



SOBRE A UNIDADE DE FORMA E SENTIDO DA LINGUAGEM NO VĀKYAPADĪYA DE BHARTṚHARI

Adriano Aprigliano¹
aprigliano@usp.br

Resumo: Neste artigo tento reconstruir o percurso argumentativo por meio do qual o *Vākyapadīya* de Bhartṛhari (V d.C) estabelece o enunciado (*vākya*) como unidade de forma e de sentido da linguagem (*śabda*). Para isso, discuto as posições do autor acerca das subdivisões tradicionais da matéria verbal reconhecidas no contexto intelectual da Índia antiga, a saber, *varṇa* (som/fonema), *pada* (vocábulo) e *vākya* (enunciado). À guisa de conclusão, comento a relação de inerência, aceite por Bhartṛhari, entre linguagem e consciência (*caitanya*)

Abstract: In this paper I attempt to rebuild the path of arguments that, in Bhartṛhari's *Vākyapadīya* (V CE), lead to the establishment of the sentence (*vākya*) as the unit of form and meaning in language (*śabda*). To that end, I discuss Bhartṛhari positions on the main subdivisions of language recognized in Ancient India's intellectual traditions, to wit, *varṇa* (sound/phoneme), *pada* (individual word) and *vākya* (sentence). To conclude I comment on the type of relation between language and human consciousness (*caitanya*) as accepted by the Bhartṛhari.

*asamākhyeya-tattvānām arthānām laukikair yathā
 vyavahāre samākhyānām, tat prajñō na vikalpayet.*

“Uma pessoa culta não deve conceber a explicação de objetos
 cuja essência não se pode explicar tal como o fazem os leigos na vida prática.”
 (*Vākyapadīya* II.142).²

1. Introdução

Todas as escolas especulativas da Índia — incluindo-se nesse grupo a dos gramáticos (*vyākaraṇa-śāstra* ou *vyākaraṇa-darśana*) —, reconhecem a existência das seguintes entidades linguísticas: *varṇa* e *pada* e *vākya*, a saber, som/fonema,³ vocábulo e enunciado. Sobre a forma e o sentido delas tiveram algo a dizer e promoveram constantes debates.

Exceto a escola dos gramáticos, todas as demais entendem que o enunciado é como que o resultado da soma, ou o agregado de sons/fonemas ou vocábulos. Apenas estes e aqueles são entidades permanentes, sustentáculos do sentido. O enunciado é, para eles, nada mais que um efeito

1 Professor de Língua e Literatura Latina, FFLCH/USP.

2 Todas as traduções do sânscrito contidas neste artigo são de minha autoria.

3 A tradução é aqui apenas aproximada. O sentido deste termo no contexto do debate filosófico e gramatical será explicado oportunamente.

da seriação da cadeia verbal. É, em suma, nada mais que a soma de partes, sejam elas *varṇa* ou *pada*.

Os *mīmāṃsaka*, e.g. — membros da escola chamada Mīmāṃsā, que baseia sua especulação na exegese do texto e do ritual védico —, aceitam o fonema (*varṇa*) como realidade última da linguagem (*śabda*); entendem que ele é a matéria dos enunciados do Veda (*veda-vākyaṇi*), e o consideram, por isso mesmo, eterno. Bhartṛhari, gramático e filósofo da Gramática que viveu no séc. V d.C., no segundo livro de sua obra mestra, o *Vākyapadīya*⁴ — que constitui uma espécie de enciclopédia das teorias sobre a forma e o sentido da linguagem na Índia de seu tempo — refere-se ao entendimento desses pensadores acerca do enunciado. Trata-se de um ajuntamento de *pada* que, por sua vez, é um ajuntamento de *varṇa*:

“Assim como algum sentido é determinado quando da pronúnciação do vocábulo, da mesma maneira, compreende-se esse mesmo sentido mesmo quando do contato dos fonemas.” (*Vākyapadīya* II.67).⁵

Podemos ver que o sentido, para os *mīmāṃsaka*, reside particionado nos fonemas, e que apenas aumenta ou completa-se à medida que a dimensão da cadeia verbal aumenta ou se completa. São como os tijolos que se usam numa construção, por assim dizer.

Os *naiyāyika*, por seu turno, cuja escola, o Nyāya, tem especial interesse pelos meios de conhecimento válidos e pelos processos lógicos, aceitam o vocábulo (*pada*) como unidade das trocas verbais. Eles atribuem ao fonema (*varṇa*) e ao enunciado (*vākya*) realidade secundária, resultado de processos inferenciais. No segundo livro do *Vākyapadīya*, Bhartṛhari expõe também as teorias destes filósofos:

“Os particulares [do sentido], imanifestos nos sentidos dos vocábulos, mas presentes de fato, são compreendidos serialmente; não é o enunciado que veicula [o sentido]. E se há apenas uma seriação de palavras, não há outra palavra [i.e. uma entidade de outro nível] que veicula [o sentido], uma vez que a seriação é uma propriedade do tempo; portanto não existe o enunciado.

Ademais, as diferenças [semânticas] apropriadas, imanifestas nos sentidos dos vocábulos, manifestam-se quando há contato [entre eles], porém essa seriação [i.e., processo] não existe nos fonemas” (*Vākyapadīya* II.49-51).⁶

Para os *naiyāyika*, é no vocábulo (*pada*) que reside a sustentação do sentido. O termo essencial do passo é *krama*, que traduzo por “seriação”: aquilo que é presente (*sat*) — porém imanifesto (*avibhāvita*) — no vocábulo em isolamento, manifesta-o a seriação. Portanto a passagem do sentido do vocábulo para o sentido do enunciado é um efeito de algo já presente naquele, porém imperceptível, imanifesto, até que o vocábulo se apresente em série. Esta é a concepção que sustenta a visão lexical da língua, a polissemia das palavras, aquilo que constitui a base de todos os dicionários: as palavras possuem latentes os sentidos, os quais afloram na seriação dos enunciados.

4 Debate-se acerca do verdadeiro título da obra de Bhartṛhari. Seguindo Aklujkar (1969), em princípio aceitamos aqui que *Vākyapadīya* (“Da palavra e do enunciado”) deve se referir apenas aos dois primeiros livros da obra; se se lhe ajunta o terceiro livro, chamado *Pada-* ou *prakṛinaka-kāṇḍa*, (respectivamente a obra recebe nas fontes antigas o nome de *Trikāṇḍi* (“A de três seções”). No entanto, o título de *Vākyapadīya* tem se generalizado nas fontes modernas para nomear a obra toda, i.e., os três livros juntos, *Brahma-kāṇḍa*, “Seção sobre *brahman*”, *Vākya-kāṇḍa*, “Seção sobre o enunciado” e *Pada-/prakṛinaka-kāṇḍa*, “Seção sobre o vocábulo” ou “Seção sobre temas variados”).

5 *padasyocāraṇād artho yathā kaścīn nirūpyate, / varṇānām api sāmīdhyāt tathā sōrthah pratīyate.*

6 *santa eva viśeṣā ye padārtheṣv avibhāvītāḥ, / te kramād anugamyante; na vākyaṃ abhidhāyakam. śabdānām krama-mātre ca nānyaḥ śabdōṣṭi vācakah; / kramo hi dharmah kālasya; tena vākyaṃ na vidyate. ye ca sambhāvino bhedāḥ padārtheṣv avibhāvītāḥ / te sāmīdhāne vyajyante, na tu varṇeṣv ayaṃ kramah.*

Há aí, pois, a precedência da palavra isolada, o vocábulo, o *pada*. Esta é, decerto, a concepção mais firme que se tem da linguagem: as suas palavras. As palavras são as coisas da língua, tal como os objetos são as coisas do mundo.

Já os *vaiyākaraṇa*, ou gramáticos, singularizam-se pelo entendimento que tem da natureza do enunciado: entendem que se trata de forma unitária e não compósita, entidade para além de *varṇa* e *pada*. Na sua visão, o *vākya* é o *signo*, i.e., a grandeza de forma e de significação da língua em uso (*vyavahāra*, lit. “transação ou comunicação ordinária”).

Essa concepção do enunciado, ainda que pareça remontar a Audumbarāyaṇa (cf., Brough 1952), personagem obscuro — provavelmente um gramático — citado por Yāska no antiquíssimo *Nirukta* (séc. IV/C a.C.), parece ter sido o próprio Bhartr̥hari quem a tratou de maneira sistemática. No *vākya* — o enunciado como *signo* —, Bhartr̥hari propõe que estão inextricavelmente unidas suas dimensões de forma e de sentido: a forma, i.e., o *significante* do *vākya*, é o que ele chamará de *sphoṭa*; o *significado*, denominará *pratibhā*. O enunciado, exterior e serial, significa de modo unitário quando assume, na intelecção, essa *forma mentis*, interior e não serial, que é o *sphoṭa*: esta é a experiência *real* do sentido. Real porque supera a análise, supera as partes.

A perspectiva sobre a natureza da realidade é, portanto, o que controla a ontologia dos entes linguísticos. Para os *mīmāṃsaka*, o ideal de eternidade da *corpus* védico⁷ se sustentava na eternidade — e precedência ontológica — do fomena (*varṇa*), a que também chamavam *akṣara*, “impercível”. Para esses pensadores, os Vedas são essa massa de som, de fonemas, transmitida e retransmitida *ab aeterno*, que regula por meio da injunção e do ritual a ação no mundo. Já para os antigos *naiyāyika*, é a realidade fundamental das coisas do mundo e de suas relações que controla sua teoria linguística. Bhartr̥hari, no século V d.C, baseará, por seu turno, sua teoria da linguagem em sua peculiar ontologia monista.

Essa ontologia inverte o foco do real e dá precedência ao uno como fundamento da diferença. Quanto mais diferença, menos real. E se a diversidade é redutível a um único princípio, também a linguagem — esse partícipe do real, que uns veem como fonemas, outros como vocábulos seriados no tempo — o deve ser. Os elementos que a constituem, *varṇa* e *pada*, fonemas e vocábulos, dissolvem-se na forma última da linguagem, o enunciado, assim como os elementos que constituem as coisas e as próprias coisas se dissolvem na forma última da realidade, a consciência pura. A versão mais radical da teoria já se afigura previsível: a linguagem, quando compreendida como *vākya*, o enunciado, não é só partícipe do real, mas, em certo sentido, constitui a própria realidade última.

Não é dos pormenores dessa ontologia, aqui apenas esboçada, que se trata este artigo. Nas páginas seguintes, à guisa de introdução ao pensamento de Bhartr̥hari, apresentarei o percurso argumentativo por meio do qual esse autor infirma e refuta as posições teóricas sobre a precedência do *varṇa* e do *pada* como princípios constitutivos da forma e do sentido linguísticos e estabelece

7 O *corpus* textual que recebe o nome Veda, literatura que durante alguns milênios transmitiu-se apenas oralmente, *stricto sensu* compõe-se das quatro coleções chamadas *Rgveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda*, *Atharvaveda*, que contém, de modo geral, poesia (essencialmente hinos a divindades), fórmulas utilizadas nos rituais públicos e, no caso da quarta coleção mais recente, o *Atharvaveda*, textos de natureza variada, relativos à todo tipo de prática ritual privada, tais como simpatias, encantamentos, narrativas míticas etc. *Lato sensu*, o termo Veda refere-se a este textos somados ao imenso *corpus* de literatura exegética que se divide em três grupos de obras: *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* e *Upaniṣad*. A tradição indiana a partir de certo período de sua história entenderá que essas obras são palavra revelada a videntes (*ṛṣi*), não por eles composta. De fato, entende que o Veda, a Revelação (*śruti*), é *aupauruṣeya*, i.e., que não é fruto de agenciamento humano e, por isso, eterna (*nitya*). A datação moderna que a Academia atribui à compilação desse vasto *corpus* vai de mais ou menos XII a.c., para o *Rgveda*, a coleção mais antiga, a II a.C., no caso das *Upaniṣad* mais recentes.

o enunciado — *vākya* — como *signo*, grandeza ou unidade linguística por excelência. Na parte final, à guisa de conclusão, comento a posição de Bhartṛhari acerca da relação entre linguagem e consciência (*śabdā/vāc* e *caitanya*).

2. Da natureza do *varṇa*

Em princípio, pode-se dizer que a diferença entre as subdivisões da linguagem (*śabda*), *varṇa*, *pada* e *vākya*, radica no nível de realidade de cada uma. Bhartṛhari identifica o nível máximo da realidade na palavra em estado de uso, *vyavahāra* (“comunicação ordinária”). Porém, nas trocas verbais, há variações no manejo das palavras que trazem à superfície do uso formas meramente abstratas, em princípio exteriores ao uso. Exemplo disso é o que em Filosofia da Linguagem contemporânea se chama *menção*, em contraposição ao *uso*. Toda metalinguagem usa do procedimento da menção para isolar, abstrair as partes que, em uso, se apresentam compactadas e são processadas pelo intelecto humano de forma sintética. Será menção, portanto, o sublinhar, dentro do uso, certa unidade como forma propriamente *linguística*, i.e, autônoma ou autorreferente.

Esse é o caso, e.g., do jargão dos gramáticos, que secciona, isola e usa, *mencionado-as*, as formas que a linguística contemporânea chamará fonemas, morfemas, semas etc., categorias que podem ser subsumidas, de maneira geral, na terminologia indiana, por *varṇa* e, mesmo, *pada*. Essas formas o falante experimenta, quando usa a língua, não analisadas, num evento, portanto, sintético.

Bhartṛhari refere-se a esse tipo de forma nos versos 24-26 do livro I do *Vākyapadīya*, que arrolam os assuntos a serem tratados em sua obra. Sublinho no passo os termos que se referem a essas formas: palavras explicativas (*pratipādakāḥ śabdāḥ*).

“Os sentidos de vocábulos [obtido] por abstração e os sentidos de traços estáveis; as palavras a explicar e as palavras explicativas; as relações estabelecidas, seja no âmbito das [formas] corretas ou das incorretas, como causa e efeito e compatibilidade, auxiliares na [obtenção do] mérito e no entendimento; neste tratado isso tudo é explanado explícita e implicitamente; parte apenas é tratada de acordo com a tradição, à guisa de memorização” (*Vākyapadīya* I.24.26).⁸

No texto do comentário ao *Vākyapadīya*, a *Vākyapadīya-vṛtti*,⁹ diz-se acerca daquela expressão:

“Aceitando-se o vocábulo como grandeza de análise, admitem-se palavras explicativas hipotéticas como responsáveis pela derivação de um conjunto de palavras diferente delas, tais como *bhū la*, *bhū ti*, *bhū a ti*.” (*Vākyapadīya-vṛtti* I.24-26, p.71).¹⁰

Portanto há um conjunto de formas, de “palavras”, que são “responsáveis pela derivação de um conjunto de palavras diferente delas”. As palavras “diferente delas” são os vocábulos que usamos (“Aceitando-se o vocábulo como grandeza de análise...”); as palavras explicativas (*pratipādakāḥ śabdāḥ*) são essas “palavras” aí citadas, *bhū la* etc. Para entender do que se está falando nesse passo, à primeira vista tão críptico, será preciso fazer um breve excursão sobre o funcionamento da análise

8 *apoddhāra-padārthā ye ye cārthāḥ sthita-lakṣaṇāḥ, / anvākhyeyās ca ye śabdā ye cāpi pratipādakāḥ; kārya-kāraṇa-bhāvena yogya-bhāvena ca sthitāḥ / dharme ye pratyaye cāṅgaṃ saṃbandhāḥ sādho-asādhbuḥ; te liṅgais ca sva-śabdais ca sāstre sminn upavarṇitāḥ; / smṛty-artham anugamyante kecid eva yathāgamam.*

9 A autoria desse comentário atribui-se ora a Bhartṛhari, ora a algum anônimo discípulo seu (cf. Aklujkar, 1972; 1994; Bronkhorst, 1988). Eu aceito a tese de que foi composto por Bhartṛhari.

10 *padasya cānvākhyeyatvam abhyupagamyā bhū la, bhū ti, bhū a tity-evam-ādayaḥ śa-bdāntara-samudāya-pratipatti-betavaḥ parikalpitāḥ pratipādakāḥ śabdā upādīyante.*

gramatical indiana de base pāṇiniana.¹¹

A gramática dos antigos indianos é primordialmente um sistema de análise morfológica. Constitui-se essencialmente de regras de feição algébrica para a formação de vocábulos (*pada*). O vocábulo é entendido como a soma de uma base semântica (*prātipadaka*)¹² e um afixo (*pratyaya*) de valor funcional ou relacional, i.e., que interessa às relações dessa unidade dentro de um enunciado. Pāṇini define *pada* da seguinte maneira:

“*Pada* é o que termina em afixos nominais (*sup*) e verbais (*tiñ*).”
(A 1.4.14).¹³

Tomemos, e.g., o *pada* “*bhavati*”. *Bhavati* é o que chamamos, em nossa terminologia gramatical, verbo finito, em rigor, a 3ª pessoa do singular do presente do “verbo” *bhū*, “ser, tornar-se”, que se pode traduzir por “é, torna-se”. O procedimento de analisar essa forma em base e afixos é diferente no âmbito indiano do que o que se faz entre nós. Em Gramática portuguesa, diz-se que temos um verbo chamado “ser”, e essa forma é um infinitivo, i.e., forma que em verdade não é um verbo — verbo finito, conjugado — pois não tem terminações de verbo, mas o nome do verbo. Para fins de análise, consideramos essa forma a depositária do valor semântico, no caso, “existência”. Dela abstraímos uma base a que anexamos diferentes afixos. Para facilitar o exemplo, tomo aqui, no lugar de “ser”, o verbo “amar”, de morfologia regular: sua base é *ama-*, uma vez que o *-r* é o afixo que marca o nome infinitivo (*ama-r*, *vende-r*, *parti-r* etc.). A *ama-*, além de afixos nominais, como o supracitado *-r*, posso anexar os afixos ou terminações verbais *-o*, *-s*, *-mos* etc. e teremos *am(a)-o* > *am-o*, *ama-s*, *ama-mos*, etc., cada uma dessas terminações representa aquilo que chamamos de “pessoa do verbo”, i.e., aquele a quem a ideia de “amar” está de alguma maneira associada num enunciado.

Muito bem, de tudo isso todos nós sabemos, quer de forma mais técnica e consciente, quer de maneira mais intuitiva e apenas semiconsistente. Isso se dá em consequência da relação de cada um com o legado escolar e com os conhecimentos adquiridos ao longo da vida. Seja como for, cada falante da língua é capaz de, em decorrência da prática verbal, analisar sua própria língua, quer essa análise corresponda ou não aos achados dos gramáticos, os profissionais da palavra. Mas meu interesse aqui não é decerto explicar a formação das palavras seja em português ou em sânscrito. Faço antes atentar para o discurso, os enunciados que acabo de produzir sobre a formação das palavras: nessa análise *in nuce*, termos como *ama-*, *-r*, *-o*, *mos*, etc. são tratados como vocábulos (*pada*) e tomam parte nos enunciados referindo-se a si mesmos, à sua condição mesma de formas linguísticas. Por isso se diz que são unidades autônomas, autorreferentes.

No uso ordinário da língua, no entanto, *ama-*, *-r*, *-o*, *mos* aparecem ligados de maneira indissociável em formas compactadas, por nós falantes experimentadas em eventos de intelecção sintéticos, intocadas pelo processo analítico descrito acima. Ademais, nesse estado como que *natural* do uso, as formas *ama-*, *-r*, *-o*, *-mos* etc., não se referem a si mesmas, i.e., à sua condição de formas linguísticas, mas a matizes funcionais da significação geral que abstraímos da forma do nome infinitivo, — *amar*, nesse caso. Esses matizes, só quando

11 I.e., baseada no sistema exposto na *Aṣṭādhyāyī*, “A de oito capítulos”. Essa obra, em geral referida como a “Gramática de Pāṇini”, é a base do pensamento gramatical indiano. Pāṇini viveu provavelmente em V ou IV a.C., ou seja, cerca de um milênio antes de Bhartṛhari.

12 Não confundir este termo com o termo supramencionado *prātipādaka*, constante na expressão *prātipādakāḥ śabdāḥ*, “palavra explicativas”.

13 *sup-tiñ-antam padam*.

diluídos na forma do vocábulo, é que são capazes de se conectar com os objetos exteriores, seja mentais ou físicos, por diferentes tipos de relação.

A esse mesmo tipo de uso da linguagem Bhartṛhari se refere no passo supracitado. *Bhū la, bhū ti, bhū a ti* é a sequência de termos — bases, afixos e termos técnicos — por meio dos quais Pāṇini explica, em forma de discurso, a derivação de *bhavati*:

- *Bhū* é forma ainda mais abstrata que o infinitivo, chamada raiz (*dhātu*), mera mônada semântica donde emanam as ideias de “existência, devir”, etc. Diferente do infinitivo, esta forma em princípio não se acha presente nos enunciados ordinários do falante de sânscrito;
- *la* é termo técnico (*saṃjñā*) da Gramática que indica o conjunto de afixos de tempo e modo que se podem ajuntar às raízes em sua formação; *la*, no entanto, não é semelhante à forma de superfície de nenhum desses afixos, mas palavra inventada — do tipo que os gramáticos chamam *pratyāhāra*, “abreviação”—, puramente técnica, que, na operação de formação do *pada*, passará por estágios de substituição;
- *-ti* é a desinência pessoal de 3ª pessoa do singular;
- *-a-*, enfim, é aquilo que chamamos vogal temática, como as que identificam as conjugações do português em 1ª (*-a-*), 2ª (*-e-*) e 3ª (*-i-*), como em *am-a-r*, *vend-e-r*, *part-i-r*.

Essa sequência de termos é portanto um resumo das operações de derivação da forma final — a forma de uso, ordinária, que se acha nos enunciados dos falantes — *bhavati* (“é, torna-se”):

- *la* substitui-se por *laṭ*, outra abreviatura técnica que indica, dentre todos os tempos e modos, apenas o grupo dos tempos do presente, do que se tem a operação *bhū + laṭ*;
- *laṭ* é substituído, de um lado, pela forma própria, de superfície, do afixo indicador da 1ª conjugação do sistema do presente: *-a-*. E tem-se então *bhū + -a- > bho-a- > bhav-a-*.¹⁴ Esta é a base (*prātipadaka*) de conjugação do presente da raiz ou “verbo” *bhū*.
- *laṭ*, de outro lado, prevê ainda, no sistema divisado por Pāṇini, a inserção das certas terminações ou desinências pessoais, tais como *-mi*, *-si*, *-ti*, *-mas*, etc., respectivamente 1ª, 2ª e 3ª pessoa do singular e 1ª pessoa do plural. Optando pela 3ª pessoa, temos *bhava + -ti > bhavati*: “é, torna-se”.

No que escrevi sobre a formação do verbo *amar* bem como no que acabo de escrever sobre a formação de *bhavati*, as formas de bases, afixos e nomes técnicos tiveram, em minhas frases, nos meus enunciados, a função de vocábulos, *pada*. Nesses enunciados, cada um deles marcava sua função sintática e semântica em relação aos outros, como qualquer vocábulo num enunciado, digamos, comum, ordinário, à diferença de que, nesse jargão gramatical, tais termos, isolados de suas funções discursivas normais, são autônimos ou autorreferentes. Retomemos agora a citação do comentário:

“Aceitando-se o vocábulo como grandeza de análise, admitem-se palavras explicativas hipotéticas como responsáveis pela derivação de um conjunto de palavras diferente delas, tais como *bhū la, bhū ti, bhū a ti*.”

O sentido da passagem espero que agora se afigure mais claro. *Bhū, -a-, -ti, la* — assim

¹⁴ Omito aqui a explicação de alguns pormenores técnicos da formação da base verbal da 1ª conjugação do sistema do presente.

como *ama-*, *-r*, *-o*, *-s*, *-mos* — não são formas do uso comum, das trocas verbais ordinárias, que qualquer falante identifica no uso da língua, mas termos hipotéticos ou fabricados (*parikalpita*), postulados pelos analistas da linguagem para explicar a derivação de termos diferentes deles, i.e., *bhavati*, *amamos*, etc., estes sim reconhecíveis pelo falante comum.

Temos aí, portanto, dois níveis da linguagem (*śabda*), *varṇa* e *pada*. No entanto, *varṇa*, o primeiro deles — essas formas abstraídas do vocábulo — também pode ocupar, no enunciado, em razão de procedimento de todo semelhante ao que os Filósofos da Linguagem do século XX chamaram *menção*, o mesmo nível do segundo, o *pada* ou vocábulo. Disso decorre que o estatuto do *varṇa* e do *pada*, seja de sua porção de forma como de sentido, é dependente, no caso da constituição das metalinguagens, de um movimento consciente do usuário da língua, que secciona, isola e confere identidade e, portanto, alguma sorte de realidade a formas em princípio inexistentes (*asatya*) no uso ordinário, na fala de todos os dias.

Mas procedimentos metalinguísticos, ainda que artificiais, são na verdade parte permanente do uso linguagem. Com efeito, não se pode pensar em prática verbal que dispense da criação de metalinguagens, que dispense de alguma forma de análise de si mesma. Bhartṛhari considera que o falante comum, quando atribui sentido a essas e outras, enfim, a quaisquer secções da linguagem (*śabda*), segue o mesmo princípio seguido nas ciências pelos especialistas, gramáticos, linguistas ou quem forem.

Em suma, o uso da linguagem está entremeado por diferentes processos, como o da menção, que, segundo Bhartṛhari, em virtude da possibilidade de análise e reificação enunciativa das formas analisadas, nos revelam sua irreidade essencial.

Este é o percurso argumentativo pelo qual Bhartṛhari infirma, e.g., a posição *mīmāṃsaka* acerca da primazia do *varṇa* como unidade, matriz de forma e sentido da palavra: o sentido dos *varṇa* resulta apenas de um procedimento analítico consciente e voltado para fins específicos, e.g., o ensino da língua às crianças e aos que não a conhecem, a análise de minúcias, digamos, estruturais, etc., como fica claro pelo exemplo do jargão dos próprios gramáticos.

Decerto o debate entre essas duas escolas alonga-se por textos e séculos, não sendo possível no presente artigo tratar de todas as suas minúcias. Tenhamos em mente por ora que, para Bhartṛhari, a palavra ou linguagem — *śabda* — se revela cada vez mais real à medida que a percepção se move conscientemente da visada analítica para a sintética, i.e., da reificação de suas partes ou secções para a contração ou dissolução delas. Isso requer o avanço da consciência comum para um novo tipo de consciência verbal, cuja forma se identifica com o estádio mais puro da linguagem.

3. Da natureza do *pada*

Quanto ao entendimento do *varṇa*, o que apresenta o *Vākyapadīya* é de mais fácil compreensão e aceitação. Tomando como exemplo os supracitados jargão e práticas analíticas dos gramáticos, seja dos antigos indianos, seja dos de hoje, não é difícil ver que o seccionamento ou análise plenamente consciente da linguagem escapa à maior parte dos usuários duma língua e não exerce influência significativa nas trocas comunicativas da maioria dos falantes.

Bhartṛhari, porém, leva adiante sua análise por indução ao afirmar que também o vocábulo não tem sentido nem realidade. O que afirma, em verdade, é que o vocábulo (*pada*) não possui sentido que não seja tal como o sentido que os gramáticos atribuem a fonemas, semas, morfemas etc., i.e.: o sentido do vocábulo é também resultado de processos analíticos que de todo se assemelham àqueles divisados pelos homens de ciência quando, para apropriar-se de seus objetos de estudo, compõem jargões analíticos especiais.

Decerto todos os usuários de uma língua são capazes de isolar dos enunciados vocábulos aos

quais não terão dificuldade de atribuir sentido. Em princípio, esse fato inegável dá ao vocábulo e ao sentido do vocábulo uma autoridade e certa concretude de existência que o *varṇa* e seus sentidos, como vimos, não possuíam. Bhartrĥhari, no entanto, argumenta que esse sentido do vocábulo, *padārtha*, resulta, na verdade, de diferentes processos de abstração (*apoddhāra*).

Que seria isso? A transmissão de uma língua de geração em geração, e.g., exige algo mais que a comunicação pura e simples. É uma forma de comunicação analítica, que visa ensinar formas e sentidos que serão, depois, reinseridos no processo de comunicação pelo aprendiz. Esta e outras formas de eventos cognitivos (*pratyaya, jñāna*) têm por base a menção. Esta é um processo que, por assim dizer, se interpõe entre o usuário e o uso.

O falante comum, quando envolvido em eventos cognitivos dessa sorte, é depositário de práticas de análise da linguagem que remontam às inúmeras gerações de falantes que o precederam. Não entanto, a não ser que esteja treinado para tal, o falante não observa conscientemente qualquer diferença ontológica entre a cadeia do enunciado e as formas e sentidos abstraídos por análises continuamente produzidas no ato de fala. Retomando aqui os versos citados acima (I.24-26), vemos que esse sentido dos vocábulos obtido por meio de processos de abstração é também um dos temas tratados no *Vākyapadīya*:

“Os sentidos de vocábulo [obtidos] por abstração e os sentidos de traços estáveis; as palavras a explicar e as explicativas; / (...)/ neste tratado isso tudo é explicado explícita e implicitamente; / (...).

Ademais, tratando do plano da forma, Bhartrĥhari diz com todas as letras no segundo livro:

“Assim como, no vocábulo, dividem-se bases, afixos etc., da mesma maneira, no enunciado, é possível a abstração de vocábulos.” (*Vākyapadīya* II.10).¹⁵

Acerda da expressão *apoddhāra-padārtha* do primeiro trecho citado, diz o comentário:

“Chama-se *apoddhāra-padārtha* (‘sentido de vocábulo [obtido] por abstração’) ao [sentido] que, imerso completamente numa combinação, é abstraído, dela então se separando numa forma hipotética e dedutível. Ora, separado, ele é uma forma daquela coisa [primeira] que não serve à comunicação, mas que é estabelecida normalmente pela replicação das cognições de cada um, de acordo com o a tradição, devido ao exercício do cultivo [mental] e por conjectura.” (*Vṛtti ad I.24-26 p.65*).¹⁶

O vocábulo isolado — em rigor, o sentido que se lhe atribui — é, portanto, resultante da análise de uma combinação ou fusão (*saṃsarga*); dela é separado, abstraído. Essa combinação ou fusão semântica é chamada *vastu* “coisa”; o vocábulo separado dela, uma forma (*rūpa*) que, literalmente, “está além, ultrapassa a comunicação” (*vyavahārātīta*), ou seja, não é algo por meio do qual se possa comunicar; não serve — como preferimos traduzir — à comunicação.

Ora, isso é tal e qual o que viemos a entender acerca daquelas partes mínimas, fonemas, morfemas, semas etc., em suma, *varṇa*, i.e, que não faziam parte da prática verbal ordinária, mas que podiam ser elevadas ao grau de vocábulos pela prática da metalinguagem.

15 *yathā pade vibhajyante prakṛti-pratyayādayaḥ, / apoddhāras tathā vākye padānām upapadyate.*

16 *tatrāpoddhāra-padārtho nāmātyanta-saṃsṛṣṭaḥ saṃsargād anumejena parikalpītena rūpeṇa kṣta-vivekaḥ sann apoddhriyate. praviviktaḥ sa hi tasya vastuno vyavahārātītaḥ rūpam. tat tu svapratyayānukāreṇa, yathāgamaḥ, bhāvanābhyāsa-vaśād, utprekṣayā prāyeṇa vyavasthāpyate.*

Aqui Bhartṛhari propõe que mesmo o vocábulo, quando isolado de certa combinação — dessa coisa (*vastu*) maior ainda não nomeada —, não significa propriamente, *stricto sensu*, mas possui um sentido obtido pelo que aí se chama *apoddhāra*, ou abstração.

Essa abstração, portanto, significa o isolamento da função propriamente comunicativa (*vyāvahārika*) da palavra, função essa que opera apenas naquela coisa (*vastu*) completamente fundida (*atyanta-samsṛṣṭa*) que é a palavra do uso.

Cada um dos processos de abstração em seguida arrolados decerto se nos afiguram perfeitamente naturais:

- *sva-pratyayānukāra*: a replicação das cognições de cada indivíduo. É a consequência da presença dos usuários da linguagem no tempo. Ela promove, e.g., a acomodação do ser humano às coisas ao seu redor e o assentamento, ademais, de funções como a memória, etc.;
- *āgama*, a tradição ou legado. Este termo recobre, no *Vākyapadīya*, o conhecimento herdado tanto de maneira consciente pelos processos de transmissão específicos de cada cultura, tais como as tradições de instrução nas letras, artes e ciências, como certas funções e comportamentos instintivos que hoje descreveríamos por meio das disciplinas biológicas e da genética;
- *bhāvanābhāsa*, o exercício do cultivo mental. Esta expressão parece referir-se ao processo criativo aplicado à empresa de composição dos saberes em determinada cultura. Esse processo exige uma conformação especial do intelecto, mais atenta que na prática ordinária, a fim de produzir, rotular e explicar as análises produzidas. Refere-se, possivelmente, ainda à forte tradição de memorização, ambas práticas caras ao meio indiano;
- *utprekṣā*, enfim, a conjectura. É termo que, no meu entender, refere-se à relação dos falantes e ouvintes com os vários estratos da linguagem que pertencem, na experiência, sempre à sincronia, e.g., referências aos enunciados dos textos do passado, variedades regionais do vocabulário, etc. Esses estratos trazem problemas de entendimento a exigir, na prática comunicativa, o apelo à análise, à secção de partes não compreensíveis de enunciados.

Decorrente de todos esses processos enfeixados sob a rubrica de *apoddhāra*, abstração, é o estabelecimento no intelecto dessa secção da linguagem (*śabda*) chamada *padārtha*, “sentido do vocábulo”, e, por conseguinte, também o estabelecimento da forma do vocábulo em si, o *pada*, aqui glosado como *apoddhṛṣṭa śabda* (“palavra abstraída”):

“Somente assim, [a saber], de acordo com a necessidade, por concordância e diferença e pela formulação de continuidade entre uma forma e outra, é que [essa forma] se funda, no âmbito de uma unidade verbal indivisa, como significado/referente das palavras abstraídas do todo.” (*Vṛtti ad I.24-26*, p.65).¹⁷

Essa palavra abstraída — a forma do *pada* — é abstraída de um todo (*samudāya*), a que Bhartṛhari chama agora “unidade (ou entidade) verbal indivisa” (*apṛavibhāga śabdātman*). Mencionam-se, ainda, mais processos que resultam nessas formas abstraídas: a abstração se dá por i. necessidade (*kāryārtham*) ou, lit., “para a realização de algo” (específico), ii. por concordância

17 *tathaiiva cāpṛavibhāge śabdātmani kāryārtham anvaya-vyatirekābhyaṃ rūpa-samanugama-kalpanayā samudāyād apoddhṛṣṭānāṃ śabdānāṃ abhidheyatvenāśrīyate.*

e diferença (*anvaya-vyatireka*) e iii. pela formulação de continuidade entre as formas (*rūpa-samanugama-kalpanā*).

Merece aqui atenção a glosa de comentador moderno que nos chama atenção para o caráter relativo dos conceitos construídos no *Vākyapadīya*. De fato, do ponto de vista da ficção que é o *varṇa* — fonemas, morfemas, semas, afixos e bases em geral —, o todo (*samudāya*) é o vocábulo (*pada*); dele abstraímos essas formas que, abstraídas, não pertencendo mais ao todo, podem ser reificadas e utilizadas, pelo procedimento da menção, em novos processos verbais, i.e., como palavras autorreferentes em enunciados metalinguísticos, como vimos acima; do ponto de vista da ficção que é o *pada*, o enunciado (*vākya*) é o todo, do qual abstraímos as formas dos vocábulos. Raguṇātha-Śarmā, gramático da escola pāṇiniana, que escreveu comentário em sânscrito ao *Vākyapadīya* entre 1964 e 1971, glosa o passo supracitado da seguinte maneira:

“Pois assim, [a saber], para o empreendimento das disciplinas [ou ciências], por concordância e diferença e pela formulação de continuidade entre as formas de bases e afixos e as de vocábulos, é que os sentidos de vocábulo [obtidos] por abstração se fundam, no âmbito de uma unidade verbal indivisa sob a forma quer do vocábulo ou do enunciado, como significado/referente das palavras abstraídas do todo sob a forma seja do vocábulo, seja do enunciado.” (*Ambākartri ad I.24-26*, p.53, sublinhados meus).¹⁸

Como vemos acima, além de esclarecer (decerto interpretar) o sentido de certas expressões obscuras — especialmente o *kāryārtham* supramencionado, glosado como *śāstra-pravṛṭty-artham*, “para o empreendimento [ou composição] das disciplinas/ciências” —, a glosa de Śarmā também reúne *pada* e *varṇa* sob um mesmo olhar analítico, que observa os fatos de diferentes ângulos ou perspectivas.

Negar em absoluto a existência ou realidade do vocábulo é árdua tarefa, de modo que se sustenta no discurso do *Vākyapadīya*, corroborado pela glosa do gramático moderno, sua realidade relativa, pois não se pode negar que, se do *vākya* (enunciado) se abstrai o *pada*, do *pada*, por seu turno, abstrai-se o *varṇa*. O todo, a unidade ou entidade verbal indivisa, tem, destarte, valor relativo: entendida do ponto de vista do *pada-vādin* — o proponente do vocábulo — ela é o próprio vocábulo, pois para eles é o vocábulo a unidade de significação do *śabda*, da linguagem, da palavra como um todo; se entendida do ponto de vista do *vākya-vādin* — o proponente do enunciado, dentre os quais o autor do *Vākyapadīya* — *apṛavibhāga śabdātman*, a unidade verbal indivisa, i.e., refratária à análise, é o enunciado, no qual a palavra é tão irreal — mera hipótese de análises que se podem, de tempos em tempos, excluir mutuamente — quanto as divisões do *pada*. Com efeito, diz-se em seguida no comentário atribuído a Bhartṛhari:

“Esse sentido de vocábulo [obtido] por abstração segue tanto a prática da disciplina gramatical quanto a prática de análise ordinária, que é semelhante à da Gramática.” (*vṛṭti ad I.24-26*, p.65).¹⁹

“Seguir” aqui tem o sentido de “decorrer de”, “derivar de”. Bhartṛhari sustenta que a prática analítica exercida pelos leigos, como dito antes, é, para todos os efeitos, semelhante a que exercem os especialistas.

18 *tathā hi padārtha-vākyaṛthavad apṛavibhāge pada-rūpe vākya-rūpe vā śabdātmani, śāstra-pravṛṭty-artham, anvaya-vyatirekābhyāṃ apoddhātānāṃ prakṛti-pratyayādi-rūpāṇāṃ pada-rūpāṇāṃ vānugati-kalpanayā pada-rūpād vākya-rūpād vā samudāyād śabdānāṃ abhidheyatvenāpoddhāra-padārthā āśriyante.*

19 *so'yam apoddhāra-padārthaḥ śāstra-vyavahāram anupatati, śāstra-vyavahāra-sadṛśaṃ ca laukikaṃ bheda-vyavahāram.*

A imagem da palavra como entidade abstrata, resultado de análises que aqui chamo semiconscientes, faz lembrar, como já disse, da constituição do dicionário: o vocábulo isolado não constitui a palavra do uso; o chamado *vocabulário* de uma língua organiza-se, de maneira patente, por meio de processos analíticos e de abstração. O que vemos nas páginas de um dicionário são conjuntos de valores semânticos atribuídos a termos isolados, valores esses que, na realidade, são variáveis contextuais experimentadas como matizes de sentido apenas nos processos verbais de que foram abstraídas.

Chega-se aqui, portanto, a um novo estágio da análise indutiva, a proposição mais radical do *Vākyapadīya*, a saber, a de que é o enunciado (*vākya*) a unidade de expressão e conteúdo da linguagem, forma essa que é *supra varṇa* e *pada*, forma essa que a única realidade, entidade, unidade ou mesmo essência da linguagem (*śabda-tattva*).

4. Da natureza do *vākya*

Muito mais complexa que a do fonema e do vocábulo, a forma do enunciado — não há como negar —, afigura-se-nos, de início, como forma compósita. O senso comum, bem como muitas correntes da especulação indiana que se detiveram sobre questões de linguagem, verão numa frase ou enunciado alguma sorte de ajuntamento de unidades menores. O segundo livro do *Vākyapadīya* de fato começa com um rol de 8 definições de enunciado, das quais 7 entendem que assenta em partes:

- (i) O verbo finito, (ii) o agregado de palavras, (iii) o geral que reside no agregado, (iv) a palavra una, sem partes, (v) a seriação, (vi) a compressão no intelecto; (viii) o primeiro vocábulo, (viii) cada vocábulo dependente em separado, assim distingue-se de muitas formas a opinião dos teóricos acerca do enunciado. (*Vākyapadīya* II.1-2).²⁰

Em todas as definições acima, salvo em uma, o sustentáculo da forma do enunciado é a parte. Na quarta definição, no entanto, explicita-se a ausência de partes: *ekah anavayaḥ śabdaḥ* “a palavra una, sem partes”.

An-avaya é o termo que primeiro nos interessa. Composto que significa lit. “que não tem partes, sem partes”, esse termo nos digire para a teoria promulgada pela escola dos gramáticos. No *Vākyapadīya*, em diversas passagens tanto do primeiro quanto do segundo livro, Bhartrḥari trata do problema da relação entre as partes e o todo, ou seja entre *varṇa* e *pada*, de um lado e *vākya*, o enunciado, de outro. Para isso, apresenta algumas analogias do que aí se passa especialmente com os eventos internos da consciência, i.e., as cognições, e sua relação com os objetos a conhecer. Pense-se, e.g., na cognição de objetos quer raros, quer antes desconhecidos e no processo de intelecção que aí se instaura. Diz o autor em II.90-92:

“Assim como num *gavaya* ou num *nara-simha*, excetuando o caso de haver uma única cognição, entende-se que uma parte é semelhante a outro gênero [ou espécie]; — aquela parte estranha, não antes vista, que observa, o confuso, no entanto, sempre a toma por ininteligível —; da mesma maneira, num enunciado completamente diferente por conter “*pika*” etc., pensa-se haver a cognição de um sentido que, decerto semelhante, é [de fato] inexistente.” (*Vākyapadīya* II.90-92).²¹

20 *ākhyātaṃ śabda-saṃghātaḥ, jātiḥ saṃghāta-vartinī;/eko'navayaḥ śabdaḥ, kramo, buddhy-anusaṃhṛtiḥ; padam ādyam, pṛthak sarvam padam sāpekṣam ity api/vākyaṃ prati matir bhinnā bahudhā nyāya-darsinām.*

21 *gavaye nara-simhe cāpy eka-jñānād ṛte yathā/ bhāgam jāty-antarasyaiḥva sadṛśam pratipadyate; aprasiddham tu yaṃ bhāgam adṛśtam anupaśyati/ tāvaty asaṃvidam mūḍhaḥ sarvatra pratipadyate;*

Gavaya é o animal que chamamos gauro ou bisão indiano; *nara-siṃha* é o homem-leão. O *gavaya* tem algo de semelhante com o touro; *nara-siṃha* tem, por sua vez, algo semelhante tanto com um homem (*nara*) quanto com um leão (*siṃha*). Afora o caso da cognição isolada, única, ou de uma primeira cognição desses objetos, quando pode não se produzir qualquer identificação em virtude quer da novidade da coisa, quer de contingências afetando os órgãos dos sentidos — quer mesmo por causa da confusão mental ou ignorância deste ou daquele sujeito —, a cognição desses objetos processa-os por meio da delimitação da semelhança de partes suas com partes de outros objetos.

Isso quer dizer que a função intelectual, para além da apreensão sintética dos eventos, também comumente se disjunje, por necessidade, projetando partes de outras cognições sobre um todo que, de início, não se compreende, com o fito de, justamente, ao fim, captá-lo por inteiro.

Ora, vimos que o mesmo processo, por assim dizer, didático tinha lugar na linguagem. Lá a secção ou análise servia a necessidades específicas duma cultura inserida no tempo: o ensino da língua, a sustentação das tradições textuais, a composição de novos conhecimentos etc. Trata-se de processo metalinguístico, base de qualquer forma de empreendimento analítico. Bhartṛhari o identifica agora, por analogia, no interior da consciência dos indivíduos: *gavaya* é não mais que *gavaya*, não algo que tem pedaços de touro; é um animal íntegro, não uma montagem; *nara-siṃha*, pensado aqui como ao 4º *avatāra* (encarnação) do Viṣṇu — ainda que, neste caso, se possa dizer que não existe *de facto* — existe como objeto da consciência na cultura aqui estudada e, nessa forma de existência, é pleno, inteiro, não bricolagem de homem e leão. Nosso intelecto, porém, procura nos *loci* instáveis, não familiares dos *jñeya* — dos objetos que se dão a conhecer —, a estabilidade de um conhecimento herdado, ele mesmo recorte necessariamente limitado das coisas. Bhartṛhari diz, com efeito:

“No mundo é difícil vermos todas as partes de algo; o objeto inteiro é antes inferido por meio de algumas partes visíveis;”
(*Vākyapadīya* II.156).²²

No interior da consciência comum, assim como no interior da linguagem (*śabda*), misturam-se diferentes processos que em tudo se assemelham. Retomemos o trecho final da citação de II.90-92:

(...) da mesma maneira, num enunciado completamente diferente por conter “*pika*” etc., pensa-se haver a cognição de um sentido que, decerto semelhante, é [de fato] inexistente.”

Ora, em *gavaya* não há nada do touro (*gau*), pois um e outro são totalidades de existência nas transações ordinárias,²³ ainda que o olhar analítico neles detecte semelhanças e diferenças. Da mesma maneira, dois enunciados que contenham o mesmo vocábulo — parte semelhante por meio da qual o conhecimento secular estabiliza a experiência do sentido e dos objetos — são, em verdade, duas totalidades plenamente independentes e distintas como dois seres: a semelhança entre a parte (*pada*, vocábulo) que se vê num e noutra decorre, no âmbito verbal, do mesmo processo inferencial

tathā pikādi-yogena vākye'tyanta-vilakṣaṇe/ sadṛśasyeva saṃjñānam asatō'rthasya manyate.

22 *durlabhaṃ kasyacil loke sarvāvayava-darśanaṃ/ kaiscit tv avayavair dṛṣṭair arthaḥ kṛtsno 'numiyate;*

23 Veja que se trata de analogia apenas relativa entre os processos de intelecção verbal e de outras formas de intelecção. De fato, como Bhartṛhari afirmará noutras passagens e no contexto de outras discussões, também a secção dos objetos é um processo que denota sua essencial inexistência, i.e., existem unidades de coisas como de palavras em estádios específicos da consciência humana, e.g., em seu funcionamento no âmbito das práticas cognitivas ordinárias.

que acabamos de vislumbrar no funcionamento da consciência comum dos indivíduos. O verso se refere ao vocábulo sânscrito *pika*, nome do pássaro cuco, palavra rara na língua. Glosa-o assim a *ṭikā* (“subcomentário”), datável de *circa* X/XI EC, atribuída a certo Puṅyarāja:²⁴

“O [enunciado] *vanāt pikaḥ ānīyatām* (“Traz um cuco da mata!”) é de fato completamente diferente de *vanāt ṛkṣaḥ ānīyatām* (“Traz um urso da mata!”). Ademais, em *vanāt ānīyatām* (“Traz da mata...!”), considera-se, em virtude da seriação [das partes], que há um sentido — de fato inexistente — semelhante ao de *vanāt ṛkṣaḥ ānīyatām*. No entanto, na realidade, se contém *pika* etc., é o todo que é completamente diferente. Quando se tem dúvida acerca do sentido de um único vocábulo, dizemos, na verdade, que é todo o enunciado que se desconhece.” (*Vākyakāṇḍa-ṭikā* II.92, p.49).²⁵

De fato, é como se o enunciado constituísse uma grande palavra, em que os vocábulos fossem expedientes não mais que funcionais na produção do sentido como o são, no âmbito do vocábulo, os fonemas, semas, morfemas, etc., e, portanto, passíveis de novas análises na sincronia constante que é a relação dos falantes com a linguagem. Se aqui retomamos ainda uma vez os versos I.24-26, onde se compunha o índice de assuntos do *Vākyapadīya*, veremos que é justamente esta a imagem do enunciado (*vākya*) ali apresentada, i.e., construída por analogia com a do vocábulo (*pada*):

“Os sentidos de vocábulo [obtidos] por abstração e os sentidos de traços estáveis; as palavras a explicar e as explicativas; /(...) neste tratado isso tudo é explicado explícita e implicitamente; / (...).²⁶

O *locus* da análise é o sentido que possui marcas ou traços (*lakṣaṇa*) estáveis (*sthita*). Como vimos pelas análises tanto do *varṇa* quanto do *pada*, o que os caracteriza é, antes de mais, a instabilidade. Os gramáticos a detectam, no caso do *varṇa*, em sua própria herança das práticas analíticas das gerações anteriores, nas quais se veem fixados de maneiras diversas os constituintes da morfologia e fonologia da língua; no caso do *pada*, na variação semântica de que dão testemunhos os dicionários, a memória dos falantes, etc.

No enunciado, por outro lado, como que por consequência lógica, haverá de se encontrar a estabilidade do sentido justamente porque aí a experiência do entendimento é um evento sintético, essa espécie de clarão da intuição (*pratibhā*) que ilumina a forma unitária (*sphota*) por detrás da aparente diversidade de formas que sustenta o sentido. A *Vākyapadīya-vṛtti* assim comenta expressão *sthita-lakṣaṇāḥ arthāḥ*, “sentidos de traços estáveis”:

“O sentido de traços estáveis” é algo que se determina na forma do enunciado; ele se divide em paradigmas hipotéticos, [mas] é específico, uno, ação é a sua natureza básica; pode-se analisá-lo por meio da discriminação de diferentes sentidos de vocábulos, porém, mesmo que se percebam diferenças, no instante

24 Por uns, no entanto, considerado de autoria anônima, possível resumo do *Śabda-prabhā*, comentário perdido de Helārāja (X EC), autor do *Prakīrṇaka*, comentário ao 3º livro do *Vākyapadīya* (cf. Aklujkar, 1969).

25 ‘*vanāt pika ānīyatām*’ ity etad ‘*vanād ṛkṣa ānīyatām*’ ity asmād vākyāntarād atyanta-vilakṣaṇam eva. ‘*vanād ānīyatām*’ iti cātrāsann evārtho ‘*vanād ṛkṣa ānīyatām*’ ity asya krama-vaśāt sadṛśa iti manyate. paramārthas tu pikādi-yogāt sakalam evātyanta-vilakṣaṇam. eka-padārtha-sandehe, sakalam evāvijñātam vākyaṁ ity ucyate.

26 *apoddhāra-padārthā ye ye cārthāḥ sthita-lakṣaṇāḥ, / anvākhyeyās ca ye śabdā ye cāpi pratipādakāḥ; (...)/ te liṅgaś ca sva-śabdaiś ca sāstre ’sminn upavarṇitāḥ; / (...).*

em que a intuição (*pratibhā*) se recompõe, ele não é diferente de *namasyati, saṃgrāmayate, muṇḍayati, kuṭṭayati, carvayati* etc”. (*Vṛṭti ad 1.24-26, p.67*).²⁷

O comentário diz de maneira bastante direta que a análise, a secção do enunciado em paradigmas hipotéticos — seja de sua porção de forma como de sentido, i.e., os grupos semânticos que vislumbramos nos dicionários, os paradigmas de morfologia arrolados em obras de Gramática, mesmo o conhecimento fragmentário de tudo isso em que o falante comum sustenta seu cultivo mais ou menos denso da tradição —, é uma constante possibilidade. Mais que isso: é um traço permanente da presença da linguagem no mundo.

No entanto, o que interessa à gramática especulativa do *Vākyapadīya* é identificar o feixe puro da linguagem, despojado dos processos analíticos que toldam a visão da sua real unidade, experiência da forma-sentido na qual as diferenças reassumem seu caráter meramente relativo e se revela a unidade entre sujeito e objeto. Essa espécie de “buraco do eterno no tempo”, sendo experimentado ininterruptamente por todos os usuários da linguagem ao comunicar-se, passa como que despercebido pelas injunções do próprio tempo e de sua necessária divisão de todos os processos.

Bhartṛhari enxerga um analogia dessa forma-sentido e da experiência dela na forma dos *pada* supramencionados, *namasyati, saṃgrāmayate, muṇḍayati, kuṭṭayati, carvayati* etc. Trata-se de um tipo de forma verbal chamada, no âmbito da gramática sânscrita, *nāma-dhātu*, i.e., *denominativa*, derivada de nomes ou formada a partir de bases nominais, não de bases verbais. A Gramática indiana entende que devem ser analisadas semanticamente pela fórmula [nome + verbo *kr*, “fazer”], e.g.:

- *namasyati* = *namaḥ karoti*, “faz uma reverência, i.e., reverencia”;
- *saṃgrāmayate* = *saṃgrāmaṃ karoti*, “faz guerra, i.e., guerreia”;
- *muṇḍayati* = *muṇḍanam karoti*, “faz tosquia, i.e. tosqueia”;
- *kuṭṭayati* = *kuṭṭanam karoti*, “faz moagem, mói”;
- *carvayati* = *carvanam karoti* “faz mastigação, i.e. mastiga” e assim por diante.

Ora nessas formas se apresentam justamente em completa fusão as categorias do agente (*kartr*) e do objeto (*karman*). Trata-se de uma única forma, uma única entidade, que é ao mesmo tempo sujeito e objeto tanto na forma como se apresenta — dado o reconhecimento da verdade relativa do *pada* diante da ficção de suas partes —, quanto na experiência de sua intelecção.

As categorias gramaticais sujeito e objeto, nessa analogia, facilmente se convertem em categorias ontológicas, e para isso têm por base a ideia de que a própria experiência cognitiva e a própria a forma da consciência são de natureza verbal (*vāg-rūpatā*), como veremos adiante.

É na forma do enunciado (*vākya*) que Bhartṛhari vê realizado o sentido por excelência, e o que caracteriza tanto essa forma quanto esse sentido é, de um lado, não ser analisável, de outro, ser estável. Esses termos remetem a união indissolúvel da coisa apreendida, o sentido, e do sujeito apreensor, a consciência. Aquilo que parece semelhança já é e será sempre decorrência de olhar analítico; já é e será sempre, ademais, consequência dos processos imiscuídos — impurezas, por assim dizer — que residem na forma própria da intelecção verbal. Se *sphoṭa* e *pratibhā* — a forma e a luz do sentido que a ilumina — são de veras *signo*, são, portanto, uma única manifestação.

27 *sthita-lakṣaṇas tu vākya-rūpopagrahaḥ kalpitoddeśa-vibhāgo viśiṣṭa eka kriyātmā vicchinna-padārthagrāhaṇopāya-pratipādyah, satyām api viccheda-pratipattau, namasyati, saṃgrāmayate, muṇḍayati, kuṭṭayati, carvayatītyevamādibhir [= > carcarya] aviśiṣṭaḥ pratibhōpasamhāra-kāle.*

Conclusão: consciência e palavra; *caitanya*, *śabda*

A analogia entre o enunciado e os eventos cognitivos supramencionados — a apreensão do bisão, do homem-leão — baseados no sentido da visão, não é apenas processual. I.e., não se trata apenas de duas entidades apreendidas da mesma maneira pelo intelecto no interior da consciência; trata-se, antes, de um tipo de relação ainda mais profunda entre linguagem e consciência. Decerto chama atenção a qualquer leitor do *Vākyapadīya* o radicalismo com que Bhartṛhari define a relação entre cognição (*jñāna*)/intelecção (*paratyata*) e linguagem (*śabda*) na esfera da consciência (*caitanya*). Vejamos por exemplo, *Vākyapadīya* I.131:

“Não há intelecção no século desacompanhado de linguagem; toda cognição fulge como que entremeada de linguagem”.²⁸

Entende-se que toda cognição é um objeto da consciência ali presente como que entremeado, permeado de linguagem (*śabdena anuviddha*). A partícula comparativa *iva* (“como que, aparentemente, de certa forma”) deixa espaço para interpretação: decerto não se produz nesse passo a plena identificação entre cognição a palavra, mas fica clara a percepção de que, para Bhartṛhari, o elemento verbal tem grande peso na definição da natureza da mente ou consciência humana. Com efeito, os versos que seguem a esse parecem, de mais a mais, promulgar sem ambiguidade a identificação vislumbrada anteriormente:

Se a natureza verbal da entendimento, eterna, cessasse,
o lume [dele] não luziria mais, pois é ela que o reflete.
Ela é a liga das partes de todas as artes e ciências;
por força dela toda coisa criada é dividida.
Ela – consciência de todos os viventes – corre dentro e fora;
a sciência, em todas as espécies, não ultrapassa os constituintes dela.
‘É a linguagem (*vāc*) que move todos os seres vivos à ação de propósito;
quando cessa, constata-se o [ser] inconsciente, como um pedaço de pau ou um muro.’”
(*Vākyapadīya* I.132-135).²⁹

A complexidade desse trecho reside especialmente na terminologia exuberante, mas o que se vê aí é, em verdade, o emprego de termos ora mais poéticos, ora mais técnicos para expressar a forma essencial da consciência dos indivíduos e de seus processos.

Avabodha, que aqui traduzo por “entendimento”, decerto não é termo técnico da especulação de Bhartṛhari, mas refere-se, no *Vākyapadīya*, de maneira geral, ao aparelho da intelecção humana, ao sentido mais abrangente que lemos em termos como “mente” e “inteligência”. Bhartṛhari afirma que esse aparelho que comanda a percepção e a ação no mundo (“Ela é a liga das partes de todas as artes e ciências; por força dela toda coisa criada é dividida”) possui natureza (lit. “forma”, *rūpa*) verbal, forma de *vāc* (voz/palavra/linguagem), termo que é sinônimo de *śabda*.

Esse entendimento sob a forma de *vāc*, sob a forma de linguagem, por sua vez, é, i.e., *confunde-se* com a consciência de todos os viventes (*saṃsāriṇām saṃjñā*). Alcança-se aí um grau ao mesmo tempo mais preciso do conceito e mais geral do entendimento, que comporta não apenas toda vida humana, mas toda vida consciente.

28 *na soṣṭi pratyayo loke yaḥ śabdānugamād r̥te; anuviddham iva jñānaṃ sarvaṃ śabdena bhāsate.*

29 *vāg-rūpatā ced utkrāmed avabodhasya śāsvatī/ na prakāśaḥ prakāśeta. s̄a hi pratyavamarśinī.
s̄a sarva-vidyā-sīlpānām kalānām copabandhanī;/ tad-vasād abhiniṣpannaṃ sarvaṃ vastu vibhajyate.
saiṣā saṃsāriṇām saṃjñā babir antas ca vartate;/ tan-mātrām avyatīkrāntaṃ caitanyaṃ sarva-jātiṣu.
artha-kriyāsu vāk sarvān samīhayati dehinaḥ;/ tad-utkrāntau visaṃjñō'yaṃ dīśyate kāṣṭha-kuḍyavat.*

Se pode então haver conceito mental ainda mais profundo que o de consciência humana, parece ser o que o autor tenta expressar no último meio-verso do trecho citado pelo termo *caitanya*, que traduzi por “senciência”, a fim de diferenciá-lo de *saṃjñā*.

Senciência é termo cunhado nos modernos estudos de Filosofia da Mente; expressa estádios não verbais da consciência, ou não qualificados pela linguagem. Para Bhartṛhari, porém, sendo a própria natureza da consciência ela mesma verbal, a ausência de constituintes verbais — espécie de mente pura, inteligência mental — inexistente. Só é pura a mente, a inteligência em que a linguagem é potência e nada mais, unidade indiferenciada, reabsorvida de todos os processos de um primeiro estádio mental de seriação, mais distante ainda do estádio de fala manifesta e sonora que serve à comunicação dos homens.

Bhartṛhari identifica e nomeia com efeito, esses três estádios da linguagem — *vaikharī vāc*, *madhyamā vāc* e *paśyantī vāc*, respectivamente, “linguagem articulada”, “intermédia” e “vidente” (cf. I.158). Eles que constituem um movimento da linguagem exterior articulada e comunicável em direção à palavra interna, motor, potência e forma da consciência ou sentiência de todo ser vivo, na qual unidade e diversidade, sujeito e objeto ocupam o mesmo espaço nas imagens cognitivas em que forma e sentido, então contraídos, são feitos duma mesma substância.

A própria vida humana, se fulge, se comunica ou experimenta em qualquer nível consciência, é caracterizada pela forma da linguagem, mesmo que essa linguagem, por assim dizer, nada diga.

Neste artigo procurei reconstituir o percurso analítico que se lê no *Vākyapadīya* de Bhartṛhari a fim de definir o estatuto de forma e de sentido das subdivisões ou secções da linguagem (*śabda/vāc*) comumente reconhecidas no *milieu* intelectual indiano desde pelo menos o século V a.C. até os autores do período pré-moderno. Tentei abordar e descrever os conceitos de *varṇa*, *pāda* e *vākya* segundo a perspectiva do gramático e filósofo da linguagem Bhartṛhari (séc. V d.C) em seu *Vākyapadīya*. Para este autor, o enunciado, por constituir a unidade formal e semântica da comunicação ordinária, é também o espelho, a réplica manifesta da unidade imanifesta que supera as categorias de tempo e espaço, sujeito e objeto, apreensor e apreendido.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias:

“Ambā-kartrī” (Comentário de Rāgunātha-Śarmā). In: Sharma, R. (2006). *Vākyapadīyam (part one) (Brahma-kāṇḍam) with the commentaries Svopajñāvṛtti by Harivṛṣṭha & Ambākartrī by Padmaśrī Paṇḍita Rāghunātha Śarmā*. v. 91. Varanasi: Sarasvatībhavana-granthamālā.

Aṣṭadhyāyī (Gramática de Pāṇini). Disponível em: http://gretl.sub.uni-goettingen.de/gretl/1_sanskrit/6_sastra/1_gram/panini_u.htm. Acessado em:

Subramania Iyer, K. A. (Ed.). (1966). *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentaries Vṛtti and the Paddhati of Vṛṣabhadeva, Kāṇḍa I*. 1.ed. Puna: Deccan College.

_____. (1983). *Vākyapadīya of Bhartṛhari (An ancient treatise on the Philosophy of Sanskrit Grammar), containing the Tikā of Puṇyārāja and the ancient Vṛtti. With a foreword by Ashok Aklujkar. Kāṇḍa II*. 1.ed. Déli: Motilal Banarsidass.

Rau, W. (Ed.). (1977). *Bhartṛharis Vākyapadīya: die mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pāda-Index versehen*. 1.ed. Wiesbaden: Franz Steiner.

Obras citadas:

Aklujkar, A. (1969). “Two textual studies of Bhartṛhari.” In: *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, n.89.

- _____. (1972). „The authorship of the Vākyapadiya-vṛtti.“ In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Viena, n.16.
- _____. (1994). “Once again on the authorship of the Trikāndī-Vṛtti.” In: *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, n.47.1; *Proceedings of the First International Conference on Bhartrhari*. Puna, jan., 1992; Bronkhorst; Bhartrhari, 1994.
- Bronkhorst, J.; Bhartrhari, S. (Ed.) (1994). *Bhartrhari, philosopher and grammarian*. Déli: Motilal Banarsidass.
- Bronkhorst, J. (1988). «Études sur Bhartrhari, 1: L’auteur et la date de la Vṛtti.» In: *Bulletin d’Études Indiennes*, Paris, n.6.
- Brough, J. (1952). “Audumbarāyaṇa’s Theory of Language.” In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 14 (1).

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.