



## Muito além do Infinito e do Instante: O Tempo como Reunião em Śaṅkarācārya e Abhinavagupta<sup>1</sup>

### Far beyond the Infinite and the Instant: Time as Reunion in Śaṅkarācārya e Abhinavagupta

Dilip Loundo<sup>2</sup>  
loundo@hotmail.com

**Resumo:** A inquirição sobre a fundamentalidade do Tempo insere-se num contexto principal que transcende o conceptualismo teórico e a objetificação discursiva. Sua necessidade impõe-se, desde tempos imemoriais, como imperativo existencial que pleiteia uma relação íntima entre Tempo (*kāla*), Conhecimento (*jñāna*) e Felicidade ou Bem-aventurança (*ānanda*). É objetivo deste artigo apresentar alguns dos argumentos centrais que informam a concepção de Tempo (*kāla*) das escolas filosóficas indianas da Não-dualidade (*advaita*), em especial as tradições do Advaita Vedānta de Śaṅkarācārya (séc. VIII) e do Śaivismismo da Caxemira de Abhinavagupta (séc. X).

**Palavras-chave:** Tempo; *kāla*; Śaṅkarācārya; Abhinavagupta; Advaita Vedānta; Śaivismismo da Caxemira

**Abstract:** The inquiry into the fundamentality of Time belongs to a context that transcends theoretical conceptualism and discursive objectification. Its necessity has been, since time immemorial, an existential imperative that pleads for an intimate relationship between Time (*kāla*), Knowledge (*jñāna*) and Happiness or Bliss (*ānanda*). The purpose of this article is to present some of the central arguments that inform the conception of Time (*kāla*) in Indian philosophical schools of Non-duality (*advaita*), in particular the traditions of Śaṅkarācārya's Advaita Vedānta (8th century) and Abhinavagupta's Kashmir Śaivism (10th century).

**Key-words:** Time; *kāla*; Śaṅkarācārya; Abhinavagupta; Advaita Vedānta; Kashmir Śaivism

1 As palavras de origem sânscrita utilizadas neste ensaio foram transliteradas de acordo com padrão IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Por outro lado, todas as traduções de passagens de obras originais em sânscrito foram feitas pelo autor.

2 **Dilip Loundo** é Professor do Departamento de Ciência da Religião da UFJF e Coordenador do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI/CNPq/UFJF) do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. É Doutor em Filosofia Indiana pela Universidade de Mumbai (Índia), Pós-Doutor em Sânscrito e Filosofia Indiana pela Universidade Sânscrita de Karnataka (Bangalore, Índia), Mestre em Filosofia da Ciência pela UFRJ e Bacharel em Ciências Sociais pela UFRJ. Foi Professor Visitante (*Shivadasani Fellow*) do Oxford Centre for Hindu Studies da Universidade de Oxford (Reino Unido).

## I

É objetivo deste artigo apresentar alguns dos argumentos centrais que informam a concepção de Tempo (*kāla*) das escolas filosóficas indianas da Não-dualidade (*advaita*), em especial as tradições do Advaita Vedānta de Śaṅkarācārya (séc. VIII)<sup>3</sup> e do Śaivismismo da Caxemira de Abhinavagupta (séc. X)<sup>4</sup>.

A inquirição sobre a fundamentalidade do Tempo insere-se num contexto principal que transcende o conceptualismo teórico e a objetificação discursiva. Sua necessidade impõe-se, desde tempos imemoriais, como imperativo existencial que pleiteia uma relação íntima entre Tempo (*kāla*), Conhecimento (*jñāna*) e Felicidade ou Bem-aventurança (*ānanda*). Mais especificamente, a inquirição reflexiva sobre a fundamentalidade do Tempo desponta como intervenção terapêutica, num contexto existencial que envolve um evento de confusão cognitiva ou ausência de discriminação (*aviveka*) sobre a natureza última do Real, evento esse que é ele mesmo a causa última do Sofrimento (*duḥkha*). A inquirição sobre a fundamentalidade do tempo institui-se, portanto, e acima de tudo, como remédio definitivo, como empreendimento pedagógico de restabelecimento de uma condição de autenticidade originária.

A inquirição sobre a fundamentalidade do Tempo consagra-se como instrumentalidade doutrinária – que denominaria “metafísica instrumental” (*siddhānta*) – e molda sua configuração à luz analógica do evento cotidiano de ilusão perceptiva. Se, de um lado, a percepção “positiva” da miragem e, mais especificamente, da água no asfalto é uma inverdade sobre o Real, de outro, sua condição de possibilidade, i.e., seu substrato de manifestação é inescapavelmente o próprio Real. Em outras palavras, só há experiência existencial da ilusão quando se está inteiramente mergulhado na Verdade. Recuperá-la, portanto, em meio à condição ilusória não requer deslocamentos objetivos, mas um processo de ressignificação subjetiva dessa mesma eventividade, i.e., um processo de resgate da autenticidade do *locus*. Dessa forma, a inquirição sobre a fundamentalidade do Tempo sugere uma dinâmica iniciática de ressignificação da experiência cotidiana do Tempo.

## II

A experiência cotidiana do Tempo, que veicula a existencialidade ao sofrimento (*duḥkha*), está umbilicalmente associada à noção de Morte (*mṛtyu*). Tal

3 A escola da Não-dualidade Advaita Vedānta, que tem em Śaṅkarācārya seu principal representante, está umbilicalmente ligada à tradição dos Upaniṣads – seção dos Vedas exclusivamente dedicada à filosofia soteriológica. Ela enfatiza o caráter não-substancial do mundo da pluralidade e a unicidade radical de Brahman, o Absoluto não-personalizado.

4 A escola da Não-dualidade Śaivismismo da Caxemira, que tem em Abhinavagupta seu principal representante, está umbilicalmente ligada à tradição dos Tantras e, mais especificamente, à concepção personificada do Absoluto na forma teísta de Śiva. A sustentação da pluralidade fenomênica insere-se num contexto de afirmação do caráter simultaneamente transcendente e imanente de Śiva.

associação consubstancia-se, nas tradições indianas em geral e, em particular, nas hermenêuticas filosóficas das escolas da Não-dualidade, na utilização de uma mesma palavra para designá-los: a palavra sânscrita *kāla*, que designa concomitantemente Tempo e Morte. Revela-se, aqui, uma dimensão eminentemente subjetiva na constitutividade do sentido cotidiano do Tempo: o que confere dramaticidade sofredora à noção de Morte não é a mera constatação da extinção de um fenômeno, mas sua insuportabilidade existencial. Com efeito, se é fato que a extinção de um fenômeno faz parte natural de uma rotina do aparecer, sua tradução subjetiva como Morte envolve um mapeamento interessado, que é indicativo de um apego, i.e., de uma intencionalidade privatista subsumida pelo pronome possessivo “meu” (*mama*). Em outras palavras, ao invés da mera extinção do chamado “corpo físico”, o que constitui de fato a real fonte de sofrimento que adere à Morte é a insuportabilidade da extinção de um “meu”. E se a coleção de todos os “meus”, que constitui propriamente o sentido de identificação autoreferente - o “eu” (*aham*), “proprietário” de todos os “meus” -, projeta a ilusão de uma identidade prazerosa que se perpetua no tempo, todo e qualquer evento pontual de extinção de um “meu” constitui uma denúncia da inexorabilidade da condição de finitude. Portanto, ao invés da finitude *per se*, o que constitui propriamente a causa do sofrimento é a disposição fracassada do “eu” de se instituir a si-mesmo como infinito, por via das privatizações manipuladoras dos “meus”.

São precisamente os desígnios de privatização do “outro” e as ambições ilusórias de infinitude do “eu” que impulsionam a constituição cotidiana e reificada do *Tempo como sofrimento e morte* (abrev., *Tempo como morte*), que possui na tripartição operacional do passado, presente e futuro sua marca distintiva. Sua retaguarda de autolegitimação está intimamente associada a disposições e crenças acrílicas, toscas e rudimentares, na substancialidade dos fenômenos, subjetivamente manifestadas na auto-suficiência presumida de uma ego-centricidade individualista. Nesse contexto, entes múltiplos e pretensamente independentes - os “eus” - estariam invariavelmente marcados por uma condição paradoxal e contraditória: eles constituir-se-iam, de um lado, em existencialidades irremediavelmente finitas; e possuiriam, de outro, uma disposição igualmente inarredável de projeção ao infinito. Nasceria daí a ordenação sucessória do Tempo na forma recorrente de degenerações e regenerações de apegos (*samsāra*<sup>5</sup>), de passados, presentes e futuros constituídos, respectivamente, de fracassos pregressos (os “meus” extintos), de fixações presentes (os “meus” vigentes) e de promessas futuras (os “meus” vindouros). O registro dessa temporalidade trágica manifesta-se, de um lado, na memória retrospectiva do que foi “meu” e, de outro, na imaginação prospectiva do que poderá ser “meu”. Em síntese, a crença no substancialismo monádico dos fenômenos e a consequente disposição de um “eu” finito de se apropriar privativamente do “outro” como forma

5 *Termo designativo da condição alienada da existencialidade, marcada por sucessivas transmigrações que são indicativas de outras tantas formas de apego e sofrimento.*

de auto-afirmação eternalista, está na raiz da dimensão do Tempo como Morte e sua tripartição operativa na forma de um passado, presente e futuro.

A finitude que se enxerga a si-mesma como infinita ou eterna e que gera, como consequência, o *Tempo como morte*, constitui, tal como a perceptividade ilusória, uma falsidade que tem como substrato a própria Verdade (*sat*). É nestes termos que se inaugura, nas tradições indianas da Não-dualidade acima citadas, a inquirição iniciática - i.e., sujeita ao cumprimento de requisitos (*adhikāra/dikṣā*) - sobre a fundamentalidade do Tempo: trata-se essencialmente de uma hermenêutica de resignificação, ao invés de uma hermenêutica de negação. Poderia a individualidade finita possuir uma disposição inata à infinitude, sem que aí se manifestasse algo de fundamental sobre sua própria natureza? Qual a Verdade que se ocultaria por detrás da ilusão de uma individualidade infinita?

### III

O primeiro passo na persecução da Verdade é a refutação daquilo que ela não é. São duas as rejeições taxativas, segundo a perspectiva não-dual. Rejeita-se, de um lado, a postulação da finitude como natureza última do “eu” e, conseqüentemente, a via da resignação como resolubilidade da problemática do sofrimento. A mera repressão dos ímpetos à infinitude poderia, eventualmente, mitigar o sofrimento, mas jamais conduziria à realização afirmativa da felicidade. Por outro lado, rejeita-se toda e qualquer forma de individualidade infinita, seja ela na forma de um eu superior ou, até mesmo, na forma de uma objetificação homogeneizante do Uno (“monismo”), que implicaria, necessariamente, a atribuição de um caráter meramente ilusório a toda a multiplicidade dos fenômenos. Essas duas rejeições são de fundamental importância para que se rechace, de vez, dois vieses recorrentes das interpretações modernas: (i) a ideia de que a consciência da impermanência ou finitude seria ela mesma a meta ser alcançada; (ii) e a ideia de que a Não-dualidade envolveria, necessariamente, uma desqualificação do mundo da multiplicidade.

Em contraposição à ideia rasa e primária de uma substancialidade fenomênica, as escolas da Não-dualidade em tela postulam, em suas contextualizações iniciáticas, um princípio unicista de reconciliação do Todo - viz., o Uno enquanto fundamento ontológico ou substrato (*ādhāra*) do aparecer do múltiplo fenomênico. Na tradição de Saṅkarācārya, o fundamento unicista assume a forma de uma Consciência (*cit*) todo-reunitiva não-personificada - o Absoluto Brahman; ao passo que em Abhinavagupta, ele assume a forma de uma Consciência todo-reunitiva, personificada na divindade Absoluta de Śiva. Tanto um quanto outro sustentam a inobjetificabilidade do fundamento, enquanto plataforma e condição de possibilidade do aparecer fenomênico, que constitui, por sua vez, o modo de ser inescapável do próprio Absoluto (*tattva*). Em outras palavras, o ato de se mostrar fenomenicamente é intrínseco à natureza do Absoluto: não há Brahman nem Śiva sem seus modos de ser/aparecer, sem seus mundos.

É justamente a não-diferença ontológica entre Brahman ou Śiva, de um lado, e o mundo, de outro, que fundamenta e legitima a possibilidade de uma ressignificação do Tempo e sua consagração como *Tempo da manifestação originária* (abrev., *Tempo originário*) – a Verdade que se oculta por detrás do *Tempo como morte*. É importante notar que a palavra “manifestação” (*ābhāsa*) não deve ficar restrita aqui à primeira das três condições do mundo manifestado, a saber, o “surgimento”, que compõe, em conjunção com as demais condições – a “duração” e a “extinção” –, o quadro conformador da finitude dos fenômenos. A “manifestação” refere-se aqui ao evento multifatorial de disponibilização incessante do aparecer, por parte de Brahman ou Śiva. Trata-se, portanto, de um sentido que privilegia a dinâmica do “aparecendo”, ao invés do conteúdo “aparecido”; a manifestação manifestando-se, ao invés do “manifestado”. Trata-se, em síntese, de uma eventividade recorrente em todo o ato de surgimento, duração e extinção de um fenômeno.

Plataforma de disponibilização de um mundo, Brahman como *Tempo originário* é tecnicamente designado de “Fazedor do Tempo”<sup>6</sup> (*kālakāra*) (SAṄKARĀCĀRYA, 1986, 6.16, p.196); ao passo que Śiva é tecnicamente designado de “Grande [Senhor do] Tempo” (*mahākāla*) (ABHINAVAGUPTA, 2023, 4.168).

O processo de ressignificação do *Tempo como morte* (*kāla*), que corresponderia ao grego *chronos*, para o *Tempo originário* (*mahākāla*), que corresponderia ao grego *kairos*, tem como contrapartida epistemológica a transição entre, de um lado, uma concepção de mundo fragmentário, pontuado por fenômenos pretensamente substanciais e autárquicos, e palco de uma guerra insanável entre o “meu” (*mama*) e o “teu” (*tava*), e, de outro, uma concepção de mundo unicista (*ekatva*), pontuado por fenômenos interdependentes e co-existentes, que se ancoram ontologicamente em Brahman ou Śiva, e que é palco de uma condição celebratória de alegria, bem-estar e bem-aventurança (*ānanda*).

Essa transição cognitivo-existencial constitui, precisamente, a senda (*sādhana*) da Libertação (*mokṣa*). Ela envolve fundamentalmente disciplinas de desconstrução da egocentricidade, visando à constatação do sem-sentido que adere, em última análise, ao ímpeto privatizador, fundado que está no esquecimento da condição ontológica originária de comunhão universal entre sujeitos e objetos no interior da totalidade constitutiva de Brahman ou Śiva. Com isso, tudo o que era antes concebido como objeto potencial de apropriação privada, passa a ser corretamente percebido como conteúdo constitutivo, desde sempre, da subjetividade e da existencialidade em geral, em regime de compartilhamento universal.

#### IV

A ressignificação da noção de Tempo envolve um processo de esclarecimento (*viveka*) sinérgico e concomitante dos conceitos soteriológicos<sup>7</sup> que a ele aderem

6 Ou, alternativamente, “Tempo do Tempo” (*kālakāla*).

7 Conceitos-força, estrategicamente utilizados em processos de ensinamento tradicional, que visam a conduzir os iniciados à realização última de uma Verdade que transcende os próprios conceitos.



intrinsecamente, a saber, o conceito de “infinito”/“eterno” (*ananta/nitya*) e o conceito de “instante” (*kṣāṇa*). O objetivo precípua desse empreendimento elucidatório é o de evidenciar que, muito além de “atributos” ou “qualidades” de um fenômeno, o “infinito”/“eterno” e o “instante” apontam para a plataforma fundacional que sustenta e condiciona a própria manifestação dos fenômenos.

O “infinito”/“eterno” (*ananta/nitya*) estrutura-se, morfológicamente, como “negação do finito” e instaura uma semântica prefixal duovalente. Num primeiro momento, a “negação do finito” aponta na direção de um outro lugar, de um paraíso adventício, localizado fora do Tempo e do aqui e agora. É o império da transmigração (*samsāra*) que se insinua, e que projeta o infinito como atributo futuro da subjetividade finita. Num segundo momento, o exercício elucidatório propugna a necessidade de se transcender a narrativa transmigracional, cujo objetivo não seria, de fato, o de projetar uma subjetividade eterna no futuro, mas tão somente o de eliminar, enquanto artifício estratégico, a ilusão presente dessa mesma subjetividade eterna.

É justamente na abertura disponibilizada pela desconstrução sistemática da ideia de subjetividade “eterna”, seja ela presente ou futura, que se instaura a instrução radical e seu duplo vetor. Urge, em primeiro lugar, transcender toda e qualquer [presunção de] objetificação do infinito; não há, nem haverá jamais, objetos infinitos. Objetividade e infinitude constituem, inexoravelmente, conceitos mutuamente excludentes. E urge, em segundo lugar, mergulhar definitivamente no sentido afirmativo e propositivo da condição de “inobjetificabilidade” do infinito: muito além da postulação de uma (contra)-objetividade ontologicamente distinta do finito, o infinito desponta, essencialmente, como fundamento trans-objetivo que condiciona, de forma sempre presente e imanente, toda e qualquer manifestação fenomênica de um objeto finito.

Em síntese, a infinitude enquanto plataforma e condição de manifestação dos fenômenos é ela mesma o *Tempo originário* constitutivo da natureza essencial do Absoluto Brahman ou Śiva. Em outras palavras, o *Tempo originário* faculta o aparecer do eterno (Brahman) na forma insuspeita do efêmero (mundo). E ao reconhecer sua essencialidade na Consciência constitutiva de Brahman ou Śiva, as fenomenalidades efêmeras e finitas reconhecem sua participação intrínseca e sempre-presente no infinito. Desponta deste empreendimento elucidatório do conceito de “infinito” o primeiro nível de evidenciação do sentido profundo do *Tempo como reunião* (*saṅgama/samyoga*), como celebração e congraçamento da totalidade dos entes. Note-se, finalmente, que a noção de um tempo cíclico (*yugas*), marcado pela dinâmica incessante do surgimento, duração e extinção dos fenômenos, não é senão a versão cosmológica, “horizontalizada”, desse mesmo princípio, desse mesmo infinito, desse mesmo Brahman ou Śiva, enquanto disponibilidade e abertura à sua própria manifestação como mundo e finitude.

O segundo conceito soteriológico que adere intrinsecamente à noção de Tempo é o “instante” (*kṣāṇa*), cuja função é eminentemente complementar e sinérgica com relação ao conceito de “infinito”, acima dissecado. Num primeiro momento e em sintonia com seu sentido mundano de “quantidade ínfima de tempo”, a funcionalidade do instante é a de eliminar a presunção de existência de objetos substanciais e eternos, aí se incluindo toda e qualquer tentação de perpetuar indefinidamente um fenômeno pela via obtusa do congelamento do tempo, i.e., de um “parar o tempo”. Num segundo momento, rejeita-se toda e qualquer substancialização da finitude e declara-se, em perfeita sintonia com a orientação crítica da noção de infinito, que o instante é o território qualitativo de reunião dos entes, da presença de um mundo que se institui, reiteradamente, num jogo de interdependências, que envolve, na plataforma una da Consciência, a totalidade de sujeitos e objetos. Desponta deste empreendimento elucidatório do conceito de “instante” o segundo nível de evidenciação do sentido profundo do *Tempo como reunião (saṅgama/samyoga)*, como celebração e conagraçamento da totalidade dos entes. Em outras palavras, o sentido profundo do instante aponta, essencialmente, para a concomitância e simultaneidade do aparecer da multiplicidade constitutiva do mundo. Trata-se, nesse sentido, de fator concorrente de neutralização da trilogia do passado, presente e futuro, que singulariza o *Tempo como morte*.

## V

O *Bhagavad Gītā*, uma das principais textualidades canônicas de ambas as tradições da Não-dualidade em tela<sup>8</sup>, é um exemplo exuberante de evidenciação dessa instrumentalização dos conceitos soteriológicos de infinito e instante, enquanto veículos de esclarecimento e ressignificação cognitiva do sentido profundo do Tempo. Nos capítulos X e XI, Kṛṣṇa, o supremo *avatāra*<sup>9</sup> do Absoluto, cognominado de personificação plena do Tempo (*kāla*) e, como tal, “destruidor dos mundos” (*lokakṣayakṛt*) (*BHAGAVAD GĪTĀ*, 1985, 11.32, p.289), revela aos olhos maravilhados do discípulo Arjuna sua natureza essencial enquanto manifestação cósmica e universal (*viśvarūpa*): o “infinito” Kṛṣṇa é a Consciência da totalidade dos entes do presente, passado e futuro. Sua funcionalidade reunitiva (*saṅgama/samyoga*) é constitutiva da experiência cotidiana e evidenciação última do sentido profundo do Tempo: “Ó Arjuna! Eu sou a essência (*ātman*) que reside no coração (*āśaya*) de todos os entes (*bhūta*). Eu sou o começo (*ādi*), o meio (*madhya*) e o fim de todos os entes (*anta*).” (*BHAGAVAD GĪTĀ*, 1985, 10.20, p. 268)<sup>10</sup>.

8 Os comentários de Śāṅkarācārya e Abhinavagupta ao *Bhagavad Gītā*, intitulados, respectivamente, *Bhagavadgītābhāṣya* e *Gītārtha Saṅgraha*, constituem guias inestimáveis para a compreensão dessa obra seminal da tradição filosófica indiana.

9 O *avatāra* constitui-se numa forma individualizada ou modo de ser plenamente consciente do Absoluto.

10 *ahamātmā guḍākeśa sarvabhūtāśayasthitaḥ / ahamādiśca madhyaṁ ca bhūtānām anta eva ca.* (*BHAGAVAD GĪTĀ*, 1985, 10.20, p. 268)

O processo de ressignificação do Tempo, que transmuta o *Tempo como morte* (*kāla/chronos*) em *Tempo originário* (*mahākāla/kairos*) é, finalmente, o ápice de um processo existencial de Libertação (*mokṣa*) do sofrimento e, mais especificamente, de libertação dos erros sobre a natureza do Real e a consequente realização dos desígnios da Felicidade ou Bem-aventurança (*ānanda*). No ato de ressignificação do eterno e do instante, rejeita-se tanto a negação do mundo quanto a negação do Tempo: o eterno objetificado fora do mundo e do Tempo, e o instante objetificado que congela o mundo e o tempo, são igualmente sentenciados como propostas ineficazes e contraproducentes. Não há, definitivamente, um “fora do tempo” nem tão pouco um “parar o tempo”.

O *Tempo originário* é, finalmente, o fundamento que se oculta por detrás do *Tempo como morte*, tal como o asfalto é o fundamento que se oculta por detrás da água da miragem. E é, paradoxalmente, nesse jogo de “esconder-se” que o *Tempo originário* permanece íntegro e invulnerável, tal como o asfalto que não se encharca jamais pelas águas da ilusão. Com efeito, as fantasias do ignorante egocentrado não mudam o mundo, apenas fazem dele (o ignorante) um ser infeliz. Não há, portanto, na transição cognitiva do *Tempo como morte* para o *Tempo originário* qualquer movimento real de negação, superação ou eliminação do Tempo. Há simplesmente um evento de compreensão de seu sentido último.

A convergência elucidatória do infinito e do instante projeta um Tempo de contínuo fluir, uma dinâmica incessante de surgimento, duração e extinção, que a tudo reúne e reconcilia, tal como representado iconograficamente pela dança cósmica de Śiva (*tāṇḍava*<sup>11</sup>). Ao se empreender, portanto, o sacrifício de um “eu” permeado de ambições desmedidas e ilusórias de reificação do infinito, opera-se concomitantemente o resgate desse mesmo “eu” enquanto modo de ser do “infinito”, i.e., enquanto implicação de interdependência ontológica de todos os “eus”, reunidos e reconciliados sob a designação de Brahman ou Śiva. Em outras palavras, ao se reconhecer em Brahman ou Śiva o fundamento último e imanente da identidade subjetiva, o “eu” experimenta uma condição extática de compartilhamento universal, que nulifica a tripartição fatídica do *Tempo como morte*. Com efeito, a aderência ao *Tempo originário* abre as comportas para uma re-experiencialização cognitiva da reunião originária de todas as coisas, e a eliminação definitiva das reificações individualizantes conformadoras das fantasias do passado, do presente e do futuro. Com isso, o antes escravo assume agora a condição nobre de senhor do Tempo.

## VI

Em síntese, a Não-dualidade vedantina de Śaṅkarācārya e a Não-dualidade shivaíta de Abhinavagupta vislumbram um mundo banhado de eterno, que não é senão o mundo da imediaticidade da existência: lá onde é possível vivenciar a

11 Dança divina executada por Śiva Naṭarāja (“Senhor da Dança”), marcada por movimentos bruscos e vigorosos, que representam os processos cíclicos de criação, preservação e dissolução cósmicas.



verdadeira alegria e felicidade, bastando para tanto o cumprimento da tarefa hercúlea de dar a si-mesmo como oferenda à única transcendência legítima: todos os “outros” que nos constituem, e com os quais nos reunimos celebratoriamente em Brahman ou Śiva. Essa condição de realização existencial aqui e agora (*mokṣa*) é denominada, em ambos sistemas, de *jīvanmukti*, i.e., “Libertação em vida”. Nas palavras de Śaṅkarācārya, o ente liberto em vida é, justamente, aquele que “não vai [jamais] para nenhum outro lugar” (ŚAṅKARĀCĀRYA, 1983, p. 625): o Grande Tempo (*mahākāla*) que embasa o Infinito (*ananta*) e o Instante (*kṣaṇa*) e que é, essencialmente, reunião (*saṃyoga*) dos entes, garante-lhe, em todo e qualquer lugar imaginável, sustentação e proteção plenas.

Por sua participação em Śiva, o *jīvanmukti* consagra-se como “devorador do tempo” (*kālabhakṣa*) (ŚIVA SAHASRANĀMA STOTRA, 2022, 153) e, por sua participação em Brahman, o *jīvanmukti* consagra-se como “digestor do tempo” (*pacaka*) (MAITRĪ UPANIṢAD, 2012). O *Tempo originário*, “devorador” e o “digestor” do *Tempo como morte*, aponta não apenas para os processos cíclicos de caráter cosmogônico/escatológico, mas, acima de tudo, para a condição última da existencialidade que, liberta da ignorância que nutre o egocentrismo, “saboreia” ludicamente as expressões multiformes e multicromáticas do Tempo, aqui e agora.

Termino com a poeta Cecília Meireles e sua versão brasileira do mergulho existencial no Tempo originário, no além-eterno e no além-instante. O belíssimo poema *4º Motivo da Rosa dá vazão* plena ao impulso irrefreável em direção à não-dualidade:

Não te aflijas com a pétala que voa: também é ser, deixar de ser assim.

(MEIRELES, 1994, p. 319)

### Referências bibliográficas

- ABHINAVAGUPTA (2023). *Tantrāloka*. (original sânscrito).  
< [hareesh.org/blog/2023/1/31/the-twelve-cls-part-one-x5w2z-888kj](http://hareesh.org/blog/2023/1/31/the-twelve-cls-part-one-x5w2z-888kj) >  
Acesso: 01/05/2023.
- BHAGAVAD GĪTĀ* (1985). Chennai: Samata Books.
- MAITRĪ (MAITRĀYANĪYA) UPANIṢAD* (2012). (original sânscrito).  
< [https://sanskritdocuments.org/doc\\_upanishhat/maitri.pdf](https://sanskritdocuments.org/doc_upanishhat/maitri.pdf) >  
Acesso: 01/05/2023.
- MEIRELES, Cecília (1994). *Mar Absoluto e Outros Poemas*. In *Poesia Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- ŚĀṄKARĀCĀRYA (1986). *Śvetāśvataropaniṣadbhāṣya*. (original sânscrito).  
Kolkata: Advaita Ashrama.
- ŚĀṄKARĀCĀRYA (1983). *Bṛhadāranyakopaniṣadbhāṣya*. (original sânscrito).  
Chennai: Samata Books.
- ŚIVA SAHASRANĀMA STOTRA (2022). (original sânscrito). In *Linga Purāṇa*.  
[https://sanskritdocuments.org/doc\\_shiva/shivasahasralinga.itx](https://sanskritdocuments.org/doc_shiva/shivasahasralinga.itx)  
Acesso: 01/05/2023.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



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