

MARTINS, Roberto de Andrade. O indizível no pensamento indiano: a sabedoria que ultrapassa os conceitos. Pp. 85-102, in: SANTOS, João Marcos Leitão (org.). *Religião, a herança das crenças e as diversidades de crer*. Campina Grande: Editora da Universidade Federal de Campina Grande, 2013.

Para fazer download da versão impressa deste trabalho (com a paginação com que foi publicado), acesse este link: <http://tinyurl.com/mandukya>

O indizível no pensamento indiano: a sabedoria que ultrapassa os conceitos

Roberto de Andrade Martins
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)
roberto.andrade.martins@gmail.com

O paradoxo na tradição dos *Vedas*

Na literatura sagrada indiana, quando os sábios buscam o princípio de toda a realidade, desde a tradição mais antiga (os *Vedas*) até as *Upaniṣads*, surgem com certa frequência afirmações que parecem absurdas ou paradoxais. Isso ocorre principalmente quando estão se referindo à Realidade Última, que é denominada *Brahman* a partir do período das *Upaniṣads*, ou ao seu equivalente dentro de cada ser humano, o Eu ou *ātman*.

Um primeiro exemplo que vamos analisar é o *Nāsadīya Sūkta* (hino 129 da décima *maṇḍala* do *Ṛgveda*), às vezes denominado “Hino da Criação”, que descreve o processo de surgimento de tudo aquilo que existe. Esse hino começa afirmando: “Então não havia o inexistente, nem havia o existente”. Esta frase desperta a atenção tanto pelo seu caráter paradoxal quanto pelo nível de abstração. Devemos levar em conta que o *Ṛgveda* foi composto no século XV a.C. ou (o que é mais provável) vários séculos antes disso (Bianchini, 2012a). Para efeito de comparação, Tales de Mileto – talvez o primeiro filósofo pré-socrático do mundo grego – viveu aproximadamente entre 624 e 546 a.C., isto é, no mínimo oito séculos depois da elaboração do *Ṛgveda*.

Vejamos as duas primeiras estâncias do *Nasadiya Sūkta*:

nāsadāsīn no sadāsīt tadānīm nāsīd rajo no vyomāparo yat |
kimāvarīvaḥ kuhakasyaśarmannambhaḥ kimāsīdgahanām gabhīram || 1 ||
na mṛtyurāsīd amṛtaṁ na tarhi’na rātryā’āhna’āasīprake’taḥ |
ānīdavātaṁ svadhayā tadekaṁ tasmāddhānyannaparaḥ kiñcanāsa || 2 ||

Elas podem ser assim traduzidas (Panikkar, 1989, p. 58; Muir, 1872, vol. 5, pp. 356-357; Bose, 1966, pp. 302-305):

1. Então não havia o inexistente, nem havia o existente; não havia atmosfera, nem o céu além dele. O que envolvia? Onde? Em que receptáculo? Havia lá água, um profundo abismo?

2. Então não havia morte, nem não-morte; não havia distinção entre dia e noite. Aquele um (*ekam*) respirava, sem respirar, por si próprio. Não havia nada diferente dele, ou acima.

O início da primeira estância pode ser assim decomposto em palavras: “na asat āsīt na u sat āsīt tadānīm”, onde a palavra *sat* significa o ser, o real, o existente, e a palavra *asat* (que é sua negação) significa o não-ser, o irreal, o inexistente (Monier-Williams, 1979, pp. 118, 1134). Portanto, estão sendo realmente utilizados dois termos altamente abstratos, nesse hino.

Todos os tradutores e comentadores concordam sobre o significado da primeira frase: “Então não havia o inexistente, nem havia o existente”.

O início da segunda estância também contém uma contradição: “Então não havia morte, nem não-morte”. O texto em sânscrito, decomposto em palavras, é: “na mṛtyur āsīt amṛtyaṁ na tarhi”, onde as palavras centrais são *mṛtyu*, que significa morte, e sua negação *amṛtyu* (ou *amṛtya*) que significa não-morte ou imortalidade (Monier-Williams, 1979, pp. 82, 827).

De acordo com a lógica clássica (Wright, 1995, p. 20), não existe uma terceira possibilidade além do existente e do não existente, ou da morte e da não-morte (*tertium non datur*), portanto as duas afirmações deste hino que destacamos acima são absurdas.

É fácil encontrar outros exemplos de afirmações paradoxais nos *Vedas*. Outro exemplo aparece no “Hino do Homem”, ou *Puruṣa Sūkta* (*Rgveda* X.90.5), que afirma que *Virāj* nasceu de *Puruṣa*, e depois *Puruṣa* nasceu de *Virāj* (Panikkar, 1989, p. 75; Muir, 1872, vol. 5, p. 369; Bose, 1966, p. 285; Rao, 2008, p. 44). Não vamos aqui analisar em profundidade o significado desses dois termos-chave, *Virāj* e *Puruṣa*; basta indicar que *Virāj*, palavra que pode ser traduzida como “Governante”, é o nome de um ser divino; e *Puruṣa*, que pode ser traduzido como “homem”, é também neste hino um ser sobrenatural (Monier-Williams, 1979, pp. 637, 982). Interpretando-se essa afirmação literalmente, concluiríamos que *Puruṣa* é avô de si próprio, o que é impossível.

Não é apenas nas obras religiosas indianas mais antigas que aparecem tais paradoxos. Nas *Upaniṣads*, textos filosóficos e especulativos posteriores (os mais antigos dos quais são anteriores ao surgimento do Budismo), os aparentes “absurdos” também são frequentes, como na *Kaṭha Upaniṣad* (I.2.20), que descreve o *ātman* (o Eu mais profundo) como sendo “menor do que o menor (*aṇoḥ aṇīyān*), maior do que o maior (*mahataḥ mahīyān*)” (Gambhīrānanda, 1987, p. 57;).

O impensável ou indizível

Todos esses exemplos podem trazer certa perplexidade. Será isso uma indicação de que os antigos pensadores indianos não eram capazes de pensar de forma lógica? Essa não parece ser uma interpretação adequada. Os pensadores indianos se preocuparam em desenvolver uma teoria do conhecimento e da argumentação, que inclui a análise lógica dos argumentos válidos. Vários séculos antes da era cristã, já existia uma tradição de debates filosóficos (descritos em algumas das mais antigas *Upaniṣads*), e parece ter sido a partir disso que se desenvolveu a análise dos argumentos; um pouco antes ou pouco depois do início da era cristã, já existiam importantes manuais sobre o assunto (Matilal, 1998, p. 2).

O que, então, podem significar essas contradições lógicas que encontramos em textos sagrados da tradição indiana antiga?

Autores ocidentais do século XX, como Rudolf Otto e Mircea Eliade, indicaram o paradoxo, a dificuldade ou impossibilidade de expressão racional, como um dos elementos do sagrado. Uma das características da experiência do *numinoso*, para Otto, é a de estar diante de um mistério. “Tomado no sentido religioso, aquilo que é ‘misterioso’ é – para lhe dar talvez a expressão mais chocante – aquilo que é ‘completamente diferente’ [...], aquilo que está muito além da esfera do usual, do inteligível e do familiar [...]” (Otto, 1923, p. 26). A impossibilidade de compreender racionalmente a manifestação religiosa é um de seus elementos essenciais, segundo Rudolf Otto:

O objeto verdadeiramente ‘misterioso’ está além de nossa apreensão e compreensão, não apenas porque nosso conhecimento tem certos limites irremovíveis, mas porque nele nós chegamos a algo que é ‘totalmente diferente’, cujo tipo e caráter são incomensuráveis com o nosso e diante do qual nós, portanto, recuamos com um espanto que nos atinge tornando-nos mudos e congelando-nos. (Otto, 1923, p. 28)

Mircea Eliade, por outro lado, enfatizou em várias de suas obras a existência de paradoxos em toda experiência religiosa, dando exemplos da *coincidentia oppositorum*, ou seja, da identificação entre os opostos como um elemento importante nas religiões (Saliba, 1976, pp. 57, 62, 172-173).

Assim, levando em conta os conhecimentos de que dispomos sobre a fenomenologia da vivência religiosa, não devemos nos espantar com o surgimento dessas contradições e paradoxos nos textos indianos. É interessante notar que esse aspecto aparece de forma explícita e consciente em várias das análises apresentadas nas *Upaniṣads*.

Um conceito sânscrito central para nossa discussão é *acintya*, a negação do termo *cintya* que significa aquilo que deve ser pensado, concebido ou imaginado (Monier-Williams, 1979, p. 398). Assim, *acintya* significa aquilo que é inconcebível, que ultrapassa o pensamento (Monier-Williams, 1979, p. 9). No contexto do pensamento indiano tradicional, *acintya* é não apenas um termo genérico para o impensável ou inexplicável, mas uma palavra que denota o Divino, pois diz-se que a mente não pode conhecer o inefável (Grimes, 1996, p. 9). Podemos ver este uso do termo na *Maitrī Upaniṣad*, onde se fala a respeito de *Brahman*, o substrato comum a todas as divindades:

Tu és *Brahmā* e realmente tu és *Viṣṇu*, tu és *Rudra* [*Śiva*] e tu és *Prajāpati*; tu és *Agni* [o Fogo], *Varuṇa*, *Vāyu* [o Vento], tu és *Indra* e tu és *Candra* [a Lua]. [...] Tu és tudo, tu és o imperecível. Todas as coisas existem em ti em muitas formas, para seus fins naturais. Senhor do universo [*Viśveśvara*], saudações a ti, o Eu de tudo [*viśvātman*], aquele que faz tudo, aquele que desfruta de tudo [...] Saudações a ti, que tens o poder de ocultar, o incompreensível [*acintya*], aquele que não tem medida, que não tem início nem fim. (*Maitrī Upaniṣad* V.1; Radhakrishnan, 2009, p. 814)

Realmente, no início, este mundo era *Brahman*, o infinito [...]. Este Eu supremo [*paramātman*] é inconcebível [*anūhya*], ilimitado, não nascido, que ultrapassa o raciocínio [*atarkya*], impensável [*acintya*], cuja essência é o espaço. (*Maitrī Upaniṣad* VI.17; Radhakrishnan, 2009, p. 829-830)

A mesma *Upaniṣad* esclarece que essa realidade impensável não é inatingível: ela pode ser vivenciada pela pessoa que consegue ultrapassar as limitações de sua mente:

Aquilo que está além da mente [*acitta*], que está no meio da mente, o impensável [*acintya*], o oculto, o mais elevado; que a pessoa funda sua mente [*citta*] ali [...] (*Maitrī Upaniṣad* VI.19; Radhakrishnan, 2009, p. 831)

O pensamento indiano não pode ser compreendido sem se levar em conta sua dimensão *prática*: ao falar sobre essa realidade incompreensível, as escrituras antigas indicam, ao mesmo tempo, a possibilidade de atingi-la. A filosofia é inseparável da prática (*Yoga*) destinada a permitir essas vivências.

***Māṇḍūkya Upaniṣad* – introdução**

Vamos analisar a seguir a *Māṇḍūkya Upaniṣad*, que é um texto muito curto (apenas 12 parágrafos). A *Māṇḍūkya* é considerada uma das mais recentes das *Upaniṣads* “clássicas” (as que foram comentadas por Śaṅkaracarya), tendo sido escrita talvez no início da era cristã (Cohen, 1999, p. 139). A *Muktikā Upaniṣad*, que contém a listagem das 108 *Upaniṣads* tradicionais, afirma que a *Māṇḍūkya*, sozinha, é suficiente para se atingir a libertação espiritual (*mukti* ou *mokṣa*) (Joshi, Bimali & Trivedi, 2006, vol. 2, p. 497; Aiyar, 1980, p. 3).

Como outras *Upaniṣads*, o tema central da *Māṇḍūkya* é a tentativa de esclarecer a natureza do *ātman* (o Eu mais profundo) e de *Brahman* (a realidade absoluta), e para isso ela aborda dois tópicos: o *mantra Om*, e os estados de consciência: (1) o estado desperto, (2) o estado de sono com sonhos, (3) o estado de sono sem sonhos... e o quarto estado (*caturtha* ou *turīya*).

Veremos que ao abordar essa quarta possibilidade a *Māṇḍūkya Upaniṣad* introduz paradoxos, e comenta sobre sua natureza.

Vamos apresentar, a seguir todo o texto da *Māṇḍūkya Upaniṣad* (Radhakrishnan, 2009, pp. 695-705; Nikhilānanda, 1987, pp. 7-80; Gambhīrānanda, 1979, pp. 3-56; Varenne, 1972). Discutiremos especialmente seu parágrafo 7, que é o mais importante sob o ponto de vista do tema abordado neste artigo.

omityetadaḥsarvamaḥ sarvaṃ tasyopavyākhyānaṃ bhūtaṃ
bhavadbhaviṣyaditi sarvamoṅkāra eva |
yaccānyattrikālātītaṃ tadapyoṅkāra eva || 1 ||

1. *Om*, aquele imutável (*akṣara*), é tudo o que existe. O que foi, o que é e o que será, tudo é realmente a sílaba *Om* (*om-kāra*); e tudo o que não está submetido ao tempo triplo (*trikāla*) é também, realmente, a sílaba *Om*.

A sílaba *Om*, representada pelo signo especial ॐ (que não segue as regras usuais da escrita *devanāgarī*), aparece desde a literatura védica como um símbolo sagrado supremo. Ela não tem um significado conceitualmente inteligível. É o equivalente sonoro da realidade última e, ao mesmo tempo, um meio pelo qual esta realidade transcendente é alcançada (Klostermaier, 1994, p. 78). O *Om* é utilizado no início e no fim de todo hino e também de todo ritual religioso; tudo chega a uma conclusão com o *Om*.

Ele é aqui caracterizado como *akṣara*, imutável, eterno, imperecível, inalterável, representando assim a realidade que está além dos fenômenos mutáveis, que é *Brahman*, como será afirmado no parágrafo seguinte. Essa realidade faz parte do universo submetido ao tempo triplo (passado, presente, futuro), mas também é aquilo que está fora do tempo (atemporal, eterno).

sarvaṃ hyetad brahmāyamātmā brahma so ‘yamātmā catuspāt || 2 ||

2. Na verdade, tudo isso é *Brahman*; e sem dúvida este *ātman* é *Brahman*. Este *ātman* tem quatro condições (*pāda*).

Brahman é a realidade absoluta considerada como “aquilo” (*tat*), algo externo a nós, superior a tudo o que existe. O *ātman* é a essência interna da pessoa, o Eu mais profundo, que se diferencia do corpo, das forças vitais, dos órgãos de ação e dos sentidos, da mente, de tudo o que vivenciamos e daquilo que nos lembramos, algo permanente, inalterável, que é o núcleo da consciência. Um dos mais profundos ensinamentos das *Upaniṣads* é que o *ātman* é *Brahman*, ou seja, que cada um de nós é, essencialmente, a realidade absoluta – e que isso pode ser *vivenciado*. Não se trata de uma mera doutrina filosófica e sim um resultado proveniente de uma *experiência*, que pode ser repetida e corroborada pelas pessoas que se esforcem e que sigam o caminho adequado para atingir essa vivência. E o caminho para atingi-la não é através da razão, e sim superando os limites do pensamento.

Para explicar o modo de chegar a isso, a *Māṇḍūkya Upaniṣad* começa esclarecendo que o *ātman* tem quatro condições (*pāda*). A palavra *pāda* significa, literalmente, pé, pata ou perna (Monier-Williams, 1979, p. 617). No pensamento indiano, é comum encontrarmos a decomposição de certos conceitos em quatro partes, utilizando a comparação com um quadrúpede (uma vaca, por exemplo). Nessas análises, geralmente os quatro aspectos são separados em um grupo de três *pādas* que manifestam certas semelhanças, e o quarto aspecto que é diferente dos demais. Em um importante hino do *R̥gveda* (I.164.28, 45), a palavra ou fala divina, *Vāc*, é descrita primeiramente como um bezerro, e depois são descritas suas quatro “patas”. De forma análoga, no Hino do Homem (*R̥gveda* X.85.40), *Puruṣa* é descrito como possuindo quatro “patas”. No período das *Upaniṣads*, o quarto aspecto é geralmente considerado como superior aos outros três (Cohen, 1999, p. 139).

***Māṇḍūkya Upaniṣad* – os três primeiros estados**

Os parágrafos seguintes vão descrever os quatro aspectos ou condições do *ātman*.

jāgaritasthāno bahiḥ prajñāḥ saptāṅgaḥ
ekonaviṃśatimukhaḥ sthūlabhugvaiśvānaraḥ prathamāḥ pādaḥ || 3 ||

3. O estado desperto (*jāgarita-sthāna*), conhecedor (*prajña*) dos objetos externos, que tem sete membros e dezenove bocas, e cujo domínio é o mundo da manifestação grosseira, é a primeira condição, *vaiśvānara*.

A palavra *sthāna* representa o ato de ficar, de permanecer em certo lugar de modo firme, estacionário; pode ser também uma posição ou postura, um estado, uma condição (Monier-Williams, 1979, p. 1263). A palavra *jāgarita* significa desperto, e *jāgara* pode representar tanto o estado desperto quanto aquilo que se vê ou percebe nesse estado (Monier-Williams, 1979, p. 417). Nesse estado, a pessoa está voltada para o exterior, captando o mundo constituído pelos cinco elementos grosseiros (éter, ar, fogo, água, terra).

A palavra *vaiśvānara* significa aquilo que se relaciona a todos os homens (*viśvā-nara*), o que é comum, geral. No período védico, era uma designação para a divindade *Agni* (o Fogo), que pertence a todos os homens (Monier-Williams, 1979, p. 1027). No estado desperto, uma pessoa está diante do mundo externo, que é comum a todos os homens.

O comentário de Śaṅkarācārya (Nikhilānanda, 1987, p. 14; Gambhīrānanda, 1979, p. 10) esclarece que os sete membros (*saptāṅga*) aqui mencionados são uma referência a uma passagem da *Chāndogya Upaniṣad* (V.18.2) que compara o *ātman* a *Agni vaiśvānara* indicando uma correlação simbólica que não precisamos detalhar aqui. O mesmo comentário interpreta as dezenove bocas como sendo as portas que estabelecem o contato entre a pessoa e o mundo externo: os cinco sentidos (*buddhīndriyas*), os cinco órgãos de ação (*karmendriyas*), as cinco forças vitais (*prāṇa*), a mente (*manas*), a sabedoria (*buddhi*), a individualidade (*ahamkāra*), o pensamento (*citta*). Outras *Upaniṣad* mencionam catorze órgãos (excluindo as cinco forças vitais), como por exemplo a *Sarvopaniṣatsāra* (Deussen, 1966, p. 299) e a *Subāla Upaniṣad* (Radhakrishnan, 2009, pp. 868-873). Esses detalhes não têm grande importância, e talvez a interpretação não seja exatamente esta, que foi atribuída por Śaṅkara.

svapnasthāno ‘ntaḥ prajñāḥ saptāṅga ekonaviṃśatimukhaḥ
praviviktabhuktaijaso dviṭīyaḥ pādaḥ || 4 ||

4. O estado de sonho (*svapna-sthāna*), o conhecedor dos objetos internos, que tem sete membros e dezenove bocas, e cujo domínio é o mundo da manifestação sutil, é a segunda condição, *taijasa*.

Svapna pode significar o ato de dormir, o sono, a preguiça, e pode também indicar um sonho (Monier-Williams, 1979, p. 1280). No contexto da *Māṇḍūkya Upaniṣad*, devemos considerar este último significado como mais adequado. Em oposição ao estado desperto, em que a pessoa estava voltada para fora, no estado de sonho a pessoa se volta para o interior. Em vez de estar em contato com os objetos materiais, está em contato com os objetos sutis (*pravivikta*). A palavra *pravivikta* pode significar fino, delicado, sutil, ou também aquilo que está isolado, separado, solitário (Monier-Williams, 1979, p. 692), sendo especialmente adequada para designar aquilo que é percebido durante um sonho. Este segundo estado é denominado *taijasa*, que significa brilhante luminoso (constituído por *tejas*, luz) (Monier-Williams, 1979, p. 455).

yatra supto na kañcana kāmam kāmāyate na
kañcana svapnam paśyati tatsusuptam |
susuptasthāna ekībhūtaḥ prajñānaghana evānandamayo
hyānandabhukcetomukhaḥ prājñāstrīyaḥ pādaḥ || 5 ||

5. Quando aquele que dorme não deseja nenhum objeto nem vê nenhum sonho (*svapna*), cujo domínio é o mundo do sono profundo (*supta*), no qual a experiência se

torna unificada, que é um conhecimento informe, que tem a experiência da beatitude (*ānanda*), é o caminho que leva ao conhecimento dos dois outros estados, esta é a terceira condição, *prājña*.

Supta é uma palavra associada a *svapna*: ambas são derivadas do verbo *svap*, dormir. *Supta* significa o ato de dormir, aplicando-se especialmente ao sono profundo (sem sonhos) (Monier-Williams, 1979, p. 1230). Neste parágrafo, o texto esclarece que nesse terceiro estado (*trītya-pāda*) a pessoa não tem desejos nem sonha, o que o distingue claramente do segundo estado.

Normalmente, consideramos o sono profundo, sem sonhos, como um estado vazio, de inconsciência. No entanto, a *Māṇḍūkya Upaniṣad* indica características muito especiais e pouco usuais deste estado. Ele está associado a um conhecimento informe (*prajñāna-ghana*). Nas *Upaniṣads*, *ghana* costuma significar “nada além de”, ou meramente. Por isso, a expressão *prajñāna-ghana* significa mero conhecimento, nada além de conhecimento (Monier-Williams, 1979, pp. 376, 659), ou um conhecimento que não aponta para nada além dele próprio. Não é um conhecimento vazio, já que está acompanhado pela experiência da beatitude (*ānanda*). O conceito de *ānanda* é fundamental nas *Upaniṣads*, sendo um dos atributos de *Brahman* (Bianchini, 2012b). *Ānanda* é uma felicidade plena, na qual não existe mais desejo porque se atingiu um estado de completamento, no qual nada mais está faltando. Esse terceiro estado é designado aqui como *prājña*, que significa inteligência, conhecimento, sabedoria. Essa estranha caracterização do estado de sono profundo, sem sonhos, será esclarecida mais adiante.

Cada um dos três primeiros estados de consciência está descrito em um parágrafo. Esperaríamos que, logo em seguida, apareceria a descrição do quarto estado. No entanto, o parágrafo seguinte (*Māṇḍūkya Upaniṣad* 6) não tem uma referência muito clara. Há duas interpretações distintas a respeito dele: poderia ser uma continuação do parágrafo anterior (5), que descreve o terceiro estado (*trītya*); ou poderia ser uma introdução ao parágrafo seguinte (7) que apresenta o quarto estado (Wood, 1992, pp. 3-4).

ēṣa sarveśvara ēṣa sarvajña eṣo ‘ntaryāmyeṣa
yonih sarvasya prabhavāpyayau hi bhūtānām || 6 ||

6. Este é o governante (*Īśvara*) de tudo; este é aquele que conhece tudo, é o controlador interno; é a fonte de tudo; é a fonte de todas as coisas e em que elas finalmente desaparecem.

Īśvara é um termo que significa governante, regente, rei, senhor (Monier-Williams, 1979, p. 171). No contexto religioso Hindu, é aplicado à divindade (*deva*) que seja considerada superior às outras, o governante do universo e de todas as coisas. Não é uma designação de uma divindade específica, mas um nome aplicado a qualquer *deva* que seja considerado supremo (por exemplo, *Śiva* ou *Viṣṇu*). Não é um sinônimo de *Brahman*, que é uma realidade impessoal; *Īśvara* é uma divindade considerada como pessoal e providencial. Na tradição indiana, as funções cósmicas divinas mais importantes são a criação, a sustentação e a dissolução do universo. Este parágrafo menciona que *Īśvara* é a origem de todas as coisas e que tudo se dissolve nele, no final.

No entanto, a *Māṇḍūkya Upaniṣad* não está procurando explicar o conhecimento cosmológico e sim o Eu (*ātman*) e seus estados. Por que, então, mencionar o Governante? Porque existe o correlato interno de *Īśvara*, associado ao sono profundo. Desse estado brotam os outros dois, e depois eles se dissolvem no sono sem sonhos. Nesse estado não há conhecimentos internos ou externos, mas há um conhecimento informe, e esse estado permite adquirir conhecimento a respeito do controlador interno e daquele que conhece, ou seja, a própria consciência sem conteúdos. Permanece, é claro, o mistério de como seria possível ter

consciência do estado de sono sem sonhos; mas ainda precisamos postergar esse esclarecimento.

Māṇḍūkya Upaniṣad – o quarto estado

O próximo parágrafo, o mais longo desta *Upaniṣad*, descreve o quarto estado:

nāntaḥ prajñam na bahiḥ prajñam nobhayataḥ prajñam
na prajñānaghanam na prajñam nāprajñam |
adṛśyamavyavahāryamagrāhyamalakṣaṇamacintyamavyapadeśyam
ekātmapratyayasāram prapañcopaśamaḥ śāntam
śivamadvaitam caturtham manyante sa ātmā sa vijñeyah || 7 ||

7. Nem conhecedor interno, nem conhecedor externo, nem conhecedor de ambos, nem um conhecimento informe, nem conhecedor, nem não-conhecedor. Não pode ser visto, é impraticável, impossível de ser captado, indescritível, impensável, indefinível. A essência da consciência (*pratyaya*) do Eu (*ātman*) uno, a aquietação do universo, o pacífico, o auspicioso (*Śiva*) sem dualidades, é pensado como o quarto (*caturtha*). Este é o Eu (*ātman*), este deve ser vivenciado.

Nesta passagem, a *Māṇḍūkya Upaniṣad* se refere ao quarto estado mental (*caturtha* ou *turīya*), que é diferente dos três anteriores: não é nem o estado desperto, nem o de sonho, nem o de sono sem sonhos. Porém, parece impossível existir esse quarto estado. Uma pessoa ou está desperta ou dormindo. Se está dormindo, está tendo sonho ou não está tendo sonho. Não parece haver uma quarta possibilidade. A própria ideia de um quarto estado é paradoxal.

Ele é descrito inicialmente através de uma sequência de negações (descrições precedidas por *na*, que significa “não”): “*na-antah prajñam na bahiḥ prajñam nobhayataḥ prajñam na prajñānaghanam na prajñam na-aprajñam*”, ou seja: “Nem conhecedor interno, nem conhecedor externo, nem conhecedor de ambos, nem um conhecimento informe, nem conhecedor, nem não-conhecedor”. Mas essa sentença é contraditória, absurda, pois exclui *todas as possibilidades*.

Como nos outros casos que foram mencionados antes, tais paradoxos não são uma evidência da falta de lógica dos pensadores indianos e sim uma indicação de que, em certos pontos, eles querem indicar algo indizível, que não pode ser expresso claramente por palavras. Isso é explicitado a seguir, no texto, por uma sequência de palavras negativas (todas elas com o prefixo *a-*): “*a-dṛśyam a-vyavahāryam a-grāhyam a-lakṣaṇam a-cintyam a-vyapadeśyam*”, que poderíamos traduzir (utilizando o prefixo *in-*): *in-observável, in-praticável, in-captável, in-descritível, im-pensável, in-definível* (sei que “*incaptável*” não existe, mas é uma construção compreensível). Esses adjetivos apontam para algo que está além do pensamento, que só pode ser compreendido de uma outra forma (não conceitual) e que exige uma experiência ou vivência pessoal (*vijñana*) não racional. O aparente absurdo é um objeto de experiência.

O final deste parágrafo apresenta os aspectos afirmativos ou positivos desse quarto estado, que são os vários termos com final *-m* que precedem a palavra *caturtham* (o quarto): “*ekātmapratyayasāram prapañcopaśamaḥ śāntam śivamadvaitam*”.

A primeira caracterização afirmativa é *eka-ātma-pratyaya-sāra*. *Eka* significa um, a unidade, uma coisa una, indivisível; *ātman* é o Eu mais interno; *pratyaya* pode significar convicção, certeza, ou aquilo que permite ter certeza (prova), podendo também significar a consciência (Monier-Williams, 1979, p. 673); e *sāra* significa poder, força, firmeza, energia, a substância ou essência de algo, o ingrediente principal de alguma coisa (*ibid.*, p. 1208). A expressão completa pode ser traduzida por “a essência da consciência do Eu uno”, enfatizando que o *ātman* não tem partes e que seu poder essencial é a consciência.

A segunda caracterização é *prapañca-upaśama*. *Prapañca* significa manifestação, expansão, universo, mundo visível; *upaśama* significa cessação, calma, aquietação (Monier-

Williams, 1979, pp. 207, 681). Assim, *prapañca-upaśama* pode ser traduzido como um estado no qual o universo se aquieta.

A três últimas características afirmativas do “quarto estado” são: *śānta*, que significa tranquilo, calmo, livre de paixões, em paz; *śiva*, que significa auspicioso, benevolente, e que é também o nome do *deva Śiva*, que representa simbolicamente a consciência interna imutável; e *advaita*, que significa sem dualidade (Monier-Williams, 1979, pp. 19, 1064, 1074).

Este parágrafo da *Māṇḍūkya Upaniṣad* termina afirmando “Este é o Eu (*ātman*), este deve ser vivenciado”. Portanto, neste quarto estado (*catūrtha*) é possível ter uma vivência direta do *ātman*, do Eu mais profundo, que é idêntico a *Brahman*. Atingir este quarto estado é de suprema importância, dentro da tradição espiritual indiana. Mas, apesar de todos os esclarecimentos apresentados no texto, ainda não está claro como pode existir ou o que significa, na prática, essa vivência que é diferente do estado desperto, do estado de sonhos e do estado de sono sem sonhos. Procuraremos esclarecer isso mais adiante. Vamos, no entanto, prosseguir com a análise da *Māṇḍūkya Upaniṣad*.

Māṇḍūkya Upaniṣad* – a sílaba sagrada *Om̐

Após se referir aos quatro estados, o texto retorna à discussão da sílaba sagrada *Om̐*, que tinha sido mencionada logo no início, referindo-se também ao *ātman* e a *Brahman*:

1. *Om̐*, aquele imutável, é tudo o que existe. O que foi, o que é e o que será, tudo é realmente a sílaba *Om̐* (*om-kāra*); e tudo o que não está submetido ao tempo triplo (*trikāla*) é também, realmente, a sílaba *Om̐*.

2. Na verdade, tudo isso é *Brahman*; e sem dúvida este *ātman* é *Brahman*. Este *ātman* tem quatro condições (*pāda*).

Depois de falar sobre os quatro estados, a *Māṇḍūkya Upaniṣad* os associa à sílaba *Om̐*:

so ‘yamātmādhyakṣaramoṅkāro ‘dhimātram
pādā mātrā mātrāśca pādā akāra ukāro makāra iti || 8 ||

8. Esse mesmo *ātman* que foi descrito é a imutável sílaba *Om̐* (*omkāra*), sob o ponto de vista das medidas (*mātra*). As medidas são os aspectos, e os aspectos são as medidas, que são *A* (*akāra*), *U* (*ukāra*), *M* (*makāra*).

Embora a sílaba *Om̐* não seja escrita como *A-U-M*, ela é analisada, em diversas *Upaniṣad*, como se fosse composta por esses três fonemas, os quais são associados a seguir com os três primeiros estados de consciência:

jāgaritasthāno vaiśvānaro ‘kāraḥ prathamā
mātrāpterādīmatvādvāpnoti ha vai sarvān
kāmanādiśca bhavati ya evaṃ veda || 9 ||

9. O estado desperto, que é *vaiśvānara*, é a primeira sílaba *A* (*akāra*), por permear tudo ou por ser a primeira. Aquele que sabe isso atinge a realização de todos os seus desejos e se torna o mais elevado.

svapnasthānastaijasa ukāro dvitīyā mātrotkarṣād
ubhayatvādvotkarṣati ha vai jñānasantatiṃ samānaśca
bhavati nāsyābrahmavitkule bhavati ya evaṃ veda || 10 ||

10. O estado de sonho, que é *taijasa*, é a segunda sílaba *U* (*ukāra*), por ser superior ou por estar entre as duas. Aquele que sabe isso atinge um conhecimento superior, é tratado de modo igual por todos e nenhum de seus descendentes deixa de conhecer *Brahman*.

suṣuptasthānaḥ prājño makārastrīyā mātrā miterapītervā
minoti ha vā idaṃ sarvamapītiśca bhavati ya evaṃ veda || 11 ||

11. O estado de sono profundo (*susupta*), que é *prājña*, é a terceira sílaba *M* (*makāra*), porque é a medida de tudo e aquilo em que tudo se unifica. Aquele que conhece isto é capaz de captar a natureza de tudo e se torna tudo.

O quarto estado de consciência não está associado a uma das partes da sílaba *Om*, e sim ao *Om* como um todo, conforme descrito no parágrafo seguinte:

amātraścaturtho ‘vyavahāryaḥ prapañcopaśamaḥ śivo ‘dvaita
evamoñkāra ātmaiva saṃviśatyātmanātmānaṃ ya evaṃ veda |
ya evaṃ veda || 12||

12. A ausência de medida (*amātra*) é o quarto, impraticável, que ultrapassa o universo, que é o auspicioso (*Śiva*) não-dual. Realmente, a sílaba *Om* (*oñkāra*) é o Eu (*ātman*). Aquele que conhece isso une seu Eu com o Eu cósmico; aquele que conhece isso.

Assim como o quarto estado de consciência é impraticável (*avyavahārya*), a quarta parte da sílaba *Om* é também impraticável, pois são correspondentes. Captando a sílaba *Om* de uma forma não-dual se pode atingir essa vivência. Isso significa transcender sua divisão em partes. Da mesma forma, transcendendo a divisão dos estados de consciência, se atinge o quarto estado, que não é exatamente um estado, porque é algo que pertence a uma outra categoria de vivência.

Os estados de consciência na tradição das *Upaniṣad*

A doutrina dos estados de consciência aparece de diferentes formas nas diversas *Upaniṣad*; é possível que ela só tenha adquirido gradualmente o significado que aparece na *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Na *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (que é considerada uma das mais antigas) há um questionamento a respeito daquilo que ocorre à consciência durante o sono profundo: “Quando ele adormece, onde estava aquele homem que consiste em sabedoria, e de onde ele retorna?” (Deussen, 1966, p. 297). Nesta e em outras *Upaniṣad* antigas, há menção ao estado desperto, ao estado de sonhos e ao de sono sem sonhos (*ibid.*, pp. 297-299), mas não há referência ao quarto estado, nem há um esclarecimento detalhado sobre o sono sem sonhos.

O estado desperto e o de sonhos são semelhantes: em ambos, ocorrem sensações e ações. No entanto, no estado desperto a pessoa está utilizando seus órgãos sensoriais e de ação para interagir com o mundo externo, objetivo (comum a todas as pessoas), e no sonho está interagindo com o seu mundo interno individual, subjetivo. O sonho parece tão real quanto o estado de vigília, enquanto estamos sonhando; e durante o sonho, não estamos cientes de que estamos sonhando.

Quem é o Eu? Esta pessoa aqui, que consiste em sabedoria em meio às forças vitais, a luz dentro do coração. Permanecendo o mesmo, ele vagueia nos dois mundos, parecendo pensar, parecendo se mover. Ao dormir ele transcende este mundo e as formas da morte. [...] Quando adormece ele leva junto consigo o material deste mundo, ele o corta e utiliza para construir [um outro mundo]; ele dorme por seu próprio brilho, por sua própria luz. Nesse estado a pessoa se torna auto-iluminada. (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.3.7,9; Radhakrishnan, 2009, pp. 256-257)

Nestas escrituras mais antigas, o sono sem sonhos é descrito como um mero estado de descanso:

Depois de ter desfrutado deste estado desperto, depois de ter vagueado e visto coisas boas e más, ele retorna de novo ao lugar de onde partiu, o estado de sono (*svapna*). Assim como um grande peixe se move entre as margens de um rio, indo para cá e para lá, assim também esta pessoa se move entre esses estados, o de sonho e o desperto. Assim como um falcão ou qualquer outro pássaro, tendo voado pelo céu, se torna cansado, dobra suas asas e retorna ao seu ninho, da mesma forma esta pessoa

se apressa àquele estado no qual não tem desejos e não vê sonhos. (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.3.17-19; Radhakrishnan, 2009, pp. 260-261)

Em algumas das *Upaniṣad* este estado de sono sem sonhos é descrito como uma fusão entre a pessoa e sua força vital (*prāṇa*): “Quando uma pessoa está adormecida e não vê qualquer sonho, ele se unifica apenas com a força vital (*prāṇa*)” (*Kauṣītaki-Brāhmaṇa Upaniṣad* III.3; Radhakrishnan, 2009, p. 777; Deussen, 1966, p. 307).

Assim como um pássaro preso a um cordão voa para este lado e para aquele, e não encontrando outro lugar para repousar retorna ao ponto ao qual está atado, da mesma forma, meu senhor, a mente (*manas*) voa para este lado e para o outro, e não encontrando outro lugar para repousar, retorna ao *prāṇa*, pois é ao *prāṇa* que a mente está atada, meu senhor. (*Chāndogya Upaniṣad* VI.8.2; Radhakrishnan, 2009, p. 456)

Na *Chāndogya Upaniṣad*, esse estado é considerado como próximo ao aniquilamento:

Quando uma pessoa está adormecida, serena, e não conhece sonhos, [...] ela não conhece a si mesmo, não sabe que “eu sou ele”, nem conhece as coisas aqui. Ela se tornou aquele que atingiu a aniquilação. Eu não vejo nada bom nisto. (*Chāndogya Upaniṣad* VIII.11.1; Radhakrishnan, 2009, p. 507)

O sono sem sonhos e a vivência do ātman

O estado de sono sem sonhos parece uma fase de mera inconsciência, que só percebemos ao despertar. No entanto, ao longo das *Upaniṣad*, pode-se perceber uma gradual valorização desse estado, que é difícil de compreender, sob o ponto de vista de nossa psicologia ocidental. Em vez de ser um estado sem consciência, o sono sem sonhos é descrito como um estado de consciência pura, sem contaminação pelas vivências do estado desperto nem pelas dos sonhos:

Esta, realmente, é a forma que está livre de desejos, livre de males, livre do temor. Assim como um homem abraçado à sua esposa amada não conhece nada fora ou dentro, da mesma forma uma pessoa que está abraçada por aquele Eu de sabedoria (*prājñenātman*) não conhece nada fora ou dentro. Essa, realmente, é sua forma na qual seu desejo é preenchido (*āpta-kāma*), na qual o Eu é seu desejo (*ātma-kāma*), na qual não há desejo (*a-kāma*), livre de qualquer sofrimento. (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.3.21; Radhakrishnan, 2009, p. 262)

Nos nossos estados usuais de consciência, nossa atenção está voltada para o exterior ou para os processos internos. Nossa mente está repleta de conteúdos provenientes das sensações, das lembranças, dos pensamentos, que produzem desejos, temores, sofrimentos e prazeres. De acordo com nossa concepção psicológica usual, nós nos identificamos com esses processos mentais; se eles cessarem, não resta nada, há um aniquilamento. No entanto, de acordo com o pensamento das *Upaniṣad*, nosso Eu (*ātman*) é algo que independe desses conteúdos mentais, é a testemunha, a consciência, o observador que está ciente desses processos. Mesmo quando esses processos cessam, permanece uma consciência pura, que pode estar ciente de si própria, sem que isso envolva um processo de pensamento. Este Eu mais interno é o próprio *Brahman*, o Absoluto, que pode ser caracterizado como realidade-consciência-beatitude (*sat-cit-ānanda*). A palavra *ānanda*, normalmente traduzida como “beatitude”, representa um completamento perfeito, uma felicidade completa, na qual nada falta (Bianchini, 2012b). Às vezes, essa beatitude é comparada ao estado obtido na união amorosa, quando também se pode atingir um completamento perfeito, uma felicidade completa, na qual nada falta. A mesma *Upaniṣad* deixa claro que este não é um estado de inconsciência:

Realmente, lá ele não vê, mas ele está realmente vendo, embora ele não veja, pois não existe a cessação da visão do vidente, que é imperecível. Não há, no entanto, um

segundo, nada separado dele que ele possa ver. (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.3.23; Radhakrishnan, 2009, pp. 263-264)

Para compreender melhor essa descrição, pensemos em uma pessoa que esteja em um quarto totalmente escuro. Não há nada que ela possa ver, mas ela não perdeu sua visão, e pode ter consciência de estar olhando, sem no entanto estar vendo qualquer conteúdo. A mesma *Upaniṣad* se refere em seguida às outras sensações (olfato, paladar, tato, audição) e também ao próprio pensamento:

Realmente, lá ele não pensa, mas ele está realmente pensando, embora ele não pense, pois não existe a cessação do pensamento do pensador, que é imperecível. Não há, no entanto, um segundo, nada separado dele que ele possa pensar. (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.3.28; Radhakrishnan, 2009, p. 265)

Há uma cessação de toda dualidade, por isso é impossível tanto ter sensações como até mesmo ter pensamentos.

Realmente, quando existe um outro por assim dizer, então pode-se ver o outro, pode-se cheirar o outro, pode-se sentir o sabor do outro, pode-se falar ao outro, pode-se ouvir o outro, pode-se pensar sobre o outro, pode-se tocar o outro, pode-se conhecer o outro. Mas [no estado de sono sem sonhos] ele se torna como a água, uno, o vidente sem dualidade. [...] Este é o objetivo mais elevado; este é o tesouro mais elevado, este é o mundo mais elevado, esta é a felicidade (*ānanda*) mais elevada. As outras criaturas vivem de uma partícula desta felicidade. (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.3.31-32; Radhakrishnan, 2009, pp. 266-267)

Em vez de um estado de aniquilação, o sono profundo sem sonhos é descrito nas *Upaniṣad* como sendo um estado de sabedoria (*prājñā*), de unificação, de conhecimento espiritual, de beatitude, de consciência. Identificado com *Brahman*, o Eu é descrito como o senhor de tudo, o guia interno, o berço do universo, a criação e dissolução de todos os seres (Deussen, 1966, pp. 308-309).

Estar consciente no sono sem sonhos

O leitor poderia ponderar que a descrição apresentada na seção anterior é interessante, mas não corresponde àquilo que ocorre quando temos um sono profundo, sem sonhos. Em vez de atingir tal estado supremo, simplesmente não temos consciência de nada e esse período parece apenas um intervalo de tempo totalmente vazio. Samuel Brainard, por exemplo, assim descreve esse terceiro estado:

No terceiro nível, o do sono sem sonhos completamente inconsciente, a consciência não mantém sequer o dualismo interno sujeito-objeto do estado de sonho. Neste nível o eu não tem identidade disjuntiva nenhuma, nem sutil nem grosseira, material. Note que o nível do sono profundo se refere especificamente ao domínio desses processos incoscientes que, em seu conjunto, co-originam as realidade do estado desperto. No estado sem sonhos, o ser que capta os objetos do ponto de vista da experiência direta está totalmente adormecido. (Brainard, 2000, p. 141)

Klaus K. Klostermaier considera que o estado do sono profundo e sem sonhos (*susupti*) “é um ‘estado de bem-aventurança’, um estado de unificação no qual o espírito não está mais espalhado por uma profusão de coisas objetivas e subjetivas, mas não existe consciência dessa unificação e bem-aventurança” (Klostermaier, 1994, p. 199). Segundo John Woodroffe, durante o sono sem sonhos a pessoa não está consciente de nada, mas ao despertar preserva apenas a noção: “Eu dormi feliz; eu não estava consciente de nada” (Woodroffe, 1950, p. 80).

Estes e outros autores ignoram um aspecto essencial da análise dos estados de consciência das *Upaniṣad*: a possibilidade de *estar consciente* durante o estado de sono sem sonhos.

Alguns tratados técnicos de *Yoga*, como o *Śiva-Sūtra* e seus comentários, indicam a possibilidade de estar consciente de estar sonhando (*jāgrat-svapna*), assim como estar consciente de estar em um sonho profundo (*jāgrat-susupti*):

Este é o estado que vivenciamos quando perdemos a consciência tanto de nosso meio físico externo quanto de nosso meio interno mental. Por um momento, ficamos em um vazio completo, totalmente ausentes de nossa situação presente. O *yogin* pode permanecer neste estado de absorção por longos períodos de tempo, desfrutando a beatitude sutil da unidade, e por isso é denominado “bem desperto” (*prabhudda*). (Dyczkowski, 1992, p. 33)

Ou seja: os aspectos positivos que foram descritos a respeito do terceiro estado (sono sem sonhos) não são meras abstrações e sim descrições de vivências que podem ser obtidas por quem dispõe do treinamento adequado para entrar o estado do sono profundo sem perder o fluxo de sua consciência. De acordo com as escrituras de *Yoga* citadas por Mark Dyczkowski, o *yogin* deve manter a consciência de sua própria natureza (ou seja, do seu Eu como observador ou testemunha) nos três estados (vigília, sonho e sono sem sonho), prestando atenção ao momento de transição de um estado para o seguinte, à cessação de um estado de consciência e o início do seguinte (Dyczkowski, 1992, pp. 131-132).

Somente levando em conta essa informação, torna-se possível compreender aquilo que as *Upaniṣad* descrevem a respeito do sono sem sonhos. Esta técnica de *Yoga*, que permite atravessar as mudanças de estado sem quebra da consciência, é o que torna possível ao praticante ter vivência a respeito do estado de sono sem sonhos, que não é uma mera ausência de consciência ou vazio e sim uma vivência extremamente elevada de *Brahman-Ātman*.

Sob o ponto de vista técnico, as vivências que podem ser obtidas nesse estado de sono profundo consciente são um tipo de *samādhi*. Elas podem também ser atingidas de outras formas, através das práticas internas de *Yoga* (Martins, 2012, pp. 94-96).

O quarto estado

Agora, torna-se possível esclarecer o significado do quarto estado, *caturtha*, ou *turīya*.

Embora a vivência consciente do *yogin* no estado de sono sem sonhos seja excepcionalmente importante, ela é apenas um *estado passageiro*, como ocorre também com os diversos tipos de *samādhi*. O quarto estado, por outro lado, é a obtenção de uma situação contínua de vivência de *Brahman-Ātman*, que é mantida durante a sucessão dos três estados (desperto, sonho, sono sem sonhos). A consciência individual (e sua memória) é mantida de forma contínua; e nos três estados a pessoa consegue voltar sua atenção para o seu Eu interno (o observador, a consciência, a testemunha), não se distraindo com as vivências externas e externas que estão presentes durante o estado desperto e os sonhos.

Essa concepção é expressa na *Kaivalya Upaniṣad*: “Nos três estados de consciência, tudo o que aparece como objeto de desfrute, ou como o apreciador, ou como satisfação – Eu sou diferente deles, a testemunha (*sākṣin*), a pura consciência, o eterno *Śiva*” (*Kaivalya Upaniṣad* 18; Radhakrishnan, 2009, p. 930).

O *yogin* se torna “completamente bem desperto” (*suprabuddha*) quando vivencia o quarto estado também enquanto desperto, e consegue continuar a perceber seu Eu e funcionar no meio da diversidade, enquanto mantém uma consciência de sua verdadeira natureza consciente (Dyczkowski, 1992, p. 33). Embora esteja passando do despertar para o sonho e do sonho para o sono profundo, nesse quarto estado (*turīya*) ele mantém sua atenção fixa na beatitude, na luz brilhante do conhecimento puro. Mantendo-se no centro de tudo, essa consciência permeia os três estados. A consciência brilha como um relâmpago, livre de todo obscurecimento, ao longo da vida diária, quando o *yogin* consegue perceber o quarto estado

como consciência e beatitude contínua, que é o próprio *Śiva*, pleno e perfeito, dando vida aos três estados (Dyczkowski, 1992, p. 158).

É impressionante que, já no século XIX, Paul Deussen havia conseguido compreender o significado deste quarto estado:

Mais tarde, com o surgimento do sistema *Yoga*, ganhou reconhecimento um estado anímico do *yoga* que foi exaltado acima do sono profundo, pois esta união com *Brahman* e a beatitude suprema associada com ela, que se manifesta no sono profundo, à parte da consciência individual continuada que mantém sua memória mesmo depois do despertar, é vivenciada no *yoga* juntamente com a manutenção completa da consciência individual desperta. [...] Esta supressão da consciência dos objetos e união com o eterno sujeito de conhecimento é trazida pelo *Yoga* e coincide com o despertar absoluto, sendo designada como o “quarto” estado do *ātman*, ao lado do estado desperto, do sonho e do sono profundo. (Deussen, 1966, pp. 309-310)

A interpretação do quarto estado não é evidente, e escapou até mesmo a diversos comentadores indianos, como Swami Nikhilañānda, que afirmou:

Apenas *turīya* é a realidade que subjaz a todas as experiências, a realidade que subjaz ao universo. É o universo em sua verdadeira essência. Assim como a tela que não se move e não está associada a nada dá conexão e continuidade às imagens descontínuas em um cinema, assim também o *turīya* sem atributos, imutável e semelhante a uma testemunha dá conexão e continuidade às experiências disjuntas do ego, naquilo que chamamos de nossa vida fenomênica. A vida não é possível sem o substrato de *turīya*, que é a realidade que permeia o universo. (Nikhilañānda, 1947, p. 84)

Note-se que Swami Nikhilañānda não percebeu qual é a vivência associada a *turīya*, dando-lhe uma interpretação puramente cosmológica e metafísica, sem conteúdo psicológico. O mesmo equívoco pode ser encontrado na obra de Swami Adiswarananda, que também utiliza a comparação com a tela de cinema (Adiswarananda, 2004, p. 18) e afirma:

De acordo com o *Vedānta*, o Eu de um indivíduo é distinto de todos os três estados de existência: vigília, sonho, sono sem sonho. Este Eu reside internamente e é aquele que experimenta os três estados, e no entanto permanece sem ser afetado por eles. O Eu foi descrito como *turīya*, ou o quarto, o substrato imutável de todos os três estados relativos de existência. *Turīya* é “ser”, enquanto os três estados indicam diversos níveis de “tornar-se”. [...] O conceito de um Deus pessoal é a mais elevada leitura possível de *turīya* pela mente humana. (Adiswarananda, 2004, p. 18)

Ramana Maharshi, grande mestre espiritual indiano do século XX, apresentou esclarecimentos bastante lúcidos a respeito do quarto estado:

Turīya significa aquilo que é o quarto. Aqueles que vivenciam (*jīva*) os três estados – desperto, de sonhos e de sono profundo – e que são conhecidos como *viśva*, *taijasa* e *prajñā*, que vagueiam sucessivamente nesses três estados, não são o Eu. É com o objetivo de tornar isso claro – ou seja, que o Eu é aquilo que é diferente deles e que é a testemunha desses estados – que ele é chamado de quarto (*turīya*). Quando isso é conhecido, os três vivenciadores desaparecem, e a própria ideia de que o Eu é uma testemunha, que é a quarta, também desaparece. (Maharshi, 2004, p. 36)

Existem apenas três estados, o desperto, o sonho e o sono [sem sonhos]. *Turīya* não é um quarto; é aquilo que subjaz a esses três. Mas as pessoas realmente não o compreendem. Portanto, diz-se que este é o quarto estado e a única Realidade. De fato, ele não é algo separado de nada, pois forma o substrato de todos os acontecimentos; é a única Verdade; é o seu próprio Ser. Os três estados aparecem como fenômenos passageiros nele, e se dissolvem nele, que permanece único. Portanto, eles são irreais.

[...] Quando a única Realidade sempre presente, o Eu, é encontrado, todas as outras coisas irreais desaparecerão, deixando atrás o conhecimento de que não são nada senão o Eu. *Turīya* é apenas um outro nome para o Eu. Conscientes dos estados desperto, de sonhos e de sono, permanecemos inconscientes de nosso próprio Eu. Apesar disso, o Eu está aqui e agora, é a única Realidade. Não há nada mais. (Venkataramaiah, 2006, pp. 331-332)

Estes esclarecimentos nos permitem compreender a comparação que é feita na *Māṇḍūkya Upaniṣad*, entre os três estados e os fonemas constituintes do *Om*, e com o quarto estado. No *Om*, os fonemas *A*, *U*, *M* se sucedem um ao outro, assim como os três estados de consciência se sucedem. O quarto estado não é algo que venha depois dos três, mas sim algo que passa a permear todos os três – uma consciência contínua do Eu – e é comparável, portanto, ao próprio som completo do *Om*, a vibração indivisa que integra em uma unidade os três fonemas constituintes.

Comentários finais

Vimos alguns exemplos de textos indianos tradicionais, do *Veda* até as *Upaniṣad*, que apresentam paradoxos ou absurdos lógicos. Dedicamos uma atenção especial à *Māṇḍūkya Upaniṣad*, uma importante obra que analisa os estados de consciência e que introduz o “quarto estado” que não é consciente do que está dentro, não é consciente do que está fora, não é consciente de ambos ao mesmo tempo, não é consciente do vazio, não é consciente, não é não-consciente. Tais paradoxos não são uma evidência da falta de lógica dos pensadores indianos e sim uma indicação de que, em certos pontos, eles querem indicar algo indizível, que não pode ser expresso claramente por palavras (*avyapadeśya*) e que, portanto, é impensável ou inconcebível (*acintya*). Esses aparentes absurdos apontam para algo que só pode ser compreendido de outra forma (não conceitual) e que exige uma experiência ou vivência pessoal (*vijñāna*) não racional. Na tradição indiana, a teoria filosófica não pode ser separada da prática (*Yoga*), que é o processo pelo qual se pode atingir aquilo que não pode ser reduzido ao pensamento.

Agradecimento

O autor agradece ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), cujo apoio foi fundamental para o desenvolvimento da presente pesquisa.

Referências bibliográficas

- ADISWARANANDA, Swami. *The Vedanta way to peace and happiness*. Woodstock: SkyLight Paths Publishing, 2004.
- AIYAR, K. Nārāyaṇasvāmi. *Thirty minor upanishads*. Madras: Santarasa, 1980.
- BIANCHINI, Flávia. A origem da civilização indiana no vale do Indo-Sarasvati: teorias sobre a invasão ariana e suas críticas recentes. Pp. 101-125, in: GNERRE, Maria Lúcia Abaurre; POSSEBON, Fabrício (orgs.). *Cultura oriental: língua, filosofia e crença*. Vol. 1. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012. (a)
- BIANCHINI, Flávia. Brahman é Ānanda. Pp. 57-108, in: GNERRE, Maria Lúcia Abaurre; POSSEBON, Fabrício (orgs.). *Cultura oriental: língua, filosofia e crença*. Vol. 2. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012. (b)
- BOSE, Abinash Chandra. *Hymns from the Vedas*. Bombay: Asia Publishing House, 1966.
- BRAINARD, F. Samuel. *Reality and mystical experience*. University Park: Pennsylvania State University, 2000.

- COHEN, Signe Marie. *The relative chronology of the older Upaniṣads: a metrical and linguistic approach*. Tese de doutorado (Asian and Middle Eastern Studies). Philadelphia: University of Pennsylvania, 1999.
- DEUSSEN, Paul. *The philosophy of the Upanishads*. New York: Dover Publications, 1966.
- DYCZKOWSKI, Mark S. G. *Vasugupta. The Aphorisms of Śiva. The Śiva Sūtra with Bhāskara's Commentary, the Vārttika*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- GAMBHĪRĀNANDA, Swāmi. *Māṇḍūkya Upaniṣad*. With the Kārikā of Gauḍapāda and the commentary of Śaṅkarācārya. Calcutta: Advaita Ashrama, 1979.
- GAMBHĪRĀNANDA, Swami. *Kaṭha Upaniṣad*. With the commentary of Śaṅkarācārya. Calcutta: Advaita Ashrama, 1987.
- GRIMES, John A. *A concise dictionary of Indian philosophy: Sanskrit terms defined in English*. 2 ed. Albany: State University of New York Press, 1996.
- JOSHI, K. L.; BIMALI, O. N.; TRIVEDI, Bindiya (eds.). *112 Upanishads: Sanskrit text with English translation*. Delhi: Parimal, 2006. 2 vols.
- KLOSTERMAIER, Klaus K. *A survey of Hinduism*. 2. ed. Albany: State University of New York Press, 1994.
- MAHARSHI, Ramana. *The spiritual teaching of Ramana Maharshi*. Boston: Shambhala, 2004.
- MARTINS, Roberto de Andrade. *Muṇḍaka-Upaniṣad. O conhecimento de Brahman e do Ātman*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2008.
- MARTINS, Roberto de Andrade. As dificuldades de estudo do pensamento dos Vedas. Pp. 113-183, in: FERREIRA, Mário; GNERRE, Maria Lucia Abaurre; POSSEBON, Fabricio (orgs.). *Antologia Védica*. Edição bilíngue: sânscrito e português. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2011.
- MARTINS, Roberto de Andrade. *O Yoga tradicional de Patañjali. O Rāja Yoga segundo o Yoga-Sūtra e outros textos indianos clássicos*. São Paulo: Shri Yoga Devi, 2012.
- MATILAL, Bimal Krishna. *The character of logic in India*. Editado por Jonardon Ganeri, Heeraman Tiwari. Albany: State University of New York, 1998.
- MONIER-WILLIAMS, Monier. *Sanskrit-English dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- MUIR, John. *Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions*. 2 ed. London: Trübner, 1868-1873. 5 vols.
- NIKHILANĀNDA, Swami. *Self-knowledge*. An English translation of Śaṅkarācārya's *Ātmabodha* with notes, comments, and introduction. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1947.
- NIKHILANĀNDA, Swami. *The Māṇḍūkya Upaniṣad with Gauḍapāda's Kārikā and Śaṅkara's commentary*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1987.
- OTTO, Rudolf. *The idea of the holy*. An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational. Trad. John Wilfred Harvey. London: H. Milford, Oxford University Press, 1923.
- PANIKKAR, Raimundo. *The Vedic experience – Mantramāñjari*. An anthology of the Vedas for modern man and contemporary celebration. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *The principal Upanishads*. Delhi: Harper Collins, 2009.
- RAO, Saligrama Krishna Ramachandra. *Puruṣha Sūkta*. Text, transliteration, translation and commentary. Bangalore: Sri Aurobindo Kapāli Sāstri Institute of Vedic Culture, 2008.
- SALIBA, John A. *"Homo Religiosus" in Mircea Eliade: an anthropological evaluation*. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- VARENNE, Jean. *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Pp. 128-140, in: ESNOL, Anne-Marie (ed.). *L'Hindouisme*. Paris: Fayard; Denoël, 1972.

- VENKATARAMAIAH, Munagala S. [Swami Ramanananda Saraswati]. *Talks with Sri Ramana Maharishi*. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 2006.
- WOOD, Thomas E. *The Māṇḍūkya Upaniṣad and the Āgama Śāstra: an investigation into the meaning of the Vedānta*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.
- WOODROFFE, John. *The serpent power. The secrets of tantric and shakti yoga*. 4. ed. Madras: Ganesh & Co., 1950.
- WRIGHT, G. H. von. Logic and philosophy in the 20th century. Pp. 9-25, in: PRAWITZ, D.; SKYRMS, B.; WESTERSTÅHL, D. (eds.). *Logic, methodology and philosophy of science IX*. Amsterdam: North-Holland, 1995.