



Critérios para a eficácia da pedagogia *upanişádica* no Advaita Vedānta, segundo Śaṅkarāchārya

Criteria for the effectiveness of Upaniṣadic pedagogy in Advaita Vedānta, according to Śaṅkarāchārya

Alina Miranda¹
alina.miranda@ufma.br

Resumo: Baseado em um texto considerado tradicional e introdutório ao tema do Advaita Vedānta, o *Tattvabodhaḥ*, este artigo analisa a questão da não-dualidade (*advaita*), destacando dois elementos essenciais para a eficácia do método *upanişádico*: a qualificação do aluno (*ādhikārin*) para o estudo e do professor (*śrotriya*) para o ensino. Em relação a este último, Śaṅkarāchārya reitera a pertença dele a uma tradição de ensino, sendo, pois, imperativo sua submissão prévia ao próprio método que aplica.

Palavras-chave: Advaita Vedānta. Método. Qualificações. *Tattvabodhaḥ*.

Abstract: Based on a text considered traditional and introductory to the theme of Advaita Vedānta, the *Tattvabodhaḥ*, this article aims to analyse the issue of non-duality (*advaita*), highlighting two essential elements for the effectiveness of the Upaniṣadic method: the qualification of the student (*ādhikārin*) for the study and the qualification of the teacher (*śrotriya*) for teaching. In relation to the latter, Śaṅkarāchārya reiterates his belonging to a teaching tradition, therefore, his prior submission to the very method he applies is imperative.

Keywords: Advaita Vedānta. Method. Qualifications. *Tattvabodhaḥ*.

1 Professora Associada II da Universidade Federal do Maranhão (UFMA); líder do grupo de pesquisa *Advaita* e História (CNPQ); pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR); membro do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Introdução

A proposta desse texto é realizar uma reflexão sobre a questão da não-dualidade (*advaita*), ressaltando o problema da qualificação para o estudo do aluno e especialmente do professor – elemento essencial para a eficácia do método –, a partir de um texto considerado tradicional e introdutório ao tema do Advaita Vedānta, o *Tattvabodhaḥ*. Essa questão está expressa logo nos dois primeiros versos deste texto (e de muitos outros), o que sugere que qualquer desdobramento do estudo exige esse esclarecimento. De todo o texto escolhido, então, destacaremos apenas esses dois versos iniciais para essa exposição.

*Vedānta*² é o tema que está contido na segunda parte da tradicional divisão dos Vedas, a parte que se refere ao conhecimento (*jñānakāṇḍa*), e trata do estudo sobre o fundamento da realidade, isto é, *uma* realidade (identificada pelo termo Brahman) que se manifesta numa aparente multiplicidade de indivíduos/formas, inclusive a forma humana (identificada pelo termo *ātman*³). A proposta, na perspectiva *advaita* (não-dual) de Śaṅkarāchārya, é esclarecer a não-divisão dessa realidade – e, portanto, a não-distinção real entre esses termos⁴ –: ou seja, o uso de dois termos *ātman*-Brahman contempla a possibilidade de resolução do erro sugerido pela experiência cotidiana, marcada pela ideia de um falso sujeito resultado do caráter dual da experiência reificada.⁵ No processo de estudo, o que é definido como Ignorância (*avidyā*) – calcada nessa relação entre o [falso] sujeito (*viśayin/*

2 *vedānām antaḥ vedantaḥ*, “aquilo que está no fim (*anta*) dos Vedas é *Vedānta*”. (Vieira, 2018, p. 33)

3 O termo *ātman* pode ser traduzido por “si mesmo” e, na questão do sujeito, guarda uma polissemia que, a depender do contexto de enunciação, pode remeter à dimensão epistemológica da individualidade (o “eu” que age e experimenta a realidade) e/ou à dimensão ontológica da unidade da realidade (o “eu” que é a própria realidade da experiência e se desdobra na relação sujeito que experimenta e objeto experimentado). Como afirma Loundo (2022, p. 43), “para Śaṅkarāchārya, não obstante o caráter inobjetificável da condição de imediaticidade de Brahman, a Ignorância tornada explícita na forma existencializada de uma ausência de discernimento (*aviveka*) promove a manifestação ilusória desse mesmo *ātman* como sujeito-de-relação-com-objetos. É nessa plataforma seminal de objetificação ilusória de *ātman* que se institui a possibilidade de uma superimposição atributiva (*abhyāsa*) entre dois níveis dessa mesma objetificação: o sujeito e os objetos (da relação)”. O autor ainda afirma que o regime de objetificação de *ātman*/Brahman cria, ilusoriamente, tanto sujeitos quanto objetos pretensamente substanciais.

4 “Brahman é radicalmente não-diferente da verdadeira natureza do ente senciente ou ‘si mesmo’ (*jīvātman*). A impossibilidade de objetificação (*aviśayatā*) de Brahman tem por correlato, portanto, ao invés de uma incognoscibilidade absoluta, uma eterna auto-evidência que é fundamento intrínseco da [pura] Consciência (*cit*), a eterna Testemunha (*sākṣin*).” (Loundo, 2022, p. 31)

5 Analisando a pluralidade dos discursos que se organizam em torno da noção de *ātman* na tradição *upanishádica*, Loundo (2022) reforça que nenhum termo da tradição assume sentido denotativo e substancial – não existe o “*ātman*” nem a ideia é uma pessoa se tornar “*brahman*”, os termos são acionados em uma pedagogia que se aplica circunstancialmente e cujo objetivo é soteriológico, ou seja, eliminar a ignorância. Ele também organiza de forma didática uma associação dessas manifestações (*ahaṅkāra*, *jīva* e *brahman*) com a doutrina dos *puruṣārthas*, o que posiciona a questão do sujeito na dimensão da linguagem, pois é esta que viabiliza as possíveis manifestações – por exemplo, *ahaṅkāra*/*viśayin* estariam ligados à *artha* e *kāma*; *jīva* ao *dharma* e *ātman* como Brahman, o supra-sujeito, à *mokṣa*.

ahañkāra) e o objeto (*viśaya*) – é esclarecida; e o sujeito real (Brahman/Ātman – a única realidade existente) é entendido em toda sua existência (*sat*), consciência (*cit*) e infinitude (*ānanta*).⁶

Sustentado por uma tradição oral milenar, uma tradição escrita para esse estudo, na esteira da perspectiva científica ocidental, foi estruturada, nem sempre dialogando com a oralidade pré-existente, situação essa que ressoa na própria necessidade das qualificações para o estudo e a eficácia dele.

Tattvabodhaḥ

Tattvabodhaḥ, então, pode ser traduzido como “conhecimento da verdade” – *bodha* é “conhecimento” e *tattva* tem esse sentido de “verdade/realidade”. E a pergunta que segue essa tradução é: “que é verdade?” ou “verdade sobre o quê”? O assunto (*viśaya*) do texto é justamente estabelecer que a natureza da experiência, a natureza do experienciado e a natureza do sujeito da experiência é não-dual, indivisível, apesar de parecer o contrário. Dizer desse modo é estabelecer a conexão (*sambandha*), costumeiramente presente em um texto de *Vedānta*, entre o assunto (*viśaya*) e a pessoa que estuda (*ādhikārin*): este texto é, pois, instrumento para a quarta busca⁷ – liberação (*mokṣa*) – e o *ādhikārin* é aquele que busca a liberação (*mumuṅṣu*). A segunda parte do primeiro verso do texto apresenta essa questão: “para o benefício daqueles que desejam a liberação, o *Tattvabodhaḥ*, o conhecimento da verdade, é apresentado.”⁸ (Śaṅkarāchārya, 2018, [verso 1], p. 45)

O que é, de fato, um *mumuṅṣu*? Que liberação ele deseja?

Mumuṅṣu é um termo para o indivíduo que se deu conta de que a vida é experienciada em um ciclo de dor (*duḥkha*) e alívio/alegria (*sukha*), fruto do desejo e da expectativa inerente à ação. Ao se perceber como aquele que age/experimenta os eventos, uma gangorra de frustração e alegria passageira o sujeita a todo momento a variadas emoções, das quais ele não tem muito controle – ora a expectativa em relação às ações empreendidas é atendida, ora não. Quando o desejo pela liberação do sofrimento embutido na experiência da vida ocorre e se torna maior que o desejo por qualquer outra experiência, a pessoa está na disposição daquele que deseja liberação (*mokṣa*): ela é um *mumuṅṣu*. O estudo do texto, então, funciona como um meio de conhecimento (*pramāṇa*) para uma pessoa conhecer a *si mesmo* (*ātman* tem esse sentido de um pronome reflexivo) para além desse ciclo de aflição, ou seja, a compreensão do que é a experiência e do que é o objeto experimentado em cada uma delas e, sobretudo, quem é realmente o sujeito que experimenta tem o potencial de eliminar o sofrimento. Nos termos da tradição, poderíamos dizer que a

6 Esses três atributos são indicativos dessa realidade única e são termos utilizados no Advaita Vedānta, referendados na *Taittīrya Upaniṣad*.

7 Os *puruṣārthas*, a doutrina das quatro buscas humanas, são *artha* (segurança), *kāma* (prazer), *dharma* (dever/agir correto) e *mokṣa* (liberação).

8 *mumuṅṣuṇam hitārthāya tattvabodho’bidhīyate*. (Śaṅkarāchārya, 2018, [verso 1], p. 45)

neutralização do sujeito enquanto ego (*ahaṅkāra*) e seu esclarecimento como o que ele realmente é (*Ātman*), elimina o sofrimento que assujeita um indivíduo quando ele se entende como o agente principal da ação.

Qualquer pessoa que está viva neste mundo (*jīva*) está sujeita à experimentação. Conhecer essa equação da experiência elimina o equívoco de entendê-la como estando fadada a conter sofrimento (*duḥkha*). Importa destacar que sofrimento na tradição indiana e do Advaita Vedānta não é objetivamente determinado por nada externo, ele é um desarranjo cognitivo, um descompasso entre a natureza do que se é e a projeção sempre fantasiosa do que se imagina/deseja ser. Se o que instala então o sofrimento é a ignorância, que é uma espécie de resistência (*ahaṅkāra*) em ser o que já se é (*ātman*), a solução para isso é um ajuste no nível cognitivo, amparado por um exercício racional (*vicāra*) de discriminar o que de fato está ocorrendo na experimentação do mundo.

Terminologia e adequação

Desdobrar o sentido de um único verso, como fizemos até aqui, traz uma questão importante: todo texto tradicional, além de ter o potencial para revelar o conhecimento da verdade que liberta uma pessoa do sofrimento – pois ela remove o entendimento do que pensava ser ao conhecer a verdade da natureza da experiência/experenciado e do experimentador –, fornece parte da terminologia para o estudo do Advaita Vedānta nos termos da tradição de ensino. Isso, porém, exige algumas ressalvas:

termos como *jīva*, *tattva*, *sukha-duḥkha*, *ātman*, *advaita*, são palavras que devem ser entendidas dentro do contexto desse meio de conhecimento maior (*pramāṇa*), que é o Advaita Vedānta, e dentro do contexto circunstancial em que essas palavras são acionadas por um professor. Os termos na tradição são indicações (*lakṣanas*), não assumem sentido denotativo.

o sânscrito, como um recurso, deve ser usado com cautela – porque a questão não é saber sânscrito. Não se pode perder de vista que a compreensão prescinde de um conhecimento gramatical estrito, embora ele se faça importante. Ao fazer referência às palavras em sânscrito temos que ter em conta que o significado delas está entrelaçado com a explicação que se apresenta, e há um nível de profundidade que se desenvolve com o estudo. Inclusive, ao traduzir esses termos, é possível estabelecer diálogo com a tradição filosófica ocidental, embora essa atitude também exija cautela, pois tem seus limites e obstáculos. Submeter-se ao estudo à maneira tradicional prescinde desse diálogo, embora sempre possa ser enriquecido com ele após o entendimento dos termos na esteira da tradição.

A tradição indiana é uma tradição oral e nunca é prudente se abster do diálogo, sobretudo, por causa da limitação e a parcialidade do esforço de traduzir qualquer termo. Mesmo quando temos em mãos uma tradução em português não podemos prescindir da explicação que organiza o significado de cada termo no contexto de sua explicação.

Isso posto, Advaita Vedānta, tema geral do texto aqui em evidência, tem o sentido de “conhecimento último, final”, ou seja, tem o potencial de esclarecer o que é a experiência – que inclui o objeto e o sujeito da experiência – e liberta um indivíduo do sofrimento cognitivo de se ver limitado (se ver como indivíduo restrito ao ego/*ahaṅkāra*) e com desejo de possuir um objeto que ele julga equivocadamente ser diferente dele. Advaita Vedānta é, pois, *pramāṇa* para conhecer essa realidade, que é a realidade, uma só, indivisível, não-dual, o que é justamente o sentido da palavra *advaita*.

Todo objeto de conhecimento tem um meio adequado para ser estudado. Por exemplo, para compreender o som não se usa o olho; para compreender a natureza da experiência não se pode usar um método que parte da experimentação para conhecer. O que oferece conhecimento válido ou correto (*pramā*), é *pramāṇa*⁹ e para conhecer a si mesmo, o *pramāṇa* é Advaita Vedānta.

Vedānta é, pois, a transmissão do ensinamento sobre o conhecimento do *ātman* (*ātma-jñāna*) e há uma palavra que resume isso: *saṃpradāya*.¹⁰

O método upanišádico e o professor qualificado

Dessa forma, o texto trata do método para a discriminação da verdade (*tattva-viveka-prakāra*), que é o meio para liberação (*mokṣa-sādhana-bhūta*) daqueles que são qualificados (*ādhikārin*). O segundo verso afirma: falaremos (*vakṣyāmaḥ*) do método de discriminação da verdade (*tattva-viveka-prakāraṃ*), que é meio para liberação (*mokṣa-sādhana-bhūtaṃ*) para aqueles dotados das quatro qualificações (*sādhana-catustaya-sampanna-ādhikāriṇaṃ*).¹¹ Essa palavra *ādhikārin*, que expressa o destinatário do texto, ou seja, aquele que está qualificado para ouvir e entender seu assunto, é interessante porque *adhikṛ* significa “autorizar”, no sentido de ter direito a um direito (Cenkner, 1983, p. 13): aqui, isso significa ter o direito de conhecer a própria natureza ou estar apto a ouvir sobre a verdade da experiência. E se há qualificações para entender, e o texto adverte isso logo no início, que dizer daquele que ensina o texto, o professor ou *guru*?

9 *Pramāyāḥ karaṇaṃ pramāṇam*, “o meio de conhecimento para *pramā*, conhecimento válido ou correto, é chamado *pramāṇa*”. (Vieira, 2018, p. 36). Obviamente, o Advaita Vedānta não é o único *pramāṇa*, ele é o único para conhecer a experiência e quem é verdadeiramente o sujeito, o Eu (*Ātman*), dela. Na tradição se distingue seis meios de conhecimento (*pramāṇas*), sendo os órgãos dos sentidos associados à mente um deles também, útil para conhecer adequadamente muitos objetos, exceto o Eu.

10 *anena ātma-jñānaṃ samyak pradiyate iti saṃpradāyah*, “o ensinamento pelo qual o conhecimento do *ātman* é muito bem transmitido, ensinado, é chamado *saṃpradāya*”. (Vieira, 2018, p. 41)

11 As qualificações estão dispostas num conjunto de quatro. São elas: a “discriminação” entre o eterno e não-eterno (*nitya-anitya-vastu-viveka*); o desinteresse ou ausência de desejo (*vairāgya*) pela experiência de objetos neste mundo e no outro, objetos que são resultados das nossas ações (*ibā-mutrārtha-phala-bhoga-virāga*); as seis virtudes/riquezas (*śama-ādi-ṣaṭka-sampatti*) que inicia com tranquilidade (*śama*) e destaca: autodomínio (*dama*), cumprimento dos próprios deveres (*uparama*), paciência/tolerância (*titikṣā*), confiança (*śraddhā*) e foco mental (*samādhāna*) – e o desejo pela liberação (*mumukṣutva*). (Vieira, 2018, p. 57 e 76).

Tendo apresentado, pois, o cenário do estudo e o texto que sustenta essa análise, um recorte mais pontual precisa ser feito e ele está associado à ênfase que Śaṅkarāchārya dá à sustentação da tradição de ensino efetivada pelo professor por meio da relação professor-aluno (*guru-śiṣya*). Um texto, qualquer texto dentro do contexto da tradição oral, deve ser acessado com a presença do professor qualificado, daí a primeira parte do primeiro verso do texto que estamos analisando, a qual reservamos para apresentar somente agora, embora ela seja o princípio e, na verdade, antecede tudo que foi dito até aqui: “Tendo saudado o mestre Vāsudevendra, o mais exaltado entre os Yogis e que faculta o conhecimento”¹². (Śaṅkarāchārya, 2018, [verso 1], p. 45)

O termo “mestre” é uma alternativa para o termo *guru* que está no verso e, dada a vulgarização e as perversões de seu sentido quando tiradas do contexto e cenário do estudo tradicional, a especificação do meio de conhecimento (*pramāṇa*) que é o Advaita Vedānta tem sofrido distorções. Inclusive, outra definição para *saṃpradāya* é: o ensinamento da verdade que reside na tradição de ensino por meio da relação entre o professor e o aluno.¹³ Assim, todo esse assunto – que envolve um trajeto cognitivo no qual um aluno precisa ver que o que ele considera “eu” é um conhecimento equivocado porque ele usava meios de conhecimento equivocados para isso até então – envolve um professor. É função deste argumentar contra esses erros que sustentam a visão equivocada (ignorância/*avidyā*) e oferecer a visão correta, daí o professor ser necessariamente alguém que domina o meio de conhecimento (*pramāṇa*) e a forma de aplicá-lo. Vale dizer que não há uma forma rígida ou uma ortodoxia nessa necessidade e isso é mais um argumento para validar a presença do professor: a aplicação existencial do método *upaniṣádico* é sempre contemporânea e sua eficácia depende dessa capacidade de articulação e diálogo que o professor (*guru*) faz entre o texto-fonte e o contexto do aluno qualificado (*ādhikārin*), que é seu aluno (*śiṣya*). Isso, por sua vez, esclarece dois pontos: 1) o papel do professor é remover a ignorância do aluno e 2) é critério de inferência do verdadeiro *ādhikārin* a capacidade de discriminar entre professores e “professores”.

Há, atualmente, muita fantasia envolvida nesse processo e o Advaita Vedānta, na expressão de Śaṅkarāchārya, exige que o indivíduo aplique sua razão mais elevada para se submeter ao método. Inclusive, a necessidade do professor surge do papel extraordinário dado à razão no esquema de compreensão do *Vedānta* e como obter o conhecimento por si mesmo é muito difícil, a confiança/convicção (*śraddhā*) no professor é incentivada. O método dos Upaniṣads implica receber compreensão por meio da instrução de um professor e a autoridade deste vem através de uma linhagem. De fato, Śaṅkarāchārya refletiu uma noção já existente na necessidade de um professor (mestre/*guru*) e a solidificou pelos próximos anos (e até hoje) entre aqueles que seguiram seu sistema ou o *Vedānta*.

12 *vāsudevendrayogīndram natvā jñānapradam gurum*, (Śaṅkarāchārya, 2018, [verso 1], p. 45)

13 *guru-paramparā-gata-sad-upadeśaḥ saṃpradāyah*. (Vieira, 2018, p. 41)

O professor/guru qualificado na concepção de Śaṅkarāchārya

Alguns argumentos sobre essa figura indispensável na eficácia do método *upanišádico* devem ser destacados, afinal, Śaṅkarāchārya vê o professor como alguém que sustenta e transmite a linhagem. “A transmissão da sabedoria sagrada, função específica do *guru*, ocorre com a ajuda da autoridade tradicional, que é atrelada à situação educacional atual, mantendo na memória a linhagem dos professores. (Cenkner, 1985, p. 37). Quer dizer, o método se adapta à situação circunstancial, mas não rompe com a tradição.

Para Śaṅkarāchārya, o professor é necessariamente versado nos textos *upanišádicos*: ou seja, ele se submeteu ao método que está aplicando, ele ouviu a explicação de um professor, o qual ele carrega em suas palavras quando passa a ensinar. O termo para isso é *śrotriya*, advindo da raiz do verbo ouvir. Apesar de Śaṅkarāchārya ter estabelecido o professor-renunciante (*saṃnyāsin*) como modelo dentro da linhagem e disso ter resultado, inclusive, na institucionalização direta desse modelo de ensino com a fundação dos centros (*maṭhas*) em toda a Índia, há o aceite da noção *upanišádica* de que apenas alguém versado em Brahman e que vive em Brahman é um verdadeiro professor. Isso transcenderia até a classe e a conformidade social. Śaṅkarāchārya liga constante e consistentemente as escrituras e o professor, ambos funcionam juntos como uma causa única e isso diferencia, para Śaṅkarāchārya, o professor de *Vedānta* dos demais professores. Essa união é a base para qualquer contribuição de Śaṅkarāchārya para o conceito de mestre/*guru* e a tradição aprendida. Como afirma Cenkner, como personificação das escrituras, o *guru* é ao mesmo tempo um exemplar e um autêntico articulador da herança.

O professor e as escrituras são uma unidade integral, porque o primeiro incorpora o último e o último articula as experiências do primeiro. (...) O guru é a personificação viva das verdades mais elevadas das escrituras porque ele é um com Brahman. O Guru é um mestre da teoria porque é versado nas escrituras (*śrotriya*), mas como habitante de *Brahman* (*Brahmaniṣṭha*) ele é um mestre da experiência da vida. (Cenkner, 1985, p. 34, tradução nossa).

A característica fundamental do *guru* é viver além da dualidade, pois um professor identificado com Brahman não experimenta a dualidade, ele está além do mundo da experiência dual. Isso denota que um professor é “diferente de um mero lógico ou de alguém que apenas compreendeu o significado das escrituras”. Para Śaṅkarāchārya, “um *guru* vive na não-dualidade do eu e de Brahman, mas para o bem dos seus alunos, ele ensina dentro de um mundo diferenciado e dual”. (Cenkner, 1985, p. 35)

Assim, o papel desse professor é eliminar a força da ignorância que vincula e restringe a identidade da pessoa ao ego (*ahaṅkāra*). “Salvar” o aluno da ignorância é a principal tarefa que ele assume quando aceita um aluno. “Se for um autêntico transmissor da sabedoria sagrada, ele transmitirá o significado dos textos

doutrinários essenciais dos Upaniṣads através dos quais a ignorância é dissipada”. (Cenkner, 1985, p. 36).

A preocupação com a eficácia do empreendimento dialógico cognitivo que envolve esse assunto (Upaniṣads/Advaita Vedānta) precisa destacar a qualificação do professor porque a vulgarização dessa palavra (professor ou *guru*) tem criado o que foi denominado *andha-paramparā*, uma tradição de cegos guiando outros cegos. De fato, onde existe a possibilidade de conhecimento, existe a possibilidade de erro e confusão e se por um lado vivemos o problema da subserviência (pessoas com emoções fora de ordem, ou seja, sem as qualificações que o verso destaca [*sāma-dama* etc.]), temos também o oposto: a visão de que a insubmissão denota racionalidade, estabelecendo o ceticismo e não a certeza, a convicção (*śraddhā*) como a base do vínculo entre professor e aluno.

Assim, como foi afirmado antes, o sofrimento na tradição indiana tem dimensão cognitiva e quando aquele que busca a liberação (*mumuṅṣu*) se percebe aprisionado dentro desse ciclo fechado e dividido, expresso na tríade conceitual de eu/mundo/Deus (*jīva/jagat/Īśvara*), o melhor benefício é ter meios para sua liberação, é entrar em contato com o meio de conhecimento (*pramāṇa*) adequado com um professor adequado (*śrotriya*), qualificado neste mesmo *pramāṇa*. Se a prisão é cognitiva e é causada pela ignorância fruto da noção equivocada que o indivíduo tem acerca de si mesmo, a solução é, necessariamente, ter acesso a algo que a remova e o que faz alguém deixar de ignorar algo/assunto é o conhecimento sobre ele, mais precisamente conhecimento correto, válido. A liberação é, pois, o recebimento do conhecimento correto feito pela pessoa adequada: um professor qualificado (*śrotriya*), um professor que pertença a uma tradição não-dual, neste caso, o Advaita Vedānta na linhagem de Śaṅkarāchārya. (Vieira, 2018, p. 51)

Por fim, é oportuno retornar aos quatro pontos introdutórios (*anubandha-catustaya* – *anubandha* significa “parte” ou “junção de fração”) que costumam conter os textos de *Vedānta*: o assunto (*viśaya*); o propósito ou resultado (*phala*); o candidato elegível (*ādhikārin*) e a relação ou conexão entre o *ādhikārin* e o assunto (*saṁbandha*). O *Tattvabodhaḥ* é para aqueles que buscam a liberação (*mumuṅṣu*), cujo *phala* é *mokṣa*; o assunto é a realidade/conhecimento da verdade e a conexão é o conhecimento – a relação entre a experiência, o experienciado e o experimentador. Neste artigo, o *viśaya* é não apenas a indispensabilidade do professor, mas a qualificação dele; o *phala* é promover discriminação (*viveka*), estimular a capacidade de discernir entre professores e professores porque pouco se fala disso; o *ādhikārin* é qualquer pessoa, não apenas o *mumuṅṣu*, mas o candidato a *mumuṅṣu*, potencialmente todos nós – que é esse que deseja a liberação – pois é bom que se tenha critérios para escolher o professor, procurar saber se é versado nas escrituras (se é um *śrotriya*); e o *saṁbandha*, a conexão entre o candidato (*ādhikārin*) e o assunto (*viśaya*) – ou entre este texto e esses dois, o candidato elegível e o assunto – é a própria união entre o professor e

o método *upanišádico*, pois o que qualifica um professor é ter passado pelo método. Sem isso, ele não conduzirá outrem nesse caminho, nem sua fala estará sustentada na não-dualidade e a pedagogia perderá toda sua eficácia. Se o meio de conhecimento (*pramāṇa*) para conhecer a natureza não-dual do Eu é o método *upanišádico*, então o professor precisa explicitar isso inclusive rememorando a tradição na figura dos seus professores. A maior qualificação do professor é pertencer a uma tradição, sem que ela seja uma tradição de cegos.

Referências bibliográficas

Originais em sânscrito e traduções

ŚAṄKARĀCHĀRYA. (2016). *Tattvabodhaḥ*. Original sânscrito e tradução portuguesa do original sânscrito por Glória Arieira. 2ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro, Editora Vidya Mandir.

ŚAṄKARĀCHĀRYA. *Tattvabodhaḥ*. Original sânscrito e tradução portuguesa do original sânscrito por Paulo Abreu Vieira. Portugal, Centro Arsha Vidya, 2018.

Outras obras

CENKNER, W. (1985). *A tradition of teachers: Śankara and the jagadgurus today*. Índia, Delhi: Motilal Banarsidass.

LOUNDO, D. (2022). *Razão com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana*. Campinas, SP: Editora Phi.

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.