

A Gramática como instrumento de conhecimento do real no Vākyapadīya de Bhartṛhari: breve comentário a Vp I.1-12*

Adriano Aprigliano¹
Universidade de São Paulo (Brasil)

Recibido: noviembre 4 de 2015 - Revisado: enero 15 de 2016 – Aceptado: febrero 5 de 2016

Referencia formato APA: Aprigliano, A. (2016). A Gramática como instrumento de conhecimento do real no Vākyapadīya de Bhartṛhari: breve comentário a Vp I.1-12. *Rev. Guillermo de Ockham*, 14(1), 69-77. doi: <http://dx.doi.org/10.21500/22563202.2310>

Resumo

Es este artigo presento breve comentario de los doce versos iniciales del primer libro del Vākyapadīya de Bhartṛhari (V d.C.), a fin de clarear la relación entre la ontología de *brahma* y el estatuto de la disciplina de la Gramática, Vyākaraṇa, como instrumento de conocimiento de lo real.

Palavras-chave: Real, Veda, gramática, filosofia del lenguaje

Grammar as an instrument for the knowledge of the real in the Vākyapadīya of Bhartṛhari: a brief commentary on Vp I. 1-12

Abstract

In this article I present a brief commentary on the first twelve verses of the first book of Bhartṛhari's Vākyapadīya (V d.C.), in order to clarify the relationship between the ontology of *brahma* and the status of Grammar, Vyākaraṇa, as a means of knowledge of reality.

Keywords: Reality, Veda, grammar, philosophy of language

* Este trabalho dá prosseguimento a meus estudos da obra de Bhartṛhari iniciados em minha tese de Doutorado: Aprigliano, A. (2011). O conhecimento da linguagem como herdado pela tradição gramatical indiana: a primeira seção do Vākyapadīya de Bhartṛhari. São Paulo: FFLCH/USP. Tese de doutorado.; e continuados no estágio de Pós-doutorado intitulado Fontes do pensamento linguístico na Índia Antiga: o segundo livro da Tri-kāṇḍī de Bhartṛhari, texto, tradução e notas, concluído em 2013. A tradução o 1º livro do Vākyapadīya realizada para a tese foi publicada em forma de livro: Aprigliano, A. (2014). Da palavra [Vākyapadīya]. São Paulo: Unesp.

1. Professor de Língua e Literatura Latina (FFLCH-USP). Mestre em Linguística (2006) e Doutor em Letras (2011) pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), Brasil. Pós-doutorado pela mesma universidade (2013). Correio eletrônico: aprigliano@usp.br. Endereço postal: Praça Franklin Roosevelt, 128, apto 1401, CEP 01303-020, Consolação, São Paulo/Brasil.



La gramática como instrumento de conocimiento de lo real en el Vākyapadīya de Bhartṛhari: un breve comentario a Vp I.1-12

Resumen

En este artículo presento un breve comentario de los doce versos iniciales del primer libro del Vākyapadīya de Bhartṛhari (V d.C.), a fin de clarificar la relación entre la ontología de Brahma y el estatuto de la disciplina de la gramática Vyākaraṇa, como instrumento de conocimiento de lo real.

Palabras clave: Real, Veda, gramática, filosofía del lenguaje

Introdução

A mais famosa tese que se tem atribuído ao Vākyapadīya (Vp) de Bhartṛhari, seja pela tradição de comentaristas antigos, seja pelos que retomaram o estudo da obra no período pós-colonial e moderno, é a de que o sentido lingüístico (*arthah*) radica não nas partes ou unidades do som ou fonemas (*varṇāḥ*, s. *varṇaḥ*) nem do vocábulo (*padam*), mas em unidade maior, chamada *vākyam*, a frase ou enunciado. No âmbito dessa unidade maior, o sentido é uma entidade supra-analítica, não decomponível em partes. No entanto, a fim de compreender o alcance dessa tese, é preciso esclarecer o que entende por *śabdaḥ* (palavra ou linguagem) a tradição intelectual indiana, e especialmente a escola especulativa que deriva da Gramática pāṇiniana. Decerto os contornos desse conceito tal como articulados pelos antigos pensadores indianos, em especial na obra do gramático Bhartṛhari, não se coadunam com as noções modernas acerca da linguagem postuladas por linguistas e filósofos da linguagem.

É no primeiro livro do Vp que Bhartṛhari constrói a ontologia de *brahma* por meio de proposta singular acerca da natureza desse real. *Brahma*, para Bhartṛhari, é de natureza lingüística, real verbal, quer em seu aspecto uno, quer em seu aspecto múltiplo, manifesto. Apenas parte do aspecto múltiplo é a linguagem tal como entendemos, manifesta em sons distintos ou articulados e aparentemente diversa dos demais componentes da realidade objetiva de que faz parte, ainda que detentora da capacidade especial de referir-se a eles e de com eles, de certa maneira, identificar-se. O aspecto uno do real é a linguagem como substrato da forma da consciência. Para conectar a forma lingüística da consciência e a palavra manifesta, Bhartṛhari postula plano intermediário do funcionamento da linguagem, i.e., da relação entre linguagem e referente, em que a distinção ontológica entre

palavra e coisa torna-se maleável e tende a diluir-se. Esse é o aspecto mental da linguagem. Na linguagem mental e interior, ainda que o indivíduo consciente distinga a relação entre a palavra como significante e o referente como significado em virtude da seriação, i.e., o aspecto sequencial ou linear decorrente do tempo, a forma de existência de ambos, significante e significado, é idêntica, já que ambos são de natureza mental, imaterial e, sendo assim, começam a confundir-se numa mesma substância. O aspecto uno do real será a contração desse tempo ainda presente na existência mental da palavra.

Essa breve exposição dos três aspectos ou planos da linguagem postulados no Vp, exarada em metalinguagem moderna e abstrata, não deixa entrever os pormenores do texto de Bhartṛhari que precisam e singularizam as categorias por ele empregadas. Refiro-me ao que por vezes é deixado de lado no tratamento das tradições de pensamento segundo a concepção de uma *philosophia uniuersalis*, como se se tratasse não mais que de rebarbas da peça que sai do molde, ou de verniz que, por assim dizer, se dilui nos níveis conceituais mais abstratos. Entendo, porém, que esses mesmos pormenores sejam a própria essência dos fundamentos conceituais, i.e., do ponto de vista que tem Bhartṛhari do seu objeto, e que esse ponto de vista, para aqui lembrar Ferdinand de Saussure, não é mera descrição ou entendimento singular de objeto compartilhado, mas estabelece objeto singular em comparação com outras tradições de pensar a linguagem.

A conveniência e abrangência do termo *linguagem* e a metalinguagem poderosa e universalista da tradição filosófica moderna podendo embaçar pontos embaçosos do pensamento bhartṛhariano, neste artigo, por meio de breve comentário aos versos iniciais do Vp (I.1-12), procuro explicitar as conexões supramencionadas entre o real, *brahma*, o estatuto da palavra, *śabdaḥ*, e a função da Gramática, Vyākaraṇa, como instrumento de

conhecimento desse real. Faço-o, porém, procurando recuperar a singularidade dos fundamentos conceituais em que se baseia o pensamento desse autor, derivados de modelo tradicional de conhecimento, no âmbito do qual a Gramática cumpre a função primeira e primordial de disciplina auxiliar do processo de transmissão, preservação e interpretação — manipulação enfim — de *corpus* textual revelado, o *Veda*. Para a pormenorização do teor dos versos, apoio-me na Vākyapadīya-vṛtti (Vp-v), comentário atribuído a Bhartṛhari por alguns, a algum discípulo, por outros estudiosos (cf., e.g., Biardeau 1964, Bronkhorst 1988; Aklujkar 1993). Utilizo a versão crítica do texto tal como estabelecida por Rau (1977), para as *mūla-kārikāḥ* (mk), e por Aklujkar, para a Vp-v, esta última ainda não publicada, a que tive acesso por intermédio do editor.

Comentário a Vp I.1-13

I.1ab an-ādi-nidhanam brahma śabda-tattvam yad akṣaram

O primeiro verso é o postulado metafísico que permeia toda a obra: o real, *brahma*, é descrito como algo que supera o tempo (*an-ādi-nidhanam*), como um eterno (*akṣaram*), tratando-se, portanto, de ideia já conhecida acerca do real suprassensorial que remonta às especulações das Upaniṣad (circa VI a I a.C.). Mas o real é, ainda, *śabda-tattvam*, i.e., algo cuja natureza, quiddidade ou realidade (*tattvam*) é palavra (*śabda-*). Trata-se, portanto, de real verbal ou linguístico suprassensorial. Leio o composto *śabda-tattvam*

como um *karma-dhārayaḥ* copulativo — i.e., no qual os membros são nomes em relação de identidade — empregado como *bahu-vrihiḥ* (composto exocêntrico, qualificativo) de *brahma*: “*brahma* cuja realidade é verbo”. Também é possível lê-lo como composto do tipo *tat-puruṣaḥ* genitivo. Neste caso, a relação genitiva daria a entender que *brahma* é “a realidade da palavra/linguagem”, aquilo que na linguagem é real (*śabdasya tattvam yad*). Ambas as ideias são conceptualmente corretas na perspectiva ontológica de Bhartṛhari. Neste segundo caso, basta pensar na estratificação de *śabdaḥ* nos três planos aludidos na introdução, *vaikharī*, *madhyamā* e *paśyantī*

(cf. Vp I.159-170). A “realidade da linguagem” seria, aí, a forma pura de *vāk* (= *śabdaḥ*), *paśyantī*, na qual toda diversidade se reabsorveu, o que a torna idêntica a *brahma*, como real verbal imanifesto. Cf., e.g., o que diz a Vp-v I.159, ao explicar o termo *paśyantī*:

pratisamīhṛta-kramā saty apy abhede samāviṣṭa-krama-śaktiḥ paśyantī. Sā calācalā pratilabdha-samādhānā cāvṛtā viśuddhā ca, saimiviṣṭa-jñeyākārā pratilīnākārā nirākārā ca, paricchinnārtha-pratyavabhāsā saṁsṛstārtha-pratyavabhāsā praśānta-sarvārtha-pratyavabhāsā cety aparimāṇa-bhedā. “Vidente (paśyantī) é aquela em que a seriação se reabsorveu, mas que, mesmo na indiferenciação, a possui in potentia. Ela ora é flutuante, ora está em repouso; ora é contaminada, ora é pura; ora residem nela as formas dos objetos cognoscíveis, ora nela essas formas se dissolvem, ora não há qualquer forma; ora os reflexos dos objetos nela se mostram distintamente, ora se dissolvem, ora cessam completamente. Tais são suas inumeráveis formas.”

I.1cd vivartatērtha-bhāvena, prakriyā jagato yataḥ.

Esse real, último e verbal, manifesta-se múltiplo (*vivartate*) como ou sob a forma de *arthāḥ* (*artha-bhāvena*). *Arthaḥ* significa tanto o objeto-referente dos sentidos físicos (*vastu-arthāḥ*) como o objeto-referente da palavra ou linguagem (*śabdārthaḥ*). O autor se aproveita da ambiguidade semântica do termo *arthāḥ* para exprimir a diluição dessa diferença quando a manifestação é observada do ponto de vista da unidade. Essa manifestação múltipla de *brahma* é a criação ou produção (*prakriyā*) do mundo (*jagat*) que experimentamos (*prakriyā jagato yataḥ*, “a partir do que a produção o mundo”).

I.2a ekam eva yad āmnātam,

O real verbal, *brahma*, é uno (*ekam*). Sabemo-lo uno, pois foi assim transmitido pela tradição. *Āmnātam*, que em princípio significa “lembrado ou transmitido” (raiz *mnā*, cf. gr. *mnē*), tem sentido restrito ao âmbito em que se faz a transmissão. Mais adiante, em I.5, Bhartṛhari menciona o *Veda* (*vedaḥ*, pl. *vedāḥ*), o que não deixa dúvida sobre a filiação das ideias expressas no Vp:² é no âmbito do vedismo ou bramanismo que se transmite o *Veda* como sendo uno.

2. São inúmeros os passos do Vp que traem sua extração bramânica, especialmente o conhecimento que apresenta o autor das minúcias da exegese ritual tal como desenvolvida pela Mīmāṃsā, a escola de exegese do rito. A cronologia mais aceita acerca da formação das escolas filosóficas indianas coloca a Mīmāṃsā nos primeiros séculos da era Cristã. Śābara, autor do influente Śābara-bhāṣya, comentário ao Jaimini-sūtra, deve ter sido contemporâneo de Bhartṛhari ou pouco anterior. Seja qual a conexão de Bhartṛhari com a escola Mīmāṃsā, com a qual compartilha muito pontos de vista, sua posição em relação ao *Veda* destoa das posições comumente defendidas pelos mīmāṃsaka. Embora se possa dizer com segurança que o Vp se filia a tradição bramânica e parte de postulados sobre a natureza do *Veda* compartilhados por vertentes do vedismo de vários períodos, de maneira geral, nada de concreto e sabe sobre a pessoa do autor. Pela familiaridade com a exegese ritual é de supor que era brāmana, não necessariamente sacerdote profissional. Sua conexão primeira é com a Gramática de Pāṇini (V a.C.). Comentou o Mahābhāṣya de Patañjali (II a.C.), obra de que chegou a nós apenas fragmento do 1º livro.

I.2b (...) *bhinna-śakti-vyapāśrayāt*,

I.2cd *apṛthaktve'pi śaktibhyaḥ pṛthaktveneiva vartate*. A ideia de que *brahma* se apoia em diferentes poderes (*bhinna-śakti-vyapāśrayāt*), entendo que seja recurso para conceptualizar a flutuação entre identidade e diferença no processo de manifestação: *Brahma*, “embora não se distinga dos poderes, manifesta-se como se deles distinto fosse (I.2cd)”. *Śaktibhyaḥ* em I.2c, abl. pl. de *śaktih*, está colocado no centro de dois sintagmas e deve ser lido com ambos: i. *apṛthaktve'pi śaktibhyaḥ*, ii. *śaktibhyaḥ pṛthaktveneiva vartate*. Os poderes são ao mesmo tempo identidade como constituição do real e diferença como sua potência de manifestação. A Vp-v I.2b de fato diz que em *brahma* (loc. *brahmaṇi*) estão acumulados (*samuccitāḥ*) poderes (*śaktayaḥ*) a ele contraditórios (*virodhinyaḥ*) e idênticos (*ātma-bhūtāḥ*): *bhinna-śakti-vyapāśrayāt: ekasyāvirodhena śabda-tattve brahmaṇi samuccitā virodhinya ātma-bhūtāḥ śaktayaḥ*. Em seguida, a Vp-v propõe interessante analogia entre a identidade e diferença das modificações (*vikārāḥ*, cf. Vp 1.3c) em *brahma* e a identidade e diferença dos objetos dos sentidos na percepção ou apreensão (*upalabdhiḥ*). *Upalabdhiḥ* aqui refere-se à forma interna momentânea do que é apreendido, espécie de “tela” da consciência, na qual a multiplicidade apreendida são reflexos feitos duma mesma substância, idêntica à “superfície” refletida, a qual, mesmo abarcando quaisquer que sejam os reflexos do exterior, permanece sempre a mesma: *tad yathā: bhinnārtha-pratyavabhāsa-mātrāyām ekasyām upalabdihā arthākāra-pratyavabhāsa-mātrāḥ 'pṛthivi', 'lokā' iti*. Um recorte ou identificação de parte dos reflexos apreendidos (*avagrahaḥ*), e.g., a identificação de que na apreensão de certa terra (*pṛthivi*) há uma árvore (*vṛksaḥ*), não está em contradição com o caráter uno da cognição (*na... jñānasya ekatvena virudhyate*), i.e., toda diversidade existente na apreensão de algo complexo como ‘terra’ não modifica o caráter uno da cognição desse objeto: *na hi jñeya-gato vṛksady-ākārāvagraho jñānasyaikatvena virudhyate*. Tal como no funcionamento da cognição (*jñānam*), a derivação ou diversificação (*prakriyā, vivartaḥ*), ainda que efeito do real, não o modifica em sua forma última; é, de certa forma, realidade secundária dependente de sua origem, os poderes constitutivos da unidade de *brahma*: *pṛthaktvene vartate*, “[*brahma*] manifesta-se (múltiplo) como se [deles] distinto fosse”.

I.3ab *adhyāhita-kalām yasya kāla-śaktim upāśritāḥ*,

Dentre os poderes de *brahma*, o primeiro responsável pela diversificação é *kāla-śaktiḥ*, o poder do tempo. Todo um capítulo é dedicado no livro III do Vp (cf. III.9) ao conceito de tempo, tal como compreendido em várias

tradições anteriores e contemporâneas ao Vp. A Vp-v chama ao tempo *svātantryam*, independência ou autonomia. Em I.3a diz-se que ele, o poder do tempo, contém em si partes (*adhyāhita-kalām*, i.e., *adhyāhitāḥ kalāḥ yasyām*). Essa expressão, no meu entender, exprime o poder totalizador, compreensivo ou universal do tempo. Cf. Vp-v I.3 *kālakhyaena hi svātantryeṇa sarvāḥ para-tantrā janmavatyāḥ śaktayaḥ samāviṣṭāḥ kāla-śakti-vṛttim anupatanti*.

I.3cd *janmādayo vikārāḥ ṣaḍ bhāva-bhedasya yonayaḥ*.

As partes ou particulares desse poder universal são os poderes em sua diversidade e, destarte, dependência (*pāratantryam*), i.e., as modificações que dele dependem (*upāśritāḥ... vikārāḥ ṣaṭ*). O poder do tempo (*kāla-śaktiḥ*), como geral ou universal, é o responsável pela instauração primeira da existência ou de cada existente (*bhāvaḥ*), bem como substrato e critério dos demais poderes. Bhartṛhahi representa esse caráter fundamental da função do tempo por meio da referência ao movimento essencial da existência comum, a saber, a vida do nascimento à morte (*janmādayo vikārāḥ ṣaṭ*). O tempo, portanto, independência ou autonomia que seja, é-o no plano da manifestação, já que do funcionamento dele dependem os demais poderes. Que seriam os demais poderes? Justamente tudo o que se pode pensar como substrato da multiplicidade. As seis modificações a que se refere o verso são movimentos específicos dependentes do tempo, resultado desses poderes não nomeados. O passo é clara citação do Nirukta de Yāska (séc. V a.C.). Diz Yāska, citando Vārṣyāyaṇi: *ṣaḍ-bhāva-vikārā bhavantīti vārṣyāyaṇiḥ: jayateṣṭi vipariṇamate vardhatē'pakṣyate vinaśyatīti* (Nir. I.2). “Vārṣyāyaṇi diz que são seis a modificações da existência/dos existentes, a saber, nascer, modificar-se, crescer, decair, morrer.” No trecho que segue Yāska explica o teor de cada termo. Nem as mk nem a Vp-v dão ideia mais específica do que sejam esses poderes. Como indiquei acima, penso que sejam nada mais que o substrato que se puder nomear a todas as formas de manifestação, tais como as que Vārṣyāyaṇi reduzira a seis. Essas modificações, que têm por substrato os poderes dependentes do tempo, são a fonte da multiplicidade da existência (*bhāva-bhedasya yonayaḥ*).

I.4ab *ekasya sarva-bījasya yasya ceyam anekadhā* O tempo é, portanto, o maior responsável pela condição de existência comum, *iyam anekadhā ... sthitiḥ* (cf. I.4d), a realidade tal como derivada da “semente una de tudo” (*ekaḥ sarva-bījaḥ = brahma*).

I.4cd *bhoktṛ-bhoktavya-rūpeṇa bhoga-rūpeṇa ca sthitiḥ*.

O que caracteriza a existência múltipla de *brahma* é sua divisão em três categorias ou formas (*rūpāṇi*, s. *rūpam*), sujeito, objeto e experiência (*bhoktā, bhoktavyam, bhogaḥ*).

O sentido literal desses termos remete ao campo semântico da fruição: *fruens, fruendum, fruitio*. É deveras antigo o uso do conceito de fruição para representar a experiência da existência ordinária. É provável que derive dos debates do período das Upaniṣad (circa VI-III a.C.), marcados pelo ideal da renúncia à experiência mundana. A fruição identificava-se tanto aos aspectos básicos da subsistência, relativos à alimentação (sentido primeiro da raiz *bhuj*), como aos aspectos mais complexos, relativos ao gozo dos prazeres mundanos (sentido secundário de *bhuj*). O *mumukṣuḥ*, o que desejasse a libertação (*mokṣaḥ*), devia compreender a experiência da existência isenta da relação de sujeito e objeto. Na Kāṭha Upaniṣad (KU; circa III a.C.), e.g., Morte (Yama) oferece a Naciketas o gozo de todos os prazeres mundanos (*ye ye kāmā durlabhā martya-loke sarvān kāmāns chandataḥ prārthayasva*. KU I.1.25ab), a fim de afastá-lo do conhecimento do mistério da morte (*naciketo, maranaḥ mānuprākṣiḥ*. KU I.1.25f). Nesse texto, a renúncia ao prazer mundano, ícone da prisão da dualidade, marca a primeira barreira ou medo que se deve superar para superar a morte. De fato, na ordem da narrativa, é justamente essa renúncia de Naciketas no fim do primeiro capítulo (cf. KU I.1.26-29), esse enfrentamento do personagem Morte, que marca o assentimento desta em expor-lhe a doutrina do *ātma*, o existente uno eterno, cf. KU I.2.

I.5ab prāpty-upāyo'nukāraś ca tasya vedo maharṣibhiḥ,

Diluída a unidade do real verbal, *śabda-tattvaṃ brahma*, na realidade fenomênica, persiste dele um símbolo ou imagem (*anukāraḥ*) em forma de linguagem, em princípio um *bhoktavayam, fruendum*, i.e., objeto dos sentidos. O conceito de *anukāraḥ* é um dos pontos embaraçosos da filosofia de Bhartṛhari, pois se funda na ideia de revelação pela palavra de ordem última e universal (*dharmah*). Os agentes dessa revelação, os *maharṣayaḥ* (ou apenas *ṛṣayaḥ*, s. *ṛṣiḥ*), sábios do tempo antigo, têm acesso à visão imediata do *dharmah*. Eles transmitem-na aos que dela não têm acesso sob a forma de *bilmaḥ*. *Bilmaḥ* é termo de sentido obscuro, porém é o mesmo que *anukāraḥ*, portanto é o *vedaḥ* em sua condição de reflexo, imagem ou réplica da ordem última. Essa ideia, Bhartṛhari toma-a também ao supramencionado Nirukta de Yāska. Cf. Vp-v I.5: *āha khalv api: sāksāt-kṛta-dharmāna ṛṣayo babhūvuh. te'perbhyo'sāksāt-kṛta-dharmabhya upadeśena mantrān satiprādūh. upadeśya glāyanto'pare bilma-grahaṇayemaḥ grantham samāmnāsiṣur vedaḥ ca vedāngāni ca...* (Nir. I.20) *iti*. Mas qual a relação entre o *dharmah* e *brahma*? O ponto de contato entre um e outro é o Veda, *anukāraḥ* de *brahma*, na terminologia de Bhartṛhari, e *bilmaḥ* (*anukāraḥ*) do *dharmah*, na terminologia de Yāska. Ora,

o *dharmah*, ordem última — necessariamente serial, linear —, sob a forma do *Veda*, é o aspecto linguístico-fenomênico de *brahma*, realidade última, não linear, de natureza verbal.

O Veda é, ademais, meio ou expediente de obtenção (*prāpty-upāyaḥ*), i.e., de recuperação do real, da unidade imanifesta. De fato, segundo a Vp-v I.5a, a obtenção de *brahma* significa nada mais que a superação das amarras (*granthiḥ*) do senso de eu (*aham-kāraḥ*), marcados na linguagem pela expressão do sujeito (*aham*) e do objeto (*mama*): *mamāham ity ahamkāra-granthi-samatikrama-mātram brahmaṇaḥ prāptiḥ*. Também se expressa aí, em seguida, a mesma ideia sob outro ponto de vista, dizendo-se que é o retorno das modificações à condição de origem, i.e., à condição de unidade: *vikāraṇām prakṛtibhāvāpattiḥ*. Mas como o Veda funciona como instrumento de recuperação da unidade original?

I.5cd eko'py, aneka-vartmeva samāmnātaḥ pṛthak pṛthak.

Veda, aqui no singular (*vedaḥ*), recupera a dimensão unitária (*eko'pi*) da multiplicidade verbal expressa no conjunto de textos transmitidos oralmente (*samāmnātaḥ*) pelos antigos sábios-videntes. O Veda é a fundação das práticas rituais e intelectuais da tradição bramânica. Essa multiplicidade de textos se manifesta sob hierarquia que será explicitada nos próximos versos, a saber: em I.6 Śruti, em princípio as coleções védicas (*samhitāḥ*), inclui ademais Brāhmana, Āraṇyaka e Upaniṣad, primeira forma de exegese da tradição litúrgica; em I.7. Smṛti, *corpus* variado de obras auxiliares do ritual védico, como os Śrauta- e Gṛhya-sūtra, os Vedāṅga, disciplinas auxiliares do Veda, dentre as quais a Gramática, Vyākaraṇa, e obras do *corpus* jurídicos tais como o Mānava-dharma-śāstra; e em I.8. Artha-vāda, sentenças da Śruti isoladas e tomadas como fonte de debate intelectual e conceitual, bem como os próprios debates ou discursos (*pravādaḥ*) de monistas e dualistas (*ekativinām dvaitinām ca*).

I.6ab bhedānām bahu-mārgatvaḥ karmaṇy ekatra cāngatā,

I.6cd śabdānām yata-śaktitvaḥ tasya śākhāsu dṛṣyate.

As coleções de textos que compõem a Śruti ao longo do tempo foram transmitidas por diversos grupos ou escolas (*śākhāḥ*, lit. “ramos”), em diversas recensões (*bhedānām bahu-mārgatvaḥ*), apresentando pequenas variações no emprego e no sentido de determinados termos (*śabdānām yata-śaktitvaḥ*). Na diversidade dos ramos do Veda (*tasya śākhāsu dṛṣyate*), o elemento central, porém, o rito, permaneceu, uno (*karmaṇy ekatra cāngatā*), pois os ritos tal

como praticados pelos ramos são um único rito enquanto fundamento da ordem do mundo, que é una, *dharmah*. A Vp-v a I.6b tenta dar conta dessa ideia por meio de simples analogia: um único rico resulta de todos os ramos, assim com um único tratamento resulta de todos os ramos da medicina: *karman̄y ekatra cāṅgatā: sarva-sākhā-pratyayam ekam̄ karma. tad yathā: sarva-bhīṣak-sākhā-pratyayam ekam̄ cikitsitam*. A ideia de unidade decorre da função do rito ou do tratamento médico: em qualquer de suas formas, este deve curar a doença, aquele, sustenta a ordem.

I.7ab smṛtayo bahu-rūpās ca dṛṣṭādṛṣṭa-prayojanāḥ

O segundo grau dessa hierarquia cuja função primordial é a manutenção da ordem (*dharmah*), são as coleções a que se dá o nome coletivo de Smṛti ou Tradições. As Tradições, pelo que se entende a partir da Vp-v, incluem todos os dispositivos, de base verbal e não verbal, que regulam o comportamento social do indivíduo, baseados no exemplo de uma elite (*śiṣṭāḥ*). A Vp-v faz referência ao tratamento médico (o cuidado com a saúde), a hábitos alimentares apropriados, ao uso apropriado da linguagem, ao comportamento sexual apropriado e à pena por comportamento faltoso (e.g., a execução opcional de rito expiatório por matar uma rã). Vp-v I.7b: *dṛṣṭa-prayojanāḥ cikitsitādi-viśayaḥ. adṛṣṭa-prayojanā bhakṣyābhakṣyagamyāgamya-vācyāvacya-viśayāḥ. (...) avipratipattau tu śiṣṭānām, dṛṣṭa-prayojana-sambhavaḥpi sati, vikalpa eva. tad yathā: maṅḍūka-vadhe prāyaścitasya*.

I.7cd tam evāśrītya liṅgebhyo vedavidbhiḥ prakalpitāḥ

Essas Tradições são concebidas, formuladas (*prakalpitāḥ*) com base em indicações (*liṅgam*, pl. *liṅgāni*) contidas no Veda ou Śruti, i.e., no primeiro nível hierárquico dos sustentáculos do *dharmah*, A elite mencionada no comentário — o termo *śiṣṭa* lit. significa culto, instruído — são, na mk, os *vedavidāḥ* (s. *vedavid*), conhecedores do Veda, responsáveis por essas formulações. A participação nesse grupo é restrita: o indivíduo agente dos ritos prescritos pela tradição, ritos que sustentam uma única ordem, é mesmo (*kartṛ-sāmānyam*) que se conduz de maneira apropriada tendo por guia as Tradições. Cf. Vp-v I.7c: *tam evāśrītya liṅgebhya iti. śruty-āśritāni liṅgāni śruti-vihitānām smṛti-vihitānām ca karmanām kartṛ-sāmānyam prevedayante*.

I.8.ab tasyārtha-vāda-rūpāni nisṛitāḥ sva-vikalpajāḥ

I.8cd ekatvinām dvaitinām ca pravādā bahudhāgatāḥ

Afora o elemento prescritivo que apresentam Śruti e Smṛti verbais e não verbais, ainda outra forma de conhecimento indireto do *dharmah* se extrai do primeiro grupo de textos, o Veda ou Śruti. São os chamados *artha-*

vādāḥ, sentenças extraídas do Veda que fundamentam, ao menos na perspectiva da Vp-v, elaborações de cunho esotérico, os discursos (*pravādāḥ*) de dualistas e monistas. Não se precisa se o exercício exegético desses grupos de pensadores fica restrito à mesma elite que arregimentara as Tradições. Seja como for, é interessante notar que esses discursos monistas ou dualistas são fruto do *vikalpaḥ* dos indivíduos envolvidos (*sva-vikalpajāḥ... pravādāḥ*). *Vikalpaḥ* tem o sentido primeiro de opção na execução de prescrições rituais: é a possibilidade de decisão que resulta do debate entre ritualistas, no âmbito da ação ritual, e a elite social, no âmbito da ação comum (sempre ritualizada, como se pode já compreender). Fora do ambiente ritualista, o sentido de *diferença* ou *diversidade* é aplicável a esse termo, entre outros. A Vp-v especifica tratar-se de *puruṣa-buddhi-vikalpaḥ*. Seria “a diversidade do intelecto humano”? Ou a expressão tem sentido menos preciso, significando algo como “o pensar diferente dos homens”, ou ainda a “diferença no intelecto humano”, significando mais claramente a ideia de capacidades diferentes? A exposição da Vp-v I.8 aponta para a 1ª ou 2ª opção, uma vez que apenas apresenta rol de *artha-vādāḥ* extraídos do Śatapatha-brāhmaṇa, Rg-veda e Taittirīya-brāhmaṇa explanados de diferentes pontos de vista, primeiro monistas e em seguida dualistas, além de um terceiro, que parece provir de algum tipo de monismo *cum* dualismo baseado em *artha-vādāḥ* extraído do Yajur-veda.

I.9ab satyā viśuddhis tatrotkā vidyaivaika-padāgamā

I.9cd yuktā praṇava-rūpeṇa sarva-vādāvirodhinā

Os discursos supramencionados, que se fundam nos *artha-vādāḥ* do Veda, têm justamente a *brahma* por objeto, o mesmo real verbal uno. Sua diversidade resulta do fato de que *brahma*, estando além de toda diversidade (*sarva-vikalpātite*), contém si todos os poderes (*sarva-śakti-yogāt*) e todas as formas (*sarva-rūpe*; cf. Vp-v Ad I.9 e I.9a). Ora, em *brahma*, um discurso não se distingue de outro discurso a que se cria contrário: *ihāikasmīn sarva-rūpe brahmaṇi yo darśana-parikalpaḥ sa viruddharūpābhimatebhyo darśana-parikalpāntarebhyo na bhidyate. Brahma é śabda-tattvam*, destarte, é o universal da palavra, *śabdatvam*. Essa pureza (*viśuddhiḥ*), que não conflita com nenhum discurso (*sarva-vādāvirodhinā*), está atrelada à forma do *praṇava* (*yuktā praṇava-rūpeṇa*), a sílaba *om*. Em que sentido *brahma*, como *śabda-tattvam*, é o *om*? A Vp-v I.9cd responde que o *praṇavaḥ* contém a forma de todas as palavras articuladas (*sarva-śruti-rūpaḥ*; cf. o sentido técnico de *śruti* aqui), é *prakṛti-sarvanāma*, “o pronome, a dêxis de *prakṛtiḥ*”, i.e., da forma original de *brahma*. Essa relação expressa em dualidade o uno apenas

figurativamente, por necessidade da articulação verbal *in actu*. O critério ontológico garante a unidade do entre signo e referente.

I.10ab vidhātus tasya lokānām aṅgopāṅga-nibandhanā O Veda, aqui idêntico ao *praṇavaḥ*, é o *lokānām vidhātā*, criador/ordenador do mundo, pois, como *anukāraḥ* de *brahma*, é origem mesma e, como *bilmaḥ*, imagem do *dharmāḥ*, assume a forma de instrutor: Vp-v I.10: *vedo hi lokānām prakṛtitvena copadeṣṭr-rūpatvena ca vivarteṣu [ca] vyavasthāsu ca vidhātā*.

I.10cd vidyā-bhedāḥ pratāyante jñāna-saṁskāra-hetavaḥ.

Em todas as formas manifestas do real verbal, e em todas a variáveis dessas formas (cf. citação da Vp-v acima: *vivarteṣu [ca] vyavasthāsu ca*), os membros do Veda (*aṅgāni*), sub membros (*upāṅgāni*) e de demais ciências (*-nibandhanā vidyā-bhedāḥ*) conexas ou dependentes cumprem o papel de aperfeiçoar o conhecimento humano (*jñāna-saṁskāra-hetavaḥ*). Na Vp-v, apesar de algumas lacunas, conseguimos vislumbrar o rol de ciências auxiliares, os membros (*aṅgāni*) do Veda, que pertencem à categoria maior de Smṛti, e incluem “Jautiṣa (Astrologia) etc.”, i.e., como toda probabilidade a lista tradicional de seis *vedāṅgāni*, contendo ainda Śikṣā (Fonética), Chandas (Métrica), Vyākaraṇa (Gramática), Nirukta (Etimologia) e Kalpa (Ciência do ritual). Quanto aos submembros, a Vp-v dá testemunho problemático, ao separar a Śruti do Trayyanta (i.e., as Upaniṣad), dando a entender, pela ordem dos termos nos compostos nominais, que este é *upāṅgam*: *praṇavāṅgopāṅgebhyaś ca śruti-smṛti-trayyantādibhyo vidyā-bhedāḥ prabhavanti*. Outro passo pouco satisfatório é a identificação das diferentes ciências (*vidyā-bhedah*) derivadas do Veda, de seus membros e submembros. O passo, tal como editado por Aklujkar, aponta mais de uma lacuna possível, além de dúvidas quanto a certos termos. Seja como for, o único nome de ciência ou saber mencionado como exemplo não é claro: *svapna-vipāka-yoni-jñānādayaḥ*, seria cada membro do composto o nome de um saber? Subramania-Iyer (1966) apenas utiliza a expressão *dream-lore*, decerto na tentativa de reconstituir *svapna-jñānam*, mas não comenta outras possibilidades.

I.11ab āsannaṁ brahmaṇas tasya, tapasām uttamam tapaḥ,

Ainda que não se possa, a partir da forma do texto das mk e da Vp-v, fixar com exatidão qual teria sido a classificação das ciências derivadas dos membros e submembros do Veda, mesmo assim a Gramática sempre ocupa posição de Vedāṅga ou Smṛti. Aqui Bhartṛhari chama-a próxima

de *brahma* (*āsannaṁ brahmaṇas tasya*), e a Vp-v glosa: de *śabda-brahma*, o *brahma*-palavra, i.e., o Veda como forma manifesta do real verbal. A gramática é próxima de *brahma* porque atua como auxiliar direta (*sākṣād upakāri*) no aperfeiçoamento da forma própria do *brahma*-palavra que serve à aquisição da correção. Vp-v I.11: *śabda-brahmaṇo yataḥ sva-rūpa-saṁskāraḥ sādhotva-pratipatty-arthaḥ tad āsannaṁ sākṣād upakāri*. O que seja esse auxiliar diretamente, a Vp-v explica-o tomando como exemplo a ciência da substituição, *ūhaḥ*, mencionada no Mahābhāṣya de Patañjali (II a.C) dentre os objetivos precípuos (*prayojanāni*) da Gramática: *kāni punaḥ śabdānuśāsanāni prayojanāni? rakṣa-ūha-āgama-laghu-asandehāḥ prayojanam*, Mbhāṣ I.I.14). Ūha é previsão e provimento das modificações das formas gramaticais a serem adaptadas a passagens de textos ritualísticos em diferentes contextos. É função do ritualista (*yajña-gataḥ*). Porém o ritualista e o gramático (*vaiyākaraṇaḥ*) se confundem na visão de Patañjali: a Gramática é o instrumento *sine qua non* do conhecimento do ritualista: *sarvair liṅgair na ca sarvābhir vibhaktibhir mantrā nigaditāḥ. te cāvaśyair yajña-gatena yathāyatham vipariṇamayitavyāḥ. tān nāvaiyākaraṇaḥ śaknoti yathāyatham vipariṇamayitum. tasmād adhyeair vyākaraṇam* (Mbhāṣ I.1.16-18). A Gramática tem, portanto, acesso imediato à matéria verbal do Veda, e o gramático é aquele que tem ou arroga-se a prerrogativa não só de guardar e transmitir (cf. *rakṣaḥ* e *āgamaḥ*, no rol supracitado), mas também de manipular, ritualista por excelência, essa matéria, essa “massa de *brahman*” (*brahmanāśiḥ*, cf. Mbhāṣ I.36.18). Em virtude desse contato imediato com o Veda como matéria, o ofício do gramático, como *studium*, esforço especial, supera as demais ascèses (*tapasām uttamam tapaḥ*). Essa superação se funda no testemunho da tradição. Transmite a tradição que o mero conhecimento do *akṣara-samāmnāyaḥ*, o conjunto dos fonemas, rol anexo a Gramática de Pāṇini, é uma forma de ascese, que dá frutos especiais, “os mais puros frutos de todos os Veda”: Vp-v I.11b: *yasya akṣara-samāmnāyasya jñāna-mātreṇa sarva-veda-puṇya-phalāvāptir āgamena smaryate*.

I.11cd prathamam chandasām aṅgam āhur vyākaraṇam budhāḥ.

Concluindo o raciocínio acima enunciado, a Gramática é primeiro dos *vedāṅgāni*, as disciplinas auxiliares do Veda (*prathamam chandasām aṅgam*). Das seis disciplinas mencionadas, quatro lidam com matéria verbal (Fonética, Métrica, Gramática e Etimologia). No âmbito da transmissão tradicional dessas disciplinas, é possível que cada chefe de escola tenha dado proeminência à sua. A Vp-v não justifica o uso do plural em *āhur vyākaraṇam budhāḥ*

(dizem os sábios acerca da Gramática), de modo que seria apenas um plural de respeito, comum em sânscrito, pois foi de fato Patañjali, a quem a Vp-v se refere, quem se pronunciou a posição da gramática entre os *vedāṅgāni*: *evam hy āha: pradhānam ca ṣaṣtv aṅgeṣu vyākaraṇam. pradhāne ca kṛto yatnaḥ phalavān bhavatīti.*

I.12ab prāpta-rūpa-vibhāgāyā yo vācaḥ paramo rasaḥ

I.12cd yat tat punyatamaṁ jyotiṣ tasya mārgo'yaṁ āñjasaḥ.

Dada sua posição mais próxima das formas de existência do real verbal, a Gramática é a via direta (*mārgo'yaṁ āñjasaḥ*) à seiva ou essência suprema (*paramo rasaḥ*) da linguagem (*vācaḥ*). A linguagem, como vimos, é, em toda sua extensão — *śabda-tattvam brahma* — real verbal que assume diferentes formas (*prāpta-rūpa-vibhāgāyāḥ*). A Vp-v I.12ab explica esse assumir diferentes formas de duas maneiras. 1. A linguagem, real verbal, una, não linear, interior, assume a forma dos objetos verbais, *varṇaḥ, padam* e *vākyaṁ* por meio da distinção dos pontos de articulação etc.: *abhinnaṁ samīhṛta-kramād anta-samīniveśinaḥ śabda-tattvād varṇa-pada-vākya-lakṣaṇaṁ rūpa-vibhāgaṁ śhānādi-bhedena prāptāyā vācaḥ*. 2. A linguagem, real verbal etc., assume diferença de forma adicional (*upagrahaḥ*) em vacas etc. como referentes: *abhidheyatvena vā gavādi-rūpa-pravibhāgopagrahaṁ nityenārtha-sambandhena prāptāyā vācaḥ*. A ideia expressa pelo termo *upagrahaḥ* é a da precedência da existência da substância verbal em relação à categoria dos referentes. Essa precedência tão-somente respeita a ordem da manifestação do sutil ao crasso, subentendida na relação e o uno e o múltiplo. Se o uno é verbo, o verbo precede a coisa, que é forma final, crassa, do verbo.

Se é linguagem, portanto, toda a extensão do real, de palavras a coisas, a Gramática é a *via direta* (*mārgaḥ āñjasaḥ*) ao feixe mais puro de toda essa extensão: a porção correta da linguagem, que significa diretamente e é fonte de elevada existência mundana (*paramo rasa iti vācakatvād abhyudaya-hetutvāc ca vyavasthita-sādhubhāvāḥ śabda-samūho'bhidhīyate*; Vp-v I.12b); é via direta, ademais, à “luz mais pura” (*punyatamaṁ jyotiṣ*), metáfora da consciência. A Vp-v cita passo não identificado, que fala da “luz (*prakāśaḥ = jyotiṣ*), chamada palavra (*śabdākhyāḥ*), que ilumina o que tem e o que não tem luz (consciência individual); a ela se prende tudo isto (o mundo fenomênico), tudo quanto é material e imaterial, móvel e imóvel”. Vp-v I.12c (...) *yaś ca prakāśāprakāśayoḥ prakāśayitā śabdākhyāḥ prakāśaḥ,*

tatraitat sarvam upanibaddhaṁ yāvadvastv avastu, yāvatssthānu carīṣṇu ceti.

O método gramatical baseado em regras que contêm o geral o particular é via breve (*laghunopāyena*) para aquisição da totalidade de *śabda-brahma*: Vp-v I.12d: *sāmānya-viśeṣaddhi lakṣaṇaṁ lakṣaṇa-prapañcābhyaṁ kṛtsnasya śabda-brahmaṇo laghunopāyena samadhi-gama-nimittam*. O conhecimento do sistema de regras da Gramática permite, ademais, inferir a existência dos *śiṣṭāḥ* que, sem instrução, na forma da luz da consciência (*labdha-jyotiṣām*), se uniram à forma pura e sem desvios de *śabda-brahma*: Vp-v I.12d (...) *upadeśaṁ cāntareṇa samīkāravati nirapabhraṁṣe śabda-brahmaṇi labdha-jyotiṣām śiṣṭānām anumānam*. Esses *śiṣṭāḥ* parecem ser os mesmos *ṛṣiḥ* citados no Nirukta (cf. acima I.X), que haviam tido a experiência direta do *dharmāḥ* (*sākṣād-dharmānaḥ ṛṣayaḥ*). A Gramática será, portanto, a instrução (*upadeśaḥ, anusāsanam*), capaz de conduzir o indivíduo, gramático-ritualista, a condição de pureza dos antigos *ṛṣayaḥ*.

Conclusão

O conceito de linguagem que se vem constituindo desde o início deste comentário radica em entendimento singular da natureza do real. Trata-se de real verbal, que, por sua vez, mais que residir na consciência dos indivíduos, constitui sua própria forma. A percepção da condição de existência como uma consciência independente de substância verbal (cf. *vāg-rūpatā avabodhasya* em Vp I.132), deriva, ao que tudo indica, de especulações sistemáticas acerca da experiência de conhecimento atribuída aos *ṛṣiḥ* do passado e aos homens no tempo de Bhartṛhari responsáveis pela manipulação do Veda associada à execução dos ritos. Nessa tradição todos os atos da vida que instauravam e sustentavam a ordem (*dharmāḥ*), atos rituais por excelência, mais que marcados pela palavra ritual (*vedaḥ*), eram mesmo identificados a ela. A experiência fenomênica da palavra múltipla, portanto, deriva de um real verbal uno e não linear, que assumiu primeiro diferença na matéria sutil do pensamento e depois a forma crassa de fonemas, vocábulos e enunciados. O passo necessário previsto pelo postulado ontológico é que não se distinguem palavra e coisa senão por força da multiplicidade, já a arbitrariedade da relação entre elas é negada pela experiência de transmissão da revelação, sempre a mesma e intocada pelo agenciamento humano. A Gramática, *Vyākaraṇa*, é a chave dessa experiência justamente a partir da manutenção material da tradição revelada, de que, em todas as suas elaborações teóricas, jamais se desprende.

Referencias

- Aklujkar, A. (1993). Once again on the authorship of the Vākyapadīya-vṛtti. *Asiatische Studien / Etudes Asiatiques* 47(1), 45-57.
- Aklujkar, A. (s.d.). *Trikāṇḍī, Book 1: Brahma-kāṇḍa*. [Edição inédita do 1º livro do Vp, disponibilizada pessoalmente pelo editor]
- Aprigliano, A. (2014). *Da palavra [Vākyapadīya]*. São Paulo: Unesp.
- Biardeau, M. (1964). *Vākyapadīya Brahma-kāṇḍa avec la Vṛtti de Harivṛṣabha. Traduction, introduction et notes*. Paris: De Boccard.
- Bronkhorst, J. (1988). Etudes sur Bhartṛhari, 1: L'auteur e la date de la Vṛtti. *Bulletin d'études indiennes*, 6, 105-143.
- Rau, W. (1977). *Bhartṛhari's Vākyapadīya. Die Mūla-kārikās nach der Handschriften herausgegeben und mit ein Pada-index versehen*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Subramania-Iyer, K. A. (1966). *The Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadēva*. Puna: Deccan College.