

Caminhos do filosofar na Índia: conhecimento, ignorância e salvação segundo a escola Vedanta

Dilip Loundo

Recebido para publicação em maio de 2000

*Doutor em Filosofia Sânscrita pela Universidade de Bombaim, Índia.
Professor-leitor de Estudos Brasileiros na Universidade de Goa, Índia.*

O artigo procura examinar a natureza e a especificidade do discurso filosófico indiano, representado pela escola de pensamento Vedanta, que é, dentre as seis escolas filosóficas ortodoxas tradicionalmente reconhecidas na Índia, a que mais influência exerceu e exerce na conformação da psique cultural indiana. Pretende mostrar também que a substância doutrinária da escola, fundada em uma concepção monista ou não dualista da realidade, está respaldada em uma estrutura argumentativa que combina objetividade e rigor lógicos e que visa a compreensão simultânea da totalidade do cosmos e da natureza da subjetividade, sendo assim um fundamento cognitivo e soteriológico.

Palavras-chave: filosofia indiana, sânscrito, Vedanta, consciência, salvação

1 de junho de 2000

I

O caráter eurocêntrico e messiânico que orientou respectivamente a análise e a disseminação do pensamento indiano nos meios acadêmicos e não acadêmicos no Ocidente contribuiu para manter a filosofia indiana à margem de um discurso de originalidade, rigor e cognição. Contudo, uma proposta do puro pensar que aciona requerimentos de caráter ético e prático e que intrinsecamente vincula a problemática do conhecimento à da salvação me parece apresentar marcas de continuidade com a tradição greco-romana. O que não deveria nos surpreender, considerando a filiação do sânscrito – língua por excelência do discurso filosófico indiano – e de certas estruturas simbólicas de organização de seu espaço social ao universo indo-europeu.

Este ensaio pretende avaliar em que sentido o pensamento indiano se projeta como um “filosofar” legítimo. Em outras palavras, é nosso objetivo apontar para a natureza peculiar de uma forma alternativa de filosofar que se constitui geneticamente à margem da modernidade, mas que a incorpora como articulação epistemológica a partir das colonialidades experienciadas. Nossa análise versará sobre o projeto cognitivo da escola de pensamento denominada Vedanta, que é, dentre as seis escolas filosóficas ortodoxas tradicionalmente reconhecidas [*Darsana*]¹, a que mais influência exerceu e exerce na conformação da psique cultural indiana.

Vedanta quer dizer, literalmente, “a parte final dos Vedas”, uma referência aos Upanishads, os textos sagrados que constituem a fonte exclusiva e última do conhecimento sobre a natureza do

Absoluto [*Brahman*]. O cânon dos Upanishads inclui aproximadamente 108 composições, das quais 14, coletivamente designadas “antigos Upanishads” e cuja redação vai de 1000 a 100 a.C., constituem as mais importantes fontes para o desenvolvimento da escola Vedanta.

O texto básico que dará suporte a este ensaio é o *Brahma-Sutra-Bhasya*, em particular a parte inicial, que é conhecida como *Catuhsutri*, com o comentário de Sankaracarya. O *Brahma-Sutra* compõe, junto com os Upanishads e a *Bhagavad-Gita*, a trilogia literária da escola Vedanta. É atribuído ao filósofo Badarayana (séc. II d.C.) e constitui uma coletânea de aforismos [*sutra*] cuja forma extremamente sintética tem finalidades pedagógicas de condensação conceitual e memorização e que tem por objetivo apresentar as principais teses comuns a todos os Upanishads. O comentário de Sankaracarya ao *Brahma-Sutra*, o *Brahma-Sutra-Bhasya*, constitui o texto filosófico de maior impacto e quintessência da excelência filosófica da Índia. Um sem-número de sábios e iniciados se dedicam a reter mnemonicamente partes ou até mesmo a totalidade desse texto, em especial o *Catuhsutri*, que inclui uma introdução e comentários aos quatro primeiros *sutra*.

Embora diferentes matizes de interpretação coexistam no interior da própria escola, a linha sustentada pelo filósofo Sankaracarya, que viveu durante o século VIII d.C., supera de tal maneira as demais que é comumente tida por porta-voz exclusiva de Vedanta. Sua linha de análise, conhecida como “não-dualismo” [*advaita*], constitui, em termos de argumentação lógica, a mais requintada formulação de toda a tradição filosófica indiana.

O fundamento metafísico da filosofia não dualista de Vedanta [*advaita-Vedanta*]

se assenta em um princípio básico: o Absoluto [*Brahman*] constitui a única [*advitiya*] realidade [*sat*]. Esse princípio se desdobra nas duas asserções básicas que compõem sua natureza essencial [*svarupa-laksana*]:

1. *Brahman* é infinito [*ananta*] e radicalmente uno. Portanto, está livre de todo e qualquer tipo de atribuição, distinção ou relação que se ache subsumida pelas categorias de nome, forma e ação e que decorra da dualidade elementar sujeito-objeto [*visayi-visaya*]. Desse modo, *Brahman* transcende todas as formulações lingüísticas, e a melhor forma de indicá-lo é a expressão negativa: “Não é isto, não é aquilo” [*neti, neti*].

2. *Brahman* é radicalmente não diferente da verdadeira natureza do “si mesmo” [*atman*]. Assim, a impossibilidade de objetificação [*avisayata*] de *Brahman* tem por correlato, em vez de uma incognoscibilidade absoluta, uma eterna auto-evidência, que é o fundamento intrínseco da Pura Consciência [*cit*], a eterna Testemunha [*saksi*]. O exemplo de nossa experiência cotidiana que melhor sugere a Pura Consciência é o estado de sono profundo (sono sem sonho), que constitui, de acordo com Vedanta, um estado de consciência sem objetos.

A natureza do Absoluto é a única na qual se realizam, de forma definitiva, os anseios de Verdade [*satya*] e Bem-aventurança [*ananda*] que orientam a odisséia existencial. Com efeito, um estado de não-contradição [*abadhitatva*] e de ausência de medo [*abhaya*], atual ou potencial, só é possível onde não existe um “segundo” [*kevaladvaita*]. Mas, se o Absoluto é Pura Consciência e radicalmente Uno, negação da possibilidade de existência de um “segundo”, como explicar a experiência de multiplicidade que caracteriza o universo

empírico [*jagat*], suspenso na dualidade sujeito-objeto? Em outras palavras, como pode o uno e único se tornar substrato do múltiplo sem deixar de ser uno e único?

É com o intuito de esclarecer esse ponto fundamental que os Upanishads introduzem a noção heurística de Ignorância [*avidya*]. Obscura nos Upanishads, ela foi esmiuçada de forma notável por Sankaracarya, vindo a constituir o conceito operativo de maior eficácia epistemológica e de mais acentuada repercussão e controvérsia da história da filosofia indiana.

Como se pretende explicativa de uma questão metafísica básica – a passagem do Uno ao Múltiplo –, a noção de Ignorância transcende o mero caráter subjetivo que comumente se lhe atribui para adquirir um caráter fundante [*mula-avidya*], como fonte da totalidade das objetificações da Pura Consciência. É, em conseqüência, uma noção-chave para o entendimento dos demais conceitos filosóficos correlatos que dão conta, de forma localizada, dos diferentes aspectos que vinculam o “si mesmo”, alienado como sujeito cognoscente [*jnata*] e agente [*karta*], ao universo da multiplicidade.

II

É nosso objetivo mostrar que a noção de Ignorância [*avidya*] constitui, a um só tempo, o fundamento transcendental de manifestação do universo da multiplicidade e o fundamento para a realização do “si mesmo” [*atman*] como Absoluto [*Brahman*]. No “Comentário sobre superposição” [*Adhyasa-Bhasya*] que abre o *Brahma-Sutra-Bhasya*, Sankaracarya apresentou alguns dos mais característicos e incisivos argumentos em prol da caracterização da superposição como superposição atributiva.

Embora seja por natureza Pura Consciência e única realidade, pelo agenciamento da Ignorância o Absoluto aparece como (se fosse) o universo da multiplicidade empírica [*jagar*], calcado na dualidade [*dvaita*] sujeito-objeto. Sendo a Ignorância ausência de conhecimento do Absoluto, o universo da multiplicidade do qual é semente constitui uma falsa manifestação do Absoluto, uma expressão errônea de sua natureza íntima. Em outras palavras, a Ignorância é o fator que condiciona [*upadhi*] o aparecimento da Pura Consciência como consciência objetificada ou falsa consciência. Consagra-se, assim, como o processo de edificação de um universo empírico derivado de um erro da objetivação múltipla do Absoluto, *Brahman*.

O falso aparecer de *Brahman* revela a natureza ambivalente da Ignorância: como fundamento de um erro [*viparyaya*], ela é essencialmente negativa, ou seja, é uma ausência de conhecimento do Absoluto; como fundamento de um erro que manifesta algo, ela é circunstancialmente positiva, isto é, constitutiva da aparência da dualidade ou multiplicidade. Por causa desse caráter ambivalente, o universo empírico é descrito, por vezes, como ocupando um lugar intermediário entre uma existência absoluta, que é *Brahman*, e uma absoluta não-existência (que jamais aparece), cujo exemplo clássico é o do filho de uma mulher estéril. Trata-se, enfim, de uma mistura de Real e não-Real [*sadasat/mithya*] cuja ilustração mais próxima, no domínio da experiência cotidiana, é a ilusão perceptiva.

Assim sendo, o universo empírico, também denominado Ignorância-efeito [*tula-avidya*], possui, como expressão do agenciamento causal da Ignorância-raiz [*mula-avidya*], o *status* de uma ilusão [*maya*]. Para sugerir sua possibilidade como um evento graças ao qual a multiplicidade

ou falsa consciência se manifesta a partir do Uno sem com isso modificar o *status* do Uno, Sankaracarya fez recurso a analogias. Duas são especialmente significativas. A primeira é a aparente percepção de duas luas, em que, na realidade, como substrato real da percepção, encontra-se uma lua apenas. A segunda é a do vaso e do espaço nele contido. O espaço que é único e contínuo pode aparentemente ser encerrado no interior de um vaso, sem que com isso sejam afetadas a unidade e a continuidade do espaço em geral.

Tais analogias ajudam a perceber a característica básica da Ignorância-efeito: trata-se de uma manifestação totalmente dependente de seu substrato real de aparecimento, a saber, o próprio Absoluto. De fato, toda ilusão depende de um substrato real como condição última de sua própria manifestação. Nesse caso, essa dependência é total, pois os elementos conformadores da ilusão advêm exclusivamente do Absoluto, já que ele é a única realidade. Assim, manifestação dependente é o verdadeiro significado da falsa consciência. Como consequência, o caráter ilusório do universo empírico não deve ser entendido no estrito sentido epistemológico com que geralmente tal designação é usada. O mundo é uma ilusão não no sentido de ser uma fantasia de nossa imaginação ou uma projeção de nosso pensamento, visto que o sujeito [*visayi*] que pensa e imagina já é, ele mesmo, uma determinação objetiva da Pura Consciência. O mundo é uma ilusão no sentido apenas de que não é Real – a única realidade é o Absoluto sem atributos, ao qual o mundo deve, de forma exclusiva, seu caráter de ente manifestado. É nesse sentido que o Absoluto, *Brahman*, é definido secundariamente [*tatasthalaksana*] como causa material e instrumental do universo, e é a noção de Ignorância que permite apreender o real significado dessa definição.

O universo empírico como manifestação dependente de *Brahman* comporta duas peculiaridades. Em primeiro lugar, ele jamais afeta a natureza do substrato. A unicidade de *Brahman* se mantém absolutamente inalterada antes, durante e depois da ilusão do mundo. A analogia da lua é ilustrativa do caráter inalterado da lua-uma-real durante o evento da lua-dupla-ilusão. Em segundo, o universo empírico é anulado, ou seja, passível de desaparecimento imediato, tão logo a ilusão se desfaz com a remoção da ignorância. Aqui, a eterna subsistência ou não-contradição [*abadhitva*] funciona como critério de realidade: se a ilusão é anulada [*bhādita*] pela realização da Pura Consciência, esta, indiferente ao fenômeno da ilusão, não deixa de brilhar durante a ocorrência do erro. A remoção da Ignorância [*avidya*] através do conhecimento [*vidya*] dissolve o erro sobre a natureza da consciência, não a própria consciência.

As diferentes manifestações errôneas do Absoluto se agrupam segundo duas grandes categorias que consagram o universo empírico como universo da dualidade [*dvaita*]: a categoria de sujeito [*visayi*] e a categoria de objeto [*visaya*]. A análise feita por Sankaracarya mostra que a alienação da Pura Consciência condicionada pela Ignorância não é uniforme, mas apresenta graus hierárquicos de identificação, dos quais essas duas categorias representam os dois patamares fundamentais.

Para que uma consciência se manifeste como consciência de um objeto é necessário que ela, implícita e concomitantemente, represente a si mesma a) como diferente do objeto, e b) através do objeto como ente de relação. Essas duas dimensões de representação são degraus de objetificação da Pura Consciência funcionalmente distintos: a representação do “si mesmo” como *diferente* de um “outro” é determinada por uma

identificação imediata com atributos que se opõem aos atributos do “outro”, e a representação do “si mesmo” *através* do “outro” trata de uma identificação mediata ou relacional com os atributos do “outro”.

Dessa forma, a categoria de “sujeito” ou “eu” [*asmad*] caracterizada pelo primeiro tipo de identificação possui um *quantum* de auto-evidência (característica intrínseca da Pura Consciência) superior àquela que acompanha a categoria de objeto ou “outro” [*asmad*] caracterizada pelo segundo tipo de identificação. Essa diferenciação de percepção intuitiva de auto-evidência presente na dualidade elementar dá uma idéia do agenciamento da Ignorância, uma vez que constitui não apenas condição de manifestação mas também mecanismo de ocultamento de sua própria dependência ou falsidade. A “absolutização” comparativa do “eu” é reificadora de sua própria natureza errônea e, concomitantemente, do vínculo dialético de dependência do “outro” que é fonte de todo sofrimento [*dukha*]. Ela trata de uma objetificação muito peculiar, pois ecoa, de forma preferencial, a auto-evidência da Pura Consciência. Por esse motivo, e ao contrário das demais ciências, que tomam por referência um objeto particular [*visaya*], a ciência do Absoluto [*Brahmam-vidya*] – dádiva dos Upanishads – toma a forma de uma investigação sobre a noção de sujeito [*visayi*] como lugar do “si mesmo” [*atman*]. Seu objetivo é depurar tal noção do conglomerado de atributos de auto-representação que a constituem – até o limite de promover sua auto-extinção –, mediante um processo intelectual [*vicara-tarka*] que gradualmente denuncia o caráter meramente objetivo, e portanto anulável, de tais atributos, ou seja, a vacuidade de sua aparente auto-evidência, eliminando, com isso, também as representações agregadas de caráter relacional. Se as ciências que investigam objetos par-

ticulares têm em mira descobrir sua verdade relativa como peculiaridade que os distingue dos demais objetos, a ciência do sujeito dá conta da natureza ilusória dos objetos em sua totalidade como falsa representação do Absoluto, preferencialmente manifestado através da categoria de "sujeito".

A noção de Ignorância, assim, guarda em sua formulação um nítido caráter soteriológico, uma vez que sua eliminação propicia, de forma direta e imediata, a realização da Pura Consciência [*mukti*]. Essa realização não decorre da remoção de coisas reais, mas da falsa consciência que as constitui, não se tratando, pois, de qualquer ação transformadora ou modificadora, mas de puro exercício intelectual de correção (e negação) conceitual, findo o qual nada mais há a ser feito para que a eterna e única realidade, *Brahman*, brilhe em sua pristina pureza.

III

Depois de examinar os dois aspectos básicos decorrentes da postulação da noção de Ignorância, passemos agora à descrição de seu efetivo mecanismo processual ou *modus operandi*, que constitui a hipótese fundamental deets ensaio.

No início do texto base de nossa pesquisa, Sankaracarya definiu Ignorância como um processo de Superposição ilícita de atributos [*adhyasa*] entre duas entidades. Genericamente, Superposição trata da manifestação, na forma de memória, de algo previamente experienciado em outro lugar, excluindo portanto a possibilidade de um livre exercício da imaginação [*vikalpa*]. A definição de Sankaracarya constitui a análise do mecanismo através do qual a "falsa interpretação" toma lugar, e apresenta o que

há de comum em toda e qualquer teoria do erro cognitivo [*viparyaya*], no qual propriedades pertencentes a uma entidade aparecem associadas a uma outra ou, simplificada, no qual uma entidade aparece como algo diferente.

O exemplo clássico, oriundo de nossa experiência cotidiana, que ilustra o processo de Superposição como fundamento de ilusão é o aparecimento, na penumbra, de uma cobra no lugar onde na realidade se encontra uma corda. As propriedades da cobra retidas na memória como fruto de experiências passadas são, na ausência de discriminação atual [*viveka*] ou na confusão mental, circunstancialmente superpostas ao substrato que efetivamente se apresenta perceptualmente, ou seja, a corda.

A Superposição básica mediante a qual o Absoluto aparece como universo empírico, particularmente alienado como conhecedor [*jnata*] e agente [*karta*], é um processo em que as características de objetificação oriundas de traços produzidos no passado por apresentações dos sentidos são superpostas na Pura Consciência. Diferentemente da analogia da cobra-corda, em que a Superposição ocorre entre duas entidades do mesmo plano de manifestação (o universo empírico), a Superposição básica Absoluto-Universo empírico [*Brahman-jagat*] relaciona a única e não objetificável realidade [*Brahman*] com algo em última análise não-Real [*jagat*].

A impossibilidade de objetificação do substrato não é vista como impedimento para a ocorrência da Superposição. A analogia citada como ilustração é a superposição da idéia de concavidade no espaço [*akasa*], que não é objeto de percepção. Mas, para tornar o evento básico mais compreensível e instrutivo, Sankaracarya admitiu que se tomasse como substrato de superposição a objetificação que maior afixa-

nidade possui com a Pura Consciência, que é, como já vimos, a noção de “sujeito”. Com isso, a Superposição básica pode ser descrita como uma propensão que nos faz atribuir propriedades dos objetos de consciência ao sujeito que os revela (e vice-versa). Em outras palavras, o sujeito, lugar privilegiado da Pura Consciência, é identificado, em um regime de alternância, com “corpo”, “mente”, “memória” etc. Frases como “Eu sou gordo” ou “eu sou triste” são expressões lingüísticas dessa confusão atributiva: o sujeito é erroneamente objetificado por associação com atributos pertencentes a entidades perceptualmente manifestadas, como o corpo e a mente.

Portanto, e ainda que no limite a noção de sujeito não deixe de conservar certo caráter de objetificação pelo simples fato e no ato mesmo de manifestar objetos – resíduo cuja eliminação é o mais secreto ensinamento dos Upanishads –, a exploração compreensiva de sua auto-evidência (como oposição a “objetificação”) deixa entrever mecanismos localizados de Superposição. Denuncia-se que, no limite, para ser manifestado como objeto um sujeito precisaria de um outro sujeito que escaparia à objetificação, e assim sucessivamente, em regressão ao infinito.

O hipotético mecanismo descrito, ainda que admissível, parece entretanto deixar no ar uma questão que lhe antecede. Uma vez que o substrato de Superposição [*Brahman*] é a única realidade, como foi possível a “primeira Superposição”, aquela instauradora da dualidade fornecedora das distinções que possibilitariam as superposições subsequentes em um nível experiencial?

Sankaracarya não considerou essa uma questão legítima. Para evitá-la, ele em algumas passagens afirmou que a Superposição instaurativa é “sem começo” [*anadi*] e, em outras, que se achava inabilitado para ex-

plicar os misteriosos caminhos da Ignorância. A ilegitimidade dessa questão é óbvia. Uma vez que a Ignorância perpassa a totalidade das manifestações fenomênicas, toda tentativa de dar uma explicação causal para a Superposição não pode ser incluída senão como mais uma manifestação da mesma Superposição. Além disso, traçar a genealogia da Superposição implicaria envolver o Absoluto que é a única realidade, e fazer a Ignorância residir no Absoluto não só complicaria a postulação do caráter não dual deste como implicaria atribuir um fundamento ontológico causal para um erro, isto é, para algo que é essencialmente ausência de conhecimento.

É por isso que a Ignorância, obscurecimento da Realidade que conforma o universo empírico, é adjetivada de “indescritível” [*anirvacaniya*], com o que se enfatiza o fato de ser refratária a toda e qualquer indagação racional sobre causas últimas. A positividade que se atribui à Superposição como conformadora de algo que aparece como “meia Realidade” ou “mistura de Real e não-Real” é antes de mais nada uma concessão que visa dar plausibilidade tácita e circunstancial, dentro do contexto soteriológico dos Upanishads, à experiência fenomênica e expressão generalizada da Ignorância, evidenciada na afirmação “Eu não sei isto ou aquilo”. Tal aceitação tácita, em vez de converter a Ignorância em objeto de investigação causal, tem em mira garantir as condições mínimas para a aplicabilidade de um método de eliminá-la.

Finalmente, a recusa em dar fundamentos causais para a “primeira Superposição” é uma forma de preservar dois níveis distintos de consciência: a Superposição só é aceitável como hipótese do ponto de vista da consciência empírica [*vyavaharika*], pois da perspectiva do Absoluto [*paramarthika*] ela jamais ocorre.

IV

A prioridade dada neste curto ensaio a questões de ordem lógico-epistemológica teve em mira contribuir para a avaliação do caráter peculiar da estrutura argumentativa do discurso filosófico indiano, aqui representado pelo filósofo Sankaracarya (VIII d.C.), filiado à mais influente escola do pensamento clássico indiano.

Em nossa perspectiva, a proposta de conhecimento apresentada possui todos os ingredientes filosóficos de uma argumentação racional, cognitivamente viável e versando sobre temática totalizante, inserida, contudo, em um contexto epistemológico muito peculiar. Em vez de proposições pragmáticas, os Upanishads ou textos sagrados [*sruti*] fornecem um método de pensar [*vicara*] descrito como uma articulação original de conceitos fundamentais de caráter familiar. Esses conceitos, através do sentido objetivo individual de que estão investidos, revelam, no interior da articulação coletiva denominada “argumentação védica” [*adhyaropa-apavada-tarka*], um sentido transcendental de caráter soteriológico, vale dizer, um sentido que elimina os erros intelectivos que são causa exclusiva do sofrimento humano [*dukha*], conduzindo, de forma imediata, à realização [*mukti*] do inconcebível “si mesmo” [*atman*] ou Absoluto [*Brahman*]. O sistema de idéias apresentado pelos textos sagrados é, ao mesmo tempo, um sistema pedagógico de salvação e um sistema epistemológico de conhecimento da totalidade [*ágama*]. Não há como distinguir epistemologia de soteriologia: a teleologia existencial ou salvação [*mukti*] é o epílogo epistemológico, o clímax necessário do próprio ato cognitivo [*jnana*].

Contudo, os pré-requisitos éticos exigidos para a disciplina do filosofar como um exercício da racionalidade são em reali-

dade pré-requisitos epistemológicos, uma vez que visam criar um estado mental de desapego aos objetos exteriores, condição para a correta discriminação dos conceitos fundamentais e suas articulações semânticas que conduzem ao conhecimento da natureza ilusória (ou seja, dependente) de tais objetos. Sua atuação é similar ao pedido de atenção ou concentração de alguém que quer comunicar algo inusitado a outrem.

Em apoio a essa “possibilidade filosófica” e como corolário deste ensaio, destacamos os pressupostos fundamentais e compromissos básicos em que se assenta, segundo Sankaracarya, o projeto de conhecimento como empreendimento racional de caráter totalizante. Pode-se condensá-los em seis princípios elementares:

– a ciência do cosmos em sua totalidade [*brahma-vidya*] e a ciência do “si mesmo” [*atma-vidya*] constituem, do ponto de vista epistemológico, uma só ciência;

– a ciência do “si mesmo” [*atma-vidya*] conduz, de forma direta e imediata, à realização do estado de perfeição do indivíduo [*mukti*];

– o meio de conhecimento [*pramana*] do “si mesmo” são os textos conhecidos como Vedas [*sruti*], em particular sua parte derradeira destes, os Upanishads. Mais que uma apresentação de doutrinas objetivas, os Upanishads constituem um meio de eliminação dos erros básicos sobre a natureza do “si mesmo”, consagrando-se como um método superior de pensar [*vicara-tarka*] caracterizado pelo argumento soteriológico [*adhyaropapavada-tarka*] cujas fontes textuais são, no limite, fontes experienciais peculiarmente articuladas;

– a conclusão do argumento soteriológico é o silêncio [*mauna*], como reconhecimento do “si mesmo” auto-evidente [*aparoksanubhuti*];

– a argumentação racional perseguida pela tradicional linha de sucessão de filósofos-mestres [*acarya-sampradaya*] é uma reiteração da argumentação básica dos

Upanishads acrescida de uma preocupação pedagógica [*upadesa*], isto é, ajustada às peculiaridades de cada neófito [*adhikara-bheda*].

Notas

1. As cinco restantes são, a saber: Samkya ou escola do dualismo transcendental; Yoga ou escola da disciplina psicossomática; Nyaya ou escola da lógica; Vaishesika ou escola do atomismo qualificado e Mimamsa ou escola da hermenêutica védica.

Referências bibliográficas

SANKARACARYA (1979) *Upadesa-Sahasri*. Madras: Sri Ramakrsna Math.

_____. (1982) *Bhagavad-Gita-Bhasya*. Madras: Samata Book.

_____. (1983) *Upanisad-Bhasya*. Madras: Samata Book.

_____. (1988) *Brahma-Sutra-Bhasya*. Nova Déli: Motilal Banarasidass.

SUMMARY

Philosophical paths in India: knowledge, ignorance and salvation according to the Vedanta school

The paper aims to investigate the nature and specificity of the Hindu philosophical discourse represented by the Vedanta school of thought, the one among six traditionally acknowledged orthodox philosophical schools in India that to this day has most influenced the makeup of the Hindu cultural psyche. It further seeks to show that the school's doctrinal essence, based as it is

on a monistic or non-dualistic conception of reality, relies on an argumentative framework that combines objectivity and logical exactness to reach a simultaneous understanding of both the entire cosmos and the nature of subjectivity, thereby representing a cognitive and soteriological foundation.

RÉSUMÉ

Chemins du «philosophe» en Inde: connaissance, ignorance et salut selon l'école Vedanta

L'article s'efforce d'examiner la nature et la spécificité du discours philosophique indien représenté par l'école de pensée vedanta qui est, parmi les six écoles philosophiques orthodoxes traditionnellement reconnues en Inde, celle qui a exercé la plus grande influence, et l'exerce encore, dans la constitution de la psyché culturelle indienne. Il vise à montrer aussi que la substance

doctrinaire de l'école, fondée sur une conception moniste ou non dualiste de la réalité, s'appuie sur une structure argumentaire qui allie objectivité et rigueur logique et tend vers la compréhension simultanée de la totalité du cosmos et la nature de la subjectivité, présentant ainsi un fondement cognitif et sotériologique.