

O IDEAL DA AÇÃO SEM INTUITO
NA LITERATURA DEVOCIONAL SÂNSCRITA
(THE FRUITLESS ACTION IDEAL
IN THE SANSKRIT DEVOTIONAL LITERATURE)

João Carlos Barbosa Gonçalves

ABSTRACT: This work intends to investigate with the conceptual tools of Greimasian Semiotics how the devotional doctrine of Bhakti accomplishes in Sanskrit Literature the semantic construction of the system of the four human aims (puruSaartha) and of the ideal of “an acting in itself”.

KEYWORDS: Greimasian Semiotics; Sanskrit Literature; Bhakti; Hinduism.

O presente escrito examina os “objetivos do homem”¹ segundo a óptica da doutrina devocional da Bhakti², com vistas a compreender um dos preceitos fundadores dessa doutrina, que afirma que o agente deve realizar as ações no mundo sem desejar seu resultado. Designado sob o nome *karmayoga* (yoga da ação), esse modelo de conduta apresenta, na *Bhagavadgütaa* (*BhG*), sua primeira sistematização por nós conhecida.

A *BhG* enuncia um diálogo entre KRSNa e Arjuna, em que o primeiro, herói e divindade, orienta o segundo, guerreiro importunado com o dever de lutar na guerra em

¹ No sânscrito, *puruSaartha*. Consiste a teoria dos quatro “objetivos do homem” numa instituição cultural, inscrita na literatura sânscrita, que opera intensamente na forma com que essa cultura segmenta as atividades que o ser humano deve realizar em sua existência na vida e na pós-vida. Deriva dessa concepção, a especialização da literatura dos *zaastra*, “tratados”, nos grupos nomeados como *dharmazaastra*, “tratado sobre a lei” – que engloba as obras que sistematizam as injunções sociais –, *arthazaastra*, “tratado sobre a política” – que apresenta textos dedicados à exposição do método do governar –, e *kaamazaastra*, “tratado sobre o desejo” – que compreende as obras que prescrevem os meios para se usufruir da sexualidade. Ao quarto objetivo, que deve suceder a realização dos outros três, dedica-se o saber que liberta o homem da existência mundana, codificado no grupo literário do “tratado da libertação”, *mokSazaastra*.

² A transcrição do sânscrito segue o sistema da convenção Kyoto-Harvard. A ordenação das séries de fonemas é: oclusivas [surda, surda aspirada, sonora, sonora aspirada] nasal, semivogal e fricativa: 1. Série velar: k, kh, g, gh, n, Ø, h; 2. Série palatal: c, ch, j, jh, ñ, y, z; 3. Série retroflexa: T, Th, D, Dh, N, r, S; 4. Série dental: t, th, d, dh, n, l, s; 5. Série labial: p, ph, b, bh, m, v, Ø. Vogais longas são dobradas (e.g., aa = a longo); o *anusvaara* e o *visarga*, que são determinados pelo contexto fônico, estão transcritos apenas como m e h; a soante cacuminal, por R.

que seus familiares representam os dois grupos oponentes. A *BhG*, nos seus dezoito capítulos, é regida por uma ordem de problemas cujo mote é dado por Arjuna, postado em pé de guerra, mas afeto a um universo de sentimentos conflitantes – o embate contra pessoas queridas. Com esse mote, KRSNa, de natureza apta a perceber as coisas do mundo sob a óptica da sacralidade, revela a seu interlocutor que a situação em que vivem representa um mistério a ser conhecido. KRSNa ensina a Arjuna que existe um aparato cósmico sob a tomada de posição na guerra e que não aderir a ela representa um ato que não vislumbra a lei que atua em prol da organização divina e humana.

Pode-se dizer que o diálogo dos dois opera no eixo regido pelos pólos divindade/humanidade, ou consagrado/mundano. Isto é, a preocupação que embasa o discurso aí construído é desempenhar, no âmbito das organizações sociais afetadas à realidade mundana, um modo de conduta pertencente à ordem do divino. A essa elaboração, feita no plano argumentativo, é acrescentada a manifestação de KRSNa em seu aspecto divino e cósmico, que, ao mesmo tempo em que regala o guerreiro Arjuna, produz terror insuportável.

A união entre os contrários articula a substância que sustenta a *BhG*. KRSNa é *homem* e *deus* que ensina como viver o *sagrado no mundo*, validando a ordem *cósmica* no papel *social* que prevê o engajamento numa guerra em que os *inimigos* são os *familiares*.

Assim posicionados, os dizeres de KRSNa, motivados a dissipar a indecisão de Arjuna, são construídos em oposição às formulações religiosas que precederam a visão de mundo expressa na *BhG*. Exemplo disso é o seguinte dístico, que inicia o capítulo 6:

anaazritah karmaphalam kaaryam karma karoti yah |
sa samnyaasii ca yogii ca na niragnir na caakriyah || *BhG* 6.1 ||

“O renunciante, adepto do *yoga*, é aquele que, independente do fruto da ação, realiza o ato devido, não aquele que abdica do fogo sacrificial e que abandona o serviço ritual.”³

Na presente definição do ideal de renunciante – *aquele que age sem visar ao resultado da ação e não aquele que abandona o dever* –, KRSNa sintetiza os passos por que passou a tradição religiosa até vislumbrar a adesão ao sagrado aí enunciada, polemizando com a tradição ritualística bramânica e com a prática do ascetismo como via de ascensão espiritual.

Trata-se, ademais, a afirmação de KRSNa de um posicionamento que intervém sobre os estatutos propostos pela teoria dos quatro “objetivos do homem”, em que o objetivo relativo à sacralidade (*mokSa*) coexiste com os outros três (*dharma*, *artha*, *kaama*), mas sob delimitações muito precisas. O ideal do *renunciante, adepto do yoga, que realiza o ato devido independente do fruto da ação*, propõe ao devoto a conjunção entre o par de contrários designado pelos vocábulos sânscritos *dharma* e *mokSa*

³ As traduções dos textos sânscritos, assim como das obras editadas em língua estrangeira, são de responsabilidade do autor deste artigo.

Vejam os como se constrói a relação entre esses conceitos. Os termos *dharmā* e *mokṣa* designam dois dos quatro objetivos que devem ser adotados pelo ser humano, a saber, *as posses e o poder material (artha)*, *os objetos do desejo e do prazer (kaama)*, *a norma (dharmā)* e *a libertação (mokṣa)*. Os dois primeiros são subordinados e, de certa forma, incluídos na norma (*dharmā*), que representa a “observância dos atos necessários para manter o mundo intacto” (van Buitenen, 1988: 114). Por seu turno, *mokṣa* constitui a “libertação de todo o âmbito regido pelo *dharmā*” (van Buitenen, 1988: 115). Nesse sentido, van Buitenen assim descreve a relação entre esses dois objetivos da vida:

“Ele [*mokṣa*] faz oposição ao *dharmā*, mas uma oposição de ordem diferente daquela que o *adharma* faz ao *dharmā*. *Dharmā* sustenta a ordem estabelecida enquanto *adharma* a perturba; *adharma* é pura desordenação. *Mokṣa*, entretanto, é o abandono da ordem estabelecida, não em favor do caos, mas em favor de uma auto-realização que é impedida pela esfera do *dharmā*.” (1988: 115).

A reflexão a respeito da *libertação (mokṣa)*⁴ passa a ser alvo intenso da cultura sânscrita a partir da composição dos textos das *Upaniṣad*. De acordo com a linha de pensamento expressa nessa literatura, o conceito de libertação está relacionado ao fato de que a existência humana passa por ciclos inacabáveis de nascimento e morte (*samsāra*). Esses ciclos são vistos como indesejáveis e, portanto, devem ser rompidos. A teoria do *karman* torna-se vigorosa, concebendo as ações como matrizes que criam substância germinal para novas ações no mundo, destinando o ser humano, desatento a esse ciclo, à impossibilidade de existir sem tais condicionamentos. Sob essa perspectiva, note-se que a teoria do *karman* não é uma doutrina moral, mas cosmogônica, uma vez que explica a existência do mundo manifesto sem hierarquizar o valor da ação humana. Van Buitenen assim analisa a presença da moral nessa teoria:

“A doutrina do *karman* e *phala*, ato e fruto, é menos um produto do senso de justiça humano, em que alguém seria punido ou recompensado pelo que fez, do que a consequência necessária de uma doutrina da eficácia inerente dos atos.” (1988: 113).

Em um mundo regido pela contingência do *karman*, o abandono da vida social passa a ser intensamente visado, resultando na adoção institucionalizada da prática da ascese, uma vez que a busca pela *libertação* considera os laços da realidade convencional – caracterizada, nesse contexto, como condicionada e condicionadora do

⁴ Sobre o objetivo humano do *mokṣa*, Zimmer lembra que ele “não é assentar os alicerces das ciências, desenvolver uma sólida teoria de conhecimento ou controlar e aperfeiçoar os métodos para abordar cientificamente o espetáculo da natureza e os documentos da história humana, mas para rasgar o véu do tangível. *Mokṣa* é uma técnica para transcender os sentidos a fim de descobrir, conhecer e permanecer identificado com a realidade atemporal que subjaz no sonho da vida do mundo. O sábio conhece e interpreta a natureza e o homem enquanto visíveis, tangíveis e susceptíveis de experiência, mas apenas para ir além deles rumo ao bem metafísico supremo.” (1997: 41)

ciclo relativo à materialidade – como um objetivo secundário diante do maior dos objetivos, o *mokSa*.

É importante lembrar que concernem ao objetivo do *mokSa* as aquisições relativas ao âmbito sagrado, sem que elas representem, conforme define Zimmer (1997: 41), “uma refutação do âmbito regido pelo *dharmā*”, visto que o *mokSa* é entendido como “um coroamento para o homem que a ele consegue atingir”. Por essa razão, ao objetivo do *mokSa*, devido a ser considerado o maior dos quatro objetivos, é dada a denominação de *paramāārtha* (objetivo supremo), sendo considerado a “realidade fundamental na qual se alicerça o reino fenomênico” (Zimmer, 1997: 39). À *norma* (*dharmā*) é atribuído o papel mais elevado diante dos objetivos relativos ao desejo (*kaama*) e às posses (*ārtha*), sendo os âmbitos relativos aos últimos dois subordinados às injunções da *norma*.

Portanto, ao lado do objetivo supremo, semantizado sob a noção de “libertação”, “desatamento” (*mokSa*), está o objetivo mundano, semantizado sob a noção de “manutenção”, “controle” (*dharmā*). Ao primeiro, opõe-se o aprisionamento ao mundo fenomênico (*bandhana*) e, ao segundo, opõe-se o descumprimento que resulta na desordem ou no caos (*adharmā*). *MokSa* e *dharmā* constituem um par de contrários, se vistos de acordo com a definição semiótica desse conceito, em que a relação de contrariedade é assim considerada:

“Contrariedade é a relação de pressuposição recíproca que existe entre os dois termos de um eixo semântico, quando a presença de um deles pressupõe a do outro e, vice-versa, quando a ausência de um pressupõe a do outro.” (Greimas, s.d., s.v. contrariedade).

De modo complementar, os termos *dharmā* e *adharmā*, de um lado, e os termos *mokSa* e *bandhana*, de outro, constituem os esquemas da contradição, cuja definição dada por Greimas é a seguinte:

“A relação de contradição é a relação que existe entre dois termos da categoria binária asserção/negação. (...) A contradição é a relação que se estabelece, após o ato cognitivo da negação, entre dois termos, de que o primeiro, posto antecipadamente, é tornado ausente por essa operação, ao passo que o segundo se torna presente.” (s.d.: s.v. contradição).

Passível de assim ser definida, opera a perspectiva de mundo construída pela teoria dos objetivos do homem (*puruSaārtha*). O *dharmā* e o *mokSa*, e seus contraditórios, estão relacionados sob um eixo de pressuposição recíproca: coexistem num sistema em que a norma que gera a ordem do mundo fenomênico opera paralelamente às circunstâncias que levam o homem ao ato de libertação da esfera dos fenômenos. Noutro modo de oposição, o da relação de contraditoriedade, estão o *dharmā* e o *adharmā*, de um lado, e o *mokSa* e o *bandhana*, de outro. Não é possível coexistir cosmo e caos, assim como a libertação do mundo não concebe a existência simultânea da condição de aprisionamento.

Este é o modo como o sistema dos objetivos humanos opera em sentido estrito. Porém, a Bhakti, ao propor a idéia da ação (*karman*) que não visa seu resultado (*phala*),

compreenderá o mesmo grupo de relações, mas procederá de modo diferente quanto à meta humana de transcendência. Se o modelo dos “objetivos do homem” (*puruSaartha*) prevê que o contato com o sagrado se dê sobre um dos termos do eixo dos contrários (*mokSa*), a Bhakti conceberá o sagrado como uma operação complexa, que tem como base a conjunção dos dois contrários positivos, isto é, *mokSa* e *dharma*.

Conforme Dasgupta (1975: 10) observa a respeito da Bhakti apresentada no *Bhaagavatapuraana*⁵, o *dharma* é ali considerado como pertinente à natureza interna do homem e não como algo a ser atingido externamente. Seu cumprimento espontâneo é condição que o homem pode adquirir, se eliminar os elementos que o impedem de atingir a auto-realização. Tão logo cessem as atividades em seu contrário, o ser revela sua natureza verdadeira e sua relação com o absoluto é evidenciada. A essa relação é associado o âmbito do *dharma*, que, segundo essa doutrina, é a própria devoção a deus. A condição de sacralidade plena, investida, em sentido estrito, sobre o termo *mokSa*, é representada pela conjunção entre esse conceito e o conceito de *dharma* segundo a doutrina da Bhakti do *Bhaagavatapuraana*, que já é apresentada na *BhG*, segundo a qual deve-se atuar no mundo de acordo com o *dharma*, sem que haja, por parte do sujeito que age, o interesse em usufruir dos frutos de sua ação.

Isso se explica pelo fato de que não é o sujeito que estabelece seu dever no mundo, mas o próprio *dharma*, norma que presentifica o criador sobre a criatura e é manifesto sob a relação de devoção (*bhakti*) entre um e outro. Portanto, permitir que o *dharma* seja realizado desinteressadamente é identificar-se com o deus e conseqüentemente aderir à realidade divina, atributo do termo *mokSa*, segundo o modelo dos “objetivos do homem” em seu sentido estrito.

RESUMO: Este escrito procura examinar, sob os parâmetros da semiótica greimasiana, o modo como a doutrina devocional da Bhakti realiza a construção semântica do sistema dos quatro objetivos do homem (*puruSaartha*) e do ideal da ação que não visa ao resultado.

PALAVRAS-CHAVE: Semiótica Greimasiana; Literatura Sânscrita; Bhakti; Hinduísmo

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DASGUPTA, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1975.
- GREIMAS, Algirdas & COURTÉS, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo, Cultrix, s.d..
- SWARUPANANDA (trad.). *Srimad Bhagavad-Giitaa*. Calcutta, Advaita Ashrama, 2000.

⁵ O *Bhaagavatapuraana* e a *Bhagavadgiitaa* são as duas obras consideradas como escrituras fundamentais pela doutrina da Bhakti viñeuíta em suas várias expressões sectárias.

VAN BUITENEN, Johannes A. "*Dharma and MokSa*" In: VAN BUITENEN, Johannes A. *Studies in Indian Literature and Philosophy*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1988.
ZIMMER, Heirich. *Filosofias da Índia*. São Paulo, Palas Athena, 1997.