



Interações
ISSN: 1809-8479
ISSN: 1983-2478
interacoes.pucminas@gmail.com
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Brasil

O CONCEITO DE RNA (DÍVIDA) NO HINDUÍSMO: Swami Vivekananda e a ética da não-dualidade (advaita))

LOUNDO, Dilip

O CONCEITO DE RNA (DÍVIDA) NO HINDUÍSMO: Swami Vivekananda e a ética da não-dualidade (advaita))

Interações, vol. 17, núm. 1, 2022

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313070837007>

ARTIGOS

O CONCEITO DE RNA (DÍVIDA) NO HINDUÍSMO: Swami Vivekananda e a ética da não-dualidade (advaita))

The Concept of ##a (debt) in Hinduism: Swami Vivekananda
and the ethics of non-duality (advaita)

El Concepto de ##a (deuda) en el Hinduismo: Swami
Vivekananda y la ética de la no-dualidad (advaita)

Dilip LOUNDO loundo@hotmail.com

*Doutor em Filosofia Indiana pela Universidade de Mumbai (University of
Mumbai, Índia), Mestre em Filosofia da Ciência e da Técnica pela UFRJ,
Brasil*

Interações, vol. 17, núm. 1, 2022

Pontifícia Universidade Católica de
Minas Gerais, Brasil

Recepción: 26 Mayo 2021
Aprobación: 02 Diciembre 2021

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=313070837007](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313070837007)

Resumo: São bem conhecidas, no contexto dos estudos indológicos, as críticas do orientalista alemão Paul Hacker às interpretações ético-morais da ontologia não-dual (advaita) da escola Vedānta, apresentada ao Ocidente pelo monge hindu Swami Vivekananda (1863-1902). É objeto deste artigo evidenciar, através de referências às textualidades fundacionais do Hinduísmo, a compatibilidade intrínseca e inevitável entre a ontologia da não-dualidade e a plataforma ético-moral que informa as tradições do hinduísmo, em geral. Nesse sentido, o artigo analisa, em detalhe, a chamada “doutrina das três dívidas” que envolve, no contexto da terminologia ocidental, uma ética normativa polissêmica e a uma meta-ética. Com isso, fica, igualmente, evidente, a inadequação da expressão derogatória “Neo-Vedānta”, atribuída por Paul Hacker à hermenêutica da escola Vedānta de Swami Vivekananda.

Palavras-chave: Vedānta, Vivekananda, Ética.

Abstract: In the context of Indological studies, the criticism of the German orientalist Paul Hacker to the ethical-moral interpretations of the non-dual ontology (advaita) of Vedānta school, presented to the West by the Hindu monk Swami Vivekananda (1863-1902), is well known. The purpose of this article is to highlight, through the analysis of foundational textualities of Hinduism, the intrinsic and inevitable compatibility between the ontology of non-duality and the ethical-moral platform that informs Hindu traditions in general. In this sense, the article analyzes, in detail, the so-called “doctrine of the three debts” that involves, in the context of Western terminology, a polysemic normative ethics and a meta-ethics. With this, it becomes also evident the inadequacy of the derogatory expression “Neo-Vedānta”, attributed by Paul Hacker to the hermeneutics of the Vedānta school by Swami Vivekananda.

Keywords: Vedānta, Vivekananda, Ethics.

Resumen: En el contexto de los estudios indológicos, las críticas del orientalista alemán Paul Hacker a las interpretaciones ético-morales de la ontología no-dual (advaita) de la escuela Vedānta, presentadas a Occidente por el monje hindú Swami Vivekananda (1863-1902), son bien conocidas. El propósito de este artículo es resaltar, a través de referencias a las textualidades fundamentales del hinduismo, la compatibilidad intrínseca e inevitable entre la ontología de la no-dualidad y la plataforma ético-moral que informa las tradiciones del hinduismo en general. En este sentido, el artículo analiza en detalle la denominada “doctrina de las tres deudas” que involucra, en el contexto de la terminología occidental, una ética normativa polisémica y una metaética. Con esto,

também es evidente la insuficiencia de la expresión despectiva "Neo-Vedānta", atribuida por Paul Hacker a la hermenéutica de la escuela Vedānta por Swami Vivekananda.

Palabras clave: Vedānta, Vivekananda, Ética.

1 INTRODUÇÃO

A obra do monge indiano Swami Vivekananda (1863-1902), discípulo do grande mestre espiritual Ramakrishna Paramahansa (1836-1886), constitui, para um amplo espectro de lideranças políticas, tanto adeptas da não-violência quanto adeptas da ação revolucionária, de Mahatma Gandhi a Sri Aurobindo e Netaji Chandra Bose, uma das grandes inspirações do movimento de libertação colonial da Índia. O ponto nevrálgico da obra de Vivekananda que mais diretamente os inspirou, fundado que está em sua inegável autoridade espiritual, foi a defesa intransigente, ao longo de seus périclos no exterior[1], e num contexto de manifesta assimetria geopolítica e cultural, da propositividade, da singularidade e da sofisticação intelectual-espiritual e ético-moral do caldeirão cultural do subcontinente indiano, onde uma enorme diversidade religiosa converge, organicamente, para um princípio metalinguístico de unicidade ontológica, representado pela tradição Vedānta do hinduísmo e pelo Budismo. Nesse sentido, a obra de Vivekananda contribuiu, por certo, para a consolidação de uma plataforma cultural-nacionalista, tão inevitável quanto estratégica, no contexto da libertação colonial. Sua ênfase numa espiritualidade que envolve, intrinsecamente, uma pluralidade de caminhos, longe, portanto, das homogeneizações redutoras, enquadra-se, perfeitamente, naquilo que o cientista político Partha Chatterjee, em sua defesa da originalidade dos nacionalismos do subcontinente indiano, designou de domínio do espiritual, relativamente livre das determinações eurocêntricas e da jurisdição originária do conceito de estado-nação (CHATTERJEE, 1994).

Nesse contexto de assimetria geopolítica e cultural, o impacto das ideias de Vivekananda na Europa e nos Estados Unidos da América é marcado por uma ambiguidade manifesta. Se, de um lado, não faltam adesões exacerbadas por parte de um idealismo romântico, crítico dos rumos materialistas do Ocidente, de outro, sobram manifestações de suspeita e de contra-ataque auto defensivo por parte de uma racionalidade iluminista, de um proselitismo religioso, e de uma apologética político-colonial que enxergava, em vozes como a de Vivekananda, uma veleidade indevida, perpetrada por um Oriente subalterno, civilizatória e racialmente, que se atrevia a rivalizar e a ameaçar a autodeclarada liderança universal europeia, representada tanto pelo secularismo positivista quanto cristianismo da esfera privada.

2 VIVEKANANDA E A CRÍTICA DE PAUL HACKER

É das profundezas do orientalismo europeu, eurocêntrico, normativo, e até mesmo impositivo, que surgem as contestações mais severas ao

discurso de Vivekananda, sintetizadas no rótulo que vai aderir, de forma quase definitiva, à sua hermenêutica da escola Vedānta – o rótulo de neo-Vedānta. Embora esse termo possa e deva, o que felizmente acabou ocorrendo, denotar nuances mais positivas e propositivas, o sentido originário atribuído por seu propagador, o orientalista e sanscritólogo alemão Paul Hacker (1995), está indelevelmente marcado por duas imputações de mácula a Vivekananda:

- a) a) tratar-se-ia de uma versão nova e desviante, descontínua e infiel, ao que Hacker considera ser o Vedānta tradicional (HACKER, 1995),
- b) b) tratar-se-ia, ademais, de uma infidelidade gestada por manifesta influência do Ocidente, e mais especificamente por via da interpretação ocidental e ocidentalocêntrica feita pelo filósofo alemão Schopenhauer (HACKER, 1995), e disseminada na Europa e na Índia por seu aluno Paul Deussen.

Com isso, a intenção subreptícia de Vivekananda, mesmo que inconsciente, teria sido a de reivindicar para a tradição indiana as proezas e as façanhas intelectuais, que constituiriam, na realidade, avanços da própria civilização da Europa. Em suma, segundo Paul Hacker, Vivekananda e seu “pseudo-Vedānta de Schopenhauer-Deussen” (HACKER, 1995, p. 297), mesmo que involuntariamente, seria um capítulo de assalto à propriedade intelectual europeia, por parte da intelectualidade ocidentalizada da Índia – i.e., a intelectualidade cooptada pela racionalidade e religiosidade europeias.

Qual o ponto nevrálgico da crítica de Paul Hacker à interpretação do Vedānta por Vivekananda, que tanto lhe teria assustado e que constituiria talvez uma ameaça potencial ao próprio Ocidente? O que estaria Vivekananda se apropriando do Ocidente, e o apresentando ao mundo como genuinamente indiano? Para entendermos os meandros desse momento decisivo do encontro da Índia com o Ocidente, representado na personalidade de Vivekananda, precisamos, inicialmente, analisar dois aspetos centrais do que eu denominaria de arrogância orientalista, tão bem representada aqui por Paul Hacker e pelo rótulo de neo-Vedānta. O primeiro aspecto refere-se à falsa antinomia entre tradição e modernidade enquanto termos pretensamente correlatos de uma estática e de uma dinâmica, respectivamente. Omite-se, com isso, a vinculação umbilical na Índia entre tradição e mudança, que decorre, intrinsecamente, da necessidade de uma adequação contínua dos processos transformacionais às circunstâncias sempre cambiantes de espaço, tempo e perfis da existencialidade sofridora e ignorante. A tradição do Vedānta é um exemplo típico desse processo: ele apresenta um fluxo contínuo de extinção e surgimento de novas vertentes hermenêuticas, que podem tanto coexistir sincronicamente, quanto se suceder diacronicamente. O segundo aspecto refere-se à ideia perniciosa de que os instrumentos científico-filosófico-religiosos do Ocidente permitiriam uma narrativa mais verdadeira sobre as demais civilizações. Radica-se aqui a pretensão de Paul Hacker de instituir-se a si mesmo

como intérprete e tradutor fiel da tradição indiana, como o teria sido, igualmente e ironicamente, aquele a quem o próprio Hacker acusa de difundir uma leitura distorcida das filosofias indianas, o filósofo Schopenhauer. Essa pretensão, que denomino de armadilha filológica, tende, reiteradamente, a desconsiderar, e até mesmo desqualificar, as instâncias contemporâneas na Índia de produção desses saberes.

Concentremo-nos, agora, no ponto central da crítica de Paul Hacker à interpretação do Advaita Vedānta disseminada no Ocidente por Vivekananda, e que constitui o ponto nevrálgico de nossa reflexão. De acordo com Hacker, o crime de Vivekananda teria sido o de atribuir à tradição do Vedānta, e mais especificamente à doutrina não-dualista ou monista do Absoluto Brahman da escola Advaita Vedānta, que remonta ao filósofo Śaṅkarācārya (séc. VIII), uma disposição intrínseca de instrumentalizar aplicações éticas e sociais - o chamado Vedānta Prático[2] de Vivekananda -, que se traduziria na chancela eminente a conceitos como “[...] tolerância, igualdade, coexistência pacífica, irmandade, internacionalismo, comunidade das nações, democracia, justiça socioeconômica, assim como nacionalismo e anarquia.” (HALBFASS, 2007, p. 171, tradução nossa)[3], e sua instrumentalização na forma de nacionalismos políticos (HACKER, 1995). De acordo com Vivekananda, mais do que meramente congruente, somente uma ontologia não-dual, transpessoal, “[...] garante a libertação necessária do apego, do medo, e do egoísmo, que torna possível o comportamento ético.” (HALBFASS, 2007, p. 181, tradução nossa).[4] Ao comentar a frase emblemática dos Upanisads que postula a não-diferença ontológica entre o sujeito (ātman) e Absoluto (Brahman) – viz., “Tu [ātman] és Isso [Brahman]” (CHĀNDOGYA UPANI#AD, 1983, 6.8.7, p. 384, tradução nossa)[5] - Vivekananda afirma:

Enquanto seres manifestados, parecemos ser distintos [uns dos outros], mas de fato nós somos parte de uma mesma realidade, e quanto menos pensarmos em nós mesmos como separados desse Uno, melhor para nós. Quanto mais pensarmos em nós mesmos como separados do Todo, mais miseráveis nos tornamos. É deste princípio monista que derivamos o fundamento da ética, e me atrevo a afirmar que não há como derivar uma ética de nenhuma outra perspectiva. (VIVEKANANDA, 2007, p. 26, tradução nossa).[6]

Na crítica de Hacker, essas disposições éticas, exaltadas como genuinamente indianas por Vivekananda, constituiriam, de fato, superimposições arbitrárias inspiradas no orientalismo europeu de Schopenhauer e seus continuadores (HACKER, 1995). Segundo Hacker, a proposta original do Advaita Vedānta seria, ao invés, totalmente refratária a considerações éticas substantivas, fato esse evidenciado, em seu entendimento, por práticas socio-religiosas marcadas por estruturas de estratificação social hierárquica. (HACKER, 1995) Nessa leitura, típica de um “orientalismo da suspeita”, a ideia de derivar uma ética da ontologia da não-dualidade seria “uma monstruosidade lógica” (Hacker 1995, p. 306), uma contradição em termos. Com efeito, para Hacker, a proposta monista de uma identidade plena entre o sujeito e o Absoluto, expressa na frase Tu [ātman] és Isso [Brahman] (tat tvam

asi), não deixaria qualquer margem para a ideia e a existência de uma personalidade individual e, conseqüentemente, para a ideia e a existência de relações interpessoais, sem o quê qualquer noção de conduta ética seria inimaginável (HACKER, 1995, p. 284). Ao negar a pertinência ética do princípio da não-dualidade e, simultaneamente, atribuir a Schopenhauer a responsabilidade pela invenção arbitrária dessa mesma pertinência (ética), Hacker incorre num duplo equívoco: uma incompreensão do sentido profundo da primeira e, uma incompreensão, de igual monta, da ontologia da vontade do segundo. Com efeito, ao postular a vontade como fundamento ontológico da realidade fenomênica, Schopenhauer (1969) afasta-se do sentido propositivo da não-dualidade indiana e aponta para uma “resolução” do problema existencial do sofrimento – viz., a negação da vontade – que implica a negação do mundo, a mumificação reificadora do nada. A única ética derivável dessa condição de heroísmo monádico, é a comiseração pelo sofrimento de um eternamente outro, jamais o compartilhamento de uma condição de co-existência ontológica. Em suma, a postulação de uma ética subjacente ao princípio da não-dualidade decorre, em Schopenhauer, de uma argumentação filosófica equivocada, viz, a metafísica da vontade. Com isso, na leitura de Schopenhauer, a compaixão indiana (karuṇā) não passa, de fato, de uma comiseração que, como ressalta Spinoza (2020), tem por fundamento a tristeza ao invés da alegria.

3 A ESCOLA VEDĀNTA E A ONTOLOGIA DA NÃO-DUALIDADE (ADVAITA)

A contestação mais eficaz das presunções do orientalismo da suspeita de Paul Hacker é feita pelo também indólogo alemão Wilhem Halbfass, e segundo um duplo vetor argumentativo, o da motivação e o da imprecisão exegético-interpretativa. O primeiro vetor está estampado no caráter apologético e proselitista (cristão) da obra de Paul Hacker, que se oculta por detrás do véu da neutralidade acadêmica (HALBFASS, 1995). Mas é o segundo vetor (a imprecisão exegético-interpretativa) que mais diretamente nos interessa aqui investigar. A postura de Paul Hacker navega em sintonia com o que considero uma das maiores falácias interpretativas da tradição do Advaita Vedānta, e do conceito de māyā: a ideia de que Śāṅkarācārya sustenta que o mundo é uma ilusão e, que, portanto, todas as tratativas atinentes à multiplicidade das relações intersubjetivas, na quais somente faria sentido falar de “considerações éticas”, são igualmente ilusórias. A realização plena da não-dualidade, própria do sábio iluminado, retirá-lo-ia deste mundo ilusório, numa réplica aproximada da ideia de salvação cristã em outro mundo: tanto esta quanto aquela, teriam na realização/salvação uma condição solipsista de evasão do mundo, seja pelo desfazimento de uma ilusão, seja por uma fuga empírico-territorial.

Ora, diferentemente da incompatibilidade entre o Uno e o Múltiplo, que prevalece na modernidade ocidental, a tradição do Advaita Vedānta postula, de forma geral, o Uno como princípio de unidade subjacente

a todas as coisas, enquanto plataforma fundacional de manifestação do Múltiplo. O termo que é, geralmente, traduzido como ilusão (māyā) não se pretende, jamais, designativo da condição dos entes em geral, mas, ao invés, de um erro recorrente de se atribuir a eles a condição de substancialidade (vastutva). Em outras palavras, afirmar que personalidades individuais são insubstanciais quer dizer, de um lado, que elas são interdependentes entre si e, de outro, que elas são ontologicamente dependentes do Uno, enquanto plataforma e condição de possibilidade de sua manifestação. A ênfase radical de Śā#karācārya é numa pedagogia de eliminação dos erros (nivartakatva) com relação à pretensa substancialidade do Múltiplo, empreendimento esse considerado suficiente para a realização da condição sempre presente do Uno. Ele afirma: “Os sábios, conhecedores dos textos sagrados, afirmam que a validade (dos textos) deriva, exclusivamente, da eliminação [dos erros sobre ātman/Brahman] (nivartakatvāt)”. (ŚA#KARĀCĀRYA, 1983, 2.32, p. 446, tradução nossa). [7] Sua preocupação central não é, portanto, afirmar ou negar a existencialidade do Múltiplo, mas tão somente a de afirmar sua essencialidade em Brahman, a plataforma-princípio que transcende toda a descritibilidade linguística.

O objetivo de Śā#karācārya é, justamente, o de evitar que se pense a não-dualidade nos termos que Paul Hacker a imagina. Com efeito, a não-dualidade não corresponde ao que Hacker e a tradição do orientalismo denominam de monismo, i.e., uma discursividade metafísica. Em outras palavras, o não-dois (advaita) dos Upani#ads aponta para um princípio de unicidade que transcende o “um” (eka) da empiria que, aí sim, envolveria, necessariamente, a negação do Múltiplo. É aqui que dois termos, tidos por antinômicos no Ocidente, monismo (unicidade [empírica] absoluta) e panenteísmo (princípio de unidade, o divino imanente a todos os entes), não podem, quando trasladados para o contexto hindu, ser considerados mutuamente excludentes. Note-se que o próprio Paul Hacker, ao rejeitar implicações éticas ao monismo de Śā#karācārya, não deixa de reconhecer nas variantes mais explicitamente panenteístas da escola Vedānta[8], e suas textualidades como o Bhagavad Gītā e o Vi##u Purā#a, sua potencialidade ética (HACKER, 1995). Ora, um conhecimento mais contextualizado de Śā#karācārya não poderia ignorar, igualmente, a presença implícita e orgânica desses mesmos horizontes panenteístas. E, acima de tudo, um conhecimento mais adequado de Vivekananda não poderia ignorar que suas ideias não só apontam para a sinergia entre esses dois termos, mas que isso decorre, necessariamente, das especificidades contemporâneas das múltiplas religiosidades hindus e, em especial, seus revestimentos teológicos do Absoluto, representados por Śiva, Vi##u ou Śakti (VIVEKANANDA, 2007). Isso está eloquentemente expresso nas palavras de K###a citadas por Vivekananda (1970, p. 383): “Aquele que vê presença do Ser Supremo (īśvara) em tudo o que existe, jamais inflige sofrimento a si-mesmo, por intermédio de si-mesmo. Ele alcança, com isso, o objetivo supremo.” (BHAGAVAD GĪTĀ, 1985, 13.28, p. 370, tradução nossa).[9] Nelas se observa uma presença significativa

dessas outras escolas do Vedānta que tendem a apresentar, de forma mais explícita, essa correlação sinérgica Monismo-Panenteísmo, em função da continuidade orgânica de um Absoluto personificado que permeia, devocionalmente, tanto as esferas da religiosidade popular e ritual, quanto as esferas iniciáticas de aprofundamento teo-filosófico.

4 A NÃO-DUALIDADE (ADVAITA) E A DOCTRINA DAS TRÊS DÍVIDAS (##ATRAYA)

A expressão fundamental das aplicações ético-morais dos princípios monístico-panenteístas das escolas do Vedānta que atravessam, portanto, as múltiplas religiões e religiosidades do hinduísmo contemporâneo, em suas dimensões populares e iniciáticas, é a chamada doutrina das três dívidas/deveres (##as) (##atraya). Ela está presente, de forma privilegiada, nas textualidades normativas dos Vedas (Brāhma#as) e da literatura explanatória (sm#ti), em especial os Dharma Śāstras e os Purā#as. Dentre as principais fontes, poderíamos destacar as seguintes: #gyeda Sa#hitā (8.32.16 & 6.61.1); Taittirīya Sa#hitā (6.3.10.5); Śatapatha Brāhma#a (1.7.2.1); Manu Sm#ti (4.257); Mahābhārata (1.111.12); e Bhāgavata Purā#a (10.84.39).[10] O texto deste último, um dos mais populares da Índia, reza o seguinte:

Oh! Meu Senhor! Os integrantes das três principais castas (dvija) nascem com três dívidas (##a): [as dívidas] para com os deuses (deva), para com os sábios (##i) e para com os ancestrais (pit#). Caso não consigam resgatar essas dívidas através da realização de rituais (yajña), da busca do conhecimento (adhyaya) e da geração de prole (putra), eles sucumbirão a uma condição inferior. (BHĀGAVATA PURĀ#A, 2020, 10.84.39, tradução nossa).[11]

A doutrina das três dívidas (##as) enuncia, sinteticamente, a totalidade dos deveres ético-morais que circunscrevem a noção indiana de dharma (dever), cujo nível de aprofundamento último conduz à Libertação definitiva da ignorância e do sofrimento (mok#a). Dentre a extensa literatura de Vivekananda que versa explícita ou implicitamente sobre o tema destaque dois ensaios, O que é Dever (VIVEKANANDA, 1893) e Preparação (VIVEKANANDA, 1894).[12] De acordo com a doutrina das três dívidas (##as) (##atraya), todo o hindu nasce com uma herança ancestral, marcada por uma dívida tridimensional que é constitutiva do sentido de sua existência e ação no mundo. Essa condição conata de “devedor” (##in) aponta para o sentido prospectivo da noção igualmente pan-hindu de karma: a necessidade do pagamento da dívida traduz-se, subjetivamente, na forma de um dever ético-moral, inicialmente percebido como obrigatoriedade passível de punição, subsequentemente racionalizado como resultado imperativo de ações progressas, e finalmente experienciado como realização do seu melhor, i.e., como condição plena de felicidade, bem-estar e celebração comunitária no Uno Absoluto (mok#a). Na perspectiva da matriz filosófica monístico-panenteísta, a sequencialidade acima consagra a doutrina das três dívidas enquanto senda tríplice, em cuja persecução se opera a transmutação da ignorância em conhecimento e, mais especificamente, a transmutação

de uma personalidade que se pensa a si-mesma como substancial, autossuficiente e egocentrada, e que é, por isso mesmo, causa de seu próprio sofrimento, para uma personalidade que se reconhece a si-mesma como ente insubstancial, cuja essencialidade reside no princípio ontológico do Uno Absoluto (Brahman, Śiva, Viṣṇu ou Śakti). Nesse sentido, a dívida, em sua totalidade, revela-se insanável dentro do quadro de referência da individualidade delirante: não há, com efeito, como pagá-la integralmente sem que se renuncie e se sacrifique a si mesmo, em definitivo. E é, precisamente, neste dar-se a si mesmo à completude todo-inclusiva do Uno Absoluto – sua comunidade de origem e destino – que a personalidade afirma, propositivamente, sua existência e torna-se partícipe de uma concertação celebratória e interdependente com todos os entes.

As três categorias de dívidas que constituem a senda tríplice, emblemática da totalidade dos deveres ético-morais, possuem um caráter gradativo e hierárquico, correlatas de outras tantas categorias de sacrifício ou renúncia (tyāga) à personalidade egocentrada:

- a) a primeira dívida, denominada dívida para com os ancestrais (pitṛ-ṛṇa), é sanada através da geração de prole (prajā/putra) e cumprimento dos rituais aos antepassados (śrāddha), no contexto da uma estrutura familiar;
- b) a segunda dívida, denominada “dívida para com os deuses” (deva-ṛṇa), é sanada através da realização de rituais (yajña) e da persecução cotidiana das condutas prescritas (yama/niyama),
- c) e a terceira dívida, denominada “dívida para com os sábios” (ṛṣi-ṛṇa), é sanada através da busca do conhecimento, que inclui o estudo dos textos sagrados (svādhyāya/adhyaya), as austeridades reflexivo-meditativas (brahmacarya/tapas) e, finalmente, em seus estágios mais avançados, a realização, aqui e agora, do Uno Absoluto como essencialidade e locus de uma comunhão universal entre todos os entes.

É de se ressaltar, aqui, o grau incremental de renúncia que o resgate da dívida necessariamente demanda. O primeiro nível de resgate, a geração da prole, envolve a produção e o compartilhamento de novos entes, cuja funcionalidade precípua é a de assegurar a continuidade material da comunidade como um todo, enquanto palco que viabiliza o desenrolar dos dramas existenciais. O segundo nível de resgate, a realização de rituais, envolve uma renúncia sistemática, na forma de oferendas materiais, mentais e atitudinais, constitutivas do componente meu da identidade egocentrada, e a conseqüente ressignificação dessas mesmas oferendas enquanto alteridade de relação des-privatizada. E, finalmente, o terceiro nível de resgate, a realização da natureza essencial da existência, envolve a renúncia e des-substancialização definitiva do próprio eu, núcleo central da ignorância e do sofrimento. O princípio de compartilhamento comunitário que atesta a condição de realização da

existencialidade no Uno Absoluto, todo-inclusivo, possui um caráter sui generis: não se trata aqui de um compartilhamento de propriedades ou posses, típico do compartilhamento público da modernidade, mas de um compartilhamento de “dívidas do si mesmo” ou, nas palavras do filósofo Roberto Esposito em sua análise do conceito latino de *communitas*, de um compartilhamento de im-propriedades (ESPOSITO, 2010), des-propriedades ou interdependências. A propositividade desse processo reside, finalmente, no fato de que é, precisamente, nesse contexto de compartilhamento destinal que se alcança a condição de *ânanda* ou bem-aventurança, a *eudaimonia* ou *summo bonno* de gregos e romanos, respectivamente.

5 ÉTICA NORMATIVA E META-ÉTICA

Compreender, portanto, as implicações ético-morais do princípio da não-dualidade (*advaita*) implica ir além de seu território de esclarecimento último, *viz.*, as escolas do Vedânta, de Śā#karācārya a Caitanya Mahāprabhu: a não-dualidade está eminentemente subjacente à estruturação do amplo processo de encaminhamento das três dívidas existenciais, que permeia, como propedêutica profilática, a totalidade do espectro socio-gregário, da dimensão das religiosidade populares até à dimensão filosófica das escolas iniciáticas. Em outras palavras, a ontologia da não-dualidade consagra-se não apenas como teleologia, em função da condição de ignorância que adere à subjetividade sofredora, mas também como ética que mobiliza condutas e meios indispensáveis ao restabelecimento da condição originária. Seu enquadramento no espectro conceitual-terminológico da filosofia ocidental, ainda que inevitável, não constitui tarefa fácil. Para tanto, faz-se necessário, inicialmente, ressaltar a dupla dimensão de sentido da noção de não-dualidade:

- a) a não-dualidade como ontologia e teleologia não-discursiva,
- b) e a não-dualidade como método de renúncia incremental às nuances de uma pretensa personalidade substancial.

A primeira dimensão estaria afeita à esfera da meta-ética e a segunda à esfera da ética normativa. Ao nos debruçarmos sobre as três principais teorias da ética normativa, a saber, a ética consequencialista, a ética deontológica e a ética da virtude, fica claro que nenhuma delas tem o condão de, por si só, esgotar o sentido da renúncia constitutiva da doutrina das três dívidas. Se é fato que a ética da virtude, proponente de uma autotransformação, impõe-se, de imediato, como determinante, as duas outras não deixam de marcar presença ao longo de um processo eminentemente gradativo. Com efeito, a tarefa de rememoração cognitiva da essencialidade do Uno, que justifica a pertinência da ética da virtude ou do cultivo, passa, necessariamente, por um estágio preliminar bipartite: o desejo de aquisição, via ritual, de externalidades paradisíacas post-mortem, que se adequa a uma ética consequencialista; e o caráter imperativo e racional de sua realização enquanto inevitabilidade kármica associada a ações pgressas, que se adequa a uma ética deontológica.

Considerado o acima exposto, a condição de ignorância que adere à subjetividade sofredora torna absolutamente necessária a primazia da ética da virtude e das demais éticas ancilares, como caminho de rememoração cognitiva da condição ontológica de essencialidade no Uno. Como caracterizar, então, a condição última de superação da ignorância e de plena realização no Uno? Teríamos que apontar aqui para a sobrevivência de uma condição meta-ética, que nada mais é, entretanto, do que o fundamento ontológico da própria ética. Em outras palavras, a condição ontológica do Uno, em cuja realização a ética normativa encontra sua justificativa e instrumentalidade, não constitui uma condição não-ética: trata-se, ao invés, da realização da ética das éticas, i.e., de uma ética cognitiva meta-normativa, constitutiva imanente da realidade fenomênica. Nesse sentido, a ética metanormativa poderia ser designada de ética da espontaneidade (sahajatā/ahetutā), onde o dever se funde no ser. Em última análise, não há, de fato, aqui duas éticas, mas duas instâncias sequenciais e organicamente integradas de realização da ética: a passagem da ética normativa para a ética da espontaneidade reflete uma dinâmica existencial de superação da ignorância e realização da Verdade. A distinção, portanto, não se radica propriamente na ação, mas na qualidade cognitiva da ação: trata-se da passagem de um agir instado pela obrigatoriedade (sentido moral) ou pelo julgamento racional (sentido kantiano), para um agir espontâneo (sahajatā), sem-razões (ahetutā), sem desejos (ni#kāmatā), em plena sintonia e reunião celebratória com todas as coisas - humanas e não-humanas -, fonte última da condição de bem-aventurança.[13] Como afirma, sinteticamente, Halbfass:

[...], devemos lembrar que, de forma geral, a tradição filosófica indiana normalmente não entende o comportamento ético e moral como uma “aplicação” de insights teóricos e metafisicamente válidos; em vez disso, a conduta ética é vista como pré-requisito para o processo de conhecimento e sua realização última, de caráter metafísico e soteriológico. Uma vez alcançada essa realização, a conduta ética correta não é mais entendida como um agir de acordo com certas regras, normas ou restrições éticas, mas como um modo natural e espontâneo de ser. Aqueles que alcançam essa realização são considerados inerentemente beneficentes e altruístas, “tal como a estação da primavera” (vasantavad)[14], ou pelo menos seres livres da paixão, do ódio e da malevolência. (HALBFASS, 2007, p. 175, tradução nossa).[15]

Esse mega-projeto, que coloca a ética normativa a serviço de uma meta-ética – o Ser da ética ou a ética da espontaneidade do Ser –, pode ser sintetizado nas seguintes palavras de Śa#karācārya (1988, 39, p. 54), em sua obra Vivekacū#āma#i, objeto recorrente das preleções de Vivekananda:

Existem personalidades nobres e serenas que, tal qual a primavera (vasantavat), estão eternamente dispostas a realizar o bem-estar do mundo. Tendo atravessado o terrível oceano da existência mundana, elas ajudam os outros a realizar essa mesma travessia, [e o fazem] de forma absolutamente espontânea (ahetunā). (ŚA#KARĀCĀRYA, 1988, 39, p. 54, tradução nossa).[16]

Em suma, o homem realizado (mukta) da tradição hindu é o perfeitamente ético, i.e., aquele cuja ação correta – a benevolência, o

altruísmo, a compaixão e a responsabilidade - não mais decorre de uma deliberação subjetiva, do cumprimento de um dever, mas, acima de tudo, da espontaneidade do ser: ele não age com ética, ele é a ética.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À luz das considerações acima, a obra de Vivekananda abre-se a uma revisão contextual. Ao invés de uma versão cooptada do orientalismo europeu (o neo-Vedānta de Paul Hacker), ela representa uma variante hermenêutica legítima da escola Vedānta, cuja modernidade reflete a adequação necessária de um empreendimento tradicional às circunstâncias de sua época, às especificidades próprias da ignorância e do sofrimento, e às instancias terminológicas de um mundo globalizado. Nesse sentido, a ênfase de Vivekananda na tradição do Vedānta tem por objetivo mostrar que as formulações normativas ético-morais prevalentes no subcontinente indiano, dispersas por um espectro amplo de religiosidades, suas instituições, textualidades e espaços de sociabilidade, encontram-se organicamente vinculadas à plataforma fundacional da não-dualidade. Não haveria, portanto, qualquer déficit de autenticidade na versão difundida por Vivekananda desses princípios normativos e propositivos, traduzidos na linguagem técnica de um mundo ocidental secular-iluminista que, nesse mesmo evento tradutório, é criativamente apropriado e ressignificado: o patrimônio ético-moral da civilização indiana tem, sim, “tolerância, igualdade, coexistência pacífica, irmandade, internacionalismo, comunidade das nações, democracia, justiça socio-econômica, assim como nacionalismo e anarquia”. (HALBFASS, 2007, p. 171, tradução nossa).[17].

REFERÊNCIAS

- BHAGAVAD GĪTĀ. (original sânscrito e tradução inglesa de Alladi Sastry). Madras (Chennai): Samata Books, 1985.
- BHĀGAVATA PURĀṆA. (original sânscrito). 2020. Disponível em: <https://vedabase.io/en/library/sb/10/84/39/>. Acesso em maio, 2021.
- CHĀNDOGYA UPANIṢAD. (original sânscrito). In ŚĀKARĀCĀRYA. *Chāndogyopaniṣadbhāṣya*. Madras (Chennai): Samata Books, 1983.
- CHATTERJEE, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Delhi: Oxford University Press, 1994.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- GROSZ, Elizabeth. The Incorporeal: An Interview with Elizabeth Grosz. In: GOLDSMITHS, UNIVERSITY OF LONDON. *Theory, Culture & Society*. 2017. Disponível em: <https://www.theoryculturesociety.org/blog/interviews-elizabeth-grosz-the-incorporeal>. Acesso em maio, 2021.
- HACKER, Paul. *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- HALBFASS, W. Introduction. An Uncommon Orientalist: Paul Hacker’s Passage to India. In HACKER, Paul. *Philology and Confrontation. Paul*

- Hacker on Traditional and Modern Vedānta.** Albany: State University of New York Press, 1995, p. 1-23.
- HALBFASS, W. Practical Vedānta. In Dalmia, Vasudha & Heinrich Stietencron (orgs.). **The Oxford India Hinduism Reader.** New Delhi: Oxford University Press, 2007, p. 169-186.
- ŚA#KARĀCĀRYA. *Mā##ūkyopani#adbhā#ya* (original sânscrito). In *Upani#adbhā#yā#i. Madras (Chennai): Samata Books, 1983.*
- ŚA#KARĀCĀRYA. *Vivekacū#āma#i.* (original sânscrito e tradução inglesa de P. Śa#karācāryanarayanan). Mumbai: Bharatiya Vidya Bhavan, 1988.
- SCHOPENHAUER, A. **The World as Will and Representation.** Vols. I e II. (traduzido do alemão para o inglês por E. Payne). New York: Dover Publications, 1969.
- SPINOZA, B. **Ethica.** (original latino). 2020. Disponível em: https://la.wikisource.org/wiki/Ethica/Pars_tertia_-_De_origine_et_natura_affectuum. Acesso em maio, 2021.
- VIVEKANANDA. Complete Works. Vol. 1. 1893. Disponível em: https://www.ramakrishnavivekananda.info/vivekananda/volume_1/karma-yoga/what_is_duty.htm. Acesso em maio, 2021.
- VIVEKANANDA. Complete Works. Vol. 4. 1894. https://www.ramakrishnavivekananda.info/vivekananda/volume_4/addresses_on_bhakti-yoga/the_preparation.htm. Acesso em maio, 2021.
- VIVEKANANDA. **Practical Vedānta.** 2007. Disponível em: <http://www.vivekananda.net/PDFBooks/PracticalVedanta.pdf>. Acesso em maio, 2021.
- TURIYANANDA. Sankaracharya. In The Eastern and Western Disciples of Ramakrishna-Vivekananda. **The Mission of Our Master. Essays and Discourses.** Madras (Chennai): G. A. Netasan & Co., 1921, p. 126-144.

Notas

- 1 Vivekananda empreendeu, durante sua vida, dois periplos pelos Estados Unidos da América e pela Europa, o primeiro de 1893 a 1897 e o segundo de 1899 a 1900. Foi, precisamente, em 1893, que Vivekananda proferiu o discurso de abertura do Parlamento Mundial das Religiões em Chicago, que o transformou numa celebridade no Ocidente.
- 2 Termo que congrega, tematicamente, quatro palestras proferidas por Vivekananda em Londres, em 1896, subsequentemente publicadas com o mesmo título (VIVEKANANDA, 2007).
- 3 [...] tolerance, equality, peaceful coexistence, brotherhood, internationalism, the community of nations, democracy, and social and economic justice as well as nationalism and anarchy. (HALBFASS, 2007, p. 171).
- 4 [...] gives us the necessary freedom from attachment, fear and egoism, which makes ethical behaviour possible (HALBFASS, 2007, p. 181).
- 5 Tat tvam asi (CHĀNDOGYA UPANI#AD, 1983, 6.8.7, p. 384).
- 6 As manifested beings we appear to be separate, but our reality is one, and the less we think of ourselves as separate from that One, the better for us. The more we think of ourselves as separate from the Whole, the more miserable we become. From this monistic principle we get at the basis of ethics, and I venture to say that we cannot get any ethics from anywhere else (VIVEKANANDA, 2007, p. 26).
- 7 Siddham tu nivartakatvāt ityāgamavidām sūtram. (ŚA#KARĀCĀRYA, 1983, 2.32, p. 446).

- 8 Além da escola Advaita Vedānta de Śa#karācārya, a tradição do Vedānta enumera mais outras cinco escolas principais, de ênfase panenteísta e devocional: o Viśi#tādvaita de Rāmanujācārya (séc. XI); o Dvaita de Madhvācārya (séc. XIII); o Dvaitādvaita de Nimbārkācārya (séc. XIII); o Śuddhādvaita de Vallabhācārya (séc. XVI); e o Acintyabhedābheda de Caitanya Mahāprabu (séc. XVI).
- 9 Sama# sarve#u bhūte#u ti##hanta# parameśvaram vinaśyatsvavinaśyanta# ya# paśyati sa paśyati. (BHAGAVAD GĪTĀ, 1985, 13.28, p. 370)
- 10 Note-se, ainda, que o Śatapatha Brāhma#a e o Mahābhārata incluem uma quarta dívida, viz., a dívida para com os seres humanos (manu#ya) a ser paga através da hospitalidade (atithisatkāra).
- 11 ##aistribhirdvijo jāto devar#ipit##ā# prabho / yajñādhyayanaputrais tānyanistīrya tyajan patet. (BHĀGAVATA PURĀ#A, 2020, 10.84.39).
- 12 Neste último, Vivekananda inclui duas outras dívidas, a dívida para com os seres humanos e a dívida para com os animais inferiores. (VIVEKANANDA, 1894). Veja também o artigo de Swami Turiyananda, discípulo de Ramakrishna Paramahansa e associado de Vivekananda por longos anos, Sankaracharya (TURIYANANDA, 1921).
- 13 Esses princípios aproximam-se, grandemente, da postura dos filósofos gregos antigos e de Spinoza. (GROSZ, 2017)
- 14 Veja, na sequência, a citação de Śa#karācārya.
- 15 [...], we ought to remember that the Indian philosophical tradition in general does not normally understand ethical, moral behaviour as an 'application' of theoretically and metaphysically valid insights; instead, ethical conduct appears as a prerequisite of metaphysically and soteriologically valid knowledge and realization. Once such realization has been achieved, good ethical conduct is no longer supposed to be acting in accordance with certain ethical rules, norms or restrictions, but a natural and spontaneous mode of being. Those who have attained realization are supposed to be inherently beneficial and altruistic, 'just as the spring season' (vasantavad), or at the very least free from passion, hatred or malevolence. (HALBFASS, 2007, p. 175).
- 16 śāntā mahāto nivasanti santo vasantavalloka hitam caranta# / tīr#āssvayam bhīmabhavār#avam janān ahetunānyānapi tārayanta#(ŚA#KARĀCĀRYA, 1988, 39, p. 54) .
- 17 tolerance, equality, peaceful coexistence, brotherhood, internationalism, the community of nations, democracy, and social and economic justice as well as nationalism and anarchy. (HALBFASS, 2007, p. 171).