

QUANDO A SOTERIOLOGIA ENCONTRA A DEONTOLOGIA: RECONHECIMENTO, AUTONOMIA E CUIDADO DE SI EM UMA PERSPECTIVA NÃO-DUAL

WHEN SOTERIOLOGY MEETS DEONTOLOGY: RECOGNITION, AUTONOMY AND CARE OF THE SELF IN A NON-DUAL PERSPECTIVE

BRUNO GARROTE (*)



(*) **Bruno Garrote** é Doutor pela FD/USP, criador e ainda responsável pela disciplina de cultura e extensão “Corpo e Consciência Jurídica: autonomia e reconhecimento do Outro em uma perspectiva não-dual” da FD/USP. Também é professor de teoria e prática de Yoga, AcroYoga, Contato Improvisação e outras práticas corporais.

Email: garrote.bg@gmail.com

Resumo: Este artigo expõe brevemente os conceitos de reconhecimento (*pratyabhijñā*) e autonomia (*svātantrya*) desenvolvidos em uma perspectiva não-dual integral (*parama advaita*) por uma escola filosófica indiana intitulada Śivaísmo da Caxemira entre o séc. IX ao séc. XI EC. Partindo deste ponto de vista não-ocidental, intenta-se mostrar a importância do estudo de concepções filosóficas fora dos moldes ocidentais tradicionais de sentir e pensar, mas que dialogam e enfrentam problemas muito semelhantes, tentando romper ao mesmo tempo em que se ressignifica determinadas discussões, especialmente compreensões sobre o Eu, o Outro e as implicações deontológicas decorrentes disso. Envolvido em uma soteriologia, o código moral dessa doutrina pode ser encontrado nas reflexões sobre a manifestação da consciência absoluta (*vimarśa*) na própria realidade, a qual compreende o indivíduo, tratando-se de uma perspectiva que transita entre a imanência e a transcendência. Esse método perpassa, portanto, a expansão da consciência limitada para uma compreensão cada vez mais integral, as não-diferenças nas diferenças (*bhedābheda*). O caminho para a libertação é, pois, inevitavelmente um caminho de constante questionamento e reflexão, estimulando-se tanto uma autonomia quanto um reconhecimento do Si e do Outro.

Palavras chave: soteriologia, deontologia, reconhecimento, autonomia, outro.

Abstract: This article briefly outlines the concepts of recognition (*pratyabhijñā*) and autonomy (*svātantrya*) developed in an integral non-dual (*parama advaita*) by an Indian philosophical school called Kashmir Shaivism between the century IX until the century XI EC. From this non-Western point of view an attempt is made to show the importance of the study of philosophical concepts outside traditional western patterns of feeling and thinking, but that still dialogue and face very similar problems, attempting to break at the same time that reframes certain discussions – especially insights about the Self, the Other and the deontological implications that come from this. Involved in a soteriology the moral code of this doctrine can be found in the reflections on the manifestation of the absolute consciousness (*vimarśa*) into reality itself, which comprises the individual, being a perspective that moves between immanence and transcendence. This method goes along an expansion of the limited awareness to an understanding increasingly integral, finding the non-differences in the differences (*bhedābheda*). The path to liberation is therefore inevitably a path of constant questioning and reflection, which encourages both autonomy as a recognition of the Self and the Other.

Key words: soteriology, deontology, recognition, autonomy, other.

INTRODUÇÃO

À primeira vista, a maior preocupação indiana em um contexto “filosófico” não parece ser com a moralidade, mas, sim, com a libertação, ou seja, parece ser uma preocupação mais soteriológica do que deontológica. As diversas escolas de pensamento indiano não discutem futilmente sobre a natureza da realidade, do si, do mundo, da unicidade etc. Discutem normalmente com o intuito de se estar no caminho do melhor método de libertação, o qual costuma pretender ser efetivo e cabal. O mesmo ocorre na escola tântrica do Śivaísmo da Caxemira, consolidada especialmente entre os séculos IX e XI E.C., a qual defende um não-dualismo integral (*parama advaita*).

A partir disso, pretendo mostrar como é possível desembocar de uma soteriologia em uma deontologia, ao contrário do que algumas posições “ocidentais” afirmam ao não reconhecer a “filosofia indiana” como filosofia e nem mesmo correntes “religiosas” como portadoras de argumentos e preocupações verdadeiramente filosóficas. Não entrarei nesse artigo sobre a argumentação do porquê o Śivaísmo da Caxemira não poder ser considerada uma corrente religiosa, ao menos, não nos termos em que entendemos normalmente “religião”. Basta que se compreenda que se trata de um tipo de pensamento e prática mística, com implicações muito concretas e diárias, especialmente em termos de Autonomia e Reconhecimento do Outro – mostrando sua pertinência para estudantes de filosofia e de deontologia em geral, para além dos tradicionais autores e moldes “ocidentais”.

Para tanto, destacarei inicialmente o termo “reconhecimento” (*pratyabhijñā*), pois ele parece conduzir não somente a uma soteriologia, mas também a uma deontologia. E, depois, para mostrar a superação da noção de divisão estanque entre sujeito, objeto e meio de conhecimento, apontarei como tal doutrina do Śivaísmo da Caxemira enxerga que o substrato do mundo é uma consciência universal autônoma (*svātantrya*), uma vez que nada a influenciaria de fora por que ela abrange tudo, desde as ações no microcosmo até os grandiosos fenômenos no macrocosmo. O indivíduo é entendido como uma limitação dessa consciência universal, bastando “tão-somente” compreender isso para se libertar.

Assim, o caminho de um iniciado nessa doutrina é o da expansão de sua consciência contraída. Um dos elementos que perpassa, em maior ou menor grau, os vários métodos e/ou práticas soteriológicas dessa escola é o do reconhecimento, por meio do qual o adepto se reconhece e se identifica com essa consciência universal em suas várias formas de manifestação. Quanto mais compreende esse substrato comum em todos os fenômenos, mais se aproxima desse maior entendimento sobre a realidade e, portanto, mais se aproxima dessa consciência universal. Deste modo, a capacidade de enxergar o que não é diferente no diferente é estimulada, indo-se cada vez mais além dessas diferenças, em direção ao substrato comum que as compõe. No fim, idealmente, o adepto compreende que ele já é essa consciência universal, não-dual, não se limitando à sua existência individual, compreendendo a si mesmo como todo o universo em constante pulsação (*spanda*) de desdobramento (*unmeṣa*) e recolhimento (*nimeṣa*). Esse caminho, segundo o Śivaísmo da Caxemira, está aberto a todos que decidirem trilhá-lo, independente de castas e gênero – o que é algo já muito avançado em termos da história da cultura indiana.

1. *PRATYABHIJÑĀ* (RECONHECIMENTO)

Veremos como é possível passar da noção de reconhecimento (*pratyabhijñā*) de Si nas manifestações fenomênicas para a noção de um reconhecimento do Outro, também como uma manifestação fenomênica inevitavelmente ligada ao Si.

O grande estudioso do Śivaísmo da Caxemira Mark Dyczkowski proferiu uma palestra intitulada o “Código moral em *Trika*”, a partir do Capítulo 4 da obra *Tantrāloka*, de Abhinavagupta, pensador expoente desta escola. O termo *Trika*, nesse caso, está sendo usado praticamente como sinônimo de Śivaísmo da Caxemira. Segundo Dyczkowski, a noção de pureza sob o ponto de vista hindu consiste em dizer o que alguém deve fazer, o que deve ser abandonado, o que deve ser seguido/executado, o que é bom e o que é ruim, baseando-se normalmente nas autoridades das escrituras – as quais são interpretadas pelas autoridades competentes do pensamento dominante. Tais normas de conduta dentro do pensamento indiano existiriam para manter os indivíduos puros sob o ponto de vista espiritual, entrando, muitas vezes, no regramento de comportamentos bem concretos como, por exemplo, o que comer e o que não comer. Isso tudo seria pensado com a finalidade de influenciar o desenvolvimento espiritual do indivíduo. Especificamente no

Śivaísmo da Caxemira, diz Dyczkowski (2014, áudio), age-se de determinada maneira não para ser um “menino bom” (*good boy*) ou algo semelhante, mas, sim, para expandir a consciência e ter uma relação mais firme com Śiva – que pode ser compreendido como “consciência universal” sem aspectos propriamente teológicos. E, com isso, o objetivo é atingir uma relação de amor, de dar e receber, porque a relação que se tem com um ser infinito é uma relação real, é uma relação humana e até além do homem, a qual, inclusive, consiste muito mais em dar amor do que em receber. Esse processo iria paulatinamente desenvolvendo um sentimento de gratidão.

É sempre bom sublinhar que não é necessário compartilhar dos pressupostos divinos do Śivaísmo da Caxemira para se aproveitar da argumentação e das ferramentas teórico-práticas advindas de tal escola de pensamento. Por exemplo, a noção de consciência absoluta, universal, suprema e outros adjetivos afins, pode ser compreendida como significando uma melhor compreensão por parte do homem de si mesmo e do mundo com o qual se relaciona – e, nesse sentido, a compreensão do indivíduo não é algo limitado ao seu *eu*, mas inevitavelmente integrado a algo maior em sua relação com o Outro.

Voltando ao *Tantrāloka*, é possível lermos a seguinte passagem: “*onde quer que sua mente encontre satisfação, coloque-a ali*”. Obviamente, isso poderia ter consequências funestas, pois alguém poderia dizer que encontra satisfação no roubo, na mentira, na sedução desonesta, na fraude, na corrupção, no assassinato, na agressão etc. Todavia, segundo Dyczkowski (2014, áudio), já na próxima linha dessa citação do *Tantrāloka* (e há pensamentos semelhantes também no *Vijñānabhairavatantra*, outra obra central do tantrismo), o autor Abhinavagupta explica que essa satisfação deve ser uma “real satisfação”, digna de ser uma oferta ao divino infinito, à consciência absoluta. Obviamente, isso também não resolve propriamente esse problema, pois alguém ainda poderia indagar sobre quais seriam, então, as ações que passariam pelos critérios de padrão de dignidade a serem ofertadas ao divino.

Segundo Dyczkowski (2014, áudio), todavia, quando alguém começa a raciocinar sobre o que deve ou não deve fazer, essa pessoa não deveria prosseguir essa inquietação já se julgando impura, condicionada por hábitos ruins e pensando que, somente depois dessas limpezas e corretas ações, ela estaria pura e dedicada a deus e ao caminho

justo/correto. Não se deve, pois, pensar, por exemplo: eu não devo fumar porque isso me causará câncer; eu não devo comer demais porque isso me engordará; eu não devo pensar coisas ruins sobre os outros porque isso me tornará uma pessoa amarga; eu não devo fazer isso ou aquilo. Segundo ele, a abordagem do Śivaísmo da Caxemira é diferente. Um adepto, ao pensar em como deve agir, pondera se tal ação ou omissão irá ajudar a desenvolver uma maior consciência e uma abertura para a graça divina.

Isso é interessante, pois exige do adepto um pensamento sobre a finalidade maior de sua ação, que deve ter em vista não a pureza ou impureza sob o critério de algum dogma ou regra válida em si ou em consequências negativas simplesmente individuais, mas, para além disso, deve ter em vista a expansão da consciência. É, pois um raciocínio teleológico (para além do aparente teológico), que não limita o motivo das ações em dogmas ou em finalidades menores de puro cumprimento de uma norma simplesmente por ser norma. Pensar em termos muito fechados sobre o correto e o errado, diz Dyczkowski (2014, áudio), nos fecharia, nos distrairia e nos moveria para o mundo da dualidade, para a distorção de pensar que eu sou um indivíduo no meio de tantos outros indivíduos em um mundo onde tudo é diferente, em uma grande massa de confusão, onde nós estaríamos constantemente preocupados para onde devemos caminhar, desesperando-nos por ser difícil achar uma saída.

Nesse sentido, as ações não devem ser pensadas atreladas a determinadas consequências fixas em si, mas sempre contextualizando e, ao superar regras fixas, compreender a utilidade de diferentes caminhos interessantes, mesmo outrora considerados impuros por um pré-conceito fixo, para se atingir determinados objetivos. Isso evitaria uma ingenuidade em crer na existência de um conjunto de regras específicas ou pensamentos que resolveriam o problema sobre “como devemos agir” de forma fácil e absoluta. A busca por tal caminho causa ansiedades e frustrações dentro de um mundo tão diverso onde todos estão ofertando a sua própria solução milagrosa e fácil, a melhor doutrina, completa e cabal.

Ainda segundo Dyczkowski, esse tipo de desespero e confusão ocorre quando as pessoas não aplicam uma razão firme e criteriosa, baseada nas escrituras ou no que se aprende de professores ou, mais importante do que tudo, em nossos próprios discernimentos pessoais e em nossos próprios sentidos intuitivos sobre esse ser infinito.

Dessa forma, ele diz que o código moral do Śivaísmo da Caxemira estaria como que inscrito na própria realidade, esta realidade que é a consciência divina. E, quando diz que está inscrito na realidade, é importante mencionar que não se trata de uma retomada de um direito natural clássico, falácias naturalistas ou coisas afins, pois a realidade, que é consciência divina, é vazia de conteúdo (*śūnyarūpa*). Trata-se, pois, da compreensão de que a realidade nos confere várias possibilidades para enxergarmos essas semelhanças (não-diferenças) e pensarmos criticamente sobre ela – como dito: seja por meio dos professores, escrituras ou, mais importante, por nós mesmos, reflexivamente.

Para facilitar, podemos entender a expressão “consciência divina/universal” como uma metáfora para uma consciência crítica e reflexiva não focada nas particularidades da existência individual. É muito importante que termos como “consciência divina” não sejam interpretados estritamente a partir de um ponto de vista teológico, pois isso limitaria e distorceria os objetivos deste artigo. Buscando uma linguagem e argumentos dentro de uma razão pública, tais expressões devem ser compreendidas juntamente com o que já se disse anteriormente e com o que se diz conseqüentemente a elas: não estou defendendo aqui propriamente um pensamento dentro dessa tradição śaiva, mas entendendo que essas argumentações podem ser transpostas para posicionamentos filosófico-deontológicos compartilhados não-sectários. Nesse caso em específico, tal consciência divina deve ser entendida juntamente com a noção de consciência suprema ou absoluta, a qual não deve se resumir a uma noção de uma real deidade, mas, sim, à noção de um substrato comum, o qual pode ser cada vez mais compreendido a partir de uma expansão da consciência ao melhor compreender as relações dos fenômenos a partir de uma epistemologia crítica. Trata-se, pois, de um esforço de entender a si mesmo dentro de um mundo compartilhado, expandindo-se para além de uma perspectiva voltada para o *eu*, caminhando para o desenvolvimento do *si* e do *outro*. Assim, ao entendermos a expressão “consciência divina/universal” como uma metáfora para uma consciência crítica e reflexiva não focada nas particularidades da existência de somente um indivíduo e não nos apegarmos tanto às expressões, mas ao que elas podem estar conduzindo e nos possibilitando em termos de ferramentas de análise e ação, veremos tais desdobramentos.

É possível dizer que a realidade carrega em si a sabedoria, o *insight*, a consciência reflexiva (*vimarśa*), para que possamos fazer as escolhas corretas. Desse modo,

Dyczkowski (2014, áudio) é bem enfático em afirmar que tal moralidade é baseada em desenvolver a consciência divina, crescendo e se sustentando a partir dela. Repetimos que não se trata, pois, de uma lista de regras ou código estrito do que fazer ou não fazer. Essa afirmação poderia soar como uma grande falta de conteúdo ou fuga para uma argumentação teológica específica, conferindo uma grande permissão de liberdade de ação qualquer para os indivíduos. Todavia, ela é justamente o contrário disso, uma vez que exige muito conteúdo ao propor um método de análise constante da ação e não uma resposta pronta e fácil. Produzir uma lista de deveres é sempre produzir uma lista limitada de ações. E, além disso, é oferecer uma lista limitada de possibilidades sobre como agir corretamente e da melhor forma possível, sendo um limite, não somente para a ação, mas também para a consciência, que ficaria limitada e focada simplesmente nas ações e não nas ações e nos fenômenos enquanto possibilidades de desenvolvimento da consciência por meio das diversas manifestações existentes no dia-a-dia. Em uma lista fechada pode-se ficar suscetível às várias exceções e ao afunilamento das diferentes possibilidades de se enxergar um fenômeno: ou se faria uma lista concisa, restringindo as diferentes perspectivas na análise de um fenômeno; ou se faria uma lista com comentários e adendos, resultando em um material muito extenso, quicá infinito, e, ao que parece, fugindo do escopo de tais filosofias indianas, as quais, como foi dito, não têm primordialmente um interesse em desenvolver uma teoria sobre a moralidade nem a justiça.

Deste modo, se uma lista de preceitos não é oferecida, realmente se abrem as possibilidades e discussões sobre como devemos agir, pois não existe propriamente uma certeza do que fazer ou não fazer. Todavia, tal incerteza não deve ser encarada de forma alguma como uma autorização para a leviandade. Muito pelo contrário, é um aumento de responsabilidade e exigência crítica. Pensadores mais ortodoxos podem alegar que “se não existe o certo e o errado, o puro e o impuro, então tudo é permitido e possível”. Esse é o mesmo erro cometido por algumas religiões contra agnósticos ou ateus (e até mesmo um erro cometido por alguns ateus niilistas), ou seja, se não há um absoluto em termos do que fazer, isso conferiria uma liberdade e um relativismo moral absolutos. Porém, isso não é uma necessidade lógica. Segundo o Śivaísmo da Caxemira, temos que nos dispor a pensar e a refletir sobre a própria realidade. E é esse o sentido que parece ter a frase “o código moral do Śivaísmo da Caxemira estaria como que inscrito na própria realidade”,

impulsionando-nos a desenvolver a nossa consciência reflexiva (*vimarśa*) para fazermos as escolhas que consideramos ser corretas.

É importante, nesse ponto, pensarmos no termo *vimarśa* (consciência reflexiva), bem como em seu correlato (*prakāśa*), os quais foram desenvolvidos pela escola tântrica do Reconhecimento (*pratyabhijñā*) e integrados na escola *Spanda* (vibração) por Abhinavagupta e Kṣemarāja, todos dentro do Śivaísmo da Caxemira. É pertinente explorar o uso desses termos nesse ponto, segundo o ensinamento de Dyczkowski (2013, p. 69-73). O termo *vimarśa* denota o poder da consciência de voltar-se sobre si mesma, possuindo duas dimensões: i) interna, quando essa ação da consciência repousa em si mesma com consciência do eu (*ahamvimarśa*) sem nenhum construto-mental (*nirvikalpa*) particularizado, ligada à consciência universal; e ii) externa, quando essa ação reflexiva é direcionada do sujeito para o objeto percebido separadamente do eu, tornando a realidade acessível a um discurso representacional (*vikalpa*). Assim, o processo da consciência universal e o da individual são iguais em relação à reflexividade da consciência, com a diferença de que no último caso esta é mais limitada tendo em vista a sua natureza ainda restrita em relação a auto-compreensão e compreensão do mundo.

Percebe-se assim que essa consciência reflexiva está conectada com o não-dualismo integral do Śivaísmo da Caxemira. Para Dyczkowski (2013, p. 73-75), em um nível microcósmico, a consciência consiste em uma consciência reflexiva que separa os objetos entre si, bem como eles do eu e o eu dos outros sujeitos. De outra parte, em um nível macrocósmico, a consciência engloba tudo, sendo que todas as categorias dentro deste todo são compreendidas como desdobramento (*unmeṣa*) da consciência reflexiva. Dito isso, podemos pensar nos três modos de aparecimento da consciência: i) *bheda* (diferença), consciência da separação entre os objetos; ii) *bhedābheda* (não-diferença-na-diferença), os meios de conhecimento servindo como uma ligação entre a não-diferença (*abheda*) da consciência universal e a diversidade (*bheda*) do sujeito-objeto; e iii) *abheda* (não-diferença), a consciência da não-diferença de todas as coisas percebidas pelo absoluto. A partir do que foi dito, esses movimentos da consciência, propiciados pela *spanda* (vibração), que é um poder da *vimarśa*, podem ser compreendidos sob dois pontos de vista: “vertical”, um movimento descendente do absoluto para a sua manifestação e

ascendente do recolhimento da diversidade para a unidade; e “horizontal”, um movimento da consciência indo e saindo do objeto durante o ato da percepção.

A meu ver, justamente nesse ponto começa a ficar mais clara a possibilidade de passarmos de um plano epistemológico e soteriológico para um plano deontológico da moralidade – o que também pode incluir o Direito, entendido como moralidade política. O plano da moralidade me parece ser mais visível especificamente no nível do *bhedābheda*. O processo de expansão da consciência limitada, ainda no plano da diferença (*bheda*), consiste em estimular o *bhedābheda*, a compreensão da não-diferença no que se vê de forma diferente. Ou seja, o indivíduo é estimulado a sair do nível microcósmico da consciência reflexiva, no qual se separa os objetos entre si, os objetos do eu e o eu dos outros sujeitos. Isso implica em sair do nível no qual se reconhece simplesmente as diferentes cores e formas, os diferentes sons, os diferentes sabores, as diferentes texturas, os diferentes cheiros, mas, do modo como compreendo desse processo, também as diferentes cores de pele, os diferentes sons das línguas, as diferentes formas dos genitais, as diferentes castas, os diferentes comportamentos sexuais etc.; e entrar no nível de uma compreensão que busque a não-diferença nessas diferenças, enxergando o humano além da cor, a comunicação além das línguas, o amor além dos genitais, o poder além das castas, a vontade de se existir e se satisfazer além dos diversos comportamentos etc. Segundo o Śivaísmo da Caxemira, quanto mais a consciência é limitada, mais o indivíduo se afasta dos objetos e dos outros eus (que também são objetos nesse sentido). O processo de expansão da consciência é, portanto, o esforço de se aproximar daquilo que normalmente é percebido como externo, encontrando as não-diferenças com o próprio eu que as experiencia.

Nesse ponto, poderíamos pausar para refletir o quanto dessa preocupação com o Outro realmente poderia existir na filosofia do Śivaísmo da Caxemira e o quanto não passaria de uma apropriação feita por mim – conquanto útil e coerente, pelo que estou argumentando, porém, ainda sim quiçá uma apropriação que poderia estar distorcendo tal pensamento.

Para tentar responder tal questão, trago à fala de Dyczkowski sobre a “libertação dos Outros”, escrita no capítulo 04 do *Tantrāloka*. Ele nos lembra que a consciência universal costuma se apresentar, nos textos revelados, em dois aspectos: uma figura faz

as perguntas e a outra responde. Espelha-se assim uma relação discípulo-guru. Todavia, não é essencial que um *guru* seja necessariamente iluminado, pois os preceitos oferecidos são meios para ajudar o desenvolvimento do próprio discípulo na abertura para essa consciência e, aquele que se dispõe a estar em contato com essa consciência absoluta, já está, de algum modo, em contato com ela – e, repousando nela, veicularia meios não somente para si próprio, mas para os outros. Desta forma, a ideia dentro de uma família espiritual (*kula*) é que todos devem atingir a iluminação juntos. Isso cria um grande senso de responsabilidade para os *gurus* e os seus iniciados. Quando se empenha na própria iluminação deve-se contribuir para a iluminação de todas as pessoas. Escolher o caminho tântrico, diz Dyczkowski, é fazer a escolha de entrar na sabedoria dessa consciência universal e de ajudar outros. Se a consciência de uma pessoa está se elevando e expandindo reflexivamente, a de outras pessoas também, pois isso estaria sendo compartilhado com todo mundo, uma vez que somos inevitavelmente receptáculos das mudanças ao nosso redor – somos constantemente influenciados, conscientemente ou não. Portanto, pensar e levar em conta os outros, diz Dyczkowski (2014, áudio), é muito natural porque “você sou eu e eu sou você”.

Vale a pena, nesse âmbito, trazer uma anedota que ele narra sobre uma vez em que estava sentado em um lugar movimentado e notou um homem em sua frente. Ao começar a imaginar como era a vida diária desse homem, começou a ser preenchido por um sentimento de que o conhecia, enchendo-se com um grande sentimento de afeição. Desde então, passou a fazer disso um exercício. Diante de uma multidão, começava a olhar pessoas desconhecidas e a pensar como elas são no dia-a-dia. Bem naturalmente e espontaneamente começava a sentir afeição por essas pessoas. Dyczkowski (2014, áudio) relata que tudo isso vem a partir de um tipo de aumento de sensibilidade diante da existência, de um tipo de vazio por não se estar mais tão *autocentrado* ao se mudar o centro e o foco de sua individualidade para a consciência universal – esse vazio fundamental que é ser quem nós somos e que faz de nós pessoas.

Nesse sentido, quanto mais descentralizado, mais estaríamos em contato com o nosso próprio Si reflexivo, pois o nosso Eu passa a ser meta-narrado conscientemente de fora, compreendendo a relação dos outros fenômenos sem reduzi-los a um Eu individual limitado. Quanto mais egocêntrico, mais distante do próprio eu, mais distante de Si

mesmo e também mais distante dos Outros (seres e objetos). Quanto mais limitado e concentrados em um Eu individual, mais separados e diferenciados e distantes estaremos dos outros fenômenos e também do Si. Isso é particularmente interessante, pois o que Dyczkowski narra é justamente um possível método, conforme mencionei, para se passar de um plano de individualidade mais isolado e focado em um eu limitado para um plano de consciência universal. Tal método, como sugeri, pode ser encarado justamente como um exercício da não-diferença na diferença (*bhedābheda*).

No caso relatado, Dyczkowski passou a se identificar tanto com as atividades diárias de outro homem que ele perdeu o foco em seu eu limitado e se expandiu nessa experiência, não mais tendo que se definir pelas diferenças que tem em relação a esse Outro, mas, sim, experienciando a vida desse Outro ao passar para o campo da não-diferenciação. Vejam que isso não é necessariamente um tipo de compaixão – conforme algumas pessoas podem imaginar. Mas, sim, uma compreensão do Outro, por meio de uma consciência reflexiva, de que esse *outro* sou *eu*. Nesse sentido, não há uma compaixão padrão, pois essa parece já sugerir certa dualidade entre um Eu e um Outro, o polo passivo e ativo da compaixão, além de certo ar de superior-inferior talvez. O que há aqui é algo além, ou ao menos diverso, da compaixão.

Trata-se de um exercício empático de não somente se colocar imaginativamente no lugar do Outro, mas, sim, de experienciar o mundo como o Outro. Além disso, tal processo deve ser feito sempre se lembrando de não negar a si mesmo. Se se realiza um exercício empático tão somente para vivenciar momentaneamente outra individualidade limitada, isso pode agregar algo, mas não muito, pois se estaria simplesmente trocando de individualidades sem se ter consciência disso, podendo significar somente uma transposição para um outro contexto de vida, mas ainda permanecer com a mesma visão de mundo – o que poderia ser uma experiência curiosa, divertida ou sofrida, mas, ainda sim, seria simplesmente um trocar de máscaras por um tempo. *Vide* esse raciocínio em Garrote (2012, p. 403-404) e também em Kierkegaard (1987, p. 165-167) quando ele comenta certo tipo de dúvida e ação nos estetas sobre qual vida viver.

O intuito mais interessante e pertinente nesse caso seria, a meu ver, experienciar um modo de compreensão de mundo que abarcasse tanto essa outra compreensão de mundo individual do Outro quanto à do próprio indivíduo, o qual iria se tornando, assim,

cada vez mais expandido e como que cheio de indivíduos, os quais se tem a sensação de conhecer. Nesse sentido, é um vazio, conforme disse Dyczkowski, pois se sai por um momento de si. Porém, é um vazio que retorna cada vez mais cheio, mais expandido após esse exercício psicofísico empático – e aqui também se começa a compreender metáforas do Śivaísmo da Caxemira, o qual aproxima a noção de vazio com a noção de cheio e completude.

Deste modo, sim, seria um óbvio anacronismo e quiçá uma distorção dizer que o Śivaísmo da Caxemira era feminista ou defensor de comportamentos diferentes ou considerados desviantes ou dos homossexuais ou de outras minorias quaisquer ou mesmo uma filosofia primordialmente preocupada com a moralidade da convivência em um mundo compartilhado com o Outro. Todavia, o que tento mostrar ao longo deste artigo não é isso. Mas, sim, postulo a utilização de um estudo da Índia, especificamente atrelado à escola de pensamento do Śivaísmo da Caxemira, como uma possível forma de ganharmos mais argumentos e maiores compreensões sobre como funciona processos de formação e exclusão do Outro, os quais são universais, e como, a partir desse estudo, poderíamos melhorar a nossa própria noção de reconhecimento do Outro não somente em termos de normas legais, epistemologia e hermenêutica deontológica (o que já seria muito), mas também em termos mais amplos como um reconhecimento do Outro mais profundo, ao nos identificarmos e nos abriremos para experienciar o mundo como o Outro o experiencia, e tudo o que pode resultar de ganho metodológico e de ferramentas de convívio social a partir disso. Assim, seria pensar em um método em constante construção crítica para voltarmos cada vez mais preenchidos de um sentimento de afeição e mais expandidos do que começamos a partir de nossa existência mais isolada e limitada em somente nosso eu. E, por fim, mostrar que isso é possível de ser realizado a partir de uma perspectiva “não-ocidental”, a qual, apesar de surgir e lidar com questões diferentes, também possui implicações universais e muito semelhantes com vários problemas “ocidentais”. Traz-se, portanto, não somente de uma crítica implícita para a importância de superarmos essa dualidade ocidente-oriental, mas também de uma tentativa de fornecer ferramentas comumente não muito exploradas e desenvolvidas em termos do que se entende como filosofia ocidental.

A libertação (soteriologia), pois, é um horizonte para o qual se caminha, porém a própria caminhada é um desenvolvimento moral (deontologia) crescentemente *autocrítico* e *autoconsciente*, pois quanto mais me reconheço no Outro e supero as diferenças, mais me sensibilizo e tenho a possibilidade de agir moralmente em um viés autônomo. Assim, a meu ver, a moralidade aparece justamente nesse caminhar em direção à libertação. Isso ocorre não somente pelo reconhecimento (*pratyabhijñā*) do Outro, conforme acabou de ser dito, mas também pelo aumento da autonomia (*svātantrya*) e, aqui, chegamos à nossa segunda palavra-chave deste artigo.

2. *SVĀTANTRYA* (AUTONOMIA)

A noção de *svātantrya* (autonomia) é utilizada também em um viés soteriológico, uma vez que a consciência suprema é compreendida de forma realmente autônoma por não existir uma força externa, pois ela a tudo engloba. Nesse sentido, não repetirei a argumentação que já foi feita acima para o termo *pratyabhijñā* (reconhecimento), todavia é importante frisar que ela ocorre de forma semelhante para a ideia de *svātantrya* em relação aos níveis de manifestação e de diferenciação da consciência. Dito isso, essa autonomia deve ser compreendida no sentido absoluto, como *auto*-definição, pois, englobando tudo, ela é *autônoma*. Porém, também é importante compreender autonomia em um sentido relativo. A meu ver, isso também é possível de se pensar a partir do Śivaísmo da Caxemira.

Tendo em vista que o processo de expansão da consciência e do reconhecimento do Outro é composto por várias técnicas psicofísicas que vão gradualmente estimulando essa expansão, assim também podemos raciocinar nesses termos a autonomia. Nesse sentido, quanto mais descentralizado do Eu, mais uma pessoa pode compreender as influências vindas do mundo, do Outro, de objetos variados, enfim, dos fenômenos e também de seu próprio corpo e de partes não-conscientes. Autonomia não é necessariamente um poder supremo de poder agir como quiser, moldando o universo à sua vontade, conquanto parte da tradição tântrica possa conferir tal poder à consciência suprema. A meu ver, essa autonomia trata de uma compreensão cada vez mais crescente de tudo aquilo que nos influencia e, deste modo, é possível melhor desenvolver a Si

mesmo a partir dessas informações e compreensão consciente de fenômenos outrora não-conscientes.

Desenvolver autonomia no plano individual, portanto, não é ser capaz de ditar todas as regras de seu comportamento, nem influenciar o mundo com sua vontade. Isso seria possível se se vivesse em um mundo solipsista, por exemplo. Todavia, vários fenômenos – inclusive a maioria deles, para não dizer todos, mas aí teríamos que entrar em uma discussão sobre livre-arbítrio para superar esse aparente paradoxo, conforme mostra Garrote (2009) – ocorrem independentemente da nossa vontade ou ação. Ser mais autônomo, portanto, não é aumentar a capacidade em si de influenciar fenômenos externos, mas, sim, aumentar a capacidade de compreensão desses vários fenômenos externos, tornando-se cada vez mais consciente das interferências externas que nos afetam diariamente. Nesse sentido, o externo (*heteronomia*) é pensado aqui como tudo aquilo que está no campo do não-consciente, ou seja, o nosso próprio corpo, traumas, hábitos, tendências e comportamentos diversos também são externos na medida em que não nos tornamos conscientes deles. Em contrapartida, o interno (*autonomia*) seria uma compreensão consciente, pois estaria dentro do nosso campo de atenção e consciência.

Desta maneira, podemos entender que desenvolver autonomia é estimular o ganho de consciência de ações outrora externas e não-conscientes, o que, por sua vez, permitirá o indivíduo pautar as suas ações levando-se em conta cada vez mais fenômenos e influências, tanto em termos de número quanto em termos de complexidade. Muitas vezes não se pode fazer nada para alterar o comportamento externo do Outro ou de algum conjunto de fenômenos, inclusive com influências individuais, porém sempre se pode alterar o comportamento interno, o nosso próprio comportamento – se isso será um processo fácil ou difícil, vai depender do tipo de mudança que se quer; compreendendo que hábitos mais antigos e enraizados costumam ser mais difíceis de alterar.

A partir desses pressupostos, é possível compreender que autonomia não é um poder maior em relação ao externo (contra os Outros e os diversos fenômenos), mas, sim, um maior poder interno sobre Si mesmo, pois cada vez mais se tornará mais consciente das influências externas não-conscientes que influenciavam/causavam o nosso comportamento para além de nossas escolhas e consciência. Tornando-se, portanto, mais conscientes sobre o que nos irrita, alegra, excita, deprime, agride, ira, estimula, bem como

sobre o porquê termos certos pensamentos tão consolidados (revisitando reflexivamente nossa bagagem pessoal, familiar e cultural) e certas reações habituais, mas nunca repensadas; é possível literalmente ficarmos mais autônomos, pois, quanto mais conscientes estivermos das causas/influências não-conscientes que nos afetam, mais poderemos compreender as nossas limitações, (in)capacidades, dificuldades e facilidades, e mais agiremos, por definição, de forma autônoma por estarmos literalmente diminuindo a influência dessas forças externas (heterônomas) na medida em que as englobamos e integramos em nós mesmos. E, a partir disso, conscientemente passaremos a construir e estimular certos hábitos, comportamentos e pensamentos/argumentos, e também a desestimular e alterar aos poucos outros comportamentos que não desejamos mais em nós mesmos, em vista do projeto de vida moral compartilhada que se traça a partir de Si, mas levando-se em conta o Outro.

Algo não muito diferente era dito por Kierkegaard quando ele falava sobre as escolhas conscientes e forças inconscientes afetando uma personalidade não-pensada autenticamente: “Já antes de alguém escolher, a personalidade está interessada na escolha, e se alguém protela a escolha, a personalidade ou as forças obscuras dentro dela inconscientemente escolhe.” (KIERKEGAARD, 1987, p. 164) [tradução minha]

Outrossim, parece ser o que Jung falava quando evocava um projeto de realização de um homem mais integral, em um constante processo de conscientização real do inconsciente que sempre nos afeta: “‘O processo de individuação’, descreve o processo pelo qual o consciente e o inconsciente do indivíduo aprendem a conhecer, respeitar e acomodar-se um ao outro.” (FREEMAN in JUNG, 2008, p. 11) – *vide* também o próprio Jung (2008, p. 56) e Von Franz in Jung (2008, p. 160-ss). E isso parece também ser, a partir de tudo o que foi trabalhado até aqui, o que nos diz o Śivaísmo da Caxemira ao se valer dos termos reconhecimento (*pratyabhijñā*) e autonomia (*svātantrya*). Ou seja, todos argumentam para nos tornarmos mais conscientes sobre os fenômenos não-conscientes. Apesar dessa confluência, percebam que eles não confluem para um mesmo conteúdo. Como se pode observar, são citações de alguns pensadores (mas existem tantos outros também harmônicos com essa lógica) e linhas que não compartilham o mesmo contexto histórico, filosófico, nem objetivos substanciais parecidos. Porém, compartilham, sim, certa grande semelhança de método ou, ao menos, um objetivo estrutural: conhecer

reflexivamente a si mesmo e se repensar profundamente no intuito de possuir uma vida mais autêntica e autônoma, digna para si e para os outros.

É, pois, nesse sentido que estou usando o termo autonomia: confluindo para uma maior *autopercepção*, maior *autocontrole* e, portanto, para um projeto de vida mais autêntico e com maior capacidade de reconhecimento do Outro, na medida em que se trabalha os próprios limites, preconceitos e tendências, os quais costumam impedir uma melhor hermenêutica sobre o mundo e, nesse sentido, uma hermenêutica deontológica, a qual está ligada com poderes institucionais e modos possíveis de compreender e experienciar o mundo em todas as ações e fenômenos diários. Importante notar, todavia, que isso não implica, obviamente, estarmos conscientes o tempo inteiro de tudo o que acontece, nem de toda a nossa bagagem que influencia, inclusive, a nossa percepção do agora. Isso é impossível de um ponto de vista mental, pois acessar tudo ao mesmo tempo é nada acessar, pois a própria noção de experiência, pensamento e análise pressupõe a existência de um sujeito e objeto minimamente separados. O que se estimula, todavia, é um frequente revisar reflexivo sobre questões não-conscientes que constantemente nos influenciam e, especialmente, sobre as questões que costumamos pouco ou nunca revisar, pois estas são as mais importantes, uma vez que são as que menos desejamos mudar por comodidade: preconceitos, pensamentos enraizados fixos, teorias e autores já conhecidos e aceitos, informações e dados de senso-comum etc.

Quanto mais tenho certeza sobre algo, mais tenho que ser reflexivo sobre esse algo, pois mais paira o perigo da crença absoluta não refletida, que carrega consigo a condescendência para assuntos ou opiniões com as quais já se acostumou a concordar. Portanto, é durante esses momentos que temos que estar ainda mais conscientes e alertas para constantemente revisitarmos as nossas posições – no mínimo, para melhorar os argumentos em relação às posições contrárias, as quais, por mais abjetas que sejam, sempre trazem algo de inusual para pensarmos. Além disso, se algo é sentido de forma completamente abjeto e insuportável ao se ouvir algum discurso ou presenciar uma ação, isso é um excelente indicativo de que é necessário ainda se trabalhar e se pesquisar muito mais profundamente para entender o porquê dessa rejeição, ódio e não-escuta a tal posição. Normalmente, isso advém de uma falta de compreensão e escuta histórica do Outro, pois este também possui diferentes influências as quais o afetaram para existir e

pensar do modo como faz, por mais abjeto que se considere. Assim, ao contrário, quanto mais nego algo, mais tenho que estar receptivo sobre esse algo – não para necessariamente concordar com ele, mas para melhor compreendê-lo e não o distorcer em certezas irrefletidas; e, assim, melhor me posicionar para mudar esse algo.

Percebemos, pois, que a própria noção e termo “crítica” tem de ser *ressignificado* de uma crítica agressiva para uma crítica receptiva (reflexão) pautada pela abertura e pelo sensível, uma vez que estamos buscando um incentivo da autonomia e do reconhecimento visando uma convivência em determinado espaço e tempo. Vejamos esse trecho de Warat:

...a luta pela democratização semiológica não precisa de críticos agressivos. No fundo a democracia é o controle da agressividade pela sensibilidade. Uma crítica agressiva, além de imatura, é reveladora de estruturas aditivas, deselegante e fundamentalmente autoritária. (...) Cuidado, em nome da razão, ou da crítica, você pode tornar-se agressivo, intolerante. WARAT (2000, p. 82)

Compreender isso é estimular certa *benevolência*, certa hermenêutica receptiva, para melhorarmos nossa capacidade de escuta e, mais importante, nossa capacidade de diálogo com esse Outro, em vez de simplesmente aumentarmos a agressividade e o distanciamento a partir desse desencontro de posições. É importante, pois, constantemente nos revisitarmos com uma postura de Cuidado de Si, no intuito de sermos mais receptivos e sensíveis para o Outro. É o que veremos a seguir.

3. O CUIDADO DE SI COMO UM EXERCÍCIO DE AUTONOMIA E DE RECONHECIMENTO DO OUTRO

Parece pertinente, nesse sentido, pensarmos no que Foucault chamou de “ética do cuidado de si como prática da liberdade”, no intuito de trazer um autor já familiar aos ouvidos contemporâneos e ocidentais, mas que, a meu ver, seria convergente com o *Śivaísmo* da Caxemira. Vejamos:

Não é possível cuidar de si sem se conhecer. O cuidado de si é certamente o conhecimento de si – este é o lado socrático-platônico –, mas é também o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. Cuidar de si é se munir dessas verdades...

(...)

Encontramos aqui uma metáfora, que não vem dos estoicos, mas de Plutarco, que diz: “é preciso que vocês tenham aprendido os princípios de uma maneira tão constante que, quando os seus desejos, apetites, temores vierem a se revelar como cães que rosnam, o *logos* falará como a voz do mestre que, como um só grito, faz calar os cães”. Esta é a ideia de um *logos* que funcionaria de qualquer forma sem que você nada tivesse feito; você terá se tornado o *logos* ou o *logos* terá se tornado você. (FOUCAULT 1984, p. 269)

É possível observar que Foucault traz a noção do cuidar de si juntamente com a noção de não somente se conhecer, mas também conhecer determinadas verdades sobre o mundo, ligando-se a noção de saber com as relações de poder, conforme é um dos pilares da metodologia deste autor. Porém, ele vai além. Não se trata simplesmente de se conhecer, mas se conhecer no intuito de cuidar de si, ou seja, melhorar-se, desenvolver-se moralmente, tendo consequências para si e para os outros, ligando, portanto, o conceito de liberdade com a política, o público. Conforme venho dizendo, conhecer-se a si mesmo é cuidar de si, ter a capacidade de lidar com o descontrole e o desequilíbrio (*logos* e cães), no intuito de ter uma maior autonomia, uma liberdade de ação sobre si mesmo, a qual afetará não somente a existência individual privada, mas outras existências compartilhadas politicamente (o público).

Foucault entende a importância desse cuidado de si mesmo desde a amizade até à magistratura, ou seja, desde o privado ao público, levando atenção para que o descobrimento da verdade não seja solitário, mas venha da convivência de um mestre ou de um amigo, em suas próprias palavras – *vide* Foucault (1984, p. 270-271). A importância, pois, desse cuidado é não somente no âmbito privado, mas também no público, uma vez que a negligência de si ocasiona danos nefastos também para o Outro, mostrando que a não-liberdade, advinda do não cuidado de si, é comparável a uma escravidão de si mesmo. E isso é especialmente ruim politicamente. Ele foi muito claro nesse trecho ao dizer que cuidar de si é também uma maneira de cuidar dos outros.

Vejamos novamente:

Pois se é verdade que a escravidão é o grande risco contra o qual se opõe a liberdade grega, há também um outro perigo que, à primeira vista, parece ser o inverso da escravidão: o abuso de poder. No abuso de poder, o exercício legítimo do seu poder é ultrapassado e se impõem aos outros sua fantasia, seus apetites, seus desejos. Encontramos aí a imagem do tirano ou simplesmente a do homem poderoso e rico, que se aproveita desse poder e de sua riqueza para abusar dos outros, para lhes impor um poder indevido. (...) o risco de dominar os outros e de exercer sobre eles um poder tirânico

decorre precisamente do fato de não ter cuidado de si mesmo e de ter se tornado escravo dos seus desejos. Mas se você se cuida adequadamente, ou seja, se sabe ontologicamente o que você é, se também sabe do que é capaz, se sabe o que é para você ser cidadão em uma cidade...você não pode a partir deste momento abusar do seu poder sobre os outros. (FOUCAULT, 1984, p. 272)

Em harmonia com o que venho defendendo aqui, a importância da reflexividade é extremamente grande e, segundo Foucault, ela foi esquecida principalmente pelas sociedades ocidentais após a cultura greco-romana devido a diferentes fatores. Não que o cuidado de si fosse excelente nessas culturas, Foucault é muito claro em não afirmar isso, porém nelas tais questões eram consideradas importantes em termos cívicos. Todavia, um dos grandes objetivos deste artigo não é tentar estimular essa sempre admiração pelo berço da cultura ocidental, mas, sim, mostrar que tais questões também estavam presentes no oriente, com seus contornos próprios e com argumentos/fundamentos tão profundos ou instigantes quanto.

CONCLUSÃO

A retomada da reflexão de Si ligada à autonomia e reconhecimento possibilitaria estudos e *autopercepções* mais éticas/deontológicas e reflexivas quanto a ações privadas e públicas, grandes e pequenas na construção de uma sociedade mais atenta às necessidades do próprio indivíduo e dos outros.

Nesse sentido, importante lembrar que libertar a si mesmo, cuidando de si mesmo, é também libertar os outros, pois afetar a si mesmo já repercute nos outros e nas relações que serão travadas com eles. Isso pode ser entendido a partir do que vimos imediatamente nessas citações de Foucault (e em seu pensamento como um todo), mas também são as palavras de Abhinavagupta, como vimos em relação aos discípulos ou à “simples” expansão da consciência de uma pessoa em relação aos outros à sua volta. Desenvolver uma capacidade crítica de *autoanálise* é ter mais controle sobre si mesmo e, nesse sentido, mais liberdade, mais autonomia e mais reconhecimento sobre as dificuldades e formações da consciência do Outro, evitando tanto uma limitação de si, mas também uma limitação do Outro, por um abuso de poder e/ou ações negativas, que dificultem cada um de ocupar e exercer nas cidades os projetos existenciais traçados para si.

Além disso, essa expansão de si e ganho de autonomia inevitavelmente também passam justamente pela superação da dualidade oriente-ocidente, mostrando a necessidade de revisão da hegemonia concedida ao ocidente, instando-nos a refletir sobre os diferentes locais de produção de conhecimento e, conseqüentemente, provocando uma descentralização das fontes válidas de filosofia e de reflexão, conjuntamente com a descentralização de nosso eu, intentando justamente abarcar o Outro que, nesse caso, infelizmente, ainda é o oriente ou mesmo o ocidente marginalizado e periférico – a América latina, por exemplo.

REFERÊNCIAS:

- DYCZKOWSKI, M. S. G. (2014) *Tantrāloka Chapter 1: Satsanga with Dr. Dyczkowski*. Áudio, 2014. (Disponível em: <http://www.anuttaratrikakula.org/tantraloka-ch-1-satsang-with-dr-mark-dyczkowski/>. Acessado em: 19/06/2016.)
- DYCZKOWSKI, M. S. G. (2013) *The doctrine of vibration*. Albany: State University of New York Press.
- FOUCAULT, Michel (1984). “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. nº 6, Julho-Dezembro. Entrevista com H. Becker, R. Fonlet-Betancourt, A. Gomez-Müller. (p. 99-116). *Concordia: Revista internacional de filosofia*.
- GARROTE, Bruno M. (2009). *Do Livre-arbítrio e da Justiça: cartas a um amigo distante*. (Trabalho de Conclusão de Curso) Brasília: Faculdade de Direito da UnB.
- GARROTE, Bruno M. (2012). “Manifesto Sereno-Perturbacionista”. In: *Revista dos Estudantes de Direito da Universidade de Brasília*, v.10. (p. 401-405). Brasília: REDUnB.
- JUNG, Carl G *et al.* (2008). *O homem e seus símbolos*. Trad.: Maria Lúcia Pinho. 2ªed.especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- KIERKEGAARD, Søren (1987). *Either/Or*. Part II. Edited, Translated, Introduction and Notes: Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- WARAT, L. A. (2000). *A ciência jurídica e seus dois maridos*. 2ªed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC.