o que Platão imaginou como Dialética. Mas a lógica formal, como a ciência da ciência, ainda é uma ciência factual e também, ao longo de sua história, tem mostrado progresso em direção a um ideal de lógica, à luz do qual deve ser avaliada e criticada. O que se busca agora é uma ciência da ideia de lógica, ou uma lógica da lógica, que é, ao mesmo tempo, uma lógica do ser. Essa é a lógica transcendental, a lógica do ser. Essa é a lógica transcendental, cuja condição é a *epochē* ou redução transcendental, suspendendo as afirmações de verdade de todas as ciências particulares, enquanto busca a forma essencial dos objetos como tais e da ciência como tal. (...) Assim, ela se torna ao mesmo tempo a fenomenologia do ser e da razão, e coincide com a filosofia como tal. Ela nos situa na vida intencional da subjetividade transcendental, que é o ser absoluto e que é sua própria norma. Ela nos leva de volta ao ego transcendental, que é a pressuposição de todas as pressuposições e o fundamento último de toda fenomenologia e de todo conhecimento. (HARRIS, 1987, pp. 107-108)

Como Sanderson (1986, pp. 202-203) observa, em seu próprio contexto indiano, a escola Pratyabhijñā, embora originada da tradição Trika baseada no Krama, visava

estabelecer um quadro filosófico mais amplo que transcendesse os limites sectários. Ela alcançou isso formulando uma metafísica do eu dentro das convenções do alto aprendizado brahmânico, permitindo que fosse aplicada a uma gama mais ampla de tradições Śaiva. Neste projeto, Utpaladeva acreditava estar desvendando a verdade subjacente a sistemas filosóficos aparentemente díspares, incluindo o dualismo Siddhānta Śaiva, o emanacionismo Pāñcarātrika Vaiṣṇava, o ilusionismo Vedāntin e o idealismo budista Yogācāra. Essa visão inclusivista buscava incorporar todas essas diversas vertentes de pensamento em um quadro mais amplo, mas à medida que entravam nele, como rios no mar, deveriam perder algumas de suas características limitantes - ou seja, que uma reinterpretação de vários de seus conceitos filosóficos dentro da estrutura do Pratyabhijñā deve ocorrer. Isso envolvia, de acordo com Abhinavagupta (*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī,* III.405), descartar a interpretação dualista do Siddhānta, transformar o conceito Vedāntin de ignorância no poder de liberdade da consciência e reinterpretar a autoconsciência não-dual do Yogācāra (*svasaṁvedana*) como o Si-mesmo e Deus. Todos esses sistemas, com suas respectivas filosofias e escrituras, em última análise, afirmam a mesma ideia subjacente tão claramente exposta pelo próprio Pratyabhijñā, que, nesse sentido, se vê como articulando uma verdade universal que poderia harmonizar e unificar diversas perspectivas filosóficas.

Acredito que uma abordagem inclusivista semelhante poderia ser adotada em relação ao desenvolvimento de uma voz filosófica viva e contemporânea que siga a perspectiva Pratyabhijñā. Esta escola, positivamente, está dotada das ferramentas necessárias para "digerir" em uma forma própria, sem violentar seus próprios parâmetros, as melhores ideias provenientes do intuicionismo matemático e lógico de Jan Brouwer, da semiótica pragmatista de Charles S. Peirce, da semântica fregeana, da fenomenologia husserliana e até mesmo do recente renascimento de Hegel na filosofia analítica. Dessa maneira, talvez seja possível não apenas pensar o Pratyabhijñā, mas também pensar através dele, como uma voz viva, e, no processo, descobrir novas perspectivas filosóficas.

Além disso, um esforço nessa direção também abriria espaço para a tão necessária reintegração de diferentes disciplinas filosóficas em uma perspectiva mais ampla. Essa perspectiva não seria apenas capaz de oferecer alternativas filosóficas significativas aos problemas filosóficos mais importantes da atualidade, mas também conectá-los de volta a uma perspectiva de um objetivo sapiencial dentro da filosofia, de uma busca pelo mais alto valor, algo tão característico da filosofia sânscrita.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

ABHINAVAGUPTA. *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī: a Doutrina do Reconhecimento Divino, com o comentário Bhaskarī de Bhāskarakaṇṭha* (3 volumes). Editado por RC Dwivedi, traduzido por KA Subramania Iyer. Nova Délhi, Motilal Banarsidass, 1986. *[Īśvarapratyabhijñāvimarśin*ī].

_____. *Tantrāloka: the Light on and of the Tantras with the Commentary called Viveka by Jayaratha* (vols. I & VI). Traduzido com extensas notas explicativas por Mark S. G. Dyczkowski. Varanasi, Independent Publishing, 2023. [*Tantrāloka* & *Tantrālokaviveka*].

ANACKER, Stefan. *Seven Works of Vasubandhu: the Buddhist Psychological Doctor [Sete obras de Vasubandhu: o médico psicológico budista*]. Delhi, Motilal Banarsidass, 2005. [*Madhyāntavibhāgabhāṣya, Vādavidhi, Viṁśikā, Viṁśikāvṛtti*].

BALASUBRAMANIAN, R. *The Naiṣkarmyasiddhi of Sureśvara*. Madras, Instituto Radhakrishnan para Estudos Avançados em Filosofia, 1988. [*Naiṣkarmyasiddhi*].

BANSAT-BOUNDON, Lyne; TRIPATHI, Kamaleshadatta (trad.). *An Introduction to Tantric Philosophy: the Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja [Introdução à filosofia tântrica: o Paramārthasāra de Abhinavagupta com o comentário de Yogarāja]*. Introdução, notas, texto em sânscrito revisado criticamente, apêndice, índices por Lyne Bansat-Boudon. Abingdon, Routledge, 2011. [*Paramārthasāravṛtti*].

BHATTACHARYYA, Janaki Vallabha (trad.). *Jayanta Bhaṭṭa's Nyāya-Mañjarī (The Compendium of Indian Speculative Logic)*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1978. [*Nyāyamañjar*ī].

BODHI, Bhikkhu (trad.). *Os Discursos Conectados do Buda: Uma tradução do Samyutta Nikaya*. Somerville: Wisdom Publications, 2000.

COGHLAN, Ian James (trad*.). Buddhapālita's Commentary on Nāgārjuna's Middle Way: Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-Vṛtti by Buddhapālita*. Nova York, Instituto Americano de Estudos Budistas Wisdom Publications, 2021. [*Mūlamadhyamakakakārikā* & *Mūlamadhyamakavṛtti*].

CHAKROBORTI, Haripada (trad.). *Pāśupata Sūtram*. Calcutá, Academic Publishers, 1970. [*Pāśupatasūtra* & *Pāśupatasūtra-pañcārthabhāṣya*].

CHATERJEE, K. N. *Vasubandhu's Vijñapti-mātratā-siddhi (com o comentário de Sthiramati)*. Varanasi, Kishor Vidya Niketan, 1980. [*Triṃśikā* & *Triṁśikāvijñaptibhāṣya*].

DRAVID, Narayan Shastri. *Nyāyakusumāñjali by Udayanācārya, with Translation and Explanation [Nyāyakusumāñjali de Udayanācārya, com tradução e explicação*]. Nova Délhi, Conselho Indiano de Pesquisa Filosófica, 1996. [*Nyāyakusumañjali*].

GAMBHIRANANDA, Swami (trad.). *Brahma Sūtra Bhāṣya de Śaṅkarācārya*. Kolkata, Advaita Ashrama, 2009. [*Brahmasūtrabhāṣya*].

GAUTAMA, Akṣapāda. *Os Nyāya Sūtras de Gautama com o Bhāṣya de Vātsyāyana e o Vārṭika de Uḍḍyoṭakara* - volumes I-IV. Traduzido para o inglês por Gaṅgānātha Jhā, com notas de 'Nyāya-Vārṭika-Tātparyatīkā' de Vācaspati Miśra, 'Pariśuddhi' de Udayana e 'Bhāṣyacandra' de

Raghūṭṭama. Delhi, Motilal Banarsidass, 1984. [*Nyāya Sūtra, Nyāyabhāṣya, Nyāyabhāṣyavārttika, Nyāyavārttikatātparyaṭīkā*].

HINO, Shoun (trad.). *Sureśvara's Vārtika on Yājñavalkya Maitreyī Dialogue*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1991. [*Maitreyībrāhmaṇāvārttika*].

HATTORI, Masaaki (trad.). *Dignāga, on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Cambridge, Harvard University Press, 1968. [*Pramāṇasamuccaya*].

HAYES, Richard P. *Dignāga on the Interpretation of Signs* (*Dignāga sobre a interpretação de sinais*). Springer Science & Business Media, 2012. [*Pramāṇasamuccaya*].

IYER, K. A. Subramania. *O Vākyapadīya de Bhartṛhari com o Vṛtti* (capítulo I). Poona, Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1965. [*Vākyapadīya* & *Vākyapadīyavṛtti*].

_____. *O Vākyapadīya de Bhartṛhari com o Vṛtti* (capítulo II). Poona, Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1977.

_____. *O Vākyapadīya de Bhartṛhari com o Vṛtti* (capítulo III - parte 1). Poona, Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1971.

_____. *O Vākyapadīya de Bhartṛhari com o Vṛtti* (capítulo III - parte 2). Poona, Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1974.

JHĀ, Gaṅgānātha (trad.). *Padārthadharmasaṅgraha de Praśastapāda com o Nyāyakandalī de Śrīdhara*. Varanasi, Chaukhambha Orientalia, 1982. [*Padārthadharmasaṅgraha* & *Nyāyakandalī*].

JOG, K. P.; HINO, Shoun (trad.). *Sureśvara's Vārtika on Jyotis Brāhmaṇa*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2001. [*Jyotisbrāhmaṇavārttika*].

KEENAN, John P. et al. *The scripture on the explication of underlying meaning (A escritura sobre a explicação do significado subjacente*). Humburg, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000. [*Saṁdhinirmocanasūtra*].

KOCHUMUTTOM, Thomas A. *A Buddhist Doctrine of Experience: a New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin* [*Uma Doutrina Budista da Experiência: Nova Tradução e Interpretação das Obras de Vasubandhu, o Yogācārin*]. Delhi, Motilal Banarsidass, 1989. [*Trisvabhāvanirdeśa*].

KUMAR, Shiv; BHARGAVA, D.N. (trad.). *Yuktidīpikā*. Delhi, Eastern Book Linkers, 1992. [*Yuktidīpikā*].

LAWRENCE, David Peter. *Prova de um conhecedor senciente: O Ajaḍapramātṛsiddhi de Utpaladeva com o Vṛtti de Harabhatta Shastri*. Journal of Indian Philosophy, v. 37, p. 627-653, 2009. [*Ajaḍapramātṛsiddhi*].

MAITREYANĀTHA. *Meio além dos extremos: O Madhyāntavibhāga de Maitreya com comentários de Khenpo Shenga e Ju Mipham*. Traduzido pelo Comitê de Tradução do Dharmachakra. Ithaca, Snow Lion Publications, 2006. [*Madhyāntavibhāga*].

MOHANTY, Jitendra Nath. *Gaṅgeśa's Theory of Truth: Containing the Text of Gaṅgeśa's Prāmāṇya (jñapti) vāda with an English Translation, Explanatory Notes and an Introductory Essay* [*A Teoria da Verdade de Gaṅgeśa: Contendo o Texto do Prāmāṇya (jñapti) vāda de Gaṅgeśa com uma Tradução em Inglês, Notas Explicativas e um Ensaio Introdutório*]. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2006. [*Tattvacintāmaṇi*].

NIKHILANANDA, Swami (trad.). *O Maṇḍūkya Upaniṣad com a Kārikā de Gauḍapāda e o Comentário de Śaṅkara*. Kolkata, Advaita Ashrama, 2015. [*Gauḍapāda-Kārikā*].

PATRICK, Olivelle. *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*. Oxford, Oxford University Press, 1998. [*Aitareya, Bṛhadāraṇyakopaniṣad, Chāndogya Upaniṣad, Kauṣītaki Brāhmaṇa Upaniṣad, Māṇḍūkya Upaniṣad*].

POGGI, Colette (trad.). *La Reconaissance du Soi selon Abhinavagupta* : *Présentation et traduction annotée de l'Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśinī Commentaire (des versets d'Utpaladeva) sur la Reconnaissance du Seigneur*. Paris, Éditions Almora, 2023. *[Īśvarapratyabhijñāvimarśin*ī].

PLATO. *Plato's Complete Works [Obras Completas de Platão*]. Editado, com introdução e notas de John M. Cooper. Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1997. [*Alcibíades I, Euthydemus, Phaedrus, República*].

PHILLIPS, Stephen e TATACHARYA, Ramanuja (eds e trans.). *Gaṅgeśa's Perception Chapter*. Nova York, Instituto Americano de Estudos Budistas, 2004. [*Tattvacintāmaṇi*].

ROY, Pratap Chandra (trad.). *The Mahābhārata of Krishna-Dwaipayana Vyasa* (Vols. 1-12). Calcutá, Oriental Publishing Co., 1884. [*Mahābhārata*].

SARUP, Lakshman (trad.). *The Nighaṇṭu and the Nirukta: the Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology, and Semantics* [*O Nighaṇṭu e o Nirukta: o mais antigo tratado indiano sobre etimologia, filologia e semântica]*. Editado criticamente a partir de manuscritos originais e traduzido pela primeira vez para o inglês, com introdução, notas exegéticas e críticas, três índices e oito apêndices. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1967. [*Nirukta*].

SINGH, Jaideva. *The Doctrine of Recognition [A doutrina do reconhecimento*]. Tradução do Pratyabhijñāhṛdayam com uma introdução e notas de Jaideva Singh. Albany, State University of New York Press, 1990. [*Pratyabhijñāhṛdayam*].

SINHA, Nandalal (trad.). *The Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda*. Série The Sacred Books of the Hindus. Allahabad, Vijaya Press, 1923. [*Kaṭandī, Vaiśeṣika-sūtra, Vaiśeṣikasūtrabhāṣya, Vaiśeṣikasūtraupaskāra,* Vaiśeṣikasūtravivṛti].

SHARMA, Harr Dutt (trad.). *The Sāṁkhya-Kārikā: Īśvara Kṛṣṇa's Memorable Verses on Sāṁkhya Philosophy with the Commentary of Gauḍapādācārya*. Criticamente editado com Introdução, Tradução e Notas por Vidyāsudhākara Dr. Har Dutt Sharma. Poona, The Oriental Book Agency, 1933. [*Sāṁkhya-Kārikā*].

SUZUKI, D. T. (trad.). *O Laṅkāvatāra Sūtra: Um texto Mahāyāna*. Delhi, Munshiram Manoharlal, 2003. [*Laṅkāvatārasūtra*].

STCHERBATSKY, F. Th. (trad.). *Buddhist Logic* (vol. II). Nova York, Dover Publications, 1962. [*Nyāyabinduṭikā*].

TAGARE, G.V. (trad.). *The Vāyu Purāṇa* (Parte I). Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1987. [*Vāyupurāṇa*].

THURMAN, Robert A. F. (ed.). *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālaṁkāra) by Maitreyanātha/Āryāsaṅga together with its Commentary (Bhāṣya) by Vasubandhu*. Nova York, Instituto Americano de Estudos Budistas da Universidade de Columbia, 2004. [*Mahāyānasūtrālaṁkāra* & *Mahāyānasūtrālaṁkārabhāṣya].*

TOLA, Fernando; DRAGONETTI, Carmen. *O Ālambanaparīkṣāvṛtti de Dignāga*. Journal of Indian Philosophy, p. 105-134, 1982. *[Ālambanaparīkṣā* & *Ālambanaparīkṣāvṛtti*].

_____. *The Yuktiṣaṣṭikakārikā of Nāgārjuna*. Journal of the International Association of Buddhist Studies, p. 94-123, 1983. [*Yuktiṣaṣṭikākārikā*].

TORELLA, Raffaele. *A Īśvarapratyabhijñākārikā de Utpaladeva com o Vṛtti do autor*. Edição crítica e tradução anotada. Roma, Istituto Italiano Per el Medio Ed Estremo Oriente, 1994. *[Īśvarapratyabhijñākārikā & Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti*].

UDAYANA; DRAVID, N.S. *Ātmatattvaviveka de Udayanācārya com tradução, explicação e pesquisa analítico-crítica de N. S. Dravid*. Shimla, Instituto Indiano de Estudos Avançados Rashtrapati Nivas, 1995. *[Ātmatattvaviveka*].

VENKATARAMIAH, Rajasevasakta (trad.). *The Pañcapādikā of Padmapāda*. Baroda, Instituto Oriental, 1948. [*Pañcapādikā*].

VASUBANDHU. *Abhidharmakośabhāṣya*. Tradução para o inglês de Louis de la Vallée Poussin. Berkeley, Asian Humanities Press, 1988-1990. [*Abhidharmakośa* & *Abhidharmakośabhāṣya*].

WESTERHOFF, Jan (trad.). *The Dispeller of Disputes: Nāgārjuna's Vigrahavyāvartan*ī. Oxford, Oxford University Press, 2010. [*Vigrahavyāvartan*ī].

Fontes secundárias

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2015.

ACRI, Andrea. *Do isolamento à união: Pātañjala vis-à-vis Śaiva Understandings of the Meaning and Goal of Yoga*. 'Verità e bellezza'. Essays in Honour of Raffaele Torella (Volume I), 2022.

ADAMSON, Peter; GANERI, Jonardon. *Classical Indian Philosophy: A history of philosophy without any gaps, Volume 5*. Oxford University Press, 2020.

ALPER, Harvey Paul. *Śiva and the ubiquity of consciousness: the spaciousness of an artful yogi [Śiva e a onipresença da consciência: a amplitude de um iogue habilidoso]*. Journal of Indian Philosophy, v. 7, n. 4, p. 345-407, 1979.

_____. "*Svabhāvam Avabhāsasya Vimarśa": O Julgamento como uma Categoria Transcendental na Teologia Śaiva de Utpaladeva: A evidência do Pratyabhijñākārikāvṛtti*. Brahmavidyā: Boletim da Biblioteca de Adyar: Festschrift for Ludo Rocher 51: 176-241. Editado por Rchard W. Larivier e Richard Salomon. 1987.

ANTONY, Biju. *O sāṁkhya é uma forma de idealismo? An exploration into classical sāṁkhya*. Journal of Indian Council of Philosophical Research, v. 33, p. 151-164, 2016.

ASSMANN, Jan. *Of God and gods: Egypt, Israel, and the rise of monotheism [Egito, Israel e a ascensão do monoteísmo*]. Madison, University of Wisconsin Press, 2008.

AZERI, Siyaves. *Sujeito Transcendental vs. Si-mesmo Empírico: Sobre a Conta da Subjetividade de Kant*. Filozofia, v. 65, n. 3, 2010.

BADIOU, Alain. *L'Être et l'Événement*. Paris, Éditions du Seuil, 1988.

BARBORICH, Coronel Adam L. *Metaphysical Realism in Classical Indian Buddhism and Modern Anglo-European Philosophy (Realismo metafísico no budismo indiano clássico e na filosofia anglo-europeia moderna).* Anais do 9º Simpósio Internacional: Promoting Multidisciplinary Academic Research and Innovation, South Eastern University of Sri Lanka, 2019. pp. 434-441.

BAREAU, André. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leur Abhidharmapitaka*. Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, 44-1, 1951, pp. 1-11.

BAROIS, Christèle. *The Dharmaputrikā Saṁhitā: Preliminary Notes on an Early Text on Yoga*. Journal of Yoga Studies, Vol. 3, 2020. pp. 5-76.

BASSFORD, Andrew Dennis. *An Intuitive Solution to the Problem of Induction [Uma solução intuitiva para o problema da indução*]. Principia: an international journal of epistemology, v. 26, n. 2, p. 2, 2022.

BASTOW, David. *O primeiro argumento para Sarvāstivāda*. Asian philosophy, v. 5, n. 2, p. 109-125, 1995.

BERGER, Douglas L. *The Abode of Recognition (A Morada do Reconhecimento): Memory and the Continuity of Selfhood in Classical Nyāya Thought*. In: Hindu and Buddhist Ideas In Dialogue (Self and No-Self) [Ideias hindus e budistas em diálogo (si-mesmo e não-si-mesmo)]. Surrey, Ashgate Publishing Limited, 2012.

BERGER, Jesse. *Relational Realism and Practical Reason in Utpaladeva's Sambandhasiddhi [Realismo Relacional e Razão Prática no Sambandhasiddhi de Utpaladeva]*. Journal of Indian Philosophy, junho de 2024. https://doi.org/10.1007/s10781-024-09566-8

_____. *Sambandha como uma 'Śakti-da-Śakti s': A Influência de Bhartṛhari no Realismo Relacional de Pratyabhijñā*. Religions, v. 14, n. 7, p. 836, 2023.

BHATTA, V. P. *Teoria do Kāraka*. Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute, Vol. 47/48 (1988-89), pp. 15-22.

BHATTACHARYA, Ramkrishna. *Comentaristas do Cārvākasūtra: A critical survey*. Journal of Indian Philosophy, v. 38, n. 4, p. 419-430, 2010.

BIARDEAU, Madeleine. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*. Paris, Mouton & Co. e École Pratique des Hautes Études, 1964.

BLACK, Brian. *Senses of Self and Not-Self in the Upaniṣads and Nikāyas* [*Sentidos do si-mesmo e do não-si-mesmo nos Upaniṣads e Nikāyas*]. In: Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue [Ideias Hindus e Budistas em Diálogo]: Self and No-Self. Burlington, Ashgate, 2012.

BREWSTER, Ernest Billings. *What is Our Shared Sensory World? Ming Dynasty Debates on Yogācāra versus Huayan Doctrines*. Journal of Chinese Buddhist Studies= 中華佛學學報, v. 31, p. 117-170, 2018.

BRONKHORST, Johannes. *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde*. Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident, p. 69-78, 2005.

_____. *God in Sāṃkhya*. Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, v. 27, p. 149-164, 1983.

_____. *A chegada de Deus no sistema Vaiśeṣika*. Journal of Indian Philosophy, v. 24, n. 3, p. 281-294, 1996.

_____. *Perspectivas históricas: A origem das categorias na filosofia indiana*. In: Categorisation in Indian Philosophy: Thinking Inside the Box, ed. por Jessica Frazier. Farnham: Ashgate, 2014.

_____. *The correspondence principle and its critics [O princípio da correspondência e seus críticos]*. Journal of Indian Philosophy, v. 41, n. 5, p. 491-499, 2013.

_____. *Why is there philosophy in India?* Amsterdã, Academia Real Holandesa de Artes e Ciências, 1999.

BRUNNHÖLZL, Karl. *When the Clouds Part: The Uttaratantra and Its Meditative Tradition as a Bridge between Sūtra and Tantra*. Tsadra Foundation Series. Boston: Snow Lion Publications, 2014.

BURLEY, Mikel. *Classical Samkhya and Yoga: An Indian Metaphysics of Experience [Samkhya clássico e ioga: uma metafísica indiana da experiência*]. Nova York, Routledge, 2007.

_____. *Sāṃkhya: A Análise da Experiência no Sāṃkhya Clássico*. In: Categorisation in Indian Philosophy: Thinking Inside the Box ed. por Jessica Frazier. Farnham: Ashgate, 2014.

BURNS, Graham. *Stories of the Self: The Exploration of Reality through Narrative in the Vedic Upaniṣads* [*Histórias do Si-mesmo: A Exploração da Realidade por meio da Narrativa nos Upaniṣads Védicos]*. In: Trabalho apresentado no Seminário de Pesquisa do Departamento de Estudos das Religiões da SOAS. 2014.

CARDONA, George. *Os "Kārakas" de Pāṇini: Agency, Animation and Identity: śabda-pramāṇakā vayam/yac chabda āha tad asmākaṁ pramāṇam Mahābhāṣya paspaśā* (I.11.1-2), ad 2.1.1 (I.366.12-13). Journal of Indian Philosophy, Vol. 2, No.3/4, março/junho de 1974. pp. 231-306.

_____. *Gramáticos pāṇinianos sobre agência e independência*. In: Free will, agency and selfhood in Indian philosophy, Nova York, Oxford University Press, 2014. pp. 85-111.

CHADHA, Monima. *Sobre o conhecimento dos universais: O caminho do Nyāya*. Philosophy East and West, p. 287-302, 2014.

CHAKRABARTI, Arindam. *Realismos interligados: Objects, subjects, and other subjects (Objetos, sujeitos e outros sujeitos*). Londres, Bloomsbury Publishing, 2020.

_____. *De Vimarsha a vishrama: o senhor, eu e o sabor tranquilo da liberdade*. Em: Evam: Forum on Indian representations, vol. IV, no. 1, 2000.

_____. *Troubles with a Second Self: The Problem of Other Minds in the 11th Century Indian and 20th Century Western Philosophy [Problemas com um Segundo Si-mesmo: O Problema de Outras Mentes na Filosofia Indiana do Século XI e Ocidental do Século XX*]. Argumento: Biannual Philosophical Journal, v. 1, n. 1, p. 23-35, 2011.

CHAKRABARTI, Kisor Kumar. *Classical Indian Philosophy of Induction: the Nyāya viewpoint* [*Filosofia indiana clássica da indução: o ponto de vista Nyāya*]. Plymouth, Lexington Books, 2010.

CHAKRAVARTHI, Ram-Prasad. *Si-mesmo e memória: Personal Identity and Unified Consciousness in Comparative Perspective* (*Identidade pessoal e consciência-do-eu em perspectiva comparada*). In: Hindu and Buddhist Ideas In Dialogue (Self and No-Self) [Ideias

hindus e budistas em diálogo (si-mesmo e não-si-mesmo)]. Surrey, Ashgate Publishing Limited, 2012.

CHATTERJEE, Ashok Kumar. *The Yogācāra Idealism* [*O Idealismo Yogācāra*]. Delhi, Motilal Banarsidass Publ., 1987.

CHEMPARATHY, George. *An Indian Rational Theology [Uma Teologia Racional Indiana]: Introduction to Udayana's Nyāyakusumāñjali*. Viena, Publicações da Biblioteca de Pesquisa De Nobili, 1972.

CLARK, Matthew. *The Daśanāmī-saṃnyāsīs: the integration of ascetic linesages into an order*. Leiden, Brill, 2006.

COSERU, Christian. *Dignāga e Dharmakīrti sobre percepção e si-mesmo*. In: The Buddhist World. Routledge, 2015. p. 526-537.

CROSS, Richard. *Medieval Theories of Haecceity" [Teorias medievais da hecceidade*]. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/medieval-haecceity/>.

DAINTON, Barry. *The phenomenal self (O si-mesmo fenomenal*). OUP Oxford, 2008.

DAS, Nilanjan. *O guia de Vātsyāyana para a libertação*. Journal of Indian Philosophy, v. 48, n. 5, p. 791-825, 2020.

DASGUPTA, Surendranath. *A History of Indian Philosophy (vol. III) - Principal Dualistic and Pluralistic Systems [Uma história da filosofia indiana (vol. III) - Principais sistemas dualistas e pluralistas*]. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2015.

_____. *A History of Indian Philosophy (vol. V): Southern Schools of Śaivism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1955.

DASTI, Matthew R. *O si-mesmo de Nyāya como agente e conhecedor*. In: Free will, agency, and selfhood in Indian philosophy, Nova York, Oxford University Press, 2014. pp. 112-136.

_____. *Vātsyāyana cognição como um guia para a ação*. Em: The Oxford Handbook of Indian philosophy, editado por Jonardon Ganeri. Nova York, Oxford University Press, 2017

DASTI, Matthew; PHILLIPS, Stephen. *The Nyāya-sūtra: seleções com os primeiros comentários. Traduzido com introdução e notas explicativas por Matthew Dasti e Stephen Phillips*. Indianápolis, Hackett Publishing Company, 2017.

DESNITSKAYA, Evgeniya. *Language and Extra-linguistic Reality in Bhartṛhari's Vākyapadīya* (*Linguagem e realidade extralinguística no Vākyapadīya de Bhartṛhari)*. Sophia, v. 57, p. 643-659, 2018.

DHAMMAJOTI, Bhikkhu KL. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centro de Estudos Budistas, Universidade de Hong Kong, 2009.

DREYFUS, Georges BJ. *Reconhecendo a realidade: A filosofia de Dharmakīrti e suas interpretações tibetanas*. Albany: SUNY Press, 1997.

DUCKWORTH, Douglas S. *Tibetan Buddhist philosophy of mind and nature [Filosofia budista tibetana da mente e da natureza*]. Nova York, Oxford University Press, 2019.

DUNNE, John D. *Foundations of Dharmakīrti's philosophy* [*Fundamentos da filosofia de Dharmakīrti*]. Boston, Wisdom Publications, 2004.

_____. *Thoughtless buddha, passionate buddha (Buda impensado, Buda apaixonado*). Journal of the American Academy of Religion, v. 64, n. 3, p. 525-556, 1996.

ELI, Franco. *Como distinguir entre entidades não existentes? Dharmakīrti e Prajñākaragupta sobre Universais como Objetos de Conhecimento*. Rocznik Orientalistyczny/Yearbook of Oriental Studies, 2012.

ELTSCHINGER, Vincent; RATIÉ, Isabelle. *Qu'est-ce que la philosophie indienne?* Paris: Éditions Gallimard, 2023.

ELTSCHINGER, Vincent. *Buddhist Epistemology as Apologetics: Studies on the History, Self-understanding and Dogmatic Foundations of Late Indian Buddhist Philosophy [Estudos sobre a história, o si-mesmo e os fundamentos dogmáticos da filosofia budista indiana tardia]*. Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2014.

_____. *A visão de Dharmakīrti e de seus comentadores sobre a transformação da base e do status do Ālayavijñāna*. International Journal of Buddhist Thought and Culture, v. 26, n. 2, p. 37-60, 2016.

_____. *Por que os budistas adotaram o sânscrito?* Open Linguistics, v. 3, n. 1, p. 308-326, 2017.

FASCHING, Wolfgang. *'I am of the nature of seeing': Reflexões fenomenológicas sobre a noção indiana de consciência-do-eu*. In: Indian Philosophy. Routledge, 2019. p. 182-199.

_____. *On the Advaitic Identification of Self and Consciousness* [*Sobre a Identificação Advaitica do Si-mesmo e da Consciência*]. Em: Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue [Ideias Hindus e Budistas em Diálogo]. Routledge, 2016. p. 165-180.

_____. Prakāśa. *Algumas reflexões sobre a compreensão advaiana da consciência como presença e sua relevância para a filosofia da mente*. Phenomenology and the Cognitive Sciences, v. 20, n. 4, p. 679-701, 2021.

FOWLER, Jeaneane D. *Perspectives of reality (Perspectivas da realidade): An introduction to the philosophy of Hinduism [Uma introdução à filosofia do hinduísmo*]. Eastbourne: Sussex Academic Press, 2002.

FRANCO, Eli. *Percepção, conhecimento e descrença: A Study of Jayarāśi's Scepticism*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1987.

FERRANTE, Marco. *Indian Perspectives on Consciousness, Language and Self: the School of Recognition on Linguistics and Philosophy of Mind* [*Perspectivas indianas sobre consciência-do-eu, linguagem e si-mesmo: a escola de reconhecimento em linguística e filosofia da mente*]. Londres, Routledge, 2021.

FRAUWALLNER, Erich. *History of Indian philosophy (Vol. I)*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1973a.

_____. *History of Indian philosophy (Vol. II)*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1973b.

_____. *Studies in Abhidharma literature and the origins of Buddhist philosophical systems [Estudos sobre a literatura do Abhidharma e as origens dos sistemas filosóficos budistas*]. Série SUNY em pensamento indiano. Nova York: Universidade Estadual de Nova York, 1995.

FRAZIER, Jessica. *Hindu worldviews: theories of self, ritual and reality (Visões de mundo hindus: teorias do si-mesmo, ritual e realidade*). Londres: Bloomsbury Academic, 2017.

FREUNDLIEB, Dieter. *Dieter Henrich e a filosofia contemporânea: The return to subjectivity*. Hants, Ashgate Publishing Limited, 2003.

FRANCO, E. (2013). *Sobre a periodização e a historiografia da filosofia indiana*. Em E. Franco (Ed.). Periodização e historiografia da filosofia indiana (pp. 1-34). Verein "Sammlung de Nobili, Arbeitsgemeinschaft für Indologie und Religionsforschung", Institut fu¨r Su¨dasien-, Tibet-und Buddhismuskunde der Universita¨t Wien.

GABRIEL, Markus; ZIZEK, Slavoj. *Mitologia, loucura e riso: Subjectivity in German idealism [Subjetividade no idealismo alemão]*. Edimburgh, A&C Black, 2009.

GANERI, Jonardon (Ed.). *The Oxford handbook of Indian philosophy*. Oxford University Press, 2017.

_____. *Atenção à grandeza: Buddhaghosa*. Em: What Makes a Philosopher Great? Routledge, 2017. p. 67-85.

_____. *Filosofia na Índia clássica: The proper work of reason*. Londres: Psychology Press, 2001.

_____. *Poderes semânticos: Meaning and the means of knowing in classical Indian philosophy*. Oxford University Press, 1999.

_____. *The lost age of reason (A era perdida da razão): Philosophy in early modern India 1450-1700 [A filosofia no início da Índia moderna 1450-1700*]. Oxford University Press, 2014.

_____. *O si-mesmo: Naturalism, consciousness, and the first-person stance [O eu: naturalismo, consciência-do-eu e a postura de primeira pessoa*]. Oxford University Press, 2012.

_____. *The Upaniṣadic Episteme (A Episteme Upaniṣádica)*. In: The Upanisads: A Complete Guide. Routledge, 2018. pp. 146-152.

GARFIELD, Jay L. *Cittamātra como verdade convencional de Śāntarakṣita a Mipham*. Journal of Buddhist Philosophy, v. 2, n. 1, p. 263-280, 2016.

_____. *Empty Words [Palavras vazias]: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation [Filosofia Budista e Interpretação Intercultural*]. Nova York: Oxford University Press, 2002.

GASPAR, Francisco Prata. *A Distância do Olhar: Síntese e liberdade na doutrina da ciência de Fichte*. São Paulo, Edições Loyola, 2019.

GERSON, Lloyd P. *Epistrophe pros heauton: History and Meaning*. Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale 7, 1997. pp. 1-32

GOKHALE, Pradeep P.; BHATTACHARYA, Kuntala. *Some Issues in Buddhist Logic (Algumas questões na lógica budista*). In: Handbook of Logical Thought in India [Manual de pensamento lógico na Índia]. Nova Délhi: Springer India, 2022. p. 257-280.

GOLD, Jonathan C. *No outside, no inside: Dualidade, realidade e o elefante ilusório de Vasubandhu*. Asian Philosophy, v. 16, n. 1, p. 1-38, 2006.

_____. *Estratégias do Yogācāra contra o realismo: Appearances (ākṛti) and Metaphors (upacāra)*. Religion Compass, v. 1, n. 1, p. 131-147, 2007.

_____. *Pavimentando o grande caminho: Vasubandhu's unifying Buddhist philosophy [A filosofia budista unificadora de Vasubandhu]*. Columbia University Press, 2015.

GUHE, E. *The Logic of Late Nyāya: A Property-Theoretic Framework for a Formal Reconstruction (Uma Estrutura Teórica de Propriedade para uma Reconstrução Formal*). Em: Sarukkai, S., Chakraborty, M.K. (eds) Handbook of Logical Thought in India. Nova Délhi, Springer, 2022.

GUPTA, Bina. *Are "Hetvābhāsas" Formal Fallacies?* Journal of Indian Philosophy, p. 135-147, 1980.

_____. *A testemunha desinteressada: A fragment of Advaita Vedānta phenomenology* [*Um fragmento da fenomenologia Advaita Vedānta*]. Evanston, Northwestern University Press, 1998.

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HALBFASS, Wilhelm. *India and Europe: An essay in philosophical understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990.

_____. *Karma, Apūrva, and 'Natural' Causes: Observations on the Growth and Limits of the Theory of Saṁsāra* (*Observações sobre o crescimento e os limites da teoria do Saṁsāra*). In: Karma and rebirth in classical Indian traditions, editado por Wendy Doniger O'Flaherty. Berkeley, University of California Press, 1980.

_____. *On Being and What There Is - Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology* [*Sobre o ser e o que existe - Vaiśeṣika clássico e a história da ontologia indiana]*. Nova York, University of New York Press, 1992.

HANKEY, Wayne J. *Philosophical Religion and the Neoplatonic Turn to the Subject (Religião Filosófica e a Virada Neoplatônica para o Assunto*). In: Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth. Routledge, 2005b. Pp. 17-30.

HARIMOTO, Kengo. *Como o Yoga se tornou Yoga: Yoga e Meditação até o Período Clássico*. Em: Suzanne Newcombe e Karen O'Brien-Kop (orgs.), Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies. Abingdon/New York, Routledge, 2021. pp. 65-79.

HARRIS, Errol E. *Formal, transcendental, and dialectical thinking (Pensamento formal, transcendental e dialético): Logic and reality (Lógica e realidade*). Albany, State University of New York Press, 1987.

_____. *Selfhood and Godhood. The Philosophical Review*, v. 67, n. 4, p. 538-545, 1958.

HARZER, Edeltraud. *The Yuktidīpikā: a reconstruction of Sāṅkhya methods of knowing*. Aachen, Shaker Verlag, 2006.

HAYES, Richard P. *Dignāga on the Interpretation of Signs* (*Dignāga sobre a interpretação de sinais*). Springer Science & Business Media, 2012.

_____. *Ateísmo de princípios na tradição escolástica budista*. Em: Filosofia da Religião. Routledge, 2013. p. 107-130.

HEIM, Maria; RAM-PRASAD, Chakravarthi. *In a Double Way: Nāmarūpa in Buddhaghosa's Phenomenology*. Philosophy East and West, vol. 68 no. 4, 2018. pp. 1085-1115.

HEIM, Maria. *Voice of the Buddha (Voz do Buda): Buddhaghosa on the Immeasurable Words [Buda e as palavras incomensuráveis*]. Nova York, Oxford University Press, 2018.

HENRICH, Dieter. *Fichte's Original Insight*. Traduzido por David R. Lachterman. In: Contemporary German Philosophy 1, 1982. pp. 15-51.

_____. Self-Consciousness and Speculative Thinking [Consciência-do-eu e pensamento especulativo]. Traduzido por G. Zöller. Em: David E. Klemm e G. Zöller (eds.), Figuring the Self. Albany, State University of New York Press, 1997.

HERZBERGER, Radhika. *Bhartṛhari and the Buddhists: an essay in the development of fifth and sixth century Indian thought* [*Bhartṛhari e os budistas: um ensaio sobre o desenvolvimento do pensamento indiano dos séculos V e VI*]. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.

HIRST, Jacqueline Suthren. *Ātman e brahman nos principais Upaniṣads*. In: The Upanisads: A Complete Guide. Routledge, 2018. pp. 107-120.

HORSTMANN, Rolf-Peter. *Kant, os idealistas alemães, o eu e o si-mesmo - Uma 'Reconstrução Sistemática'*. Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism, v. 11, n. 2013, p. 245-272, 2016.

HULIN, Michel. *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique: la notion d'ahaṁkāra*. Collège de France Institut de Civilisation Indienne, 1978.

ISAYEVA, Natalia. *From Early Vedanta to Kashmir Shaivism: Gauḍapāda, Bhartṛhari, and Abhinavagupta*. Albany, State University of New York Press, 1995.

IYER, K.A Subramania. *Bhartṛhari; a Study of the Vākyapadīya in the Light of the Ancient Commentaries*. Poona, Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1969.

JACKSON, Roger Reid. *Luminous Mind. Among the Logicians-An Analysis of Pramāṇavārttika II. 205-211*. Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota, p. 95-123, 1990.

JHA, Avinash. *Pramāṇatva da Percepção: Coerência da Concepção de Dignāga de Nirvikalpa Pratyakṣa*. Artigo independente na Academia.edu, 2003. https://www.academia.edu/97747481/Pram%C4%81%E1%B9%87atva_of_Perception_Coherence_of_Dign%C4%81gas_Conception_of_Nirvikalpa_Pratyak%E1%B9%A3a (Acesso em 01/06/2024)

_____. *Vidyāloka: O Mundo do Conhecimento segundo a Teoria Pramāṇa*. Rascunho de artigo em Academia.edu, 2024. https://www.academia.edu/116177050/Vidy%C4%81loka_The_World_of_Knowledge_according_to_Pram%C4%81%E1%B9%87a_Theory (Acesso em 01/06/2024)

JONES, Christopher Victor. *The Buddhist Self: On Tathāgatagarbha and Ātman* [*O si-mesmo budista: sobre Tathāgatagarbha e Ātman*]. Honolulu University of Hawaii Press, 2020.

KACHRU, Sonam. *Ratnakīrti e a extensão do espaço interior: Um ensaio sobre o Yogācāra e a ameaça do solipsismo genuíno*. Sophia, v. 58, n. 1, p. 61-83, 2019.

KAINZ, Howard P. *Paradox, dialectic, and system (Paradoxo, dialética e sistema): A contemporary reconstruction of the Hegelian problematic (Uma reconstrução contemporânea da problemática hegeliana*). Penn State Press, 2010.

KAHRS, Eivind. *Vyākaraṇa: Bhāva como a categoria suprema*. In: Categorisation in Indian Philosophy [Categorização na filosofia indiana]. Routledge, 2016. p. 11-25.

KANG, Sung Yong. *Uma investigação sobre a definição de tarka na tradição Nyāya e sua conotação de especulação negativa*. Journal of Indian Philosophy, v. 38, n. 1, p. 1-23, 2010.

KARDAŠ, Goran. *Early Indian Semantics-Grammatical and Philosophical Approach (Semântica indiana primitiva - abordagem gramatical e filosófica*). Synthesis philosophica, v. 37, n. 1, p. 201-222, 2022.

KATAOKA, Kei. *Bhaṭṭa Jayanta sobre o propósito do Nyāya*. 南アジア古典学, n. 1, p. 147-174, 2006.

_____. *Ratnākaraśānti on Prakāśa*. Journal of Indian and Tibetan Studies, 2018, pp. 224-239.

KATSURA, Hiroshima Shoryu. *The Role of dṛṣṭānta in Dignāga's Logic*. The Role of the Example (drstanta) in Classical Indian Logic (ed. por Katsura & Steinkellner), 2004. pp. 135-173.

_____. *Dignāga sobre trairūpya reconsiderado: Uma resposta ao Prof. Oetke. Culture and Logic in India*. A Felicitation Volume for Prof. H. Tosaki on His Seventieth Birthday, p. 241-266, 2000.

KAVIRĀJ, Gopīnāth. *Notes on Religion and Philosophy [Notas sobre religião e filosofia*]. Varanasi, Sampurnanand Sanskrit University, 1987.

KEENAN, John P. *A crítica do Yogācāra de Dharmapāla à explicação Mādhyamika de Bhavāviveka sobre a vacuidade: o décimo capítulo de Ta-ch'eng kuang pai-lun shih comentando o Catuḥśataka de Āryadeva, capítulo dezesseis*. Lewiston, Edwin Mellen Press, 1997.

_____. *Pureza original e o foco do Yogācāra primitivo*. Journal of the International Association of Buddhist Studies, p. 7-18, 1982.

KELLNER, Birgit. *Fenomenologia, idealismo, ambos ou nenhum? Fazendo sentido dos argumentos do Yogācāra-Vijñānavāda contra objetos externos*. Workshop Filosofia Budista da Consciência-do-eu: Tradition and Dialogue. Taipei: Universidade Nacional de Chengchi, 2016.

KELLY, John D. *Meaning and the limits of analysis (Significado e os limites da análise): Bhartṛhari and the Buddhists, and post-structuralism*. Bhate and Bronkhorst ed, p. 171-194, 1993.

KILLINGLEY, Dermot. *O contexto religioso e ritual*. In: The Upanisads: A Complete Guide. Routledge, 2018. pp. 58-72.

KOBAYASHI, Hisayasu. *Autoconsciência e percepção mental*. Journal of Indian philosophy, v. 38, p. 233-245, 2010.

KOMAROVSKI, Yaroslav. *Visions of Unity [Visões de Unidade]: The Golden Pandita Shakya Chokden's New Interpretation of Yogacara and Madhyamaka* [Visões *da Unidade: A Nova Interpretação de Yogacara e Madhyamaka do Pandita Dourado Shakya Chokden*]. Nova York: State University of New York Press, 2011.

KRISHNA, Daya. *Indian philosophy: A counter perspective*. Delhi: Oxford University Press, 1991.

KRONEN, John; TUTTLE, Jacob. *Substâncias compostas como verdadeiras inteiras: Toward a modified Nyāya-Vaiśeṣika theory of composite substances*. Canadian journal of philosophy, v. 41, n. 2, p. 289-316, 2011.

KUMAR, ShashiPrabha. *Categories, Creation and Cognition in Vaiśesika Philosophy* [*Categorias, Criação e Cognição na Filosofia Vaiśesika]*. Cingapura, Springer Nature, 2019.

LAINE, Joy. *Udayana's Refutation of the Buddhist Thesis of Momentariness in the Ātmatattvaviveka [A refutação de Udayana da tese budista da momentaneidade no Ātmatattvaviveka]*. Journal of Indian philosophy, v. 26, n. 1, p. 51-97, 1998.

LANGE, M. *O 'Realismo Direto' resolveria o problema clássico da Indução?* Noûs 38 (2), 2004. Pp. 197-232.

LARSON, Gerald James. *Classical Sāmkhya and the Phenomenological Ontology of Jean-Paul Sartre*. Philosophy East and West, p. 45-58, 1969.

_____. *Um fantasma excêntrico na máquina: Aspectos formais e quantitativos do dualismo Sāṁkhya-Yoga*. In: Metaphysics. Routledge, 2013. p. 311-325.

_____. *Classical Sāṁkhya: An Interpretation of Its History and Meaning [Sāṁkhya clássico: uma interpretação de sua história e significado*]. Delhi, Motilal Banarsidass, 1969.

_____. *Karma como uma "Sociologia do Conhecimento" ou "Psicologia Social" do Processo/Praxis*. Em: Karma and rebirth in classical Indian traditions, editado por Wendy Doniger O'Flaherty. Berkeley, University of California Press, 1980.

_____; BHATTACHARYA, Ram Shankar. *The Encyclopedia of Indian Philosophies, Volume 4: Samkhya, A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Princeton University Press, 2014.

LAWRENCE, David Peter. *Abhinavagupta's philosophical hermeneutics of grammatical persons [A hermenêutica filosófica de pessoas gramaticais de Abhinavagupta*]. The Journal of Hindu Studies, v. 1, n. 1-2, p. 11-25, 2008.

_____. *Redescobrindo Deus com o argumento transcendental: A contemporary interpretation of monistic Kashmiri Śaiva Philosophy [Uma interpretação contemporânea da filosofia Śaiva monista da Caxemira]*. Nova York: State University of New York Press, 1999.

LIDKE, Jeffrey. *The Goddess Within and Beyond the Three Cities [A Deusa Dentro e Além das Três Cidades*]. Nova Délhi, D. K. Printworld, 2017.

LORENZEN, David. *Kāpālikas and Kālāmukhas: two lost Śaivite sects [Kāpālikas e Kālāmukhas: duas seitas aivitas perdidas]*. Berkeley, University of California Press, 1972.

LORTIE, François. *La doctrine de l'intellection dans la philosophie de Proclus*. Tese de doutorado em filosofia. Quebec, Université Laval ; Paris, École Pratique des Hautes Études. 2015.

LOUNDO, Dilip. *Razão com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana*. Campinas: Editora Phi, 2022.

LUSTHAUS, Dan. *Escola Yogācāra de Budismo*. In: CRAIG, Edward (Ed.), Routledge Encyclopedia of Philosophy. Londres, Routledge, 1998.

LYSENKO, Viktoria. *Abordagem atomística nas escolas budistas do Abhidharma: átomos e dharmas*. Voprosy Filosofii, v. 8, p. 150-165, 2016.

_____. *Perceptual Judgment Exemplified [Julgamento Perceptual Exemplificado]: Diṅnāga, Praśastapāda, and the Grammarians*". Journal of World Philosophies, v. 4, n. 2, p. 8-21, 2019.

_____. *Atualidade e potencialidade na compreensão de Dignāga da percepção imediata (nirvikalpaka pratyakṣa) de acordo com seu Pramāṇasamuccaya e Ālambanaparīkṣā*. Acta Orientalia Vilnensia, v. 11, n. 1, p. 85-91, 2010.

_____. *Le "Determinisme linguistique" de Benveniste et le cas du Vaisesika [Электронный ресурс]*. Indologica : сб. ст. памяти Т. Я. Елизаренковой / Рос. гос. гуманитарный ун-т. - М. : РГГУ, 2012. - Кнн. 2. - С. 381-396

_____. *Le "Principe de Correspondance": La version de Praśastapāda*. In: Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident. Editado por Johannes Bronkhorst e François Chenet. Editions L'Harmattan, 2006.

_____. *Origem da ideia de universais: Vaiśeṣika ou Vyākaraṇa*. In: Classical Indian Philosophy reinterpreted (Filosofia indiana clássica reinterpretada). Editado por Viktoria Lyssenko e Michel Hulin. Nova Délhi, Decent Books, 2007.

MACCRACKEN, Sean K. *Ser é relacionar-se: Continuity-in-change in the Sambandhasiddhi of Utpaladeva* (*Continuidade na mudança no Sambandhasiddhi de Utpaladeva*). Religions, v. 14, n. 1, p. 57, 2022.

_____. *Reconhecendo o reconhecimento: A defesa de Śakti por Utpaladeva em sua "Prova de Relação" (Sambandhasiddhi)*. Religions, v. 8, n. 11, p. 243, 2017.

MACKENZIE, Matthew. *Dual-Aspect Reflexivism in Śāntarakṣita's Philosophy of Mind* (*Reflexivismo de duplo aspecto na filosofia da mente de Śāntarakṣita)*. Journal of Buddhist Philosophy, v. 3, n. 3, p. 97-120, 2017.

_____. *Luminosidade, subjetividade e temporalidade: um exame das visões budista e advaita da consciência*. Em: Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue [Ideias Hindus e Budistas em Diálogo]. Routledge, 2016. p. 181-198.

_____. *A Teoria das Três Naturezas do Yogācāra: Internalist and Non-Dualist Interpretations [Interpretações internalistas e não dualistas*]. Comparative Philosophy, v. 9, n. 1, p. 5, 2018.

MARSOLA, Mauricio Pagotto. *Plotino e o Ceticismo*. DoisPontos v. 4, n. 2, 2007.

MATILAL, B. K.; SEN, P. K. *The Context Principle and Some Indian Controversies over Meaning (O princípio do contexto e algumas controvérsias indianas sobre o significado*). Mind, New Series, vol. 97, no. 385 (Jan., 1988), pp. 73-97.

MATILAL, Bimal Krishna. *Epistemology, logic, and grammar in Indian philosophical analysis [Epistemologia, lógica e gramática na análise filosófica indiana*]. Editado por Jonardon Ganeri. Nova Délhi, Oxford University Press, 2005.

_____. *Nyāya-vaiśeṣika*. Otto Harrassowitz Verlag, 1977.

_____. *Percepção: An essay on classical Indian theories of knowledge [Um ensaio sobre as teorias indianas clássicas do conhecimento*]. Oxford, Oxford University Press, 1986.

_____. *Reference and existence in Nyāya and Buddhist logic*. Journal of Indian Philosophy, 1(1), 1970. pp. 83-110.

_____. *The Character of Logic in India* (*O caráter da lógica na Índia*). Editado por Jonardon Ganeri e Heeraman Tiwari. Albany, State University of New York Press, 1998.

MAZAK, Arlene. *A compreensão sintética de Gopīnāth Kavirāj do Kuṇḍalinī Yoga em relação às tradições tântricas hindus não-dualistas*. Dissertação apresentada ao corpo docente da Divisão de Ciências Humanas para obtenção do título de Doutor em Filosofia no Departamento de Línguas e Civilizações do Sul da Ásia. Universidade de Chicago, 1994.

MCCAGNEY, Nancy. *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness* [*Nāgārjuna e a Filosofia da Abertura*]. Rowman & Littlefield, 1997.

MCCREA, Lawrence J.; PATIL, Parimal G. *Buddhist Philosophy of Language in India: Jñānaśrīmitra on Exclusion*. Columbia University Press, 2010.

MEULENBELD, Gerrit Jan (1999). *A History of Indian Medical Literature (5 volumes)*. Groningen, Forsten, 1999.

MISHRA, Umesha. *Conceito de matéria de acordo com Nyāya-Vaiçeṣika*. Allahabad, Allahabad Law Journal Press, 1936.

MOHANTY, Jitendra Nath. *Classical Indian philosophy (Filosofia indiana clássica*). Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.

_____. *Reason and tradition in Indian thought (Razão e tradição no pensamento indiano): An essay on the nature of Indian philosophical thinking [Um ensaio sobre a natureza do pensamento filosófico indiano*]. Oxford University Press, 1992.

_____. *Essays on Indian Philosophy [Ensaios sobre Filosofia Indiana]*. Editado com uma introdução de Purushottama Bilimoria. Nova Délhi, Oxford University Press, 1993.

NAKAMURA, Hajime. *A history of early Vedānta philosophy (Parte I)*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990.

_____. *A history of early Vedānta philosophy (Parte II)*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004.

ÑĀṆAMOLI, Bhikkhu (trad.). *O Caminho da Purificação: Visuddhimagga*. Seattle: BPS Pariyatti Editions, 2018.

NEMEC, John. *As duas teorias Pratyabhijñā do erro*. Journal of Indian Philosophy, v. 40, p. 225-257, 2012.

OGAWA, Hideyo. *Uma ação (kriyā) e sua cognição: Grammarians' Approach (Abordagem dos gramáticos*). Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu), v. 44, n. 1, p. 490-485, 1995.

_____. *A percepção do si-mesmo na tradição Nyāya: Do ponto de vista do kāraka*. Tetsugaku: The Journal of Hiroshima Philosophical Society, 75 (2003): pp. 155-170.

OLIVELLE, Patrick; DAVIS, Donald Richard (Ed.). *Hindu law: a new history of Dharmaśāstra* [*Lei hindu: uma nova história do Dharmaśāstra]*. Oxford University Press, 2018.

PATIL, Parimal G. *Against a Hindu God (Contra um Deus Hindu): Buddhist philosophy of religion in India [Filosofia budista da religião na Índia*]. Columbia University Press, 2009.

PELLEGRINI, Gianni. *Diferenciando Jāti e Upādhi: Towards a further exegesis of the six Jātibādhakas according to Navya Nyāya*. Rivista Degli Studi Orientali, Vol. LXXXIX, Supplemento 2, 2017. pp. 73-91.

PEREIRA, José; TISO, Francisco. *A evolução da sistemática budista do Buda a Vasubandhu*. Filosofia Oriental e Ocidental, v. 38, n. 2, p. 172-186, 1988.

PEREVERZEV, Alexander. *A visão de Sureśvara sobre o conhecimento (Jñāna)*. In: Hiperbórea. Revista de História, vol. 3, N°1, 2016. pp. 4-56.

PERRETT, Roy W. *An Introduction to Indian Philosophy [Introdução à filosofia indiana*]. Cambridge University Press, 2016.

PHILLIPS, Stephen H. *Classical Indian Metaphysics: Refutations of Realism and the Emergence of "New Logic" [Refutações do realismo e o surgimento da "nova lógica"]*. Nova Délhi, Motilal Banarsidass, 1997.

POLITIS, Vasilis. *Introdução*. In: NATORP, Paul. A teoria das idéias de Platão: uma introdução ao idealismo. Verlag Academy, Sankt Augustin, 2004.

PORTA, Mario Ariel González. *A Filosofia a partir de seus Problemas*. São Paulo, Edições Loyola, 2003.

POTTER, Karl H. (Ed.). *Encyclopedia of Indian Philosophies [Enciclopédia das Filosofias Indianas]: Indian Philosophical Analysis*. Princeton University Press, 1992.

_____. *Encyclopedia of Indian Philosophies (vol. II): The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.

_____. *Presuppositions of India's philosophies* (*Pressupostos das filosofias da Índia*). Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1991.

RAM-PRASAD, Chakravarthi. *A filosofia indiana e as consequências do conhecimento: Themes in ethics, metaphysics and soteriology (Temas em ética, metafísica e soteriologia*). Hampshire: Ashgate Publishing, Ltd., 2013.

_____. *Situando o si-mesmo elusivo do Advaita Vedānta*. Em: Self, no self? Perspectives from the Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions (Perspectivas das tradições analítica, fenomenológica e indiana) (editado por Mark Siderits, Evan Thomson e Dan Zahavi). Oxford, Oxford University Press, 2011. pp. 217-238.

_____. *A separação fenomenal do si-mesmo: Udayana on body and agency*. Asian Philosophy, v. 21, n. 3, p. 323-340, 2011.

RAMANAN, K. Venkata. *Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra* [*A filosofia de Nāgārjuna apresentada no Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra]*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1966.

RAO, S. K. Ramachandra. *Ṛgveda Darśana (vol. II): Interpretations*. Bangalore: Kalpatharu Research Academy, 1998.

RASTOGI, Navjivan. *Theory of error according to Abhinavagupta*. Journal of Indian Philosophy, p. 1-33, 1986.

_____. *Vāk como Pratyavamarśa: Bhartṛhari from Abhinavan Perspective*. In: Bhartrhari: Language, thought and reality (Linguagem, pensamento e realidade) (ed. Mithilesh Chaturvedi). Delhi, Motilal Banarsidass, 2009.

RATIÉ, Isabelle. *Uma interpretação Śaiva do satkāryavāda: a noção Sāṃkhya de abhivyakti e sua transformação no tratado Pratyabhijñā*. Journal of Indian Philosophy, v. 42, p. 127-172, 2014.

_____. *Le Soi et l'Autre: Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*. Leiden, Brill, 2011.

_____. *Utpaladeva on the Power of Action* [*Utpaladeva sobre o Poder da Ação*]. Cambridge, Harvard University Press, 2021.

RAVEH, Daniel. *Ayam aham asmīti: Consciência-do-eu e identidade no oitavo capítulo do Chāndogya Upaniṣad vs. Bhāṣya de Śankara*. Journal of Indian Philosophy, v. 36, p. 319-333, 2008.

REDDING, Paul. *Analytic philosophy and the return of Hegelian thought [Filosofia analítica e o retorno do pensamento hegeliano*]. Cambridge University Press, 2007.

_____. *Continental Idealism: Leibniz to Nietzsche*. Londres, Routledge, 2009.

RENOU, Louis. *'Connection' en vedique, 'cause' en bouddhique*. Em: Dr. C. Kunhan Raja Presentation Volume (Madras: Biblioteca Adyar, 1946).

ROBERTSON, Matthew I. *Puruṣa: Personhood in Ancient India [Personalidade na Índia Antiga]*. Nova York, Oxford Academic, 2024.

ROCKMORE, Tom. *Hegel e Husserl: Duas reações fenomenológicas a Kant*. Boletim Hegel, v. 38, n. 1, p. 67-84, 2017.

_____. *Kant and Phenomenology [Kant e Fenomenologia*]. Chicago, The University of Chicago Press, 2011.

_____. *On constructivist epistemology (Sobre epistemologia construtivista*). Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

ROSEN, Stanley. *The Idea of Hegel's "Science of Logic"* [*A ideia da "ciência da lógica" de Hegel]*. University of Chicago Press, 2014.

RENOU, Louis. *Religions of Ancient India* [*Religiões da Índia Antiga*]. Nova York, Schocken, 1953/1968.

RUCHEL, Małgorzata. *Qual é o significado de uma palavra? Conceitos de ākṛti em dois textos de Mīmāṃsā*. Anais do XXIII Congresso Mundial de Filosofia, Vol. 16, "Indian Philosophies", 2018. pp. 93-112.

RUEGG, David Seyfort. *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra: Études sur la sotériologie et la gnoséologie du Bouddhisme*. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient 70. Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1969.

_____. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India [A literatura da escola de filosofia Madhyamaka na Índia*]. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981.

RUZSA, Ferenc. *Sāṁkhya: dualismo sem substâncias*. Indian Epistemology and Metaphysics, p. 153, 2017.

SALMON, Merrilee H. *Introduction to Logic and Critical Thinking [Introdução à lógica e ao pensamento crítico*]. Boston, Wadsworth, 2013.

SANDERSON, Alexis. *Vajrayāna: origem e função.* In: Buddhism into the Year 2000. Anais da Conferência Internacional. Bangkok - Los Angeles, Dhammakaya Foundation, 1994. pp. 87-102.

_____. *Meaning in Tantric Ritual (Significado no ritual tântrico*). Em Essais sur le Rituel III, editado por A.-M. Blondeau e K. Schipper. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, Volume CII. Louvain-Paris, Peeters, 1995. pp. 15-95.

_____. *Śaivismo e as tradições tântricas*. Em: The World's Religions, editado por S. Sutherland, et. al. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1988. pp. 660-704.

_____. *The Śaiva age: the rise and dominance of Śaivism during the early medieval period* (*A era Śaiva: a ascensão e o domínio do Śaivismo durante o início do período medieval*). In: Genesis and development of Tantrism, Ed. Shingo Einoo. Tóquio, Instituto de Cultura Oriental da Universidade de Tóquio, 2009. pp. 41-349

_____. *O Sarvāstivāda e seus críticos: Anātmavāda and the Theory of Karma*. Em: Buddhism into the Year 2000: International Conference Proceedings [Budismo no Ano 2000: Anais da Conferência Internacional]. 1995. p. 33-48.

SCHAFFER, Jonathan. *Com que fundamentos o quê*. In: Metametafísica: New essays on the foundations of ontology (Novos ensaios sobre os fundamentos da ontologia). Editado por David Chalmers, David Manley e Ryan Wasserman. OUP Oxford, 2009.

SCHARFSTEIN, Ben-Ami. *A comparative history of world philosophy: from the Upanishads to Kant [Uma história comparativa da filosofia mundial: dos Upanishads a Kant*]. State University of New York Press, 1998.

SCHMITHAUSEN, Lambert. *Ālaya-vijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* [*Sobre a Origem e o Desenvolvimento Inicial de um Conceito Central da Filosofia Yogācāra*]. Tóquio: Instituto Internacional de Estudos Budistas, 1987.

SHULMAN, David. *More than real: A history of the imagination in South India [Mais do que real: uma história da imaginação no sul da Índia]*. Harvard University Press, 2012.

SCHUMANN, A. *On the Origin of Indian Logic from the Viewpoint of the Pāli Canon [Sobre a origem da lógica indiana do ponto de vista do cânone Pāli*]. Log. Univers. 13, 347-393 (2019).

SCHWARTZ, Jason. *Looking beyond the Darśanas: Sistemas de conhecimento tântrico e filosofia indiana*. In: History of Indian Philosophy [História da filosofia indiana]. Routledge, 2017. p. 418-427.

SCHWEIZER, Paul. *Mind/Consciousness Dualism in Sāṅkhya -Yoga Philosophy*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 53, No. 4, Dec. 1993. pp. 845-859.

SEARLE, John R. *The mystery of consciousness (O mistério da consciência*). The New York Review of Books, 1997.

SETON, Gregory Max. *Ratnākaraśānti: A Iluminação das Falsas Formas*. In: The Routledge handbook of Indian Buddhist philosophy. Routledge, 2022. p. 587-600.

SHARF, Robert H. *O Yogācāra é uma fenomenologia? Algumas evidências do Cheng weishi lun*. Journal of Indian Philosophy, v. 44, p. 777-807, 2016.

SHASTRI, Dharmendra Nath. *A Critique of Realism: The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika and its Conflict with the Buddhist Dignāga School*. Delhi, Bharatiya Vidya Prakashan, 1963.

SHIDA, Taisei. *Lógica geradora de hipóteses na teologia racional de Udayana*. Journal of Indian Philosophy, v. 39, p. 503-520, 2011.

SHULMAN, Eviatar. *Creative ignorance (Ignorância criativa): Nāgārjuna sobre o significado ontológico da consciência*. Journal of the International Association of Buddhist Studies, p. 139-173, 2007.

SIDERITS, Mark. *Buddhism as philosophy: An introduction*. Indianápolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2017.

_____. *Como as coisas são: An introduction to Buddhist metaphysics [Uma introdução à metafísica budista*]. Oxford University Press, 2022.

_____. *Indian Philosophy of Language: Studies in Selected Issues*. Dordrecht, Springer-Science+Business Media, B.V, 1991.

_____. The Sense-Reference Distinction in Indian Philosophy of Language [A Distinção Sentido-Referência na Filosofia Indiana da Linguagem]. Synthese, Vol. 69, No. 1 (Out.), 1986. pp. 81-106

SINHA, Shalini. *A metafísica do si-mesmo no naturalismo diferencial de Praśastapāda*. In: The Oxford Handbook of Indian philosophy. Nova York, Oxford University Press, 2017.

SLAJE, Walter. *Água e sal (I): O saindhava drstānta de Yājñavalkya (BĀU II 4, 12)*. Indo-Iranian Journal, v. 44, p. 25-57, 2001.

_____. *Água e sal (III): Uma análise e nova tradução do diálogo Yājñavalkya-Maitreyī*. Indo-Iranian Journal, v. 45, p. 205-220, 2002.

SMITH, Brian K. *Reflections on resemblance, ritual, and religion [Reflexões sobre semelhança, ritual e religião*]. Nova York, Oxford University Press, 1989.

SMITH, Daniel; PROTEVI, John; e VOSS, Daniela. *Gilles Deleuze*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/deleuze/>.

SNUVIŠKIS, Tadas. *Realidade e conhecimento: Two Problems with the Vaiśeṣika Theory of Liberation*. In: Sovijus. Tarpdalykiniai kultūros tyrimai. 2021. p. 109-119.

STCHERBATSKY, T.H. *Buddhist Logic (Volume I)*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1993.

SUTHER, Jensen. *Hegel's Metaphysics of Rational Life: Overcoming the Pippin-Houlgate Dispute* [*Superando a Disputa Pippin-Houlgate*]. Hegel Bulletin, p. 1-32, 2023.

SZANYI, Szilvia. *Yogācāra*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), em breve URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/yogacara/>.

TACHIKAWA, Musashi. *A estrutura do mundo no realismo de Udayana: A Study of the Lakṣaṇāvalī and the Kiraṇāvalī*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1981.

THOMAS-FOGIEL, Isabelle. *The Death of Philosophy [A morte da filosofia]: Reference and Self-reference in Contemporary Thought [Referência e si-mesmo no pensamento contemporâneo*]. Columbia University Press, 2011.

THURMAN, Robert AF et al. (Ed.). *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālaṁkāra): by Maitreyanātha/Āryāsaṅga, together with its Commentary (Bhāṣya) by Vasubandhu*. Instituto Americano de Estudos Budistas (AIBS), 2014.

TILLEMANS, Tom JF. *Dois textos tibetanos sobre o argumento "nem um nem muitos" para śūnyatā*. Journal of Indian Philosophy, v. 12, p. 357-388, 1984.

TIMALSINA, Sthaneshwar. *Aham, Subjectivity, and the Ego: Engaging the Philosophy of Abhinavagupta* [*Aham, Subjetividade e o Ego: Envolvendo a Filosofia de Abhinavagupta*]. Journal of Indian Philosophy, v. 48, n. 4, p. 767-789, 2020.

_____. *Bhartṛhari e os daoístas sobre afirmações paradoxais*. Journal of Indian Philosophy and Religion, v. 23, p. 5-24, 2018.

_____. *Gauḍapāda sobre a imaginação*. Journal of Indian philosophy, v. 41, p. 591-602, 2013.

_____. *Reconstructing Abhinavagupta's Philosophy of Power* [*Reconstruindo a Filosofia do Poder de Abhinavagupta*]. Volume de Felicitação de Navin Doshi. Publicações da Associação de Estudos do Sul da Ásia, 2020b.

_____. *Seeing and appearance (Visão e aparência*). Aachen: Shaker Verlag, 2006.

_____. *Vimarśa: The Concept of Reflexivity in the Philosophy of Utpala and Abhinavagupta*" [*O Conceito de Reflexividade na Filosofia de Utpala e Abhinavagupta*]. Acta Orientalia, v. 80, p. 98-121-98-121, 2020c.

TIWARI, Devendra Nath. *The central problems of Bhartṛhari's philosophy [Os problemas centrais da filosofia de Bhartṛhari]*. Delhi, Conselho Indiano de Pesquisa Filosófica, 2008.

TIWARI, Heeraman. *One and Many [Um e muitos]: The Early Naiyāyikas and the Problem of Universals*. Kluwer Academic Publishers, Journal of Indian Philosophy 22, 1994, pp. 137-170.

TOLA, Fernando; DRAGONETTI, Carmen. *Anāditva ou a ausência de começo na filosofia indiana*. Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, v. 61, n. 1/4, p. 1-20, 1980.

TOMLINSON, Davey K. *Limitando o escopo do argumento nem um nem muitos: The Nirākāravādin's Defense of Consciousness and Pleasure*. Philosophy East and West, v. 73, n. 2, p. 392-419, 2023.

_____. *A maravilha da consciência: existência e manifestação no Sākārasiddhiśāstra de Jñānaśrīmitra*. Journal of Indian Philosophy, v. 50, n. 1, p. 163-199, 2022.

TORELLA, Raffaele. *O não-dualismo Śaiva*. In: Indian epistemology and metaphysics. Boosmsbury, 2017. p. 183-205.

_____. *Um Fragmento de "Īśvarapratyabhijñā-vivṛti" de Utpaladeva*. Oriente e Ocidente, v. 38, n. 1/4, p. 137-174, 1988.

_____. *Examples of the influence of Sanskrit grammar on Indian Philosophy [Exemplos da influência da gramática sânscrita na filosofia indiana]*. East and West, v. 37, n. 1/4, p. 151-164, 1987.

_____. *De adversário a principal aliado: O lugar de Bhartrhari no Śaivādvaita da Caxemira*. In: Bhartṛhari: Language, thought and reality (Anais do seminário internacional sobre Bhartṛhari. 2003. p. 343-354.

_____. *The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism* [*O Pratyabhijñā e a Escola Lógico-Epistemológica do Budismo*]. Em: T. Goudriaan (ed.), Ritual and Speculation in Early Tantrism, Studies in Honor of André Padoux, SUNY Series in Tantric Studies. Albany, State University of New York Press, 1992. pp. 327-345. 327-345.

TRIPATHI, K.D. *Thought, Language and Consciousness [Pensamento, linguagem e consciência-do-eu]: A visão de Bhartṛhari sobre a linguagem*. In: Bhartrhari: Language, thought and reality (Linguagem, pensamento e realidade) (ed. Mithilesh Chaturvedi). Delhi, Motilal Banarsidass, 2009.

TULL, Herman W. *The Vedic Origins of Karma: cosmos as man in ancient Indian myth and ritual [As origens védicas do carma: cosmos como homem no mito e ritual indianos antigos]*. State University of New York Press, 1989.

USKOKOV, Aleksandar. *The Philosophy of the Brahma-sūtra: An Introduction*. Bloomsbury Publishing, 2022.

VASUDEVA, Somadeva. *O Experimentador Inconsciente: Bhoktṛtva no Pramātṛbheda do Trika*. Journal of Indological Studies, n. 24, p. 2012-2013, 2013.

VERGIANI, Vincenzo. *A adoção da classificação do objeto gramatical de Bhartṛhari no comentário de Cēṉāvaraiyar sobre o Tolkāppiyam*. Em: Cox, Whitney, et Vincenzo Vergiani. Bilingual discourse and cross-cultural fertilisation: Sanskrit and Tamil in medieval India. Pondichéry : Institut Français de Pondichéry, 2013. (pp. 161-197)

_____. *Bhartṛhari on Language, Perception, and Consciousness* [*Bhartṛhari sobre Linguagem, Percepção e Consciência*]. Em: The Oxford Handbook of Indian Philosophy [Manual Oxford de Filosofia Indiana]. Nova York, Oxford University Press, 2017.

VIDYABHUSANA, Satis Chandra. *A history of Indian logic: Ancient, mediaeval and modern schools*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1920.

WALKER, Ralph C. S. *Argumentos transcendentales y escepticismo*. In: CABRERA, Isabel (Ed.). Argumentos Transcendentales. México: UNAM, 1999.

WATSON, Alex. *A consciência que o si-mesmo tem de si mesmo: Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's arguments against the Buddhist doctrine of no-self*. Budapeste, Viena, 2006.

WESTERHOFF, Jan. *Nāgārjuna's Madhyamaka: A philosophical introduction*. Nova York, Oxford University Press, 2009.

_____. *The golden age of Indian Buddhist philosophy [A idade de ouro da filosofia budista indiana]*. Oxford University Press, 2018.

WEZLER, A. *Observações sobre o sarvasarvātmakatvavāda*. Em: R. R. Mukhopadhyaya, et al. (Eds.), Professor Anantalal Thakur felicitation volume. Calcutá, Sanskrit Pustak Bhandar, 1987. Pp. 166-181.

WIRTH, Jason. M. *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Time [Meditações sobre Schelling e sua época*]. Albany, State University of New York Press, 2003.

WYNNE, Alexander. *The origin of Buddhist meditation [A origem da meditação budista*]. Abingdom: Routledge, 2007.

YAO, Zhihua. *Dignāga e quatro tipos de percepção*. Journal of Indian Philosophy, v. 32, n. 1, p. 57-79, 2004.

YIANNOPOULOS, Alexander. *Luminosidade: Reflexive Awareness in Ratnākaraśānti's Pith Instructions for the Ornament of the Middle Way*. Tese de mestrado inédita, 2012.

YOSHIMIZU, Kiyotaka. *Dignāga*. In: The Encyclopedia of Philosophy of Religion [A Enciclopédia de Filosofia da Religião]. Stewart Goetz e Charles Taliaferro (Eds.). John Wiley & Sons, Inc., 2021. https://doi.org/10.1002/9781119009924.eopr0104

ZAHAVI, Dan. *Husserl's phenomenology*. Stanford University Press, 2003.

_____. *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective (Subjetividade e individualidade: Investigando a perspectiva da primeira pessoa*). MIT Press, 2008.