

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

O Monismo Shivaíta da Caxemira e Sua Inserção no Debate Filosófico Indiano [The Shivaíta Monism of Kashmir and Its Integration in Indian Philosophical Debate]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Barros de Andrade, Clodomir
Publisher	Universidade Federal de Juiz de Fora
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-12 22:56:33
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/220101

O Monismo Shivaíta da Caxemira e Sua Inserção no Debate Filosófico Indiano¹

The Shivaite Monism of Kashmir and Its Integration in Indian Philosophical Debate

Clodomir Barros de Andrade*

Resumo

Este artigo objetiva apresentar de forma introdutória algumas correntes tântricas medievais indianas da Caxemira que possuem como matriz comum um conjunto de textos que partilham alguns pressupostos não-dualistas, além de tentar mapear a inserção dessas correntes no panorama dos debates filosóficos indianos, valorizando seus principais autores, textos e conceitos.

Palavras-chave: *Filosofia indiana; Não-dualismo; Shivaísmo da Caxemira; História da filosofia indiana; Tantra.*

Abstract

This article is a brief introduction to some medieval Indian tantric traditions from Kashmir that stem from a group of related texts that share some non-dualistic principles, besides trying to map out their positioning in the larger picture of the Indian philosophical debate, highlighting their main authors, works and concepts.

Keywords: *Indian philosophy; Non-dualism; Kashmir shaivism; History of Indian philosophy; Tantra.*

¹ Artigo recebido em: 02/11/2011. Corrigido em: 03/10/2011. Aprovado em: 26/02/2012.

* Professor da Universidade Cândido Mendes e doutorando no programa de pós-graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

O presente artigo objetiva apresentar uma tradição sapiencial medieval indiana não-dualista que se originou na região da Caxemira. Esta apresentação buscará situar a referida tradição dentro do panorama do debate filosófico indiano e obedecerá ao seguinte esquema: (i) contexto histórico do seu surgimento e desenvolvimento; (ii) sua filiação tântrica; (iii) seus principais autores, obras e conceitos; (iv) sua inserção no debate filosófico indiano e (v) sua contribuição e originalidade àquele debate.

As tradições não-dualistas shivaítas da Caxemira, tema principal deste artigo, estão integralmente inseridas na tradição tântrica medieval indiana e partilham vários de seus postulados com outras denominações tântricas: vaishnavas, shaktas e budistas. Pelo fato de existirem vários sistemas tântricos de orientação shivaíta espalhados por toda a Índia e pelo fato de essa tradição ser originária da região da Caxemira, convencionou-se chamá-la, modernamente, de “Monismo Shivaíta da Caxemira” (doravante MSC). Apesar de retermos essa denominação ao longo deste trabalho, cabe frisar desde o início que as doutrinas dessa tradição não se circunscreveram somente à Caxemira, pois muito cedo elas foram exportadas para todo o subcontinente indiano, e que a expressão “monista” carrega uma série de problemas e mal-entendidos que não podem, por motivos de espaço, ser discutidos aqui. Além disso, é fundamental lembrar que várias são as linhas de transmissão de conhecimento que recaem sob a rubrica generalizante e errônea de “MSC”. Para evitar a repetição constante da expressão “Tradições não-dualistas shivaítas da Caxemira”, optamos pela expressão consagrada, porém problemática.

A Caxemira é um antigo reino himalaico que, hoje, é a província mais setentrional da Índia e possui uma antiga e veneranda tradição como centro de saber nas áreas de filosofia e religião, gramática, poética, história e literatura sânscritas. A crítica social do teatro de Kṣemendra, a crônica meio-histórica meio-romanesca, orgulhosa e chauvinista do *Rājataranṅiṇī* de Kalhaṇa – um verdadeiro “oceano de reis” caxemiris e suas

façanhas, os tratados filosóficos e religiosos das várias tradições: na antiguidade, junto com a cidade de Benares e a província de Bengala, a Caxemira era considerada uma das capitais intelectuais do norte da Índia. Já no primeiro século da era comum, foi palco de um grande concílio budista, reunido sob a égide de Kaniṣka, monarca da dinastia Kuṣaṇā, pois desde muito cedo a Caxemira foi admirada não somente por sua beleza mas também como centro difusor de vários saberes: técnicos, filosóficos e religiosos, uma vez que lá se encontravam estabelecidos mestres de quase todas as correntes de transmissão e produção de saber da Índia, fossem elas laicas, hindus, jainas ou budistas. Além de sua beleza e seu peso intelectual, a Caxemira sempre foi cobiçada pelos reis, dada sua privilegiada posição estratégica como porta de acesso ao subcontinente indiano, como também, em via inversa, à Ásia Central, através da antiga Rota da Seda e das Especiarias.

A Caxemira do século IX marca o início da história verificável e datável do MSC. Marca também o auge do poder político da Caxemira como potência política e militar no norte da Índia. Na verdade, o período da grande produção intelectual do MSC e também das humanidades na Caxemira está profundamente vinculada à dinastia Karkoṭa [séc. VII – XI]. Tendo como principais governantes Lalitāditya (c. 725-756) e Jayāpiḍa (c. 779-810), durante cerca de dois séculos a Caxemira foi um dos poderes hegemônicos na política da Ásia Central. Apesar das origens obscuras, acredita-se que os Karkoṭa aproveitaram com eficiência o vácuo político da derrocada dos Gupta [séc. V] e a brevíssima unificação de Harṣa [séc. VII]. Nesses dois séculos [IX/XI], a Caxemira se viu competindo com - e detendo - as expansões tibetanas e tribais centro-asiáticas, chegando a estabelecer embaixadores na Pequim da China T'ang. No norte da Índia, chegou a dominar vastas extensões: Kaunaj, parte do Rajasthan e do vale do Ganges, além de bolsões em outras regiões. O golpe de morte desferido contra os Karkoṭa foi dado pelo braço armado do Islamismo em expansão no norte da

Índia [sécs. X-XI], período que marca também o começo de uma relativa esterilização da produção intelectual caxemiri de matiz hindu² e, politicamente, a consolidação e apogeu da dinastia Cola no extremo sul do subcontinente e da dinastia dos Pála no leste [Bihar e Bengala].

Pelo começo do século IX, quando começaram a surgir os textos que pertencem à tradição do monismo shivaíta da Caxemira, já se encontravam nessa região diversos grupos religiosos e filosóficos bem estabelecidos. Além dos grupos ortodoxos do Vedânta, do Sāṃkhya e, principalmente, do Nyāya, das escolas budistas e jainas (heterodoxas), existiam também diversas seitas shivaítas de orientação tântrica. Esses grupos shivaítas, apesar de variados em práticas e crenças, aceitavam a autoridade dos *Śaivatantra* ou *Śaivāgama*, como era conhecido um dos principais conjuntos de textos tântricos shivaítas. Alguns desses grupos naturalmente se filiavam a uma ou outra linha de transmissão desses textos, já que a tradição esteve sempre centrada na mão dos mestres (*guru*) que, dada a natureza variada dos textos e da pluralidade dos modelos de transmissão do conhecimento, costumavam se especializar em apenas alguns tratados ou ainda certas áreas de conhecimento, conferindo aos discípulos ensinamentos específicos de acordo com a capacidade e a escolha pessoal de cada um.

O shivaísmo, principal religião da Caxemira, evoluiu a partir de uma infinidade de crenças e práticas que gravitavam ao redor da figura do deus Śiva. Esse deus, uma das principais representações do divino na Índia, é, como outros deuses e aspectos da cultura indiana, um produto sincrético de diferentes culturas. Seria longo delinear aqui sua gênese e evolução. Interessa-nos agora o fato

² O período da grande formulação teórica do MSC e também das humanidades na Caxemira (sécs. VI-XII) está completamente inserido naquilo que se convencionou chamar de Idade Média indiana, expressão que obviamente trai a influência da historiografia ocidental, já que um grande número de características desse momento histórico na Índia assemelha-se ao correlato ocidental: declínio citadino e comercial, regionalização (tendo a expressão “feudalização” também sido usada), a criação de fortificações, o surgimento das grandes línguas regionais indianas, a construção de grandes complexos religiosos etc. O exemplo da Caxemira também justifica este modelo.

de a figura de Śiva ter-se tornado, na Caxemira e em outros lugares do restante da Índia, o ponto nodal de um tipo de cultura que aglutinou aspectos religiosos, comportamentais e valorativos, numa trajetória que veio a ser conhecida como *tântrica*. Os *tantra*, palavra que originalmente significa livro, tratado ou capítulo de um livro – religioso ou laico – começaram a ser conhecidos e a se espalhar pela Índia a partir do quinto século da era comum. Esses textos propunham uma visão de mundo que repelia em larga escala a ortodoxia bramânica.³ Por essa e outras razões, a tradição tântrica não foi sempre bem compreendida ou bem-vinda, nem no Ocidente, onde basicamente foi travestida numa forma de ioga sexual, mas, principalmente, na Índia.

Essa e outras culturas tântricas assemelhadas, como *Krama*, *Spanda* e *Kula*, provavelmente cairiam em esquecimento, como tantas outras na história da Índia, se não fosse uma sucessão de brilhantes autores que viveram entre os séculos IX e XII. Esses autores, brâmanes, conseguiram forjar, através da inserção de componentes retirados das escolas filosóficas e gramaticais ortodoxas, uma das mais impressionantes tradições especulativas de todo o vasto panorama religioso e filosófico indiano. Como acentua Torella:

o complexo trabalho exegético dessa literatura tântrica mais antiga e mais radical, a reformulação de seus ensinamentos e a organização e a hierarquização de seus conteúdos, parece querer indicar antes de tudo a vontade de romper com o limitado círculo de adeptos que a tradição possuía e se inserir no grande campo de debates filosófico e religioso da Índia medieval. Para levar a cabo tal tarefa, foi necessário extrair um conjunto de postulados homogêneos de textos das mais diversas persuasões, purgá-lo de seus elementos mais radicais e antinômicos sem, contudo, os desfigurar – mas, principalmente, traduzir esses postulados e práticas para o vocabulário filosófico pan-indiano, ao mesmo tempo em que se engajavam em debates e controvérsias de forma proselitista.⁴

³ Foge ao objetivo deste trabalho um esmiuçar da tensão entre o tantrismo e as “ortodoxias”. O tantrismo, hoje sabemos, tornou-se não só um fenômeno indiano, mas pan-asiático. A introdução de David Gordon WHITE (Ed.) *Tantra in practice*, é uma das melhores sobre o tema, além dos textos elencados na bibliografia.

⁴ Raffaele TORELLA. *Īśvarapratyabhijñākārikā*, p. XIII.

De uma *paramparā* específica, o começo deste esforço de inserção no panorama filosófico indiano pode ser datado. Em algum momento do século IX, o sábio Vasugupta afirmou que Śiva lhe aparecera em sonho ordenando-lhe que subisse o monte Mahādeva, pois lá encontraria uma importante mensagem para a humanidade. Tendo seguido essas instruções, Vasugupta teria descoberto gravado em uma rocha o *Śivasūtra* (“Aforismos de Śiva”). Assim como boa parte de textos fundadores na Índia, a natureza anônima (*apauruṣeya*) desse tipo de composição deve ser acentuada, porém, não obstante ser considerado literatura revelada, o *Śivasūtra* como “texto” marca o início daquilo que se convencionou chamar Monismo Shivaíta da Caxemira. A obra, contudo, já apresenta diferenças expressivas em relação aos tantras mais antigos. A principal é a forma de apresentação do texto: não mais um diálogo entre Śiva e Devi, a consorte de Śiva; a adoção do estilo aforismático já aponta para o impacto da “grande tradição” filosófica pan-indiana. Todavia, apesar do que foi dito por Torella no parágrafo anterior, há de se ter cuidado com a suposta “vedantização” do MSC, i.e., com seu processo de diluição para se tornar mais palatável aos olhos da ortodoxia.⁵ A partir desse texto fundador, começaram a

⁵ Tornou-se um lugar-comum na historiografia do MSC a tese de que esta tradição teria retirado seu modo de expressão e mesmo seu conteúdo filosófico da grande tradição pan-indiana, um processo paulatino de “vedantização”. A expressão vedantização — e a tese — precisa ser tratada com cautela, pois ambas podem ser perigosamente problemáticas, principalmente por dois motivos: um político, e o outro filosófico. O problema político e também ideológico da expressão “vedantização” revela a naturalização da categoria de forma acrítica. Se por “vedantização” entende-se a tentativa, supostamente consciente, por parte dos autores afiliados ao MSC de uma tentativa de “refinamento” do conteúdo ideológico dos temas discutidos e das práticas envolvidas no MSC, a expressão merece reparos, uma vez que todos os autores da tradição eram brâmanes e em nenhum momento transmitem a sensação ou de vergonha ou arrependimento por esposarem as práticas contidas nos textos tântricos, muito ao contrário. Por outro lado, se a expressão remete a uma tentativa de relacionar o MSC ao influente sistema não-dualista vedantino — quer do ponto de vista do fundamento não-dual de ambas as tradições ou mesmo da profunda relação entre Vedânta e ortodoxia, tal rótulo seria no pior dos casos francamente errôneo e, no melhor, incompleto, já que o MSC em seu desenvolvimento clássico e datável [Vasugupta, séc. IX — Kṣemāraja, séc. XII] sofreu a influência da enorme tradição filosófica pan-indiana, seja em sua vertente ortodoxa — *todos os seis sistemas ortodoxos tradicionais influenciaram o MSC* —, seja em sua vertente heterodoxa, como no caso do budismo, cf. infra.

surgir obras correlatas produzidas por diversos autores que se filiavam a essa tradição. O núcleo central do MSC já aparece de forma nítida no texto e pode ser resumido na afirmação de que Śiva é a única realidade, manifestando-se como sujeito, objeto e meio de conhecimento.⁶ Esse deus, Śiva, é ontologicamente concebido como consciência.⁷ Esse ser, apesar de uno, perpassa e subjaz absolutamente tudo aquilo que existe. Expandindo-se sobre si mesmo, hermeneuticamente, podemos considerar sua automanifestação – apesar de una, é importante frisar – como possuindo dois aspectos: fenômeno (*prakāśa*) e consciência de fenômeno (*vimarśa*). Ambos são compreendidos como *luz*, uma luz sutilíssima que se divide segundo sua vibração (*spanda*). O primeiro é entendido como uma tela holográfica, que na verdade é o próprio corpo de Śiva, sobre e na qual os fenômenos se manifestam. O segundo é a capacidade que Śiva, e na verdade todo ser consciente possui, de ser consciente das coisas e, mais importante, possuir liberdade de ação e criação. Essa doutrina, de forma alguma especificamente exclusiva do MSC, é chamada *sarvasarvātmavāda*⁸ (“a identidade do todo é onipresente”). O argumento, segundo essa tradição, é de que se houvesse um hiato entre fenômeno e consciência, nenhum ato cognitivo seria possível. É *necessário* que exista uma instância que unifique e sintetize várias dimensões da existência, ontológica e cognitiva, para que se dê qualquer tipo de conhecimento. “Ser” é na verdade “Ser-consciência/consciente”.⁹ Uma vez que se compreenda que tudo possui como fundamento e essência a natureza de Śiva (*śivatā, śivarūpatā*), deslizamos para um não-dualismo radical. Torna-se também imediatamente claro o motivo que fez com que os pensadores dessa tradição

⁶ *Pramātr, prameya e pramāṇa*.

⁷ *Śivasūtra* I, l. caitanyamān, “[a principal característica do] Ser é consciência”.

⁸ Os budistas vijñānavādin também advogavam este postulado, mas por motivos bem diferentes.

⁹ *Śivadr̥ṣṭi* IV, 29. cidvyaktiyogitā IV, 7ab. sarvabhavaṣu cidvyakteḥ śhitaiva paramārthatā. É complicada para nós ocidentais a compreensão do conceito de consciência nessa e em outras tradições indianas, uma vez que no vocabulário técnico filosófico ocidental consciência pressupõe um sujeito *consciente* de um objeto numa dicotomia quase insuperável.

considerassem a tese vedantina não-dualista de que o mundo fenomênico é uma ilusão (*māyā*) particularmente problemática. É interessante notar, dado o exposto acima, que uma investigação física da realidade, segundo esta tradição, revelar-se-ia também uma teologia. Esta teologia é também uma ontologia e a base epistemológica dos atos cognitivos, vale dizer, tudo é Śiva se autoconhecendo. Este panenteísmo justifica, em larga medida, a noção tântrica da pureza de todos os elementos, o que acarretará interessantes questões éticas e rituais, como a pureza intrínseca de todos os fenômenos, aí incluído o corpo e seus produtos, geralmente considerados poluidores pela maioria das denominações soteriológicas indianas. Será fundamental, ao longo deste trabalho, reter tal noção [física/ontologia = teologia] que, silenciosa, perpassa *absolutamente* todas as questões discutidas.

Da infinidade de poderes ou potencialidades (*śakti*) deste Ser, Śiva, o MSC destacará cinco: os poderes de conhecimento (*jñāna*), vontade (*icchā*), ação (*kriyā*), ocultamento (*vilāya*) e revelação (*anugraha*). Esses poderes são representados imagetivamente e correspondem aos diversos planos de manifestação da existência, que serão apresentados mais adiante. Esses planos na verdade não são diferentes, já que são perpassados por Śiva, contudo, para efeito de mapeamento da realidade, são hierarquicamente estruturados, de modo que o plano mais baixo, o elemento terra (*prthivī*), está contido no anterior/superior e assim sucessivamente, até o plano supremo, Śiva. Nesse estágio, o mais alto, a realidade como tal ainda não existe. O que existe é uma massa infinita de poderes e potencialidades contida em Śiva. Esse estado é chamado de *unmukhitatā* ou *aunmukhya* (um “virar-do-rostro, um despertar para algo, ter seu rosto voltado para”), ou ainda *prathamātuṭi* (“primeiro momento, o primeiro encontro [da consciência-para-consigo/da reflexividade]”), a primeira afecção, alguns diriam. Quando essas potencialidades se encontram totalmente dissolvidas em unidade com Śiva, dá-se o estado supremo de *nivṛtti*

[“suspensão”) e *cidrūpāhlāda* (“bem-aventurança”). Mas pode também ser chamado de Shivaratri, a noite de Shiva, a longa noite do esquecimento, do nada, quando se obnubila a realidade, quando Śiva dorme – talvez daí a vigília obrigatória no festival de Shivaratri para os devotos... Contudo, de modo algum se pode falar de Śiva com os atributos que a tradição do vedānta (*śanta*, “tranquilo, passivo”) e do sāmkhya (*kevala*, “solitário”) usaram para tentar definir o absoluto. Śiva é o grande e o único “ator/agente”. Infinita fonte criativa de realidade, Śiva, *ens realissimo* – se revela incapaz de conter em si a criação da realidade; como Kalimā, ele vomita a realidade: esse jorro de atividade criativa é comparado ao de um artista que cria por pura necessidade, sendo impossível não fazê-lo. Esse ato seminal criativo é visto como um transbordar, uma superabundância de ser, uma felicidade intoxicante, uma alegria infinita. Essa sua “alegria” (*āmoda*) manifesta-se como “brincadeira” (*kriḍā*), “jogo, passatempo”, principalmente em suas cinco principais atividades, já mencionadas, uma das quais consiste exatamente em seu próprio “esquecimento-de-si”, sua alienação, escondendo-se, ocultando-se (*vilāya*) em sua própria criação – a bem dizer escondendo-se no próprio enredo das coisas, para que seja possível criar as condições de possibilidade da jornada dos adeptos em busca de Śiva que, como em verdade o/a buscador/a descobre no final da jornada, é a sua própria natureza mais recôndita (*anugraha*, “re-velação”). Śiva, portanto, “se dissolve” (*kṛpta*), “arranja-se, dispõe-se” como o Todo, como a realidade, escondendo-se no e se revelando como o real.¹⁰ Nós, porém, devido às nossas limitações, ou melhor, à brincadeira de Śiva (na verdade *nossa* brincadeira de autolimitação), imaginamos erroneamente (*kalpanā*) que Śiva é algo distante e inacessível; criamos métodos, tratados religiosos (*śāstra*) para tentar dar sentido à existência, explicar e retomar nossa plenitude original

¹⁰ *Śivadr̥ṣṭi* I, 33. *kṛptaḥ saṃpannaḥ svayam sthitaḥ*. (“a realidade se mantém numa tensão”, “tensão”, aqui, traduz, literalmente “aquilo que cai, que se arranja, se dispõe em conjunto” [*saṃ + pat*])

perdida. É exatamente essa, segundo a tradição, a principal barreira e mácula de nosso existir fragmentado e doloroso: a crença de que nós e Śiva somos diferentes. Todas as prescrições éticas, técnicas de meditação, transes, práticas rituais como banhos, ascese, oferendas de flores etc. são simples expedientes (*upāya*) criados para que lembremos que quem reverencia, o objeto reverenciado e a reverência são absolutamente a mesma coisa – Śiva.

Na dimensão linguística-cosmogenética, uma importante matriz filosófica desta tradição que ampliaremos mais adiante, Śiva se revela como princípio cosmo/onto autopoiético que, através da cissiparidade, fragmenta-se e cristaliza, a partir da tomada de consciência dos fonemas do alfabeto devanagari sânscrito, as diversas dimensões (*tattva*), planos e seres que compõem a totalidade da existência. Poucas vezes, na história do pensamento, Ser e Linguagem estiveram tão juntos. Aqui, talvez mais do que em qualquer outro lugar, vale o dito Heideggeriano de que “a linguagem re-vela o Ser”.

Depois de Vasugupta – o qual, como vimos, teve aquele sonho profético - Bhaṭṭa Kallata escreveu – ou compilou – um texto chamado *Spandakārikā*.¹¹ O texto pode ser considerado uma amplificação e explicitação do *Śivasūtra*. Seu principal discípulo, Somānanda, escreveu a primeira obra propriamente filosófica dessa tradição, o *Śivadr̥ṣṭi*, no qual tentou refutar algumas escolas rivais de forma proselitista (doravante ŚD). As poucas informações seguras que se possui acerca de Somānanda apontam para sua estreita relação com as tradições *Trika* e *Krama*. No final do ŚD, o próprio autor informa aos leitores que ele pertence à linhagem de Tryambhaka (ou Teramba), filho do legendário sábio Durvāsas, que, por sua vez, teria sido escolhido por Śiva para propagar essa doutrina não-dualista e evitar que ela caísse no esquecimento. A única obra de Somānanda que foi preservada é o seu *Śivadr̥ṣṭi*, que por sua vez é considerado a obra fundadora da tradição Pratyabhijñā,

¹¹ Bhaṭṭa Kallata é o primeiro pensador desta tradição que pode ser datado com precisão, já que, segundo o historiador Kalhaṇa, teria vivido durante o reino de Avantivarman (855-883). (*Rajatarāṅgiṇī* V-66).

a mais propriamente *filosófica* das tradições caxemiris. O texto é estranho, já que mistura alguns registros expositivos, denso e muito difícil. Nesse texto, ele procura criticar as tradições rivais, incluindo uma longa, pesada e demolidora crítica dos esforços filosóficos de Bharṭṛhari. Somānanda, ao criticar os vários outros sistemas rivais (Vedānta, Śaivasiddhānta, Nyāya-Vaiśeṣika, Sāṃkhya), está, num certo sentido, demarcando o perímetro da tradição e se posicionando em relação ao debate filosófico que se materializava nas *sabhas*, as lendárias assembleias de sábios reunidos em busca de fama e conversões; na verdade, trata-se da própria indigitação desta *paramparā* no grande debate filosófico indiano. Ele segue, na realidade, o procedimento clássico dos debates filosóficos indianos: à apresentação das doutrinas rivais e suas relativas “validades” *prima facie*, suas refutações e, finalmente, a exposição da tradição a qual se pertence como *siddhānta*, o ponto de vista “correto”.

O discípulo, ou filho de Somānanda, o poeta e filósofo Utpaladeva (c. 900/975), escreveu alguns dos principais textos filosóficos da tradição: o *Īśvarapratyabhijñākārikā* (“os versos para a re-cognição do divino”) e o *Siddhitrāyī* (“as três demonstrações”). Apesar de Somānanda ser unanimemente considerado o fundador da tradição *pratyabhijñā* (“re-cognição, reconhecimento”), essa escola não seria nomeada por causa dele ou de um de seus trabalhos. Essa honra coube a Utpaladeva. O termo já aparece no ŚD, porém ali não possui o significado posterior, já que é usado somente como argumento para demonstrar a unidade essencial de todo tipo de cognição. Contudo, no *Īśvarapratyabhijñākārikā* de Utpaladeva, o termo desempenhará importantíssima função, encarnando não somente o método, mas também o resultado do método: a “re-cognição” de nossa verdadeira natureza. Se por um lado é verdade que a obra significou uma amplificação do ŚD, por outro lado Utpala introduzirá nela novos e importantes conceitos. Em primeiro lugar, talvez tendo em mente a forma e o conteúdo da apresentação do ŚD, Utpala conduz toda a sua apresentação dentro da modalidade clássica de exposição filosófica indiana,

surgida espontaneamente, mas aperfeiçoada e problematizada pelo sistema ortodoxo Nyāya. Até mesmo a autoridade da revelação não deve ser sobreposta à demonstração racional e à apresentação formal dos problemas. O que, todavia, não significa que Utpala seja um analítico contumaz. Ao contrário, seus doces poemas devocionais (*Śivastotrāvalī*) são ainda clandestinamente cantados nos hoje poucos lares e templos shivaítas restantes da atualmente — e espera-se brevemente — infeliz Caxemira.

Diferente de seu mestre, Utpala vai concentrar suas críticas nas diversas escolas budistas, principalmente as da vertente lógico-epistemológica, escolhendo como figuras dialogais Diñnāga e Dharmakīrti. Todavia, a longa crítica e a investigação dos fundamentos das tradições budistas parecem ter produzido um efeito inverso, já que a partir de Utpala o MSC vai adotar alguns desses fundamentos e, de forma nítida, enriquecer seu vocabulário filosófico com conceitos e expressões budistas, num movimento claramente “antropofágico”,¹² o que nos conduz à importante questão do estranho relacionamento entre o MSC e a principal escola ortodoxa, pelo menos em relação ao debate indo-budista e cuja presença na Caxemira medieval era conspícua — a tradição Nyāya. Ocorre que, com exceção de uma pequena parcela de argumentos próprios, o MSC vai incorporar e repetir *verbatim* os argumentos *naiyāyika* contra seus adversários comuns, os budistas. Isso não é causa de espanto, pois sabemos que, religiosamente, a maioria dos pensadores *naiyāyika* era shivaíta. O que causa espanto é o fato de Abhinavagupta, em seu comentário sobre o *Īśvarapratyabhijñākārikā* afirmar que, na dimensão do senso comum, o sistema Nyāya seria suficiente, ou mesmo o mais correto.¹³ Todavia, os *naiyāyika* não parecem ter ficado muito impressionados, nem com os elogios nem com as críticas, já que em nenhuma das muitas obras daquela tradição o MSC ou os seus pensadores são sequer mencionados; o mesmo silêncio sobre os shivaítas caxemiris ocorre nos textos

¹² *svalakṣaṇa, apoha, svārthānumāna, parānumāna*, entre outros.

¹³ *Īśvarapratyabhijñākārikāvimarśinī* I, I: *Naiyāyikakramasyaiva māyāpade pāramārthikatvam/*

budistas. Outro fato interessante é o de Utpala se distanciar de seu mestre Somānanda no que diz respeito aos esforços filosóficos de Bhartṛhari, que de alvo preferencial se torna uma das principais fontes de inspiração para Utpala, principalmente em função de dois importantíssimos conceitos com os quais já tivemos a oportunidade de travar contato: *prakāśa* e *vimarśa*. O primeiro forma, junto com um grupo de sinônimos, ou termos cognatos,¹⁴ uma gama de conceitos que apontam para a importante característica “luminosa” daquilo que existe e que surge da consciência, tanto nossa como a de Śiva – lembremos, sinônimas. Apesar de fartamente utilizado em outros sistemas, foi no *Vākyapadīya* (doravante VP) de Bhartṛhari que o termo foi revestido desse significado ontológico específico.¹⁵ O outro conceito, *vimarśa*, e outros cognatos¹⁶ referem-se à capacidade de essa “luz” fenomênica ser consciente de si, e, portanto, livre também para criar. Ambos os conceitos, como vimos, são considerados os dois principais aspectos da consciência absoluta [*cit*, *caitanya*] ou Śiva. A presença e a importância de Bhartṛhari como fonte desses conceitos não poderia ser mais nítida. Utpala e, mais tarde, Abhinavagupta irão utilizar em todas as suas obras, de forma recorrente e *reverente*, o conceito e as várias implicações da amplitude dos poderes da Palavra (*Vāc*), eixo do *śabdādvaita* (“não-dualismo linguístico”) de Bhartṛhari. A utilização dessas especulações e conceitos de origem gramatical possuirá duas importantes funções dentro da agenda filosófica do MSC. Por um lado, as especulações acerca de *Vāc* fornecerão uma estrutura conceitual capaz de explicitar, redimensionar e organizar as antigas especulações tântricas sobre a Palavra; por outro lado, fornecerão também um poderoso argumento na contenda contra as especulações budistas no que concerne a seus conceitos de linguagem ou às suas críticas ao conceito de “universais” (*apoha*). É verdade, contudo, que

¹⁴ Quase todos os termos para “existência” derivam da raiz BHĀ (*pratibhā*, *avabhās*, *ābhāsa*).

¹⁵ VP, I. 131-2, na so’ sti pratyayo...na prakāśaḥ prakāśeta sā pratyavarśinī/

¹⁶ *parāmarśa*, *pratyavamarśa*, *avamarśa*, *āmarśa*.

Utpala e Abhinavagupta continuarão criticando a doutrina da tripartição da *Vāc* em *Bharṭṛhari*. Talvez por isso, quando da elaboração do desenho cósmico, o MSC, como a maioria dos outros sistemas filosóficos indianos, vai optar pela utilização das formulações ontológicas do sistema ortodoxo *Sāṃkhya*, adicionando ao problema algumas características próprias.

O *Sāṃkhya*, uma sofisticada analítica da existência, possui uma longa trajetória e provavelmente é um dos mais antigos sistemas especulativos indianos¹⁷: possui um mapeamento ontológico extremamente aguçado da realidade que foi aceito, com qualificações particulares, pela maioria dos outros sistemas intelectuais da Índia.¹⁸ Ele postula um dualismo irremediável entre duas instâncias absolutamente irreduzíveis: *prakṛti* (“natureza, objeto, objetividade”) e *puruṣa* (“sujeito, consciência, subjetividade”). A natureza se caracteriza por tudo aquilo que não possui consciência, i.e., todos os fenômenos existentes, inclusive os de natureza intramental. *Puruṣa*, por sua vez, é a possibilidade de entendimento ou a pura “testemunha”, a pura consciência das várias transformações daquela natureza. O objetivo dessa tradição é, através do *loga*, atingir um plano cognitivo no qual se dê a pura vivência da instância subjetiva desvinculada das transformações da *prakṛti* (*kaivalya*). Segundo os autores dessa tradição, o ser humano se deixa influenciar por essas transformações da natureza, a elas se identificando, ocasionando um “flutuar”, uma afecção permanente de nossas estruturas mentais, o que estaria na raiz de todos os nossos problemas. É por esse motivo que a tradição do *loga*, um sistema que pode ser grosseiramente descrito como o lado “prático” do *Sāṃkhya*, irá afirmar que seu objetivo principal, através de um conjunto de procedimentos propedêuticos e pedagógicos que envolvem as dimensões psico-físicas, seria “suspender as

¹⁷ Apesar de suas origens remontarem às especulações das *upaniṣad*, é na literatura épica, especialmente no *Mahābhārata*, que se encontram as primeiras formulações nítidas dessa tradição.

¹⁸ Muitos acreditam que o nome *Sāṃkhya* (“enumeração”) possua como origem esse mapeamento.

flutuações mentais”.¹⁹ Segundo o Sāṃkhya, como dissemos, o plano mais alto da existência é *puruṣa*, a dimensão da pura consciência. Sua contraparte é *prakṛti*, a natureza, composta por um agregado de três forças [*guṇa*]. Quando essas forças se encontram em perfeito equilíbrio, a natureza não produz nenhum ente. Contudo, quando essas forças não conseguem manter essa paridade egônica, essa tensão equipolente, a natureza entra em processo evolutivo. Quando isso ocorre, a primeira transformação de *prakṛti* é *buddhi*, a mente em seu aspecto discriminativo; tal evolução redundará na cisão entre diferentes sujeitos e objetos, donde, na esfera subjetiva, ocasionará a criação de *ahaṃkāra*, a nossa individualidade psíquica que, junto com o próximo estágio, a nossa capacidade ideativa [*manas*], irá caracterizar nossas estruturas mentais. Com a criação dessas estruturas cognitivas, dá-se necessariamente a criação das capacidades sensíveis humanas que oferecerão os dados materiais para a mente humana, que não representam os *sentidos*, mas o processamento deles. São eles: a possibilidade da audição [*śrotra*], tato [*tvac*], visão [*cakṣus*], olfato [*rasanā*] e vitalidade [*prāṇa*]; depois surgem os fatores responsáveis por tais cognições [*vāc*, *pāṇi*, *pāda*, *pāyu* e *upastha*]; os sentidos [*śabda*, *sparśa*, *rūpa*, *rasa* e *gandha*] e, finalmente, os elementos básicos: o éter [*ākāśa*], o ar [*vāyu*], o fogo [*agni*], a água [*jala*] e a terra [*prṛthivī*]. O MSC aceitará esse esquema em suas linhas gerais. Contudo, o que para o Sāṃkhya representa o estágio mais elevado [*puruṣa*], para o MSC se revela intermediário, já que as tradições shivaítas em tela adicionam onze instâncias superiores na sua topografia cósmica [*ākala*, *vidyā*, *rāga*, *kalā*, *niyati*, *māya*, *śuddhavidyā*, *īśvara*, *sadāśiva*, *śakti* e *Śiva*].

Depois de Utpaladeva, na linha de sucessão discipular que mais nos interessa neste trabalho, surge Lakṣmaṇagupta, *yogi* reservado que parece ter optado mais pela meditação e que, aparentemente, nada escreveu, fato que foi largamente compensado por seu brilhante e prolífico aluno Abhinavagupta,

¹⁹ *Yogasūtra* I,1: *yogaścittavṛttinirodhaḥ*/

considerado um dos maiores pensadores da história indiana. Abhinavagupta [c. 950/1020] aproveitou ao máximo o ambiente intelectual efervescente e a presença de grandes mestres na Caxemira. Cedo, ele próprio nos conta,²⁰ ao contrário de seus antecessores, renunciou ao mundo e dedicou-se aos estudos dos vários ramos do saber. Seus vários e famosos mestres (Helārāja, Śambhunātha, Lakṣmaṇagupta) apresentaram-lhe o enorme acervo intelectual e religioso indiano, do qual Abhinava, talvez como poucos outros pensadores indianos, soube tirar proveito. Aclamado como poeta, músico, místico e teórico estético, foi, contudo, no campo da filosofia e práticas tântricas shivaítas em suas várias vertentes que Abhinava alcançou o estado de libertação que sempre buscara. Tamanhos eram seu saber e suas realizações práticas nas mais diversas áreas, que, jovem ainda, foi reconhecido como autoridade nos campos do saber em que porventura se aventurasse. Seus trabalhos na área de estética [*Dhvanyāloka*] são considerados sem par na Índia. Como teórico de teatro, escreveu o mais exaustivo comentário [*Abhinavabharatī*] sobre o principal tratado de dramaturgia na Índia [*Bhāratanaṭyaśāstra*]. No campo da filosofia, dissecou várias tradições ortodoxas e gramaticais (comentários a Helārāja). No campo de estudos tântricos, escreveu uma enciclopédia que se tornaria, além da mais citada referência da área, a maior compilação de textos e estudos agâmicos realizada na Índia e jamais superada, o *Tantrāloka*. “Abhinavagupta *uvāca*” equivalia a “Aristóteles *dixit*” e era geralmente o ponto final das discussões posteriores nessas áreas.

Além desses estudos originais, Abhinava escreveu uma série de comentários a vários textos de diversas persuasões doutrinárias. Seus estudos tântricos foram formulados de uma maneira tão ímpar, que seus escritos neste campo caracterizariam um “tantrismo” quase próprio. Funcionalmente, poder-se-ia dizer que, dentre seus vários objetivos, grande parte de seu esforço foi em direção a uma síntese geral das antigas especulações tântricas

²⁰ *Tantrāloka*, versos dedicatórios finais.

que, após suas obras, depreende-se, idealmente se tornariam mais “palatáveis” aos olhos da ortodoxia. Esse enorme esforço de síntese foi recompensado pelo reconhecimento da tradição especulativa posterior; porém, talvez seu maior objetivo — a ampliação da aceitação acadêmica da tradição tântrica — não foi atingido. Não obstante isso, várias foram as suas contribuições ao pensamento indiano, sendo particularmente importantes, no ambiente tântrico, dois de seus comentários a um dos mais antigos e celebrados textos da tradição agâmica, o *Parātrīśikā* (doravante PT). Os dois comentários, o *Parātrīśikāvivaraṇa* [“Exposição sobre o *Parātrīśikā*”, doravante PTV, também chamado *Tattvaviveka*] e o *Parātrīśikālaghuvṛtti* [“Breve Comentário sobre o *Parātrīśikā*”], também chamado de *Anuttaratattvavimarśiṇī* [“Reflexão acerca da realidade última”, doravante PTL], mostram de forma nítida toda a vasta gama de seus conhecimentos, quer no campo teórico ou prático. Nesses dois comentários, Abhinava utilizará vários níveis interpretativos, objetivando uma exegese tão acurada, que, por exemplo, suas elucubrações hermenêuticas sobre um só conceito [*anuttara*, “o absoluto, o sem-igual”] podem preencher dezenas de páginas. Os dois comentários se diferenciam não só pela extensão, mas também pela interpretação. No primeiro, ele enfatiza os aspectos metafísicos e cognitivos da tradição. No segundo, Abhinava explora os aspectos rituais do sistema. A obra comentada, o *Parātrīśikā*, é um pequeno texto de trinta e seis versos que supostamente faria parte de um antigo tratado, o *Rudrayāmalatantra*, além de ser considerado sua parte mais importante. Todavia, em outras tradições, esse texto é conhecido como *Parātrī(ṃ)śikā* [“Trinta versos acerca do supremo”]. No entanto, Abhinavagupta rejeita o título, argumentando que a obra em questão possui mais de trinta versos, além de sua preferência pelo título que indica o sentido do texto: “A deusa suprema das tríades (*Parā / trīśikā*)”; ou, de forma um pouco mais elaborada, “A deusa suprema que transcende e é idêntica às tríades”. Essas “tríades” refletem um dos mais importantes

aspectos do shivaísmo da Caxemira. Sua importância é tão grande que por vezes o próprio shivaísmo da Caxemira é chamado de *Trikadarśana* (“o sistema das tríades”). Nesse sistema, as tríades (“trindades”, “tripartições”) representam não só um aparato hermenêutico (divisão metodológica da realidade em grupos de três), mas também uma divisão ontológica da realidade: as três energias principais (vontade, conhecimento e ação), os três níveis da realidade (transcendente, transcendente-imanente, imanente), os três estados possíveis da realidade (criação, manutenção, dissolução), os três “sujeitos” (Śiva, Śakti, nara) e assim por diante, inclusive na dimensão gramatical: os três tempos, as três pessoas etc. O *Parātrīśikā* é considerado um texto tão importante que é conhecido como *Anuttarasūtra* (“Aforismos acerca do absoluto”) e, na opinião de Jayaratha, comentador de Abhinavagupta, pode ser considerado “um manual completo de toda a escola *Trika*”.²¹ Na verdade, junto com o *Mālinīvijayatantra*, é considerado o texto mais importante da tradição. Prova disto é o fato de Somānanda, que como vimos é considerado o primeiro articulador da agenda filosófica do shivaísmo da Caxemira na sua vertente epistemológica (a escola *Pratyabhijñā*), ter-lhe também dedicado um comentário, diversas vezes citado por Abhinava, mas, para nós, infelizmente perdido. Após Abhinavagupta o período criativo da tradição tende a se eclipsar e é lentamente enriquecido por uma vasta literatura hermenêutica e exegética que escapa aos objetivos imediatos deste artigo.

É importante ressaltar, como conclusão, que o shivaísmo da Caxemira, no seu esforço de inserção no panorama filosófico indiano, apropriou conceitos e abordagens de outras escolas indianas: sua teoria do conhecimento, sua forma de exposição e vários de seus argumentos em vários campos foram tomados de empréstimo ao sistema *Nyāya*; sua filosofia da linguagem absorveu, de forma qualificada, vários conceitos fundamentais do *śabdādvaita* (“não-dualismo linguístico”) de *Bhartṛhari*;

²¹ *Tantrāloka* XII, 101: śrītrikasūtretri trikaprameyasūcikāyāmśrīparātrīśikāyāmityarthah/

seu esquema de manifestação seguiu e elaborou as doutrinas do sâmkhya; alguns dos seus argumentos não-dualistas podem ser atribuídos à influência de algumas tradições do Vedânta; sua práxis soteriológica é uma adaptação tântrica do loga de Patañjali. Cabe, então, a pergunta: dada a quantidade de fontes tão díspares em sua formulação, qual seria a contribuição original desse sistema? A grande contribuição do shivaísmo da Caxemira é sem dúvida essa enorme riqueza conceptual e imagética. De certa maneira, essa tradição é, dentre as centenas de religiões da Índia, uma das poucas que conseguiram desenvolver uma filosofia — aqui compreendida como análise rigorosa de postulados universalmente válidos que se sustentam em rigorosos argumentos ontológicos, epistemológicos, físicos e linguísticos. Ao utilizar uma iconografia simbólica e ritual tântrica vinculada a sofisticadíssimas reflexões de natureza linguística, ela cria uma teologia sem precedentes no vasto panorama religioso e filosófico indiano.

Referências

1 Fontes sânscritas primárias

ABHINAVAGUPTA. *Īśvarapratyabhijñānakārikāvimarśinī*. Edição de KAUL, Madhasudhana. Baroda: Butala & Company, 1984.

_____. *Parātrīśikāvivaraṇa*. Tradução de SINGH, Jaideva. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.

_____. *Tantrāloka*. Edição de DVIVEDI, R.C. e RASTOGI Navjivan. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

BHARTRHARI. *Vākyapadīya*. Edição e Tradução de SUBRAMANIA IYER, K.A. Pune: Deccan College, 1966-71.

PATAÑJALI. *Yogasūtra*. Edição e Tradução de TOLA, Fernando e DRAGONETTI, Carmen. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.

SOMĀNANDA. *Śivadr̥ṣṭi*. Edição de KAUL, Madhasudhana. New Delhi: Navrang, 1990.

UTPALADEVA. *Īśvarapratyabhijñākārikā*. Edição e tradução de TORELLA, Raffaele. Roma: IsMEO, 1994.

VASUGUPTA. *Śivasūtra*. Tradução de SINGH, Jaideva. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

2 Fontes secundárias

CHATERJI, Jagadish Candra. *Kashmir Shaivism*. New Delhi: Parimal, 1987.

DVIVEDI, R.C. *Bhartrhari and Kashmir Shaivism*. in THAKUR, A. [ed.], *Corpus of indological studies [Prof. R. R. Mukherji felicitation volume]*. Delhi: Sharada Publications, 1992, pp. 240-256.

DYCZKOWSKI, Mark. *The doctrine of vibration*. New Delhi: Motilal, 1989.

GNOLI, Raniero. *Vac, the second chapter of the Shivadristi*. Roma: Rivista degli studi orientali, IsMEO, vol.xxiv, pp. 55-71, 1959.

LAWRENCE, David Peter. *Rediscovering god with transcendental argument*. Albany: Suny Press, 1999.

MISHRA, Kamalakar. *Kashmir Shaivism*. New Delhi: Sri Satguru, 1999.

MUELLER-ORTEGA, Paul Eduardo. *The triadic heart of Shiva*. Albany: Suny Press, 1981.

PADOUX, André. *The concept of Vac in selected hindu tantras*. New Delhi: Sri Satguru, 1990.

PANDEY, Katish Candra. *Abhinavagupta, an historical and philosophical study*. Benares: Chaukhamba Prakashan, 1963.

SANDERSON, Alexis. *The doctrines of the Malinivijayottaratantra*. in GOUDRIAAN, Teun. *Ritual and speculation in early tantrism [Studies in honor of André Padoux]*. Albany: Suny Press, 1992, pp. 281-312.

WHITE, David Gordon. *Tantra in practice*. New Delhi: Motilal, 2001.