

SOBRE O EPISÓDIO DO MAHABHARATA CONHECIDO COMO BHAGAVAD-GITA, DE WILHELM VON HUMBOLDT

ÜBER DIE UNTER DEM NAMEN BHAGAVAD-GITA BEKANNTE EPISODE DES MAHABHARATA, VON
WILHELM VON HUMBOLDT

G.W.F. Hegel*

RESUMO: Publicado em 1827 e dividido em dois artigos, este texto de Hegel é uma resposta direta aos artigos de Humboldt sobre a recente tradução do *Bhagavad-Gita* por August Schlegel. É a mais longa consideração do autor sobre o assunto.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel; Índia; Bhagavad-Gita; Abstração; Espírito

ABSTRACT: Published in 1827 as two articles, Hegel's text is a direct answer to Humboldt's articles on August Schlegel's recent *Bhagavad-Gita* translation. It's the author's longest consideration on the subject.

KEYWORDS: Hegel; India; Bhagavad-Gita; Abstraction; Spirit

PRIMEIRO ARTIGO¹

Acerca do objeto sobre o qual o altamente reverenciado senhor autor quis trazer a público suas análises, vem-nos logo à mente a fama que a *sabedoria indiana* teria de pertencer às tradições mais antigas da história. Onde quer que se mencione as fontes da *filosofia*, a atenção recai não somente sobre o oriente em geral, mas particularmente e nominalmente sobre a Índia. A elevada opinião sobre essa terra do conhecimento aparece desde cedo em ditos populares, como aquele de uma visita que Pitágoras teria feito ao país etc., e em todos os momentos se fala e conta da filosofia e religião indianas. Entretanto, foi apenas recentemente que ganhamos acesso a essas fontes, e cada avanço do conhecimento tem feito surgir o caráter em parte fútil, em parte errôneo e inutilizável, dessas concepções anteriores. Por mais antigo que o mundo indiano seja, de acordo com o conhecimento geral que os europeus têm deste país, ele ainda é uma descoberta recente para nós no que concerne à sua literatura, suas ciências e artes. A alegria inicial ao descobrir esses tesouros não nos permitiu aceitá-los com calma e moderação: *William Jones*, a quem em particular devemos a descoberta destes tesouros, e outros após ele, viram

* Tradução de Nina Auras, mestre em filosofia pela Universidade de São Paulo, com revisão técnica de Lucas Nascimento Machado. Agradeço à FAPESP e à CAPES pelo financiamento, bem como ao Lucas Machado pela cautelosa revisão e fundamental incentivo. E-mail: ninassauras@gmail.com.

¹ Uma versão inicial da tradução do primeiro artigo foi publicada em *Aoristo – International Journal of Philosophy*, v. 5 n. 1 (2022). Desde então, foi possível realizar uma série de correções que impactaram positivamente o resultado final, aqui apresentado.



valor nessas descobertas especialmente porque as tomavam parcialmente por fontes diretas e parcialmente por novos testemunhos das tradições históricas do mundo antigo, ligadas a Ásia e a outras lendas e mitologias ocidentais. Porém, o ato de se familiarizar com os próprios originais, bem como a descoberta da patente e amplamente difundida fraude que o Capitão Wilford zelosamente realizou, com o apoio de brâmanes complacentes, inserindo na literatura indiana explicações mosaicas e representações, conhecimento e descobertas europeias quanto à história asiática etc., levou ao hábito de se ater sobretudo aos originais e ao estudo da peculiaridade das perspectivas indianas e suas representações.

É evidente que nossos conhecimentos só podem ser verdadeiramente incrementados desta maneira. Foi assim que o senhor von Humboldt tratou do famoso episódio do Mahabharata e enriqueceu significativamente nossa compreensão do modo de pensar indiano acerca do interesse supremo do espírito. Lições verdadeiras só podem resultar do que já foi alcançado no ensaio que aqui consideramos: a rara combinação do conhecimento metucioso da língua original, familiaridade íntima com a filosofia e reserva sábia em não transcender o significado estrito do original, de não ver nada além do que está explicitamente expresso nele. No acima dito está nossa total concordância com as reminiscências do senhor autor, que ele expôs em uma nota prévia, de que “difícilmente” (podemos nos permitir mudar esse moderado “difícilmente” para um corajoso “de maneira alguma”) “[há] outros meios para elucidar as muitas obscuridades na mitologia e filosofia indiana que não tratar de excertar cada trabalho que possa ser considerado fonte primária e lidar com eles um por um antes de compará-los uns com os outros”. Somente um trabalho como esse poderia prover o fundamento para a comparação entre quaisquer sistemas mitológicos e filosóficos indianos sem risco de confusão entre eles. — Basta apenas que se faça a tentativa de aprender, também com escritores mais recentes que tiveram diante de si para ensiná-los fontes da religião, cosmogonia, teogonia, mitologia etc. indianas, para logo perceber que, se alguém crê ter adquirido, por meio de um desses autores, um conhecimento bem definido dos traços fundamentais da religião indiana, ao proceder a um próximo, porém, encontra-se logo diante de nomes, conceitos, narrativas etc. inteiramente outros. A desconfiança criada até aqui deve então se dissolver pela compreensão de que se tem em todo lugar somente representações particulares, embora pense-se adquirir por meio delas nada menos do que um conhecimento da doutrina *universal* da Índia. Em muitos escritos alemães que representam expressa ou ocasionalmente a religião e filosofia indiana, bem como nas muitas histórias da filosofia em que [ela] sempre é tematizada, encontra-se uma figura

particular, tirada de algum escritor [qualquer], do que seria supostamente a religião e a filosofia indiana *em geral*.

Mas o poema em questão parece especialmente adequado para nos fornecer uma ideia bem definida do que é considerado o mais universal e supremo na religião indiana. Enquanto episódio, serve expressamente a um propósito doutrinal e é, portanto, mais livre da fantasia gigantesca e selvagem que predomina na poesia indiana, que descreve eventos e feitos de heróis e deuses, a origem do mundo etc. Mesmo nesse poema, no entanto, é necessário suportar e abstrair muitas coisas para chegar ao que é interessante. — O grande governador geral da Índia, Warren Hastings, a quem sobretudo devemos o encorajamento e primeiro contato com a totalidade desse poema, algo pelo que seu primeiro tradutor, Wilkins, é grato, diz no Prefácio que, para avaliar os méritos de uma produção como essa, é necessário eliminar todas as regras criadas pela literatura europeia antiga ou moderna, todas as relações com sentimentos ou costumes que sejam princípios característicos de nosso pensamento e ação, e também todos os apelos a nossas doutrinas religiosas manifestas e deveres morais. Além disso, acrescenta ainda que todo leitor deve antecipar características tais como *obscuridade, absurdidade, costumes bárbaros e uma moralidade depravada*. Onde o oposto é o caso, ele considera uma vitória, e tal contrariedade à expectativa, um mérito. Sem uma tal pretensão de tolerância, ele dificilmente teria ousado recomendar a publicação desse poema. O senhor von Humboldt, através de sua laboriosa e diligente compilação dos principais pensamentos contidos na obra, que se encontram sem ordem distinta nos dezoito cantos que a compõem, facilitou ou nos poupou o trabalho de tais abstrações; e esse excerto também nos poupa especialmente da exaustão causada pelas repetições tediosas da poesia indiana.

Este poema, uma *conversação com Krishna* (*Bhagavad* é um dos nomes de Krishna, como W. Hastings esclarece para o leitor desinformado, e pelo que também lhe sou grato), é famoso na Índia por expor o que há de mais universal na religião indiana. A.W.v. Schlegel, no prefácio aos seus *Ausgabe* [1823] (p. VIII), descreve-o como *carmen philosophicum, quo vix aliud ullum sapientiae et sanctitatis laude per totam Indiam celebratius exstat* [“um poema filosófico, elogiado em toda a Índia, cuja sabedoria e santidade dificilmente podem ser superadas por qualquer outro”]. Wilkins atesta o mesmo no prefácio de sua tradução; ele diz que os brâmanes consideram que todos os grandes mistérios de sua religião estejam contidos [no poema]. — É a essa perspectiva que as seguintes observações devem ser dirigidas. Ao nos apresentar as doutrinas fundamentais em uma compilação tão bem definida, o tratado que temos

em vista, que é o motivo dessas observações, leva-nos por conta própria a tal consideração, permitindo que simplesmente sigamos suas orientações.

Introduzo primeiro a *situação* do poema, pois ela é suficientemente característica. O herói Arjuna: em guerra com seus parentes, à frente de seu exército, deus Krishna como seu cocheiro; o exército do inimigo se alinhando à sua frente e se preparando para a batalha; e, enquanto a melodia de guerra, formada pelos chifres, trombetas, tambores etc., ecoa terrivelmente do céu para a terra e as flechas já voam, [Arjuna] é tomado por escrúpulos tímidos, deixa cair arco e flecha e pede a Krishna um conselho. O diálogo que se dará a partir disso apresenta um sistema filosófico completo composto por dezoito cantos, os quais os dois tradutores nomeiam “lições”, e que se chama *Bhagavad-Gita*. É claro que tal situação contradiz todas as concepções que nós europeus temos acerca da condução da guerra e do momento em que dois grandes exércitos se enfrentam, prontos para lutar, e também se opõe a todas as nossas exigências de composição poética, bem como ao nosso hábito de situar meditações e a apresentação de todo um sistema filosófico em tratados ou outros lugares, certamente não na boca do general e de seu cocheiro em uma hora tão decisiva. Essa porta de entrada exterior nos prepara para o fato de que, também no que diz respeito ao interior, à religião e moralidade, devemos esperar algo completamente diferente de nossas representações habituais.

Os grandes interesses de nosso espírito podem, em geral, ser reduzidos às duas perspectivas do *teórico* e do *prático*, das quais a primeira se refere ao *conhecimento* e a segunda à *ação*. O senhor autor organiza o sentido filosófico dos ensinamentos da obra de acordo com essas duas disposições. Uma vez iniciado o diálogo, aborda-se primeiro o interesse *prático*. Aqui, como princípio (p. 6), temos a necessidade de *renunciar* a todas as *reivindicações* pelos frutos das ações, a todos os *resultados*. Nunca, diz Krishna, o valor de uma ação é estimado tendo em vista seus frutos. Essa *equanimidade* marca, como corretamente comenta o estimado autor, “sem dúvida, filosoficamente, uma constituição mental que se aproxima do sublime”. Podemos reconhecer nisso a obrigação moral do bem somente em-si, o dever apenas pelo dever. Mas pode-se bem duvidar de que a demanda por tal indiferença em relação ao resultado possa, ao mesmo tempo (por si só), surtir um grande efeito poético, caso estejamos inclinados a exigir das personagens poéticas alguma individualidade concreta e, para além disso, que direcionem toda a sua intensidade para a realização de seus objetivos, vendo apenas nessa unidade de sua força de vontade com os interesses por eles buscados a vivacidade poética e, portanto, grande efeito poético.

Além dessa grande sensibilidade moral, surge imediatamente, para o interesse prático, uma segunda necessidade, de saber quais fins a ação deve buscar, quais deveres ela deve cumprir ou respeitar, no caso do interesse ser determinado por arbitrariedade ou circunstâncias. Tomo a liberdade de chamar a atenção incidentalmente para esse aspecto, porque esse princípio indiano, como o da moral moderna, ainda não leva a nada e, por si só, não pode resultar em nenhum dever moral. Pode-se esperar encontrar tais determinações, antes de tudo, na motivação do poema inteiro, e partindo daí a investigação deve inicialmente se restringir a isso; e então deve-se considerar a relação do dever e da ação em geral para com a doutrina da Yoga². — Devemos dar como certo que a guerra de Arjuna, que ele travou contra seus parentes, é justa; no *Bhagavad-Gita*, o princípio desse direito não é particularmente comentado. No entanto, a dúvida que surge em Arjuna no instante em que a batalha está por iniciar se deve ao fato peculiar de que aqueles contra quem ele e seu exército devem lutar são seus compatriotas, de quem ele fornece uma descrição detalhada: professores, pais, filhos, além de avós, tios, sogros, sobrinhos, cunhados e consanguíneos da linhagem masculina. — Se essa dúvida envolve uma determinação ética, como parece de início, deve depender da natureza daquele valor que, na mentalidade do indiano Arjuna, reside no laço familiar. Para o entendimento moral do europeu, o sentido desse vínculo é a moral em si, de modo que o amor pela família é, como tal, exaustivo, e a moralidade consiste apenas no fato de que todos os sentimentos relacionados a esse vínculo, como respeito, obediência, amizade etc., assim como ações e deveres relacionados ao relacionamento familiar, têm esse amor como fundamento e como ponto de partida autossuficiente. Vemos, no entanto, que não é esse sentimento moral que, no herói, causa a relutância em levar seus parentes para o matadouro. Cairíamos no crime, diz ele, se matássemos esses ladrões (Wilkins: tiranos); não que matá-los enquanto parentes (sempre incluindo-se os professores) fosse em si o crime, mas o crime seria uma *consequência* disso, nominalmente que, através da erradicação das gerações da *sacra gentilitia*, sucumbe o direito consolidado e as ações religiosas de uma família. Quando isso se dá, a falta de Deus se espalha por *toda a extirpe* (— isso é para nós algo deveras incoerente, já que, algumas palavras atrás, a extinção da tribo já estava pressuposta). Assim, as mulheres nobres — no princípio, só os homens da tribo podem morrer, pois apenas eles se encontram na batalha — serão maculadas, e o resultado

² Encontramos, em português, a palavra “Yoga” tanto no feminino (uso comum) quanto no masculino (uso especializado, fiel ao sânscrito). Em alemão, privilegia-se o feminino, algo sobre o qual Hegel se debruçará, em nota, no segundo artigo. (Nota de tradução)

disso é o Varna-sankra, a miscigenação das castas (*the spurious blood*). No entanto, o desaparecimento das distinções de casta leva aqueles que são culpados pelo declínio das tribos e a própria tribo à ruína eterna (Schlegel: *inferis mancipant*, Wilkins: proveis o *inferno* para aqueles, etc.); pois os antepassados caem dos céus se, no futuro, ficarem desprovidos de *bolos* e *água*, não recebendo mais estas oblações, devido ao fato de seus descendentes não terem preservado a pureza da tribo; — Os ancestrais, admite-se, ainda podem ter descendentes, e, portanto, destes também poderiam receber oblações, mas estas lhes seriam prejudiciais, uma vez que teriam sido oferecidas por uma ninhada espúria, e por isso não serão oferecidas. — Como *Wilkins* indica (nas notas à p. 32), os bolos são oferecidos por orientação dos Vedas até a terceira geração, em cada dia de lua nova; a libação com água, no entanto, [ocorre] diariamente. Se os mortos não recebem tais oferendas, eles são condenados a renascerem como bestas impuras.

O que resulta daqui para o interesse de um princípio prático é que, como vemos, o sentimento do laço familiar aparece como fundamento, mas que o seu valor não é entendido como amor familiar e, assim, nem como determinação moral. Os animais também têm o sentimento desses laços; no ser humano eles são simultaneamente espirituais, mas morais apenas na medida em que [são] preservados em sua pureza, ou melhor, quando cultivados em sua pureza enquanto amor, e, como acima notado, quando esse amor é mantido como fundamento. Aqui a ênfase é colocada antes na transformação deste vínculo num complexo supersticioso, numa crença imoral de que o destino da alma após a morte depende dos bolos e salpicos de parentes, nomeadamente daqueles que permaneceram fiéis às diferenças de casta.

Então não nos deixemos enganar pela primeira boa impressão quando, no confronto de Arjuna com suas dúvidas, tão logo nos deparamos com sentenças que situam a religião em um lugar bem elevado. A frase já citada, de acordo com a tradução de Schlegel (p. 132), soa muito bem ao nosso sentido europeu, entendido de maneira geral: *religione deleta per omnem stirpem gliscit impietas* [“sendo a religião eliminada, a negligência do dever se espalha por toda a raça”]. Mas, de acordo com as observações feitas, *religio* significa oferta de bolo e aspersão de água, e *impietas* significa em parte a omissão de tais cerimônias e em parte o casamento em castas mais baixas; — um conteúdo pelo qual não temos respeito religioso nem moral. — Na *Biblioteca Indiana*, vol. III, nº 2, o sr. von H. determina que o que *impietas* significa aqui se aproxima de “direitos destruídos”. — Até aqui, o poeta ainda não se elevou acima das

superstições indianas comuns, a uma determinação ética, verdadeiramente religiosa ou filosófica.

Vejam agora o que Krishna responde às preocupações de Arjuna. O que se segue é que, a essa relutância em guerrear, ele chama fraqueza, uma covardia indigna da qual [Arjuna] deveria conseguir se refrear. Na tradução de Wilkins há um lembrete mais expresso do *dever* (como ele mesmo explica; o soldado contra os deveres morais universais). Embora a colisão moral não seja mais acentuada pelo termo utilizado, está no entanto presente, e a mera repreensão de Krishna não é o suficiente para uma resolução: Arjuna também não está satisfeito; repete o que já disse e mantém a sua decisão de não lutar.

Agora Krishna começa a expor a metafísica mais elevada, que paira nas alturas, a qual, por um lado, passa por sobre o agir e vai diretamente à intuição pura ou conhecimento, adentrando assim a parte mais íntima da espiritualidade indiana, e, por outro lado, causa a mais importante colisão entre essa abstração e a prática, evocando o interesse em descobrir de que maneira essa colisão pode ser ajustada e resolvida.

A próxima resposta de Krishna, porém, não conduz imediatamente a essas alturas; o começo metafísico conduz, inicialmente, apenas a representações populares comuns. Krishna diz que Arjuna pode falar sabiamente, mas que os sábios não choram os mortos ou os vivos. “Nem eu, Krishna, já não fui em algum momento, nem tu, nem todos esses reis dos mortais, nem haverá um tempo depois de agora em que deixaremos de ser. — Estes corpos, animados através da imutável, indestrutível e imperecível alma, são chamados perecíveis; por isso lute, Arjuna! — Como pode um homem que sabe que a alma é imortal pensar que poderia tê-la morta ou matá-la? Como pode lamentá-la? Mas, mesmo que você acredite que a alma vem repetidamente a ser e morre, mesmo assim não se deve lamentar, pois para o que nasce a morte é certa, e ao que está morto o nascimento é certo; portanto você não deve lamentar o inevitável!” — Isso certamente não é uma determinação moral, [que é] o que buscamos. É o mesmo que já lemos: “Amigo, esses são homens mortais, homens mortais você matará; porém a alma não matará, pois ela não pode ser morta”. Nós encontramos, sem dúvidas, que aquilo que demonstra demais (— uma tal representação não faz muito com o ato de matar em geral —), por fim, não demonstra nada.

Depois, Krishna continua: “Ciente dos deveres da sua casta particular, fraquejar não é a forma correta de se comportar; para um kshatriya não há nada mais nobre do que a guerra”. Na tradução de Schlegel, lê-se aí: *proprii officii memorem* [“consciente dos deveres adequados”],

etc., e aqui: *legitimo bello melius quidquam militi evenire nequit* [“numa guerra legítima, nada melhor pode acontecer a um soldado”]. Os europeus, ao lerem isto, interpretam-no sem qualquer dúvida como o dever de um soldado enquanto soldado; daí que essas comoções tenham para eles um significado moral, caso não se lembrem que na Índia a profissão e o dever de um soldado não são nada em si mesmos, mas sim atados à casta e por ela restringidos. Wilkins usa em sua tradução expressões mais precisas: os deveres da sua tribo particular, e: um soldado da tribo Kshatriya não tem nenhum dever superior ao de lutar. Os termos gerais *proprium officium e milites*, como nos precedentes *religio e impietas*, colocam-nos em primeiro lugar numa forma europeia de ver as coisas, privam o conteúdo da sua coloração, tentam-nos com demasiada facilidade a compreender mal o significado peculiar e a tomar as passagens por algo melhor do que aquilo que realmente expressam. O acima citado não se baseia de todo no que chamamos dever ou obrigação moral, mas apenas no destino natural. Além disso, Krishna faz com que Arjuna considere, através das opiniões de amigos e inimigos, a vergonha que seu comportamento lhe traria; um motivo adequado, embora em si mesmo formal, dependente do que se julga como honra e vergonha.

Krishna acrescenta que aquilo que ele expôs a Arjuna estava de acordo com a doutrina Sankhya, mas que agora, no entanto, ele tomaria o ponto de vista da doutrina da Yoga. Com isso, abre-se o campo completamente estranho da cosmovisão indiana. São, assim, de grande interesse a compilação, os comentários e explicações que nos oferece o altamente estimado autor quanto a este lado mais marcante do poema, pela sua profunda compreensão e pelos tesouros de sua erudição. As tensões nobres, ou antes as profundidades mais sublimes que aqui se revelam, fazem-nos superar diretamente o contraste europeu entre o prático e o teórico com que tínhamos começado essa exposição; a ação é absorvida no conhecimento ou, antes, na meditação abstrata da consciência. Religião e filosofia também fluem uma para a outra, aqui, de tal forma que parecem ser, a princípio, indistinguíveis. Assim, desde o começo, como acima mencionado, o autor chamou ao conteúdo do poema um *sistema filosófico* completo. Na história da filosofia há, em geral, especialmente no que diz respeito aos períodos mais antigos da cultura de um povo, grande dificuldade e confusão em determinar a fronteira entre esses modos de consciência, que têm em comum o fato de que o mais elevado e, portanto, o mais espiritual neles tem apenas no pensamento puro seu objeto, e em descobrir uma característica especial segundo a qual tais conteúdos só pertenceriam a uma ou outra região [religião ou filosofia]. No que diz respeito à cultura indiana, tal distinção finalmente se tornou possível, agora, através de

excertos de obras verdadeiramente filosóficas produzidas pelos indianos, as quais Colebrooke apresentou ao público europeu em *Transactions of the Royal Asiatic Society*, vol. I, e que também o nosso autor citou frequentemente; [esses excertos] pertencem aos enriquecimentos mais preciosos que o nosso conhecimento foi capaz de obter neste campo.

Nos sistemas filosóficos vemos também que, como no poema em consideração, existe uma diferença fundamental entre a doutrina Sankhya e a doutrina da Yoga; embora a Sankhya pareça ser, à primeira vista, uma concepção mais geral (em Colebrooke) sob a qual recai também a doutrina da Yoga, a distinção de conteúdo entre elas está predominantemente ligada à diferença na expressão. — Em relação ao Sankhya primeiro, cito de Colebrooke que um sistema de filosofia é assim chamado quando a precisão da contagem ou do cálculo é observada na enumeração dos seus princípios; — Sankhya é número. De fato, os sistemas filosóficos com que ele nos familiariza mostram-se nominalmente como listas de números de objetos, elementos, categorias etc., que cada sistema assume e que são apresentados um após o outro, e então por si mesmos explicados em maior detalhe e determinados. A palavra de que vem Sankhya significa, em geral, raciocínio ou deliberação (*reasoning or deliberation*); von Humboldt, em suas observações quanto à crítica de Langlois à edição de Schlegel e à sua tradução do *Bhagavad-Gita* na *Biblioteca Indiana* (ver vol. 11, nº 2, p. 236), define a doutrina Sankhya da mesma maneira, a saber, que, nela, *raciocínio* e *reflexão filosóficos* são ativos.

O que tinha sido salientado anteriormente em relação às determinações morais se mostrou como muito pouco importante, e nós caracterizaríamos essas determinações como temas populares, inteiramente comuns. Agora, se o que resta é o mais interessante, como o sr. von H. (p. 32) enfatiza, a saber, que, em suas instruções, Krishna visivelmente se detém na Yoga, [então] deve-se, por um lado, observar imediatamente que, do mais alto ponto de vista indiano — como também é expresso no *Bhagavad-Gita*, 5ª lição, 5ª śloka —, essa diferença desaparece; ambas as formas de pensamento têm *um* objetivo e *Unam eandemque esse disciplinariam ratiolanem (Sankhya-Shastra) et devotionem (Yoga-Shastra) qui cernit, is vere cernit* (tradução de Schlegel) [“aquele que compreende que o racional (Sankhya-Shastra) e o religioso (Yoga-Shastra) são uma e a mesma doutrina é aquele que verdadeiramente sabe”]. Por outro lado, pode ser lembrado que, apesar da religião e filosofia indiana concordarem tanto nesse objetivo último, a formação desse objetivo único e, essencialmente, o caminho para esse objetivo, na medida em que ele foi atingido através do e para o pensamento, procedeu de uma maneira bastante diferente do aspecto religioso, tanto que mereceria bem o nome de filosofia.

O caminho traçado pela filosofia se mostra inteiramente próprio e digno, se o compararmos com o caminho que a religião indiana em parte prescreve, em parte admite, quando ela própria toma o impulso superior para o senso da Yoga, misturado-se, por assim dizer, a ela. Daí que se falharia profundamente para com a filosofia indiana, que é a doutrina Sankhya, caso se julgasse a ela e ao seu procedimento pelo que foi dito acima, pelo que se chama doutrina Sankhya no *Bhagavad-Gita* e pelo que não vai além das visões comuns, populares e religiosas.

Para uma curta definição da doutrina da Yoga, podemos bem apropriadamente citar o que diz o sr. von H. (*Biblioteca Indiana, l.c.*): que nela é ativa aquela *reflexão* (se ainda pode ser chamada assim) que, sem raciocínio, através do aprofundamento da percepção imediata da verdade, leva à união com a verdade originária mesma. No segundo artigo, deduziremos, a partir das exposições do senhor autor, o que se segue dessa perspectiva da Yoga no que concerne à definição de Deus e à relação do homem para com Deus e, além disso, no que concerne ao aspecto da ação e da moralidade.

SEGUNDO ARTIGO

Após termos, em um artigo anterior (no. 7 desses *Jarbüchen*), usado o douto trabalho deste altamente estimado autor na tentativa de ressaltar as consequências relativas ao código moral dos indianos derivadas deste famoso poema, agora devemos tirar proveito dessa coleção e das explicações esclarecedoras que ela nos oferece quanto às crenças religiosas deste povo para refletir sobre algumas de suas categorias fundamentais e fornecer delas uma apreciação crítica. A informação contida nas preleções ora utilizadas é ainda mais interessante, na medida em que elas não lidam com algum aspecto particular da imensa miríade da mitologia indiana, mas predominantemente com a *doutrina Yoga*, o núcleo da religião deste povo, que compreende a natureza de sua religiosidade, bem como seu mais elevado conceito de Deus. Essa doutrina é a representação fundamental que predomina e se afirma ao longo de todo o poema.

Deve-se, entretanto, notar que o termo *doutrina Yoga* não deveria levar ao mal-entendido de que a Yoga seja uma ciência, um sistema desenvolvido. Ela só pode ser considerada uma doutrina no mesmo sentido em que se fala em uma doutrina mística, como forma de designar uma posição que, entendida como doutrina, abarca apenas algumas colocações e asserções e é, em maior parte, edificante, admoestando-nos e estimulando-nos rumo à edificação demandada. Essa é uma das razões pelas quais, como von Humboldt nota (p.

33), essa doutrina é esotérica; ela não pode, por sua própria natureza, ser objetiva, pois ela não tem conteúdos desenvolvidos [de forma consistente], que sejam fundados em provas. A doutrina mais elevada da Índia, os Vedas, também é, aparentemente, um mistério; na verdade, somente os brâmanes estão em posse exclusiva destes livros e permitidos de lê-los, o que é algo apenas tolerado pelas outras castas. Os grandes poemas *Ramayana* e *Mahabharata* parecem, no entanto, ter a determinação de garantir a essa grande parte da nação, excluída do acesso à propriedade dos brâmanes, um conhecimento religioso que, é claro, eles só podem usar até uma certa extensão, e que, neste sentido, marca a própria essência da doutrina Yoga.

O sr. Von Humboldt nota, neste contexto, que, em seus excertos dos sistemas filosóficos dos indianos (*Transact of the Royal Asiatic Society*, vol. I), Colebrooke dá somente curtas indicações do trabalho de Patañjali (provavelmente uma figura mitológica), que contém a doutrina Yoga, de modo que é impossível descobrir até que medida os ensinamentos de Krishna, na *Bhagavad-Gītā*, correspondem a ele. Os *tópicos especiais*, mencionados por Colebrooke, aos quais a meditação se relaciona na doutrina acima mencionada, podem muito bem conter alguma coisa própria; de todo modo, não se pode duvidar de que pelo menos a natureza daquilo que se chama Yoga e o objetivo final a que ele se dirige são, em geral, apresentados da mesma maneira em ambas as exposições. Já se pode concluir isso dos conteúdos dos quatro capítulos dos Sutras de Yoga de Patañjali, dos quais conta aquele acadêmico diligente, e de algumas explicações adicionais que neles se baseiam, e também descobriremos, nos conteúdos da *Gītā*, os pontos de vista específicos que constituem o tópico desses capítulos. Eu os mencionarei brevemente. O primeiro capítulo (*padu*), diz Colebrooke, trata da contemplação (*Contemplation*); o segundo, dos meios para alcançá-la; o terceiro trata do exercício do poder sobrenatural (*exercise of transcendent power, vibhuti*); o quarto, da abstração [*Abstraktion*] ou isolamento [*Isolierung*] espiritual. Colebrooke provavelmente tinha boas razões para não entrar em detalhes quanto aos tópicos especiais da doutrina Patañjali, enquanto que, das outras doutrinas, ele oferece excertos bastante extensos e determinados; é improvável e parece quase impossível, pela natureza da questão, que muitas outras coisas estranhas a nós, selvagens e supersticiosas, que não são minimamente científicas em caráter, pudessem ter sido reportadas. Mesmo o Sāṃkhya, que é essencialmente diferente da doutrina de Patañjali, concorda com esta no que concerne à meta final e única, e é, neste sentido, Yoga. Apenas o caminho é diferente; enquanto o Sāṃkhya claramente fornece a instrução para ascender a esta meta através do raciocínio, da reflexão sobre os objetos particulares e as categorias da natureza e do espírito, a

Yoga próprio à doutrina de Patañjali está engajado em atingir este centro sem uma tal meditação, veementemente e de uma vez. Colebrooke explicitamente inicia sua exposição do Sāṃkhya dizendo que o propósito conhecido de todas as escolas, das teísticas (a que pertence a doutrina Patañjali), das ateístas e das mitológicas, bem como daquelas de outros sistemas filosóficos dos indianos, é ensinar os meios pelos quais é possível atingir a serenidade eterna, antes ou depois da morte.

A este respeito, Colebrooke cita dos *Vedas* apenas uma passagem; ele afirma que todo o propósito do *Vedānta* (a parte racional da teologia dos *Vedas*) seria ensinar o conhecimento através do qual poderia-se obter a libertação da metempsicose e impor esta como a grande meta a ser obtida através daquela teologia. Em outro lugar (*Asiatic Researches*, IX, p. 289) ele diz mais precisamente que os seguidores dos *Vedas* acreditam que a alma humana não apenas pode alcançar uma unidade perfeita com Deus — a ser alcançada através do reconhecimento [*Erkenntniss*] de Deus, conforme ensinado nos *Vedas* —, mas que também indicaram que, desse modo, a alma individual torna-se Deus, chegando inclusive até à obtenção do poder supremo. Mesmo nos aforismos do Nyāya, a filosofia de Gautama, da qual Colebrooke fornece um extenso excerto no segundo ensaio sobre filosofia indiana (*Transactions of the Royal Asiatic Society*, vol. I, p. 1) — uma lógica formal um tanto árida, que tinha se tornado objeto de um número imenso de comentários na Índia —, a mesma recompensa é prometida para o conhecimento perfeito dessa ciência filosófica. Podemos, assim, legitimamente considerar aquilo que se chama Yoga como centro universal da religião e filosofia indianas.

Agora, o senhor autor explica o que é a Yoga tanto em seu sentido etimológico como num mais abrangente (p. 33); na *Biblioteca Indiana*, vol. II, no. 2, p. 248 ss., também encontramos discursos interessantes, tanto do sr. von Humboldt como do sr. von Schlegel, sobre as dificuldades de se traduzir uma tal palavra. A Yoga é descrito como a orientação persistente da mente rumo à *divindade*, por meio da qual ela se retira de todas as outras coisas, mesmo do *pensamento autorreflexivo*, restringindo tanto quanto possível cada movimento e ação física, meditando apenas e exclusivamente sobre a essência da divindade, *esforçando-se para se unir* à divindade. Von Humboldt traduz a palavra por *absorção* [*Vertiefung*], considerando a *introversão contemplativa* [*Insichgekehrtheit*] como a característica mais óbvia de um homem que pratica Yoga, na qual se encontraria a disposição mental mística própria a um tal homem; no entanto, permanece insuficiente toda tradução de uma expressão muito própria de uma língua por meio de uma única palavra de outra língua. Essa observação tardia parece ser uma

justificativa de von Schlegel, que traduz Yoga geralmente por *devotio*, bem como Langlois e Wilkins: *devotion* (*Indian Library*, 1.c.p. 250); em outras ocasiões, em que o sentido da palavra não parece ser tão especializado, von Schlegel usa *applicatio*, *destinatio*, *exercitatio*. O sr. von Schlegel pontua, no entanto, a desvantagem de que ao leitor, com todos esses diferentes termos, falte o conceito universal original desta palavra, através do qual seria possível apreender suas diferentes aplicações, cada qual em seu sentido particular, observações com as quais von Humboldt, em seu total conhecimento das dificuldades da tradução e com um profundo sentimento pelos sofrimentos do tradutor, concorda. É, certamente, contrário à natureza da coisa demandar que um termo de um povo particular, que possui um temperamento e cultura [*Bildung*] contrários aos nossos, seja traduzido por um termo de nossa língua que corresponda àquele em toda a sua determinidade [*Bestimmtheit*], se um termo não se refere diretamente a objetos sensíveis como sol, oceano, terra, rosa, etc., mas antes a algo de sentido espiritual. Uma palavra da nossa língua nos dá o *nosso* conceito distinto de um tal objeto, e, portanto, não daquele do povo que não só possui uma língua diferente mas também outras representações. Como é o espírito aquilo que todos os povos têm em comum, e se a formação do mesmo deve ser simultaneamente assumida, então a diversidade só pode ser da relação de um conteúdo com seu *gênero* e com as determinações deste, as *espécies*. Em uma língua, há expressões particulares para várias determinidades, certamente não para todas, talvez não para o sujeito universal que lida com elas, ou provavelmente para ele de tal modo que a expressão ou está restrita somente ao universal ou é comum ao sentido de uma espécie particular; o tempo contém, assim, tanto o preenchido como o vazio e o tempo certo, e, porém, por isso o *tempus* muitas vezes tem de ser traduzido por “circunstâncias”, “tempo certo”. O que encontramos nos dicionários como diferentes significados de uma palavra são, na maior parte das vezes, determinidades de um e mesmo fundamento. Mesmo que, como o sr. Von Schlegel (*Bibl. Ind.* Vol. 2, p. 257) diz, os povos europeus sejam uma grande família no que concerne às línguas e gosto, [bem como à] educação social e científica, a diversidade de suas línguas continua a indicar o desvio indicado, e faz com que sejam necessárias ao tradutor as qualidades que, sozinhas, possam remediar as dificuldades da forma demonstrada pelo senhor Schlegel em variados exemplos: tato cultivado e talento rico em espírito.

Von Humboldt se opõe à tradução francesa do termo Yoga como *devoção* e ao latim *devotio*, que não expressam a característica da Yoga; elas não expressam de fato sua característica geral como tal, mas apenas uma modificação que não está presente na Yoga. O

termo alemão *Vertiefung* [“meditação contemplativa”], utilizado pelo altamente respeitado autor, mostra-se ao mesmo tempo como significativo e adequado; ele expressa a característica geral e o sentido original da Yoga, para os quais *destinatio* e *applicatio* são termos adequados. Mas a Yoga possui um sentido característico que é especialmente de interesse para o nosso conhecimento do que há de extraordinário nas religiões indianas. Após mencionar o sentido direto e geral de *junção* e de *aplicação do corpo e mente*, Wilkins diz que, na *Bhagavad-Gītā*, [este termo] *é usado genericamente, como um termo teológico para expressar a aplicação da mente em coisas espirituais e a performance de cerimônias religiosas*. Esse sentido específico se revela como o predominante em termos de expressão das bases gerais. A nossa língua dificilmente está em posse de uma palavra que corresponda a uma tal característica, pois a questão não é parte de nossa cultura e religião. O termo *meditação contemplativa* [*Vertiefung*], embora adequado, não chega assim tão longe; Yoga, nessa caracterização específica, não é nem meditação sobre uma coisa, como se medita sobre uma pintura ou objeto científico, nem uma introspecção autorreflexiva, i.e., adentrando um espírito individual, sentimentos ou desejos do mesmo etc. A Yoga é antes uma meditação *sem qualquer conteúdo*, o abandono de toda a atenção às coisas externas, às atividades dos sentidos, é o silêncio de qualquer sentimento interno, de qualquer sinal de desejo ou esperança ou medo, o silêncio de todas as inclinações e paixões, bem como a ausência de toda imagem, imaginação e pensamento concreto. Na medida em que essa elevação é apenas considerada como uma inclinação momentânea, poderíamos chamá-la *devoção*; no entanto, nossa devoção tem sua origem em um espírito individual e dirige-se a um Deus significativo, é *oração* cheia de sentido, uma *incitação* preenchida da alma religiosa. Assim, a Yoga³ poder-se-ia apenas chamar *devoção abstrata*, porque ele ascende em direção ao vazio completo do sujeito e do objeto e, portanto, à inconsciência.

Passando ao mais determinado, deve-se logo notar que essa abstração não é entendida como uma tensão temporária, mas é demandado como disposição habitual e caráter do espírito, do mesmo modo que a devoção deve se tornar piedade em geral. O caminho para essa imersão constante do espírito tem etapas distintas e, portanto, valores distintos. Dentre milhares de mortais, quase nenhum aspira à perfeição, e dentre os aspirantes e perfeitos não há quase nenhum que me conheça completamente, diz Krishna (Bhag. VII. 3). Designar as perfeições subordinadas (pois assim deve-se dizer, diante do acima citado) e posicionar seu valor abaixo

³ Talvez seja admissível dizer “a Yoga” no sentido do artigo feminino *alemão*, pelo qual é mais comum designar qualidades. (Nota de Hegel)

daquele das perfeições mais elevadas constitui o conteúdo principal da *Bhagavad-Gītā*. O texto, no entanto, recai sempre na repetição do mandamento universal de mergulhar em Krishna; o trabalho que teve von Humboldt de compilar o que está relacionado, embora disperso ao longo do poema, facilita a investigação dessas distinções.

Será demandando imediatamente, para [possibilitar] a indiferença em relação aos frutos de que falei no primeiro artigo e que abrange as primeiras lições do poema (cf. von Humboldt, p. 5 ss.), que a orientação do espírito rumo a Krishna tenha penetrado inteiramente o caráter [do indivíduo]. Essa renúncia ao resultado não é uma abstenção da própria ação, mas antes a pressupõe. Tal abandono será, no entanto, XII. 11., considerado o grau mais baixo de perfeição. Se você, assim fala Krishna, não pode nem mesmo alcançar o estágio anterior (o que isso significa será explicado em breve), então, fixando seu olhar em mim, renuncie modestamente a todas as reivindicações dos frutos das ações.

Se essa indiferença em relação aos resultados das ações é, por um lado, um elemento de disposição moral, é, ao mesmo tempo, em sua universalidade, indeterminada, e, portanto, de natureza formal e mesmo ambígua. Pois agir não significa nada, senão realizar alguma meta; age-se para obter algo, para que se chegue a um resultado. A realização da meta é um sucesso; que a ação tenha atingido resultado é uma satisfação, um fruto inseparável da ação executada. Quanto mais desprovida de sentido e obtusa for a realização de um *opus operatum*, maior será a indiferença para com o resultado.

O próximo nível mais elevado, através do qual a completude (*consummatio*) será alcançada, será (XII. 10) dado como um aprofundamento nas *obras de Krishna* e uma realização das *obras por ele (mei gratia)*. O sr. v. H. (*Biblioteca Indiana* loc. cit. 251) esclarece que a passagem nos difíceis ślokas 9-12, que contêm a última determinação, deixou-o particularmente em dúvida. Wilkins: *follow me in my works supreme; for by performing works for me, thou shalt attain perfection* [“siga-me em minha obra suprema; pois, performando trabalhos para mim, tu alcançarás a perfeição”]. O sr. von H. não interpreta a primeira frase como aprofundamento nas obras de Krishna, mas antes como a ação que deve ser praticada em nome de Krishna e tomando-o como seu único sentido. *Mea opera qui perficit* [“aquele que completa a minha obra”] dá um sentido que, no entanto, não está a princípio claro, e o sr. V. H. recorda que essa tradução parece impor aos mortais algo impossível. Além disso, como, em geral, todas as nossas concepções do que é impossível falham no mundo imaginativo indiano, no qual o *faire l'impossible* [“fazer o impossível”] está inteiramente em casa, então as obras de Krishna

recebem, através do que segue, uma explicação mais detalhada. A pergunta é: quais são as ações que o devoto deve realizar? Em III. 26, como em geral todos os poucos pensamentos desse poema são repetidos da maneira mais tediosa, dir-se-á o mesmo, que o sábio deve performar todas as ações com mente devota, e no śloka 27 dir-se-á ainda que as ações são determinadas através das qualidades da natureza; são essas as três categorias conhecidas dos indianos, segundo as quais eles sistematizam tudo. Em XVIII. 40 ss. elabora-se ainda que os negócios peculiares das castas são [também] divididos de acordo com essas qualidades. Também nessa passagem, onde fala-se explicitamente das diferenças específicas entre as castas, o sr. v. Schlegel traduz, como notado no primeiro artigo, a primeira por *Brachmani* [“brâmanes”], mas as três seguintes por *milites*, *opifices* e *servi* [“soldados, trabalhadores e servos”]; aquilo que é repetido cada vez que se enunciam as características peculiares a cada casta, estes são os negócios a elas determinados pela natureza (Wilkins: *natural duty*), lê-se: *munera, ex ipsorum indole nata* [“Dons nascidos do seu caráter”]. *Indoles* [“caráter”] é provavelmente uma determinidade natural, como predisposição da natureza [*Naturanlage*], natural [*Naturell*]; mas que seja inteiramente apenas a circunstância física do nascimento que determine os negócios de cada ser humano é bastante obscurecido por essa expressão, tanto que se pode entender facilmente o oposto, no sentido da liberdade europeia, a saber, que o natural, a predisposição natural espiritual, talento, gênio, liga-se ao negócio, i.e., ao estado com que cada indivíduo determina a si mesmo. É, ademais, importante notar que também neste poema, que goza de grande prestígio por parte da sabedoria e moral indiana, as conhecidas diferenças entre as castas estão como fundamento, sem que haja nenhum traço de elevação à liberdade moral. A primeira impressão, de que [o poema] conteria princípios éticos puros, se dá pelos princípios da disposição negativa em relação aos frutos da ação, em parte já indicados e em parte a serem discutidos mais detalhadamente em breve. Princípios que parecem muito bons em geral são, ao mesmo tempo, vacilantes devido à sua universalidade, e só adquirem sentido e valor pleno de conteúdo por meio das determinações concretas. O sentido e o valor da religiosidade indiana e dos deveres a ela associados são determinados e entendidos apenas através da lei das castas — dessa instituição que sempre tornou e ainda torna a eticidade e a formação verdadeiras impossíveis entre os indianos.

A exigência de que Arjuna se entregue à batalha é a exigência, dado que ele pertence à casta *kṣatriya*, de realizar seus negócios determinados pela natureza, *opus tibi demandatum* [“o trabalho solicitado de ti”], III. 19. Precisamente o mesmo é ressaltado no śloka 29, a saber, que

o sábio (*universitatis gnarus*, cf. *Biblioteca Indiana* II, 3, p. 350) não deve fazer o ignorante vacilar no cumprimento de seus deveres de casta; — o que, por um lado, contém um bom sentido, mas, por outro, ainda reproduz a perpetuação da determinidade natural. É melhor, diz-se em XVIII. 47, cumprir, ainda que hesitantemente, seu dever de casta; e, mesmo que o faça com culpa (aqui, lê-se *connat um opus*), não abandoná-lo. O que ali também é dito, que quem está satisfeito com seu negócio alcança a perfeição quando o realiza sem ambição e desejos, contém, como poderíamos expressar, que não são os trabalhos *exteriores* como tais (o *opus operatum*) que auxiliam a bem-aventurança. Mas essas falas não têm o sentido cristão de que, em toda situação, agrada a Deus quem o teme e faz o certo; pois ali não há nenhuma conexão afirmativa entre um Deus espiritual e os deveres, e, portanto, nenhum direito e saber interior, já que o conteúdo dos deveres não é determinado de modo espiritual, mas natural. As expressões *ações* e caráter, que empregamos acima, mostram-se, por isso, impróprias para o uso aqui, pois contêm em si imputabilidade moral e peculiaridade subjetiva. — Em III, śloka 22, Krishna diz de si: Eu não tenho nada a realizar ou obter no mundo que ainda não tenha obtido; mas permaneço atuante (*versor tarnen in opere*); se eu não estivesse continuamente em atuação, então os homens cairiam em ruínas (Wilkins: “*This world would fail in their duty*”), [e] de quê seria eu criador? — da *miscigenação das castas*, e este gênero seria degradado (Wilkins: “*I should drive the people from the right way*”). As expressões universais *dever*, caminho certo — o inglês corrige *opus* por *ações morais* — ou *pessum ire, exitium*, como a *opus* que Krishna sempre realiza, só deixam de ser declamações vazias porque chegam a um conteúdo e significado determinados. Isso é dado na miscigenação de castas. Wilkins: *I should be the cause of spurious births*; Sr. von Schlegel: *nur colluvies*, — uma palavra que não é suficientemente determinada para si; mais precisamente, diz-se (na passagem citada no primeiro artigo) *colluvies ordinum*, especificamente *varṇa-sarka*, que também está aqui no original. Em vez do trabalho de sabedoria, bondade e justiça, que em uma religião mais elevada é conhecido como o trabalho do governo divino mundial, o trabalho que Krishna sempre realiza é a manutenção das distinções de casta. Entre os trabalhos que são impostos ao ser humano pertencem essencialmente os sacrifícios e os atos de culto em geral — um solo que poderia, à primeira vista, parecer uma região na qual desaparecem essas diferenças naturais, como são entre nós a diferença de estado, formação, talento etc., e o ser humano enquanto ser humano seria igual em sua relação com Deus. Este, no entanto, não é o caso; as performances religiosas são determinadas pela casta, como também se observa nas ações mais indiferentes ou exteriores da

vida cotidiana; nem é preciso dizer que a casta brâmane também é aí designada por ser vinculada a milhares e milhares de determinações absurdas de uma superstição desprovida de espírito. — Isso condiz com o que Wilford (*As. Res.* XI. p. 122) comenta sobre a relação da religião indiana com as europeias e não-indianas. Os indianos não admitem quaisquer prosélitos, no sentido de que todos pertencemos [à religião], mesmo sendo da classe mais baixa; assim, os membros dessa igreja não podem ascender a uma [classe] superior a não ser que morram primeiro e, então, se o merecerem, possam nascer na Índia em uma das quatro castas. Nos ciclos (*orbis*, Wilkins: *wheel*) de sacrifício e adoração em geral, ser humano, Deus, ou Brahman e deuses (śloka 41, 14 ss.), o momento mais importante é o de que aquilo que considerariamos como disposição e agir subjetivos do ofertante é [na verdade] o próprio Brahman; voltarei a isso quando tratar do conceito de Brahman. Indica-se, como estando acima de ambas as perfeições da indiferença aos frutos e da orientação interna a Krishna, o estágio superior, que abandona o trabalho ou as ações, tanto as divinas quanto qualquer tipo de ato. Isso está em XII śl. 9, na tradução do senhor v. Schlegel, como *assiduitatis devotio*; uma expressão que, como nota o sr. v. Humboldt na *Biblioteca Indiana*, p. 15, 251, permanece obscura. O mesmo afirma (*Ibid*, p. 252) que a expressão original (aparentemente, *abhyasah*) foi completamente omitida pelo tradutor em outra passagem, VIII. 8-9, onde são descritos diferentes estados dos ślokas anteriores e seguintes. Talvez, com *ad devotionem exercendam*, o Sr. Schl. quisesse indicar a assiduidade; mas, na verdade, apenas quando se vê que se deve enfatizar essa assiduidade é que se torna claro que está designada, em L. VIII 8-10, a sequência de estágios da perfeição, o mesmo que em L. XII 9-12. Wilkins também emprega termos menos precisos, *practice* e *constant practice*.

Pode-se inferir em que consiste essa unidade a partir, inicialmente, da etapa anterior, como também das subsequentes. Da primeira não se pode retirar a orientação a Krishna, a devoção, mas somente os trabalhos; o estágio seguinte e mais elevado é o ser um com Deus e habitar nele, de modo liberto do trabalho e do esforço. Aquilo que jaz entre um e outro é, portanto, devoção constante; podemos inverter a expressão *devotio assiduitatis* e chamá-la de assiduidade da devoção. Suas determinações adicionais são dadas, em parte, por descrições da própria Bhagavad-Gītā, mas, em parte, esse é o estágio que aparece inevitavelmente como o mais marcante em relação a tudo aquilo que se relatou sobre o indiano. Inicialmente, observo em relação ao acima exposto que, quando começa a emergir o comportamento puramente negativo do espírito, o qual constitui a determinidade específica da religiosidade indiana, isso

se coloca em contradição com a *ação* a que Krishna incitara Arjuna anteriormente. Um dos aspectos tediosos da poesia consiste em ver emergir constantemente essa contradição entre o chamado à ação e o chamado à imersão desprovida de ação, totalmente desprovida de movimento e única em Krishna, e não encontrar nenhuma solução para essa contradição. Essa resolução é, no entanto, impossível, porque o mais elevado da consciência indiana é a essência abstrata, Brahman, nele mesmo sem determinação, que, portanto, só pode estar fora da unidade e ser determinação exterior, natural. Nessa ruptura do universal e do concreto, ambos ficam sem espírito, aquele a unidade vazia, este a diversidade não-livre; o ser humano que decaiu a isso só está vinculado a uma lei natural da vida, elevando-se a esse extremo, está em fuga e negação de toda vivacidade concreta e espiritual. A união desses extremos, como aparece no estágio anterior da perfeição indiana, só pode, portanto, ser indiferença, nos trabalhos em conformidade à natureza, em relação a esse próprio trabalho, e não um meio espiritual preenchido e reconciliador. Sobre o modo e a maneira do exercício da assiduidade, não pode haver qualquer dúvida. Trata-se da conhecida prática indiana de retirada forçada e persistência na monotomia de um estado inativo e desprovido de pensamento. É o rigor de permanecer na insignificância vazia, não o rigor das penitências de jejuar, amarrar-se, carregar a cruz, obediência estúpida em ações e atos exteriores, etc., às quais pelo menos se ligam uma diversidade de movimentos corporais, bem como sensações, representações e emoções espirituais. Essas práticas também não são prescritas para penitência, mas diretamente apenas para atingir a perfeição; a expressão *penitências*, empregada para essas práticas, introduz uma determinação que não lhes é inerente, e altera, portanto, seu significado. Aqueles que se submetem a elas são entendidos como pertencendo aos *Yogi*. Relatos deles chegaram também aos gregos; cabe aqui o que estes reportam sobre os gimnosofistas.

O que aqui é chamado *assiduitatis devotio* corresponde ao que Colebrooke indica da Yoga-Śāstra de Patañjali (capítulo 3), que é o estágio que precede o mais elevado, a obtenção da bem-aventurança. Ele diz que esse capítulo contém, quase exclusivamente, instruções para práticas corporais e interiores, que consistem em intensa e profunda meditação, combinada com contenção da respiração e inatividade dos sentidos, e, por meio disso, uma permanência firme nas posturas prescritas. O sr. v. H. se refere a essa passagem na página 34 e conclui, da expressão *meditation on special topics*, sobre a qual um comentário já foi feito acima, que a reflexão rígida do *Yogi* parecia possível de ser direcionada a outros objetos além da divindade. A citação de Colebrooke é muito indeterminada; reflexão sobre objetos determinados e,

portanto, um conhecimento do e no pensamento, é algo mais característico da doutrina Sāṃkhya. Embora à meditação daqueles que aderiram aos ensinamentos de Patañjali como um sistema filosófico possa se atribuir uma extensão, mesmo que apenas leve, tal extensão está totalmente ausente na [forma] universal [da] Yoga indiana. Todas as descrições e prescrições a retratam como uma prática ou esforço rumo à ausência de vida externa e interna. Frequente demais é, na Bhagavad-Gītā, que não pensar seja declarado um requisito, como na passagem VI. 19-27, da qual cito um trecho da tradução do Sr. v. H., também para exemplificar isso; a medida silábica do original, que foi mantida, causando provavelmente dificuldades o bastante, mostra-se particularmente apropriada aqui, na medida em que seu curso entravado obriga o leitor a aprofundar-se no conteúdo que trata da meditação; lê-se:

In der Vertiefung der Mensch muss so vertiefen, sinnentfremdet sich,
tilgend jeder Begier Streben, von Eigenwillens Sucht erzeugt, |
der Sinne Inbegriff bändigend mit dem Gemüthe ganz und gar.
So strebend, nach und nach ruh' er, im Geist gewinnend Stätigkeit,
auf sich selbst das Gemüth heftend, und irgend etwas denkend nicht;
(Schl. *Nihilum quidem cogitet.*)⁴

Na página 35, o sr. v. H. apresenta prescrições e traços adicionais que surgem, no poema, sobre a prática do Yogi; em uma área vazia e limpa, estes devem ocupar um assento nem muito alto e nem muito baixo, coberto com peles de animais e capim cupa (com o qual os brâmanes sempre têm o que fazer, *poa cynosurides*, de acordo com o sr. von H., seguindo Wilson), o pescoço e a nuca descobertos, corpo mantido em equilíbrio, respiração retraída no alto da cabeça e em igual ritmo exalada e inalada através das narinas, olhando para lugar nenhum, os olhos direcionados para o ponto entre as sobrancelhas e a ponta do nariz, proferindo a famosa sílaba *Om*. Na página 36, o senhor v. H. menciona o Yogi visto por Warren Hastings rezando convulsivamente um rosário (porque também os indianos o utilizam desde os tempos antigos), bem como a afirmação de Hastings de que poder-se-ia provavelmente concluir que, por muitas gerações, o ser humano viveu a prática diária e continuada ao longo da vida da contemplação abstrata, cada um acrescentando uma contribuição ao tesouro do conhecimento adquirido por seus predecessores, de modo que esses estudos coletivos os levaram à descoberta de novos rastros e combinações da consciência (*new tracks and combinations of sentiment*) que se

⁴ “Na meditação, o homem deve assim aprofundar-se, alienar-se dos sentidos, eliminando todo o esforço desejante, gerado pelo vício da vontade própria, domesticando completamente o epítome dos sentidos com o ânimo. Esforçando-se assim, pouco a pouco se acalma, ganhando consistência no espírito, fixando o ânimo em si próprio e não pensando em nada.” (Nota de tradução)

desviam inteiramente dos ensinamentos de outras nações, e, como esses rastros e combinações vêm de uma fonte livre, assim, de toda mistura do acidental, podem ter verdade igual àquela de nossos ensinamentos abstratos (*the most simple of our own*, logo depois, *the most abstruse of ours*). Com razão, o sr. v. H. não dá muita importância a essa representação, e posiciona tais excessos na mesma linha do misticismo arrebatador de outros povos e religiões. Vê-se, de fato, que o governador geral sabia muito bem que o conhecimento só se adquire pela abstração do sensível e através da reflexão, mas não distingue disso a rígida contemplação indiana, em que o pensamento permanece tão imóvel e inativo quanto os sentidos e as sensações devem ser compelidos à inatividade. Também eu, ao menos nesse aspecto, não quero comparar a Yoga com o misticismo de outros povos e religiões, porque esse último foi rico em produções espirituais e frequentemente altamente puro, sublime e belo, já que é, ao mesmo tempo, tanto um retorno da alma exteriormente em repouso a si mesma quanto o desenvolvimento das riquezas do objeto ao qual essa alma está assim ligada e suas relações com o mesmo. A solidão indiana da alma no vazio é mais um embotamento que talvez nem mereça o próprio nome de misticismo e que não pode levar a nenhuma descoberta de verdades, dado que não tem conteúdo.

Para além desse sentar ou ficar em pé imóvel, que continua por muitos anos, frequentemente ao longo da vida, depreendemos mais sobre as práticas dos Yogi de outras descrições, das quais quero citar a mais notável. O capitão Turner, que viajou para o Pequeno Tibete para ver o Dalai Lama, conta sobre um Yogi que conheceu em sua viagem, que decidiu ficar de pé por doze anos e, durante esse tempo, nunca se abaixou para sentar ou dormir. Para se acostumar a isso, ele inicialmente se amarrara a árvores, postes, etc.; logo, isso se tornou tão habitual que não lhe era mais desconfortável dormir em pé. Quando falara com Turner, os doze anos prescritos se aproximavam do fim, e ele estava voltando de uma viagem através de parte da Rússia asiática, da grande Tartária e da China; agora, ele se encontrava no segundo estágio de suas práticas. O rigor que ele praticou durante esses próximos doze anos foi manter os braços estendidos com as mãos cruzadas acima da cabeça, também sem permanecer em um lugar fixo de residência. Ele estava a cavalo, dois companheiros cuidavam dele e o ajudavam a montar e desmontar o cavalo. Os braços estavam totalmente brancos e duros, mas o Yogi disse que eles tinham meios para torná-los flexíveis e sensíveis outra vez. Ele tinha ainda outras práticas prescritas antes de alcançar a perfeição. Estas são: sentar-se na estação quente com as mãos levantadas entre cinco chamas por 3¾ horas, quatro acesas ao seu redor de acordo com os quatro

cantos do céu, a quinta, o sol por sobre sua cabeça nua, com um olhar firme; também ser balançado para frente e para trás por sobre uma chama por 3¾ horas, e, finalmente, ser enterrado vivo por 3¾ horas, ereto, com alguns pés de terra acima da cabeça. Se o Yogi suportar tudo isso, então ele é perfeito. No ano anterior, lê-se nos relatórios ingleses, um indiano que atravessara os primeiros rigores passava, agora, pelo rigor de balançar-se por sobre o fogo; ele estava amarrado por uma perna, a corda presa a uma viga alta; a cabeça pendia por sobre o fogo para que a chama alcançasse as pontas dos cabelos; após uma meia hora, sangue foi visto brotando da boca e do nariz do paciente, que estava sendo balançado de um lado para o outro, após o quê ele foi removido e estava sem vida.

No volume 1 do Rāmāyaṇa, seção 32, no episódio que se relaciona ao nascimento de Ganga (cf. *Bibl. Ind.* vol. 1 Abth.), há também rigores praticados por um descendente de Sugura, rei de Uyoḍha. A única esposa deste rei havia dado à luz uma abóbora com sessenta mil filhos; eles foram mortos, mas seriam levados ao céu se Ganga os lavasse. Isso, o rei realizou por meio dos rigores [que praticou]. Além do sentar-se entre as cinco chamas na estação quente, na fria, ele ficou na água, permaneceu exposto às nuvens que desaguavam na estação chuvosa, vivendo de folhas caídas, seus pensamentos retraídos. Muito do que foi inventado na Europa de penitências supersticiosas ocorre na Índia da mesma maneira ou semelhante, como a já mencionada repetição de palavras diante de um rosário, a peregrinação na qual, após um número de passos para a frente, dá-se um número de passos para trás, ou o deitar o corpo todo na terra e direcionar sua barriga a um pagode distante, também com a interrupção da progressão por um movimento regressivo, para o quê deve-se empregar vários anos.

A natureza *negativa* do que é mais elevado na religiosidade indiana se contenta mesmo com uma exteriorização bastante abstrata, sem qualquer estado de interioridade; — o assassinato imediato. Assim, muitos se deixaram esmagar pelas rodas da carruagem do ídolo de Jagannatha, que precisa de quinhentas pessoas para ser posta em movimento quando é conduzida ao redor do pagode na grande festividade⁵, [e] muitos, especialmente mulheres, dez ou vinte, atiram-se no Ganges, ou também, depois de terem escalado o Himalaia, na neve e nas

⁵ No entanto, nos últimos anos, no festival em que se costumava encontrar milhões, não estavam presentes piedosos suficientes para colocar a carruagem em movimento. — A praia nua em que o tempo está situado está coberta, por muitos quilômetros, com os esqueletos de peregrinos que sucumbiram às viagens e suas práticas. (Nota de Hegel)

fendas rochosas das nascentes do Ganges, queimam-se após a morte do marido ou de um filho⁶, etc.

O que o Yogi atinge primeiro, através da devoção da assiduidade, é a maravilha de um poder exuberante (*transcendent power*). Na página 41, o sr. v. H. chega a falar desse poder mágico, mas nota (p. 42) a respeito do Bhagavad-Gītā que, no poema, também mais puro a esse respeito, não se encontram ninharias supersticiosas do tipo, e que o termo *vibhūti*, significando tal poder, não é utilizado por mortais, mas só se pensa nesse poder quando se fala em tornar-se Deus e na medida em que se espalha a vitória do ânimo por sobre a dúvida e os sentidos. *Vibhūti* é comentado (*Bibl. Ind.* 3, 11, H. 3, p. 253) em X, 7, onde Krishna o diz de si mesmo: o sr. v. Schlegel o traduz por *majestas*, coisa que o sr. v. H. não aprova, pois nos transmite pouco ou nada da peculiaridade do significado. (Cf. o jovem erudito sr. Dr. Rose: *Radices Sanscritae*. Berol, 1827, p. 122, cuja passagem é mencionada por meu colega, sr. Bopp, para elucidação do *Vibhuti*.) — Em relação à outra observação do estimadíssimo sr. autor, permito-me lembrar que a Yoga suprime [*aufhebt*] o específico daquilo que representamos como “mortal”, e, se tal poder é predicado daqueles que se tornam Deus e de Krishna, decorre disso também que ele possa ser alcançado por mortais que sejam Yogis perfeitos. Se o detalhamento dos aspectos abrangidos por esse poder não aparece no poema, isso pode ser justificado da seguinte forma: embora já seja suficientemente surpreendente que o desenvolvimento desse diálogo, que é o poema, dê-se no momento em que Arjuna deve iniciar uma batalha, teria sido uma impropriedade formal se Krishna, com suas garantias de que o Yogi se tornaria idêntico a ele, e depois de ter relevado ao meditativo Arjuna (lição XI) toda a sua essência, tivesse-lhe explicado também as características mais detalhadas de tal poder. Seria muito evidente que Arjuna esperasse de Krishna a outorga daquele poder com o qual, sem batalha, ele poderia aniquilar o exército inimigo em um instante; após a graça mencionada, de ter sido honrado pela visão de Krishna, Arjuna pareceria ter pleno direito a esse poder, [e] a posição teria sido ainda mais desigual do que já é.

Além disso, diz o sr. v. H. na página 41, Yogi e feiticeiro são, em referência de Colebrooke, conceitos sinonímicos entre as massas da Índia. Pode-se interpretar erroneamente essa maneira de falar como atribuindo a crença nesse poder apenas às pessoas comuns;

⁶ Dois oficiais ingleses que estiveram presentes, no ano anterior, na queima de uma mulher de baixo escalão, que carregava o filho morto nos braços, após terem se dirigido sem sucesso à mulher, voltaram-se ao marido, que lhes respondeu, no entanto, poder poupar essa mulher; pois ele ainda tinha três em casa, e que ele e sua família (sem dúvida, também seus ancestrais) receberiam grande honra devido a essa cremação. (Nota de Hegel)

Colebrooke, no entanto, afirma ali que tanto a doutrina da Yoga de Patañjali quanto a doutrina de Sāṃkhya contêm a afirmação de que o homem é capaz de atingir tal poder transcendente nesta vida; esta última, como já foi observado, é a lógica e a metafísica elaboradas no âmbito do específico, e ambas as doutrinas ou filosofias são em geral um estudo superior que vai além do povo comum ou se eleva acima deste; Colebrooke acrescenta ainda que a doutrina é universalmente dominante entre os indianos, como se verá a seguir. São notáveis os traços particulares do poder que o devoto dessa meditação deve adquirir. No capítulo três da doutrina de Patañjali, que trata do *vibhūti*, diz-se, de acordo com o resumo de Colebrooke, que o adepto alcança o conhecimento de todas as coisas passadas e futuras, distantes e ocultas; ele adivinha os pensamentos dos outros, ganha a força de um elefante, a coragem de um leão e a rapidez do vento; voa no ar, nada na água, mergulha na terra, vê todos os mundos em uma mirada (este último poder, que seria superior aos precedentes, ou que não se separaria deles, foi atingido por Arjuna) e realiza outras ações extraordinárias. A doutrina Sāṃkhya não fica aquém dessa descrição; Colebrooke dá o seguinte resumo: esse poder é óctuplo e consiste na capacidade de se contrair em uma forma pequena, que perpassa a tudo, ou se expandir em uma forma gigantesca, fazer-se leve (como ascender ao sol ao longo de um de seus raios), possuir alcance irrestrito dos sentidos (como tocar a lua com a ponta dos dedos), vontade irresistível (como afundar na terra tão facilmente quanto na água), domínio por sobre todas as coisas animadas ou inanimadas; a capacidade de mudar o curso da natureza, a capacidade de atingir qualquer coisa que se deseje.

A força da meditação mostra-se ainda mais elevada quando se afirma, na cosmogonia e na teogonia, por exemplo, na abertura do Código de Manu, como o poder que criou o mundo. Depois que o eternocriou, primeiramente, a água por meio do seu *pensamento*, e colocou nela a semente que se tornaria ovo, Ele mesmo, Brahman, também por meio de seu pensamento, nasceu; ele então dividiu sua substância em masculino e feminino, e Manu diz de si mesmo que ele é a pessoa, o moldador de todo esse mundo visível, que foi gerado da força masculina, *virai*, depois de ter realizado devoção austera (*austere devotion*). — Também Shiva, no Ramayana vol. 1, 36, percorre um curso dos rigores sagrados no lado norte do nevado Himuvut com sua consorte Ooma, que, tendo sido privada da concepção de um filho por Indra e pelos outros deuses, proferiu a maldição por sobre todos os deuses, e afundou-se em profunda raiva e dor. Na narrativa precedente do casamento de Shiva com Ooma e os cem anos que ele passou nos braços dela, durante os quais ele deixou para trás sua ocupação externa de destruição, serão, do

mesmo modo, empregadas as expressões *engaged with the goddess in mortification* (de acordo com a trad. inglesa). Está descrito abaixo qual foi o fruto desse afastamento de cem anos, que Ooma tinha esperanças de receber, (trazer o próprio processo para as línguas modernas pode ser constrangedor para um tradutor; os tradutores ingleses de Serampore já haviam comentado, sobre o precedente, que a *gross indelicacy* não havia permitido reproduzir literalmente as palavras do original).

Mas o que esse aprofundamento em si mesmo traz é apresentado da forma mais detalhada e brilhante no episódio do Ramayana, esse poema nacional indiano, que trata de *Vishvamitra*. Resumirei brevemente suas principais características, em parte para completar a apresentação desse aspecto mais essencial da peculiaridade indiana, em parte para relacionar a outra determinação altamente interessante que se segue daí. —

Vasistha, um brâmane, vive em um eremitério coberto de flores, plantas trepadeiras, etc., observando ritos sagrados, circundado por sábios que se dedicam ao sacrifício e à repetição do nome sagrado, sendo estes, nominalmente, os sábios Balukhilya, 60,000 surgidos do cabelo de Brahma tão grandes *quanto um dedão*, os Vikhanusas, outros sábios pigmeus [que surgiram] das unhas de Brahma, etc. Vishvamitra (agora o guia e companheiro de Rama, o herói do épico, e seu irmão, Lakshmana), como um poderoso monarca que abençoara seus súditos por uns mil anos e agora atravessava a terra com um grande exército, foi àquele sábio que estava em posse da vaca Shubala (um símbolo universal da produtividade da terra), que o rei desejava obter, e, após ter oferecido em vão 100,000 vacas, 14,000 elefantes com todo o equipamento de ouro puro e 100 carruagens douradas, cada uma conduzida por quatro cavalos brancos, levou-a à força. Shubala foge para Vasistha, que, ao expressar ser incapaz de fazer qualquer coisa contra o poderoso rei, senhor de tantos elefantes, cavalos, homens etc., é lembrado por ela que o poder de um *kṣatriya* não é maior do que o de um *brâmane*; a força de Brahma é divina, muito superior àquela de um monarca. Ela cria, então, um exército de 100 reis Puhlava (Pelhvi, persas) para que Vasistha destrua o exército de Vishvamitra; mas ele os executa com suas flechas. A vaca ergue novamente exércitos, Saken, Yavanas (que se associam com Javã, jônios) etc.; como os outros, estes são atingidos pelas flechas do rei. Vasistha ordena que a vaca crie novos exércitos para aniquilar o exército de Vishvamitra, cujos 100 filhos, que atacam furiosamente o brâmane, são por este queimados por uma forte *explosão* [vinda] *de seu umbigo*. — Tal é o poder do brâmane.

Agora, o rei deixa seu único filho restante para cuidar de seu reino e vai para a região selvagem do Himavat. A fim de obter o favor de *Mahadeva* (Shiva), ele se ocupa das *práticas mais rigorosas*; fica na ponta dos dedões do pé, mãos erguidas, alimentado pelo ar como uma serpente, durante *cem* anos. O deus concede ao rei toda a extensão da arte do arco por ele exigida; ele a usa para se vingar de Vasistha, queimando e devastando a floresta, cenário de sua devoção, fazendo com que os sábios, animais e pássaros fujam aos milhares. Mas sua arma, diante da qual os deuses e todos os três mundos se enchem de pavor, é humilhada pelo simples bastão de Vasistha. O rei, suspirando profundamente e vendo o que é o poder de um brâmane, inicia um novo ciclo de práticas rigorosas e abstrações de seu pensamento para *alcançar a brâmanidade*, e passa, assim, *mil* anos.

Após o curso destes, Brahma, o senhor do mundo, declara-o um *sábio real*. Vishvamitra abaixa envergonhado a cabeça, cheio de irritação: após completar tais práticas, *apenas* um sábio real! não valho nada! e recomeça suas abstrações. Enquanto isso, ocorreu ao príncipe Trichunko, um homem da verdade, de paixões subjugadas, fazer um sacrifício para que ele possa se elevar aos deuses em seu estado corpóreo. Vasistha, a quem ele se volta, diz-lhe ser isso impossível, amaldiçoa-o, e faz dele uma criatura baixa e sem casta, *chandala*. Vishvamitra, que ele agora consulta sobre sua transferência desejada para o céu, está pronto para assumir essa tarefa, quer realizá-la. Ele prepara uma oferenda, para a qual convida o senhor Vasistha e seus ascetas; este o rejeita: como deve o senhor dos céus comer de uma oferenda que foi preparada por um sacerdote *kṣatriya* com coisas oferecidas por um *chandala*? Também os deuses recusam o convite. O grande Vishvamitra, bastante enraivecido, agarra a colher sagrada e diz que, pela força de suas rigorosidades praticadas e de sua energia autoadquirida, realizará [o desejo]. — Imediatamente, o príncipe Trichunko ascende ao céu. Indra, rei do céu, derruba-o; Trichunko, em queda, chama Vishvamitra: socorro! ajuda! Este, cheio de raiva, clama: pare! pare! Trichunko para, então, entre o céu e a terra. Vishvamitra cria, furioso, sete outros grandes sábios (as Plêiades, diz o expositor, no céu do sul), e, como ele os vê no lugar deles, cria ainda outras famílias de corpos celestes, e depois um outro Indra e um outro círculo de deuses. Os deuses e sábios, petrificados de espanto, voltam-se então a Vishvamitra com o pedido humilde de que não insista na transferência, sem *purificação* (para reintegração à casta), para o céu dos amaldiçoados pelos brâmanes, e que não destrua a ordem das coisas. O rei insiste que aquilo que ele prometeu será cumprido; eles concordam, então, em um lugar para Trichunko no céu, fora do círculo de fogo.

Após mil anos de abstração consumada, Brahma declara o rei como um sábio superior (*chief sage*). Não satisfeito, ele começa uma nova trajetória; é aí, então, que vem até ele uma linda garota (Menoka, que se tornará a mãe de Sacontala) e o seduz para que ele passe vinte e cinco anos ao seu lado. Arcordado desse esquecimento, ele inicia um novo milênio de rigorosidade. Com frequência, os deuses temem que ele esteja causando infortúnio a todos com suas práticas estupendas. Brahma lhe esclarece, então, que ele lhe dá preferência entre os sábios superiores. À resposta de Vishvamitra de que, até então, ele ainda não havia sido declarado um conhecedor de Brahma (*Brahma-sage*), Brahma responde, você ainda não subjuguou⁷ suas paixões, raiva e luxúria, como pode reivindicar a brâmanidade?

Vishvamitra começa, mais uma vez, suas práticas; em vão, Indra o tenta novamente com a mais bela Apsará, em vão ele lhe provoca raiva. Depois que o líder dos sábios ficou em silêncio e prendeu sua respiração por mil anos, o deus dos céus, Indra, bem como os outros deuses, são tomados por um grande medo; eles se dirigem Brahma: neste grande sábio não há mais a menor sombra de um pecado; se o desejo de seu espírito não se realizar, ele destruirá o universo com sua abstração. Os extremos do mundo estão em desarranjo, os mares em tempestade, as montanhas estão caindo, a terra, tremendo, etc. Ó Brahma, não podemos garantir que as pessoas não se tornaram atéias, o mundo é todo espanto e desordem. — Finalmente, então, Vishvamitra é declarado um sábio de Brahma (*Brahma-sage*), e se reconcilia com Vasistha.

Essa narrativa já é altamente característica visão de mundo mediana na Índia. A relação fundamental de toda religião e filosofia é a relação, primeiro, do espírito em geral para com a natureza, e, depois, do espírito absoluto para com o espírito finito. A determinação fundamental indiana é que a espiritualidade abstrata, a concentração da pura determinação e abstração sem limites, é o poder absoluto do natural; é o ponto da negatividade do pensamento, a pura subjetividade do espírito, na qual todo particular e todo poder natural é reduzido a algo impotente, dependente e evanescente. Mas essa subjetividade abstrata aparece aqui, primeiramente, como concentração que o homem produz em seu interior; referir-me-ei mais tarde a como ela se relaciona a Deus, ou melhor, a Brahma.

⁷ Um exemplo digno de nota de como o grande poder também é alcançado através das práticas abstratas, embora ainda falte a conquista das paixões, é dado no episódio do *Mahabharata: Sundas e Upasundas*, que meu amigo erudito e colega, sr. prof. Bopp, deu a conhecer ao público em: *Ardschunas Reise zu Indra's Himmel*. 1824, trad. p. 37. — No mesmo sistema de conjugação erudita da língua sânscrita, ele deu uma tradução do episódio de Vishvamitra; em minha exposição, tinha diante de mim a tradução inglesa, da edição Serampor, do *Ramayana*. (Nota de Hegel)

Quero me debruçar primeiro sobre esse episódio, que é característico da relação entre um kṣatriya e um brâmane. — Essas múltiplas sequências de mortificações na assiduidade da meditação devem ser percorridas para que um kṣatriya atinja aquilo que o brâmane é inatamente, i.e., por nascimento. Se um homem de outra casta só pode renascer através das dificuldades prolongadas reiteradas e estados de abstração externa e interna, então, ao mesmo tempo, o brâmane como tal é *duas vezes nascido*; um nome que, no *Rayamana*, é dado ao brâmane como um título. Nas *Leis de Manu* (93-100), onde, na hierarquia das coisas existentes, a casta brâmane será indicada como a mais excelente, indica-se também uma série de graus entre os brâmanes: diz-se que se sobressaem aqueles que conhecem seu dever [e], entre eles, aqueles que o praticam virtuosamente [e], entre estes, os que buscam a bem-aventurança através de um conhecimento perfeito da doutrina sagrada. Em parte, esses estágios não são condicionados por exercício àquele modo indiano nem pela aquisição espiritual de uma formação intelectual e efetivamente moral; em parte, a leitura dos Vedas, de que os brâmanes estão em posse, junto às regras de conduta que eles devem observar, é a própria condição desses nascidos duas vezes já por natureza, a unidade com Deus. Quando o inglês emprega as expressões europeias de dever e virtude na passagem citada de Manu, elas têm apenas o sentido formal da observância exata das regras de sua casta. Não pertencem a estas deveres cívicos políticos, nem o pagamento de impostos; “o rei, mesmo que morra por necessidade, não deve cobrar qualquer taxa dos brâmanes, pois isto é o que se ensina nos Vedas.” É completamente proibido ao brâmane matar, roubar; — no entanto, ele não deve ser punido por tais crimes, apenas banido do país, embora ainda retenha seus bens. Também para ele, como para o indiano em geral, não valem os deveres morais da filantropia; — um brâmane pode ou deve matar um chandala que se aproxime dele e possa maculá-lo através do toque; muito menos tem ele o dever moral, tão pouco quanto teria de praticar filantropia com qualquer outro, de prestar ajuda a alguém que jaza definhando diante dele e possa ser salvo da morte por uma pequena ajuda, um copo d’água. A moralidade exigida se limita ao negativo, à supressão das paixões; *a man of subdued passions*, lê-se essa expressão em toda parte como um predicado do sábio. Por mais importante que seja a ausência de más tendências e sentimentos, isso ainda não é virtude e moralidade prática. Os deveres afirmativos do brâmane consistem em um número infinito de observâncias dos preceitos mais vazios e insípidos, e na leitura e meditação dos Vedas. Se lemos as doutrinas e preceitos, expressas ainda universalmente, somos demasiado facilmente enganados a tomá-los no sentido da nossa moralidade; o seu entendimento reside somente em

seu conteúdo efetivo⁸. O aprendizado é tomado como sendo, por si mesmo, um estágio subordinado; ler os Vedas tem valor absoluto, possuí-los e meditar sobre eles já é, como tal, a ciência absoluta. Colebrook (*Asiat. Res.* VIII, p. 390) nos diz que falta de espírito permite essa leitura infinitamente meritória dos Vedas, indicando as várias maneiras supersticiosas em que essa leitura ocorre, — isto é, de maneira que cada palavra seja dita individualmente ou que as palavras sejam repetidas alternadamente para trás ou para frente, mais de uma vez ou frequentemente; para isso, são produzidas cópias especialmente organizadas de modo a poupar todo esforço e atenção à ordem correta da leitura sem sentido, cujos nomes são mencionados por Colebrooke.

O poder transcendente, que foi atribuído a Vasistha na passagem acima indicada, não é uma licença poética para se entregar a tais invenções. De qualquer forma, nossas concepções de ficção arbitrária na poesia não se aplicam às produções indianas. A soberania dos brâmanes é parte essencial do sistema legislativo, e a ideia desse poder exuberante está incorporada até mesmo na própria legislação. Dentre a extensa elaboração dos deveres e direitos do brâmane no código, encontra-se também o seguinte: Um brâmane não precisa reclamar ao rei de injustiça e injúria, porque ele mesmo pode, por seu próprio poder, punir aqueles que o ofendem. — O rei, embora passe por grandes necessidades, deve tomar cuidado para não causar irritação a um brâmane; pois, uma vez chateado, este poderia imediatamente aniquilá-lo com suas tropas, elefantes, cavalos e carros. Quem poderia, sem perecer, provocar esses homens santos, por quem foi criada a chama que tudo consome, o mar com águas intragáveis e a lua com seu crescente e minguante? Que príncipe poderia ganhar riqueza oprimindo aqueles que, quando irados, poderiam criar outros mundos e governantes de mundos, e dar existência a outros deuses e mortais? Que homem que tenha apreço por sua vida ofenderia aqueles por cuja ajuda perduram os mundos e os deuses; — aqueles *que são ricos em seu conhecimento dos Vedas?*

⁸ Em parte para fornecer uma ideia melhor e em parte para provar esses incríveis absurdos, algumas das muitas regras das Leis de Manu podem ser particularmente mencionadas (nas primeiras horas do dia um brâmane pode cometer cerca de 40 erros: se ele sai da cama com o pé direito ou esquerdo primeiro, escorrega primeiro no chinelo direito ou esquerdo etc.). O brâmane (IV, 43) não tem permissão para olhar para sua esposa ou suas esposas (pois ele pode ter várias) — em cuja companhia ele não deve comer — enquanto elas comem, espirram, bocejam etc. Ele não deve comer vestido apenas com uma roupa; não deve urinar ou defecar na estrada, nem nas cinzas, nem nas pastagens, nem na lavoura, nem na água ou na lenha, nem (exceto em grande urgência) em uma montanha, nas ruínas de um templo, nem, a qualquer momento, em um formigueiro; nem em trincheiras habitadas por criaturas vivas; nem andando nem em pé; nem nas margens de um rio, nem no cume de uma montanha; ele nunca deve urinar ou defecar diante de algo movido pelo vento, nem diante do fogo, de um padre, do sol, da água ou do gado. Ao fazer isso durante o dia, ele deve virar para o norte, à noite, para o sul, de manhã e à noite na mesma posição que durante o dia etc. Quanto aos hábitos alimentares, ele deve observar inúmeras coisas. (Nota de Hegel)

Um brâmane, *instruído ou não*, é uma *divindade poderosa*, assim como o fogo é uma divindade poderosa, seja ela consagrada ou não. (*Manu*, W. Jones, IX, 317). O brâmane, lendo os Vedas e realizando seu devido trabalho, isto é, observando o que é prescrito para todos diariamente, é perfeito e vive em perfeição; a diferença acima indicada diz respeito, como os estágios da Yoga no Bhagavad-Gītā, à diferença de mérito de suas performances em relação aos distintos estágios de perfeição, dos quais o mais elevado é a leitura e a meditação dos Vedas, o estágio da sabedoria e serenidade. — Por outro lado, deve-se assumir que, entre as outras castas, haveria apenas alguns que, pelos árduos meios indicados, buscaram alcançar aquela soberania que o brâmane possui facilmente. Os exemplos citados acima são fenômenos individuais, que ocorrem tão esparsamente quanto é frequente o igualmente mencionado suicídio religioso. Isso, no entanto, não realiza essa união com Deus e o poder transcendente, nem a libertação da transmigração das almas, que é a meta daquele que se dedica ao suicídio extensivo e ao estado de inconsciência consciente. Krishna reclama (cf. acima) da raridade daqueles que buscam a perfeição, e o capitão Wilford, que fala aqui por experiência pessoal, diz a esse respeito: os indianos falam tanto sobre alcançar a bem-aventurança pelo caminho da Yoga; não pude, entretanto, encontrar um único indiano que tenha querido escolher esse caminho; eles argumentavam ser necessária uma renúncia ao mundo e seus prazeres, uma completa abnegação, e que eles não podiam imaginar o gozo da prometida bem-aventurança, já que este não envolvia comer, beber, casar, etc. No paraíso terrestre (como poderíamos chamá-lo — Swargabhumi, distinto da serenidade de Moksha), por outro lado, come-se, bebe-se, casa-se, etc. As austeridades nomeadas, que são exigidas das outras castas para a perfeição, não são impostas aos brâmanes. Entre os faquires do norte do Hindustão, o capitão Rapter (*Asiat. Res.* XI) lista uma espécie chamada Yogi, mas como uma seita particular. Por mais que eles, como os outros faquires, pertençam à religião indiana e cultuem, em parte, Shiva, em parte, Vishnu, (Rapter cita também uma seita, entre esses faquires, que adora Na'na, o fundador da seita dos Sikh) — eles se livraram da preponderância dos brâmanes e, à sua maneira por vezes muito frívola, sem atravessar aquele longo caminho de mortificações, tomam para si os privilégios concedidos aos brâmanes por nascimento e o modo de vida da casta.

Vimos o poder sobrenatural como pertencente ao terceiro estágio da Yoga. O gozo que advém deste estágio, já que ele não é o supremo, não é também o mais elevado. Devo citar o que o sr. v. H. (p. 41) compilou, do poema, a respeito disso que pode ser chamado bem-aventurança relativa, destino que [ele] distingue da bem-aventurança absoluta. Este destino

significa, nomeadamente, elevação aos mundos imaculados daqueles que conhecem o mais elevado (XIV. 14 s.). Nisso, e seguramente com razão, o sr. v. H. reconhece o mesmo que a vida nos mundos daqueles de conduta pura, a qual deve durar infinitos anos antes de um novo renascimento no mundo temporal [*zeitliche*] (VI. 41, 42). O renascimento é iminente para tal pessoa porque ela não completou absolutamente sua devoção (Wilk. interrompido pela morte, sr. v. Schl., em geral: *qui devotione excidit*), mas um renascimento em uma família sagrada e respeitável, sem dúvida uma família brâmane (Hr. v. Sch. tem apenas *castorum beatorumque familia*) ou da linhagem de um Yogi erudito, um tal renascimento é altamente difícil (como vimos) de alcançar. O mesmo se repete em IX 20-22. O sr. v. H. acrescenta que o renascimento no mundo terreno, após a exaustão do mérito conquistado, é descrito como o destino daqueles que se ativeram, de maneira limitada, apenas aos livros sagrados e às cerimônias neles prescritas; na tradução do sr. v. Schl. do mesmo (sl. 21), *sic religionem librorum sacrorum sectantes, desiderii capti, felicitatem fluxam ac reciprocantem adipiscuntur* [“assim, seguindo a religião dos livros sagrados, são cativados por seus desejos, e obtêm uma felicidade fluida e recíproca”]; pois o Bhagavad-Gītā polemiza também contra a doutrina dos Vedas e a teologia científica, não as rejeitando completamente, mas não as apresentando como a razão última, como tendo alcançado a meta final (II. 41-53). Há pouco, a leitura dos Vedas foi mencionada como o negócio mais sagrado do brâmane; para não ver nisso uma contradição com o que o Sr. v. H. diz aqui da relação dos pontos do poema com os Vedas, deve-se lembrar que a supressão das paixões também é exigida dos brâmanes para a mais alta perfeição; além disso, em II. 41 ss., não se falará da leitura dos Vedas como tal, que é peculiar à casta brâmane, mas do uso errado ou insuficiente que é feito desses livros e suas prescrições, e que é aqui censurado. O sr. v. Schl. toma a passagem em um sentido muito mais forte, a saber, como uma censura aos próprios Vedas (*Bibl. Ind. 2, p. 237*), por meio da qual o poeta os ataca e repreende: também eles favoreceram, por meio de bênçãos prometidas a práticas religiosas de caráter externo, um modo de pensar mundano, e [Schlegel] sugere que o poeta, devido à ousadia de seu empreendimento, parece ter-se escondido por trás de uma deliberada obscuridade. Neste sentido, o sr. v. Schl. tem a interessante esperança de prová-lo, um dia, pela interpretação filosófica do poema. Por enquanto, podemos apenas nos ater às várias traduções, todas as quais expressam o mesmo sentido essencial, como é o caso também de Langlès, em citações feitas para outro fim (*Bibl. Ind. 2, p. 235*): *l’auteur (da poesia) critique la conduite des faux dévots qui dans des vues interesses, observent les règles prescrites par les védas, il finit par dire: Ils*

pratiquent aussi, ils agissent, mais sans la retenue digne du sage. Mais além, na p. 238, śloka 45. *Crichna dit à Arjouna que l'explication des Védas peut prêter des sens favorables aux gens amis de la liberté, ou des passions ou des ténèbres*⁹ (as três qualidades acima indicadas são as três categorias básicas em geral). A tradução inglesa expressa o mesmo sentido que Langlès, apenas aqui e ali com traços mais decididos do que a de Schlegel. Isso está nos śl. 41-43. *Multipartitae ac infinitae sententiae inconstantium* (cf. acima sr. v. H. sobre Langlès, 1c, p. 236). *Quam floridam istam orationem proferunt insipientes, librorum sacrorum dictis gaudentes, nec ultra quicquam dari affirmantes, cupiditatibus obnoxii, sedem apud superos finem bonorum praedicantes; (orationem, inquam,) insignes natales tanquam operum praemium pollicentem, rituum varietate abundantem, quibus aliquis opes ac dominationem nanciscatur: qui hac a recto proposito abrepti, circa opes ac dominationem ambitiosi sunt, horum mens non componitur contemplatione ad perseverantiam*¹⁰.

Não consigo ver nisso nada além do mau uso dos Vedas (*libr. sacr. Dictis gaudentes* significa, em Wilkins: *delighting in the controversies of the Vedas*), expressamente por pessoas ainda presas aos erros e às paixões, discurso como aquele que usamos para falar do mau uso da Bíblia, que é citada para todo tipo de erro, de modo que também poder-se-ia dizer que esses erros teriam sido ocasionados por passagens bíblicas sem que isso prejudique a reputação e o verdadeiro conteúdo da Bíblia, na medida em que a razão [do mau uso] foi apenas um erro. Assim como no śl. 46 diz-se que um poço cheio tem muitos usos, os Vedas concedem múltiplos usos ao *prudenti theologo*, do mesmo modo como nossos teólogos são habilmente capazes de basear na Bíblia as suas opiniões arbitrárias. Se *prudens theologus* deve ser entendido como algo mais verdadeiro do que apenas um teólogo hábil, (Wilk. *knowing divine*), subentende-se daí que está em questão uma multiplicidade de usos dos Vedas. Em L. IX. 20, a bem-aventurança do mundo de Indra é prometida àqueles que são ricos em conhecimento dos três (aqui não são mencionados quatro) Vedas, que bebem o suco de Asklepias após as oferendas e

⁹ “O autor critica o comportamento dos hipócritas religiosos que, por interesse pessoal, observam as regras prescritas dos Vedas, e conclui: eles também os praticam, agem de acordo, mas sem a retenção digna do sábio.” Referindo-se ao śloka 45: “Krishna diz a Arjuna que a interpretação dos Vedas pode ser feita de uma maneira que favoreça aqueles que valorizam a verdade, as paixões ou as trevas.” (Nota de tradução)

¹⁰ “Os pensamentos dos indecisos são multipartidários e infinitamente diversos”. Depois: “Quão florido é o discurso proferido por tolos, regozijando-se com os ditos dos livros sagrados e afirmando que além deles não há nada, sujeito às suas concupiscências, proclamando um assento entre os superiores, o fim das coisas boas; com o renascimento como fruto das ações, estabelecem uma variedade abundante de ritos pelos quais um homem pode obter riqueza e domínio: aqueles que, afastados do propósito correto, são ambiciosos sobre riqueza e domínio, não podem alcançar aquela percepção composta pela contemplação de perseverar.” (Nota de tradução)

as purificações de seus pecados. Mas, em L. VIII. 11 ss., Krishna revela a Arjuna o mais interior e o mais elevado, nomeadamente, a Yoga, e diz expressamente que este é o caminho puro que os sábios dos Vedas ensinam, e que estes não são outros senão brâmanes, e não podem ser nenhum outro. Mais precisamente, em L. XV. 15: *Eu (Krishna) sou o que deve ser conhecido em todos os Vedas*, eu sou o originador das doutrinas teológicas (*vedānta*), e (de acordo com o sr. v. Schl.) sou o intérprete dos Vedas; Wilk. *I am who knowed the Vedas*. Aquele que tem o conhecimento, a compreensão e a interpretação dos Vedas é o brâmane; Krishna se anuncia como *idêntico*, não meramente conforme, aos brâmanes, pois também ele é os próprios Vedas — mais sobre isso depois. Krishna transmite a Arjuna o essencial da sabedoria desses livros e dos brâmanes porque Arjuna é um kshatriya e, portanto, não os possui. Assim, o próprio Bhagavad-Gītā deve ser considerado somente como transmissão dessa sabedoria à nação, que torna conhecimento universal aquilo que, de outra forma não seria conhecido por ela, mas inacessível como um todo, — da maneira apropriada, ou seja, em uma obra poética. Ambos os poemas nacionais da Índia fazem pelos indianos o que fizeram os poemas homéricos pelos gregos, instruí-los acerca de sua religião; caso contrário, não há para esses povos de onde tirar [tal conhecimento], [já que] o culto em si não é instrutivo. Também os poetas gregos, que, de acordo com a famosa passagem de Heródoto, criaram para os gregos os seus deuses, já tinham diante de si mitos, tradições, cultos, mistérios etc.; mas os Vedas são uma base mais firme para os poetas indianos. Os poemas de ambas as nações, como em geral, são apenas poemas nacionais na medida em que se situam inteiramente no espírito religioso e nas representações de seus povos. Os Vedas ainda não nos são acessíveis, — que erudito, ou melhor, que governo um dia nos concederá um tal presente? — mas basta, por enquanto, àqueles que se interessam pelas religiões dos povos, olhar para os trechos inestimáveis que nos deu Colebrooke para se convencer de que, independentemente do reconhecimento universal declarado e da veneração religiosa desses livros, o que é apresentado no Bhagavad-Gītā em geral e no mais íntimo da representação indiana está inteiramente fundamentado na doutrina dos Vedas. A contradição se apresenta nesses próprios livros sagrados, pois oferendas, orações, obras e tudo aquilo que teria aparência externa são às vezes prescritos como essenciais, enquanto, outras vezes, Brahma e a orientação pura a ele são louvados como a única e suprema verdade. Dos Vedas, Krishna diz, em parte, que ele próprio é todos os três Vedas (IX, 17), e de outra parte, [ao mesmo tempo e] sem transição, que ele é o próprio monossílabo concentrado *Om* (também VII, 8), do mesmo modo como, em X, 35, dentre os hinos sagrados (sem dúvidas os mantras, as partes dos Vedas

que consistem em hinos e orações), ele é o famoso *Gayatri* (ao chamá-lo *magnus hymnus*, o sr. v. Schl. enfraquece o sentido específico *gayatri* dado por Wilkins), cuja tradução foi dada por Colebrooke (*Asiat. Res. VIII*, 400). — A mesma oposição e contradição aparece onde quer que culto e cerimônias externas se liguem à consciência de uma interioridade mais elevada. Em uma outra religião, que tem um culto cerimonial de oferendas, etc., também se diz: Sacrifícios e holocaustos não te agradam, o que te apraz é somente um coração puro; é a mesma contradição que, sob exterioridades piores e ligadas a uma maior profundidade de conteúdo, ocorre entre a fé e as obras. É como poema indiano que o Bhagavad-Gītā pode conter, de maneira igual, a diferença entre interno e externo somente como contradição, somente como mais elevada contradição sem sua reconciliação. Essa circunstância torna até necessária a forma tediosa da exposição; quando nascem, de um lado, a obra e o agir em geral, volta a atuar, do outro, a abstração de toda ação de adoração divina e da efetividade, mas essa unilateralidade também faz com que o outro, o chamado à ação, seja novamente necessário, particularmente para o kṣatriya; de modo que a apresentação entra, devido ao seu próprio conteúdo, nessas repetições cansativas.

Para falar agora do estágio da perfeição, que é a meta mais elevada, consideremo-lo primeiro em sua forma subjetiva. Essa perfeição se determina como um estado durável de abstração, aquela de que se tratou em todo estágio precedente, — solidão perene da autoconsciência que abandonou todas as sensações, todas as necessidades e representações de coisas externas, e que, portanto, não é mais consciência — também não uma autoconsciência preenchida, que teria por conteúdo o espírito e, nessa medida, também seria ainda consciência; — um olhar que nada vê, que nada sabe — o puro vazio de si em si mesmo. Seguindo as expressões modernas, a determinidade desse estado deve ser chamada *imediaticidade* absoluta do saber. Pois onde há saber de algo, de um conteúdo, aí já está, imediatamente, a mediação; o sujeito cognoscente é conhecedor do conteúdo apenas por meio desse conteúdo, que é seu objeto, e o conteúdo só é um objeto por meio disso, de ser conhecido. No entanto, a consciência só possui um conteúdo na medida em que este é um objeto para ela, seja sentimento, contemplação, ou o que se queira; pois sentir, ver, quando não se trata do sentir do animal, é o sentir e o ver do homem, i.e., do ser consciente; — determinações simples e puramente analíticas que não são notadas e conhecidas por aqueles que, inconscientes e suficientemente ignorantes, falam tanto, hoje em dia, em saber imediato.

Essa concentração abstrata é agora bem-aventurança, cuja determinação mais detalhada foi compilada pelo sr. v. H. na p. 39, — prometida muitas vezes aos piedosos e crentes, em quase todas as páginas de nosso poema, — por meio da fusão com a divindade — ou literalmente, primeiro, no caso de Krishna, o desvanescimento em Brahman, a transformação em Brahman (V. 24); Schl. *ad extinctionem innume* (i.e., Brahman) *pervenit*, Wilkins: *obtain the incorporeal Brahm*, e depois: *Brahm is prepared, from the beginning, for such as are free from lust and anger* etc. Essa unidade com Brahma garante, também, a libertação da metempsicose.

Essa unidade com Brahman leva, por si mesma, ao último ponto, que é o mais elevado no contexto da religião indiana, — o conceito de Brahman, o pináculo da meditação considerada. Por mais fácil que seja apreender e conhecer o que é Brahman, a maior dificuldade reside em sua conexão com essa meditação mesma, e tão mais interessante é considerar essa conexão, da qual, como será mostrado, resulta o próprio conceito de Brahman, ou melhor, ele próprio.

Se começamos a examinar mais de perto qual é o aspecto afirmativo ou a determinidade do espírito a que pertence tal meditação em si, tal solidão da autoconsciência consigo mesma, temos que este [aspecto] é o *pensamento*. A meditação e as demais expressões de devoção, contemplação, designam o estado de coisas, não a própria coisa. Tal abstração de toda determinidade externa e interna, de todo conteúdo do sentimento e do espírito em seu ser-afé específico e afirmativo, é pensamento desprovido de estado. Deve-se considerar sublime que os indianos tenham aderido a essa separação entre não-sensível e sensível, entre multiplicidade empírica e universalidade, entre sentimento, desejo, representação, vontade etc., e pensamento, bem como à consciência da supremacia do pensamento. O peculiar, entretanto, é que eles não foram da tremenda abstração desse extremo para a reconciliação com o particular, com o perpassado pelo concreto; dessa maneira, seu espírito é apenas o frenesi desenfreado de um para o outro, e, finalmente, a infelicidade de saber a bem-aventurança apenas como aniquilação da personalidade, o mesmo que ocorre com o nirvana do budismo.

Se, em vez da expressão devoção, meditação etc., tivesse-se usado o nome próprio à coisa em questão, *pensamento*; isso estaria em oposição ao fato de que, no próprio pensamento, o pensamento puro, também abstrato, ainda se teria a representação de que *algo* está sendo pensado, que, enquanto nós pensamos, temos *pensamentos*, i.e., que os temos como objetos internos. A intuição, tomada assim, em uma indeterminidade semelhante, como uma intuição

completamente pura, é essa mesma identidade abstrata consigo; a intuição exclusivamente pura não vê coisa nenhuma, de modo que não se pode sequer chamá-la de intuição do nada, pois ela é desprovida de objeto. Portanto, intuir inclui essencialmente ser concreto; se o pensamento só é verdadeiro na medida em que é concreto em si mesmo, então sua determinidade peculiar é essa pura universalidade, a identidade simples; o Yogi, que senta imóvel interna e externamente e encara a ponta de seu nariz, é esse pensamento mantido, de maneira crescentemente violenta, em abstração vazia. Mas tal situação é, para nós, algo completamente estrangeira e transcendental, e nos seria muito mais compreensível por meio da expressão “pensamento”, que é algo bastante familiar à nossa representação.

No entanto, se recordamos a expressão segundo a qual essa meditação *busca* Brahma, que o *caminho* é a *direção* a ele e a *união* com ele, temos aí, provavelmente, que ela possui um objeto, o qual se esforça por alcançar. Mas, de fato, como mostrado, ela é sem objeto em sua própria determinação, e apenas à consciência que ainda não alcançou a meditação contemplativa pertencem esforço [por Brahma], orientação [a Brahma], entre outros. Na medida em que esse pensamento desprovido de objeto é, ao mesmo tempo, apresentado essencialmente como relação com Brahma, — mas como uma relação *imediate*, i.e., indiferenciada; esse *pensamento puramente abstrato* é tão *necessariamente determinado quanto o próprio Brahma*; — um subjetivo que é idêntico ao que se diz objetivo, de modo que essa contradição desaparece e se torna um dito externo que não existe no próprio conteúdo.

Entende-se por si só que, quando aqui se empregam as expressões “subjetivo” e “objetivo” e, mais ainda, a unidade entre estes, não deve-se atribuir essas invenções da reflexão pensante moderna aos indianos, tão pouco quanto, quando uma mitologia pensante mostra o que é o *conceito* de Zeus, Hera, Deméter etc., deve-se atribuí-lo aos gregos como conceito refletido. Alguém poderia muito bem estar certo ao dizer que eles não *tinham* esse conceito de Zeus. Mas, por essa razão, um tal conceito, se corretamente determinado, não era menos conteúdo de sua representação fantasiosa de Zeus. A ignorância acerca dessa diferença, se um conteúdo preenche somente o sensível ou o imaginativo, ou se o mesmo conteúdo é conhecido pela consciência reflexiva como pensamento e conceito, tornou-se a fonte de muitos mal-entendidos e contradições grosseiras. — Agora, se Brahman foi determinado como tal unidade, então trata-se da unidade sobre a qual recai o desfavorecimento essencial contra essas determinações abstratas. De fato, como unidade abstrata sem determinação, ela é em si mesma a mais defeituosa e não-verdadeira; é justamente essa pobreza que constitui a natureza do

Brahma indiano; ele é a unidade apenas como a universalidade abstrata, como substância desprovida de determinação. E se, pela determinação do lado subjetivo, foi mostrado anteriormente que ela é o pensamento totalmente abstrato, que nada pensa, não há, portanto, para ela qualquer objeto, o que também fica claro pela determinação acima mencionada, que poderíamos chamar objetiva, isto é, da pura *universalidade* ou substância pura, precisamente como aquilo que se abstrai de toda particularidade, portanto também da particularidade de um objeto em relação a um sujeito. Caso se parta da determinação subjetiva ou da objetiva, Brahman se mostra como o insuficiente, o que é desprovido da diferença entre subjetivo e objetivo. Mas tão grande é a necessidade, e, portanto, o poder da diferença, que também nesse ponto mais elevado ela deve reaparecer.

Isso nos fica mais claro se consideramos o uso do termo Brahma. O sr. v. H., na p. 21, bem como o sr. v. Schl., mais detalhadamente (*Bibl. Ind.* vol. 4, p. 420) (por ocasião de uma conversa erudita, mas que de fato não leva a nada, ou não quer levar a nada), lembra-nos uma vez mais da diferença de Brahma com um *a* breve no final, o neutro, e com um longo, o masculino, e dá sua definição precisa. [É] o costume (como afirma o sr. v. Schl. em *Ibid.*, p. 422) dos panditas de hoje, e particularmente dos panditas bengalis, — portanto, um costume dos eruditos do próprio país, — suprimir a vogal final breve do neutro e escrever Brahm, também aqui, no alemão, [língua] na qual a diferença entre um *a* longo e breve não se deixa expressar bem. O masculino Brahma, o senhor das criaturas, de acordo com a especificação lacônica do mais antigo lexicógrafo indiano (*Ibid.* p. 423), é indivíduo, pessoa, e soa, portanto, favoravelmente ao nosso modo de representar europeu. Noto sobre isso que, para se ter um juízo sobre essa personalidade, o conteúdo interno da mesma é essencial. De acordo com sua determinação interior, Brahma permanece o ser abstrato; o universal, a *substância sem subjetividade em si*, não é, portanto, o concreto, não é o espírito (tão pouco quanto Deus, o ser dos seres moderno, é determinado aqui como concreto, como espírito). Com tal conteúdo, que é antes falta de conteúdo, não há, de fato, neste masculino, um sujeito individual; a personalidade é nele uma forma vazia, ela é mera *personificação*. — É da maior importância, na consideração das religiões, distinguir a mera personificação de Deus ou de um deus, que pode ser encontrada em todas as mitologias, da personalidade que está em conformidade com seu conteúdo. Pela superficialidade da personificação, desaparece imediatamente, também, a independência objetual do Deus em relação ao sujeito. Assim, no início da *Ilíada*,

tomamos Eros ou Pallas, quando ela impede Aquiles de desembainhar a espada, imediatamente pelo sentimento subjetivo do amor, pela prudência que se manifesta no próprio Aquiles.

Encontra-se no Ramayana, no entanto, já na introdução, um exemplo elucidativo de como Brahma aparece personificado ao ponto de uma exterioridade trivial, mas ao mesmo tempo de modo que sua diferença em relação ao sujeito, a quem ele se opõe, é superada, e ele se manifesta apenas como os sentidos subjetivos desse sujeito, como neutro. Valmiki (o autor do Ramayana, um duas vezes nascido), que se ocupa com o assunto e projeto desse poema, expressa um lamento por um homem que acaba de ser morto em frente à sua cabana e por sua amante sobrevivente; a métrica em que surge esse lamento surpreende a ele e a seu aluno, que também gosta da métrica. Valmiki se senta, então, em sua cadeira na cabana, e cai em profunda contemplação. Então entra na cabana o glorioso Brahma (se, em toda essa narrativa, está escrito, no original, Brahman ou Brahma, eu não sei dizer, mas isso é algo em si irrelevante), o que possui quatro olhos, o senhor dos três mundos. Valmiki o vê, em sua meditação, levanta, inclina-se com as mãos unidas, oferece-lhe uma cadeira, dá-lhe água, leite, arroz; água para que ele lave os pés (ofertas e respeituosidades habituais para com um mestre espiritual); Brahma toma seu lugar na cadeira oferecida e diz a Valmiki que pegue uma para si também. Valmiki se senta e, com seu espírito dirigido a Brahma, cai em profunda reflexão e canta uma estrofe (não em louvor de Brahma, sentado diante dele, senão) de lamentação sobre o crime, o referido assassinato, — na métrica do lamento anterior. Brahma agora lhe diz, prolixamente, que ele deve cantar os feitos de Rama nessa métrica, e desaparece. Valmiki e o aluno ficam completamente maravilhados; todos os alunos exclamam, nessa métrica, que tal métrica se originou das palavras que o mestre falara sobre o assassinato. Na mesma métrica, então, Valmiki decide agora compor o Ramayana. — Vê-se que, mesmo em contraste com essa exterioridade da aparência, Brahma é caracterizado como a meditação profunda.

No entanto, os momentos e suas relações, que resultavam anteriormente da natureza da própria coisa, devem ser mostrados [agora] de acordo com sua ocorrência determinada na representação indiana. A determinação *metafísica* de Brahman é tão conhecida quanto simples, e já foi indicada: o puro ser, pura universalidade, *supreme being*, o ser supremo; mas o que é mais essencial e interessante sobre isso é que essa abstração será mantida firmemente contra o preenchimento [*Erfüllung*], Brahman [é concebido] apenas como o puro ser, sem qualquer determinação concreta em si. Quando nós, europeus, dizemos que Deus é o ser supremo, essa determinação é igualmente abstrata e pobre, e a metafísica do entendimento, que nega o

conhecimento de Deus, i.e., nega conhecer suas determinações, exige que a representação de Deus se limite a essa mesma abstração, de que não se deve saber mais de Deus do que aquilo que é Brahman. Não obstante essa sabedoria crítica, a representação europeia reterá, em geral, [o fato de] que, pelas palavras “ser supremo” ou, mais ainda, “Deus”, um concreto, ela o tem diante de si como espírito, e que o que [a palavra] significa é mais rico e repleto de conteúdo do que aquilo que ela diz.

Isso me leva a outra observação acerca da tradução de Brahman (em neutro) pelo sr. v. Schl., que utiliza *numen*, enquanto Krishna, diferentemente, é designado *almum numen*; o sr. v. H. emprega a expressão Deus, já que fica claro, em muitas passagens, como ele expressamente nota na p. 21, que Brahman e Deus são o mesmo conceito. O sr. Guigniaut, na tradução do *Symbolismo* de Creutzer (Tomo 1, p. II, notas p. 618), coloca-se bem determinadamente contra o método do sr. Schl., *qui consiste à traduire généralement, par des expressions latines correspondantes, les termes sacramentels de la philosophie religieuse des Brahmanes, et beaucoup d'autres dénominations théologiques et mythologiques, en faisant disparaître complètement les noms originaux. — Cette manière efface et détruit toute originalité, toute propriété, toute couleur locale*¹¹. — O sr. von Schl. afirma (*Bib. ind.* II, vol. 4, p. 422) que a palavra Brahman (neutr.) corresponde bem exatamente ao grego τὸ θεῖον, e, em certa medida também ao latim *numen*, se essa bela palavra fosse empregada em sua verdadeira dignidade. Em todas essas expressões, não menos em *Deus*¹² e *Gott*, Deus é exprimido de forma tão indeterminada quanto Brahman em si é indeterminado, i.e., é abstrato, mas a grande diferença é que essas expressões [são] acompanhadas de uma representação concreta, não têm seu significado na indeterminidade que constitui o ser interior de Brahman. Foi notado acima que, ao traduzir, deve-se considerar permissível, não apenas em função de uma necessidade externa, mas também pela própria coisa, que se empregue, em lugar da expressão que, em uma língua, designa algo particular, a expressão, que, em outra, designa o universal, ou vice-versa; mas é

¹¹ “[Método] que consiste em traduzir, em geral, os termos sacramentais da filosofia religiosa dos brâmanes, e muitas outras denominações teológicas e mitológicas, por expressões latinas correspondentes, eliminando completamente os nomes originais. Desta forma, apaga e destrói toda originalidade, toda propriedade, toda cor local.” (Nota de tradução)

¹² Aqui há uma distinção entre o alemão *Gott* e o latim *Deus*. O recurso à etimologia, como anteriormente no caso do termo específica Yoga, é um modo de exprimir as peculiaridades de cada particularização do universal, fazendo com que surja destas, negativamente, por meio de uma análise comparada, o conceito. Tais peculiaridades dizem respeito ao espírito dos indianos em oposição ao espírito grego e àquele do cristianismo. Há somente duas ocorrências de *Deus*, ambas neste parágrafo. Para ressaltá-las, escolhi o itálico e a manutenção de *Gott*, que, no resto do texto, foi traduzido pelo correspondente “deus”. (Nota de tradução)

diferente quando cada uma das duas expressões significa algo especificado de modo peculiar, e o universal é apenas o que lhes é comum. Aqui, o uso da expressão específica traz à nossa representação uma determinação de conteúdo que permanece, na verdade, distante, e que omite, por outro lado, o que nos deveria ser expressamente dado. Essa alteração, que pode se tornar menos importante em traços e modificações subordinados, torna-se confusa quando ocorre nas determinações fundamentais mais universais e importantes. *Deus*, θεός, como Deva e também outros termos indianos, podem e devem ser traduzidos por *Gott* quando se trata apenas de sua representação indeterminada. Mas quando a diferença emerge e é expressamente designada como representação a ser apreendida, então nos enganamos; quando, ao invés de algo específico, nos é dado o que é especificamente distinto dele. Assim, como foi observado no primeiro artigo, nossos [conceitos de] sacerdotes, soldados, etc. contém relações peculiares que estão ausentes nos brâmanes, kṣatriyas, etc., ao passo que nestes se encontram determinações que pertencem inseparavelmente à sua natureza essencial. Da mesma forma, certamente não se traduziria Zeus, Júpiter, por Deus ou também por ser supremo, muito embora este seja o pai supremo dos deuses. A determinação objetiva de Brahman, essa categoria do *ser puro*, na qual a representação indiana *dissolve todo* particular, constitui, como o nada de todo finito, o sublime da religião indiana, que, no entanto, ainda não é o belo, muito menos o verdadeiramente verdadeiro. O puro ser é, antes, devido à sua abstração, apenas uma categoria finita. Mas, assim como os eleatas, os indianos não cometem a incoerência de colocar o não-ser distinto do ser ou de excluí-lo dele; o sr. v. Humboldt nota isso em IX. 19, onde Krishna diz: eu sou a imortalidade e a morte, *o que é, o que não é*. A mesma ideia, de que Brahman é *entity* e *non-entity*, ocorre também em outro lugar. — Esse ser puro, por não ser levado adiante até a determinação da subjetividade infinita, incorre no *panteísmo* indiano, bem como no *monoteísmo*, dado que o puro ser é o uno. O resultado tão frequentemente citado por Colebrooke, advindo do seu conhecimento dos Vedas, (*Asiat. Res.* vol. VIII), de que a antiga religião indiana reconhece apenas Um Deus, mas não distingue suficientemente criatura de criador, tem sem dúvida a determinação mais precisa de que, originalmente, o sol era apreendido como a grande alma (Mahanatma); mas, na medida em que se trata somente de um tal monoteísmo, ele permanece, ou melhor, está mais puramente presente em Brahman. Esse monoteísmo é, no entanto, igualmente panteísmo na essência, pois, se o uno também é determinado como essência ou como a abstração do universal, ele é, por causa dessa abstração mesma, imediatidade, e portanto, certamente, o ser das coisas, imanente e idêntico a elas, a criatura, na medida em que

esta não se distingue do criador; mas esse ser imanente não é, portanto, as coisas concretas e empíricas e sua finitude, mas antes apenas o ser de sua existência [*das Sein ihres Daseins*], a identidade indeterminada. É isso que constitui a imperfeição da categoria da substância, o fato de que a observação do sujeito pensante externo envolve fazer a distinção das coisas individuais, na intuição e consciência do finito, para abstraí-las de sua finitude e individualidade e assegurar a substância, o Um Ser. Já lamentei mais detalhadamente, em outro lugar (*Encicl. ciências fil.*, segunda edição, p. 519 ss. e Intr. p. XIII), o fato de que, hoje em dia, especialmente entre os teólogos que não sabem distinguir a razão do entendimento, nem mesmo a substância da acidentalidade, mas que antes transformam, em geral, o racional em tolice, está na moda transformar o panteísmo no seu oposto, na medida em que se assegura que, através dele, o infinito se torne finito, o bem se torne mal, etc. e assim também o finito, que permanece algo *afirmativo*, tornar-se-ia o infinito, e o mal, que existe como tal, tornar-se-ia o bem. Eles entendem, portanto, o panteísmo como uma *divinização de tudo* [*Allesgötterei*], como se as coisas individuais e sua existência empírica finita como tal fossem consideradas divinas ou mesmo Deus. Só se atribuiria tais crenças ao animal, que tem intuições, bem como representações de imagens, mas, como não-pensante, não chega à universalidade; e, dentre os homens, uma tal representação pertence apenas aos inventores de tal afirmação.

A diferença de conhecimento a esse respeito está bem desenvolvida na consciência indiana e na lição XVIII, sl. 20-22, referido por sr. v. H. na p. 13. O conhecimento verdadeiro, lê-se, é ver apenas o *princípio uno imutável* em *tudo* que existe, o *indiviso* no divisível. O segundo [nível de] conhecimento é reconhecer os diferentes princípios (particulares) nas coisas individuais, — universalidade ainda limitada, como nossas forças naturais universais, etc. Mas o conhecimento mais repugnante, o da terceira qualidade, a *escuridão*, é conhecer apenas o indivíduo como se este fosse um todo em si mesmo, desprovido de um princípio universal. Uma tal representação de panteísmo não foge dessa independência absoluta das coisas individuais e de suas determinidades, e, uma vez que é a determinação mais explícita do panteísmo que as coisas individuais e todas as qualidades finitas sejam negadas como não-independentes, [existindo] antes apenas como meramente superadas no puro ser, ele na verdade é a própria incapacidade do sujeito, que cria uma tal falsa representação de não poder se libertar da crença na independência, na absolutidade do finito, de não poder apreender corretamente o fato.

Há longas tiradas [*Tiraden*] no poema, nas quais Krishna expressa esse ser universal de si. Lição VII: eu sou o sabor das águas, o esplendor no sol e na lua, a palavra mística nos livros

sagrados, o som no ar, o saber do sábio, etc. Depois, na lição X: dentre os aditias, eu sou Vishnu, dentre as estrelas, o sol, etc. A monotonia logo torna essas tiradas, que a princípio parecem sublimes, algo que suscita indiferença; primeiro, elas afirmam que Krishna é o essencial em todo o individual, o princípio que, no entanto, como o gosto, o esplendor, etc., ainda é em si algo limitado. — Nessas tiradas, o sr. v. Schl. não segue, para dizer o mínimo, o caminho de tradução acima mencionado; essas passagens estão repletas de nomes próprios não traduzidos; também Shiva não significa *numen destruens, fatum* ou algo semelhante, do mesmo modo como *numem alium* vem sempre no lugar de Krishna. — Mas essas muitas universalidades particulares serão elas mesmas absorvidas no Uno, Brahma, que é Krishna.

Se, aqui, Krishna diz ser Shiva, quando é sua vez, Shiva retribui e diz que ele é Krishna. No Upanishad IX, que é dedicado a Shiva, este também fala de si mesmo, em parte com as reviravoltas mais ousadas da abstração, que, desta maneira, trazem à unidade um movimento. Aquilo que foi, é Rudra (i.e. Shiva), e aquilo que é, ele é, e o que será, ele é; eu sempre fui, sempre sou e sempre serei. Não há nenhum segundo de quem eu possa dizer: Eu sou esse, e esse sou Eu. O que é, Eu sou, e o que não é, Eu sou. Eu sou Brahma e Eu sou Brahman, etc. Também mais adiante, em uma passagem: Eu sou a verdade, Eu sou o boi, etc. Eu sou o ser supremo. Além disso, onde começa a intuição ou representação de outros objetos individuais, elementos etc., também deles será dito, por último, que eles são Brahman. Nos Vedas, isso será atribuído a Vach (a linguagem), que o diz de si mesma; — similarmente: Ar, você é Brahman, o sol é Brahman, comida, pão, etc. é Brahman. — Um inglês, (*Mills History of British India*, vol. 1), que faz essa compilação dos Vedas, chega, a partir disso e do que ainda será mencionado, à ideia notável de que Brahman, como também o Uno, é entre os indianos apenas um vago predicado de louvor, um título que não diz nada. A razão que ele dá para isso é que os indianos não chegaram à ideia da unidade de Deus; e o que se lhe opõe ao que ele diz a esse respeito se deve, como ele chama, à tremenda inconsistência dos indianos em construir a atividade do Deus Uno por meio dos personagens Brahma, Vishnu e Shiva. Essa inconsistência resulta certamente do fato de que tal unidade ainda não é apreendida em sua verdadeira determinação, não como concreta em si, como espírito; do fato de que ela é apenas a categoria da relação da substancialidade. A inconsistência aqui necessária aparece como o frenesi descontrolado que se faz perceptível, acima, no lado subjetivo, e que também é necessário para a representação do objeto, — como a distribuição do Uno nos muitos deuses e o retrocesso dessa riqueza e esplendor da fantasia no Uno vazio e obscuro; uma alternância perene que tem

em si, ao menos, essa verdade de que esses deuses e as coisas finitas em geral não são efetividades independentes. A determinação metafísica que vimos é, como tal, apenas para o sujeito pensante; todo o seu conteúdo é apenas a própria abstração; ela não tem, portanto, nenhuma efetividade para si mesma; pois no mundo apenas as coisas finitas e individuais constituem sua existência, nas quais ela não existe como ela mesma, mas como um outro de si mesma. Mas os orientais não chegaram ainda a esse entendimento de contentar-se também com tal abstração, o puro ser, a mera essência, mesmo quando a descobrem pensante. O peculiar deste lado é o modo como Brahman enquanto tal é conhecido não como pensamento abstrato de um outro, nem como uma personificação de um outro, mas como existente em si. Por essa determinação, vemos Brahman expresso como a austocosciência abstrata, na qual o Yogi se concentra e esvazia à força. Nessa meditação da consciência em si, o ser puro tem, de fato, uma existência que é, como ele próprio, igualmente universal, i.e., abstrata.

Esse sentido de meditação, tanto quanto o de Brahman, já se mostra no exemplo da meditação de Valmiki, do Ramayana, citado acima; mas esse sentido aparece ali misturado com fantasia e personificação. Ele deve ser considerado em suas formas não misturadas. — Primeiramente, a devoção é uma forma como a de um estado momentâneo que o Yogi se esforça por tornar permanente. O sentido da devoção indiana chega à sua máxima clareza por meio da exposição de um inglês que se esforçou para acessar em seus fundamentos a religiosidade indiana, esclarecida por ele por meio de perguntas que ele faz e das respostas que coloca nas bocas dos indianos. Pergunte-se a um indiano: você reverencia o ser supremo (i.e. Brahman) com um culto? Você reza para ele? Você lhe oferece libações? Ele responderá imediatamente: “Não, nunca!” Então você o adora em espírito — que é a forma mais pura, ao mesmo tempo a mais praticável, de adoração divina, já que requer pouca ou nenhuma condição [exterior]? “Não”. Você o louva? “Não”. Você pensa sobre seus atributos e suas perfeições? “Não”. (Vimos acima que a devoção é totalmente vazia). Mas o que é então essa tão famosa meditação silenciosa? Sua resposta será, “quando me sento em qualquer serviço divino com as pernas cruzadas, com as mãos levantadas, os olhos fechados, em paz de espírito, de pensamentos, da língua e dos lábios, digo internamente: *Eu sou Brahman*. Devido a Maya, nós não temos a consciência de ser Brahman. É proibido reverenciar o ser supremo, dirigir-lhe orações e oferendas, pois isso seria uma adoração dirigida a nós mesmos; podemos reverenciar e adorar emanções dele”. — De Brahman, a tradição nos lega que costumava ter templos, mas que eles foram derrubados (cf. Creutzer, *Symb.* I. p. 575, Guigniaut I. p. 241), e Brahma não os

possui mais. — De maneira similar, em nossos tempos, como se lê nos noticiários públicos, o artista Canova, que destinou sua fortuna à construção de uma igreja em sua cidade natal de Possagno, não foi autorizado pelas autoridades eclesiásticas a dedicá-la a *Deus*.

Esse desaparecimento da objetividade de Brahman já está imediatamente dado no tornar-se um com Brahman, no tornar-se Brahman, na deificação, ou melhor, na bramificação que se expressa e é indicada profusamente, a cada página de nosso poema, como meta da meditação. É mais interessante, no entanto, considerar as determinações que o já citado mais antigo lexicógrafo indiano dá a Brahman, as quais o sr. v. Schl. (*Bibl. Ind.* II Vol. 4, p. 423) nos dá a conhecer. Além da determinação do puro ser, o mesmo dá ainda dois significados, a saber, 1. os Vedas (mesmo que estes se situem antes do puro ser) e 2. prática religiosa. Em nenhum lugar é mais o caso que esses significados aparentemente diferentes sejam apenas formas exteriormente diferentes de um e mesmo conteúdo do que no que diz respeito à absoluta unidade mesma, o Brahman. O sentido da ligação dessas determinações já decorre de tudo que foi indicado até aqui; Brahma é os Vedas e as oferendas, não apenas [no sentido de que] ele é o ser essente-em-si de tudo, mas também [de que] os Vedas, conforme lidos pelos brâmanes, as oferendas feitas por eles, a meditação, a devoção, é que são Brahman. Isso é o mesmo que Krishna, i.e., como vimos, também Brahma, diz em IX, 16: Eu sou a oferenda, eu sou a adoração, eu sou a água aspergida e as ervas: Eu sou o poema (*carmen*, Wilk: *the ceremonies to the manes of the ancestors*); eu sou também o óleo sagrado, eu sou o fogo, eu sou o incenso aceso (*W. the victim*). Na medida em que Brahma mesmo é todo o sacrifício e as diferentes coisas que são ofertadas, ele mesmo está sendo ofertado e sacrificado através de si; — ele é, como devoção, a pura percepção abstrata de si mesmo, e, como sacrifício, precisamente essa relação sensível mediada consigo mesmo. Assim, o Brahma que tudo permeia, [que está,] como se diz em III. 15, está *presente* no sacrifício, uma forma de estar presente mais precisamente determinada do que no sentido panteísta em geral, [e] que não deve ser mal interpretada nem mesmo aí, na exposição sem clareza. Estabelece-se, nessa passagem, um ciclo que tem, a princípio, um significado superficial, nomeadamente, que a chuva é obtida por meio de sacrifício e o alimento, por meio dela, e assim se alcança a preservação do que é vivo; mas o sacrifício é realizado por meio do trabalho de adoração divina, que surge, no entanto, de Brahman, que se diz ter surgido do simples e do indivisível¹³ (*numene simplici et individuo*

¹³ Wilkins tem apenas: *Brahm, whose nature is incorruptible*. (Nota de Hegel)

ortum). Aqui, Brahman mesmo (o neutro) se distingue do Uno simples (*the great One*). Acima de tudo, porém, deve-se notar a eficácia do sacrifício; a fertilidade da terra não deve ser retratada, aqui, como uma consequência dele, mediada pela consideração divina pelos apelos sacrificiais dos mortais. A conexão entre sacrifício e a produção ou criação é, como fica evidente acima, mais direta; da morte vem a vida, é a proposição mais abstrata. Mais maravilhosa é a exposição dessa conexão em uma das passagens fornecidas por Colebrooke em sua compilação dos Vedas (*Asiat. Res.* VIII, p. 404 ss.); os autores dessas preces relacionadas ao sacrifício mortuário são Prajapati e seu filho, Yajnya, dos quais o primeiro é a alma originária, Brahman, e o outro nome parece aludir, diz Col., ao sacrifício alegórico de Brahma, — (Guigniaut, 1., p. 602: *le sacrifice ou la victime*). Mas esse sacrifício apresenta o seguinte ponto de vista: a força criadora da primeira massa diferenciada é o poder da *contemplação*; o *desejo* formou-se primeiro neste seu pensamento, a semente produtiva originária, que os sábios, reconhecendo-a em seus corações através do entendimento, determinam como *o vínculo do ser com o não-ser*; segue-se, então, a descrição ainda mais fortemente confusa, na qual, pelo menos, reconhece-se que primeiro ocorre o sacrifício universal, ao qual se vincula imediatamente a criação, ou melhor, que aparece, ele mesmo, como criação do mundo.

Acrescento uma passagem que Colebrooke (*Ibid*, p. 475 ss.) tirada do primeiro Upanishad do quarto Veda, e que também parece expressar o surgimento do Uno [através] de si mesmo e, portanto, seu retorno a si mesmo, bem como, por meio disso, a criação do mundo; lê-se: através da *contemplação*, germina-se o vasto *Uno*; dele se produz o alimento (corpóreo), e daí, sucessivamente, respiração, pensamento, mundos efetivos e imortalidade, todos derivados das obras. O onisciente é a *contemplação profunda*; consiste no conhecimento daquele que tudo sabe; e disso procede o vasto *Uno*, tanto como nome, forma e alimento; e isso é *verdade*.

A abstração por meio da qual se dá a meditação é para si o momento da negação, do sacrifício; e não se deve menosprezar o pensamento mais profundo que se segue, de que a atividade do produzir está imediatamente ligada a essa negatividade, ao infinito (como em Jac. Böhm a *dor*, *tormenta* e *primavera*). Mas, nas muitas teogonias ou cosmogonias que já nos são conhecidas, são inúmeras as reviravoltas, formas, nomes e figuras nas quais se concebe, como surgindo e se distinguindo daquela contemplação aprofundada da solidão do Brahma imerso em si mesmo, a atividade produtiva, a criação e o criador. Parece não haver nada uniforme nessas exposições múltiplas a não ser pela base universal dos pensamentos dados. Da mesma forma, o mitologizar ou filosofar indiano, para apreender e determinar o supremo, projeta-se

em muitas formas em torno do grande Uno, da alma universal etc., que dificilmente poderá ser verdadeiramente distinguido de Brahma.

Da mesma forma, Brahma (masc.) aparece *apenas* como uma das muitas apreensões e figuras de Brahman, determinado como sujeito. Aqui, onde começa a aparência externa (o Maya), a multiplicidade das figuras torna-se cada vez maior e mais arbitrária. Brahma aparece como sobretudo em sua relação a Vishnu ou Krishna e Shiva, e como Uma Figura de Trimurti, a trindade indiana; uma determinação do supremo que, encontrada na Índia, deve ter necessariamente atraído a atenção dos europeus. Por mais selvagem que seja aqui a execução dessa representação, por mais que ela destrua o conceito de espírito que dela deveria advir; ela contém, ao menos, a forma abstrata (como as Trias pitagórica e platônica) para a determinação concreta do espírito; e é a elaboração científica mais elevada que prova que, quando a representação do espírito é elevada ao conceito por meio do pensamento, ele deve ser apreendido absolutamente como uma trindade em si. Isso nos levaria longe demais, no entanto, para explicar como os rudimentos da trindade, que primeiro floresceram à verdadeira ideia de Deus no cristianismo, transformaram-se apenas em algo absurdo na representação indiana. — Mas, para nosso propósito de determinar o conceito de Brahma, é altamente característica a sua relação para com Vishnu, e o negócio que lhe é atribuído em suas aparições no mundo. Refiro-me à exposição que Creutzer (*Symbolik* I, p. 626; Guigniaut, L.I.c. 4) fornece com base em Polier. Ela mostra Brahma como querendo reivindicar, além da parte no mundo que lhe foi atribuída, assim como uma parte foi atribuída a Vishnu e a Shiva, outra parte para si, e, apesar de ser punido por eles por esse roubo, ainda assim, orgulhoso de ter revelado os Vedas, considera-se maior do que os outros dois. Como punição por esse orgulho e, depois, pela luxúria, ele é condenado a passar por uma série de penitências em quatro [das suas] formas de manifestação no mundo. Ele vem à existência mundana como corvo, como chandala e ladrão assassino etc.; após práticas rigorosas, nas quais anos e séculos não foram poupados, ele finalmente consegue ser Brahma novamente. Dentre as penitências a que ele é condenado, estão a adoração a Vishnu e a escrita da história de suas encarnações. Na segunda existência, tendo-se tornado, de chandala e ladrão, um sábio, ele maravilhou a todos com seu conhecimento e interpretação dos Vedas; em humildade, ele confessa ser Brahma encarnado, condenado a expiar seu orgulho; ele se torna, então, um trovador entusiasmado, canta as encarnações de Vishnu, compõe o Mahabharata e o Ramayana, — Rama, o herói deste poema, é uma encarnação de Vishnu, e Arjuna, o herói do primeiro, com quem Krishna mantém o diálogo

(Bhagavad-Gita), é o próprio Krishna, Lect. X. 37. — Creutzer (p. 634) chama a atenção para a diferença de que as aparições no mundo como encarnações são atribuídas a Vishnu, enquanto a Brahma se atribui o retorno por meio da penitência, a sua *regeneração* consigo mesmo. Indica-se ainda uma outra diferença característica. Essas aparições de Krishna são de alguém imediatamente feliz, que vive para o amor, realizando grandes feitos, poderoso; a honra que Brahma adquire, em suas quatro formas, e, de fato, por meio da penitência, é a de um trovador sábio, e seus feitos são os grandes poemas nacionais. Sua determinação fundamental permanece, portanto, a contemplação, a existência do Uno como retorno abstrato de si a si mesmo; como, no entanto, a meditação se torna um ato concreto e autoconsciente de um sábio formado, um poema. E, de fato, ela prospera através da mediação de exercícios, através da elevação desde o estado e caráter mais baixos, mediada por essas penitências, à perfeição. Brahma, como Valmiki, o autor do Ramayana, pertence à casta de chandala; também Chaldas (alio loco, p. 633), o redescobridor e compilador dos poemas de Valmiki; a quarta e última forma de Brahma nasce de pais pobres sem educação ou formação, e, quando ele se mostra como um brâmane na corte em que é conhecido, ele o faz para permanecer desconhecido, e essa não é sua posição.

Dos brâmanes, no entanto, foi dito acima que são duas vezes nascidos, e por isso possuem imediatamente a sublimidade à qual se elevam o Yogi e o poeta; a eles, Brahma não obriga a atravessar a mediação das práticas. Não se pode deixar de reconhecer também essa configuração em nosso poema, L. VIII. 11, onde os modos de meditação são descritos, como habitualmente, como o fechamento de todos os sentidos etc., o pronunciamento do monossílabo *Om*, e isso indicado como a prática tanto dos estudiosos dos Vedas quanto dos que se dedicam à Yoga. Estes são os brâmanes. Se tomarmos em sua determinidade precisa as expressões da tradução de Schlegel, no que somos particularmente justificados, então a determinação mencionada acima da subjetividade de Brahma também se encontra aí. Mas dos brâmanes é dito que eles proclamam (*nuncupant*) a meditação *simplex ac individuum*, por meio do quê Brahma, o simples, a própria meditação, é designado como o epítome do momento subjetivo.

Que o poder sobre a natureza seja atribuído ao brâmane já foi indicado acima. O igualmente já citado mais antigo dicionário indiano (*Bibl. Ind.* II, vol. 4, p. 423) fornece, como primeiro significado de Brahma (masc.), um sacerdote nato, [e,] como segundo: o senhor das criaturas; vê-se que ambas são uma e a mesma determinação. Brahma, ou assim Guigniaut I. p. 241 resume a relação [entre Brahma e brâmanes], existe nos brâmanes, eles são adorados em

seu lugar pois ele habita neles, — mais propriamente: ele próprio é adorado na medida em que eles são adorados, eles são sua existência; ele os é como existência autocosciente; eles são sua encarnação ininterrupta. Quando nasce um brâmane, diz-se no Código de Manu, ele nasce acima dos mundos, o *senhor de todas as criaturas*; — isso é literalmente o mesmo que diz o antigo dicionário indiano. — Os brâmanes surgiram da boca de Brahma — a boca é, em parte, a linguagem, — acima, foi mencionada Vach, a fala, os Vedas e a leitura destes; — em parte, a boca é o alimento; é o brâmane quem apresenta as oferendas; ambos, linguagem e alimento, são os únicos deveres e ocupações destes. O sentido da oferenda sacrificial acima é assim expresso, no livro de Manu, em relação ao brâmane: o brâmane oferece aos deuses a manteiga clarificada, e os bolos de arroz aos progenitores da humanidade, para a *manutenção dos mundos*; mais precisamente, isso é determinado de modo que, pela boca dos brâmanes, os deuses do firmamento são continuamente alimentados com manteiga clarificada, (*feast on clarified butter*), e as jubas dos ancestrais, com bolos consagrados. — O consumo das oferendas pelos brâmanes serve de comida e nutrição para os deuses, e, assim, para a produção e manutenção deles e dos mundos.

Nas contemplações que o brâmane deve dirigir ao sol nascente, *Asiat. Res.* V, p. 349, (— isso lhes é prescrito para todos os horários e ações do dia), diz ele consigo mesmo; — a luz misteriosa (que ele também diz ser a terra e o mundo tríplice etc.) que habita *em mim*, que está presente interiormente em meu coração, é uma com essa força brilhante e a mesma que ela. Eu sou uma revelação radiante do supremo Brahman. — No brâmane, o indiano tem Deus presente diante de si, como os tibetanos, mongóis etc. com o Dalai Lama, como a seita dos Ganapatya (cf. *Colebr. As. Res.* VII, p. 279 ss.) em Chinchwer, perto de Puna, adora Ganesha (o deus com cabeça de elefante) em um indivíduo cuja família possui o privilégio da encarnação hereditária desse deus. O indiano, como diz um inglês, tem em relação ao brâmane o sentimento de prostrar-se diante dele e dizer-lhe: brâmane, você é meu Deus. — Fitz-Clarence, o ajudante do governador geral, marquês de Hastings, diz, em sua viagem, que um brâmane que presta serviços e negócios subordinados ao governo inglês das Índias Orientais conserva o mesmo alto prestígio; ele cita o exemplo de um brâmane chegando como mensageiro, com despachos e em trajes sujos, no palácio do governo; os indianos que estavam em seu caminho, vendo o cordão ao redor de seu pescoço (a designação do brâmane) sob suas roupas empoeiradas, caíram de joelhos e beijaram as pegadas de seus sapatos sujos.

Esta é a maneira pela qual se mostrou para mim, a conexão dos princípios do espírito indiano [aqui] considerados com o fundamental nas pesquisas fornecidas pelo senhor autor e, por meio da comparação, em outros materiais. Quanto mais a diligência minuciosa e crítica dos estudiosos europeus nos deu acesso à sensibilidade indiana em sua luz peculiar, mais o detalhe da teogonia e da cosmogonia e dos outros mitos se torna menos importante, pois já é evidente que a arbitrariedade da fantasia, à qual está atada a versatilidade de uma reflexão fina, expandiu tal material em uma multiplicidade selvagem e indescritível. Somos, por isso, levados a investigar e perseguir as linhas fundamentais do comum, os princípios da consciência indiana. Mas, quanto mais essa riqueza se nos apresenta em sua cor original, mais devemos abandonar as representações superficiais da religiosidade indiana e seu conteúdo, que surgiram da aplicação, em parte, das categorias mais próximas de nossa cultura, em parte, de uma filosofia europeia ela mesma frequentemente confusa. Elas devem dar lugar à crescente documentação das peculiaridades do espírito indiano. Ao mesmo tempo, no entanto, a tarefa de compreender torna-se mais difícil; não tanto devido à profunda diferença entre o modo de representar indiano e o nosso, mas antes porque esse modo de representar penetra nos conceitos supremos de nossa consciência, — porém, na maravilhosa profundidade ela mesma indivisível, cai no mais abjeto. O altamente reverenciado senhor autor, que em tantas das mais difíceis investigações, muitas vezes empreendidas com pouco ou nenhum apoio de pesquisas anteriores, jogou-lhes uma nova, e muitas vezes uma primeira, luz, não poupou esforços para compilar, a partir da exposição difusa do poema aqui considerado, suas pedras fundamentais. Somos gratos a ele por ter nos possibilitado vincular o material disperso e obter uma melhor compreensão dele.

Certamente, teria sido necessário dar conta ainda do segundo ensaio (cf. p. 45 até o final), que se ocupa, assim como o primeiro com o conteúdo do sistema, com sua apresentação, seu arranjo, bem como sua relação com a forma poética e filosófica. Mas este artigo já está suficientemente longo, e é de se esperar que a erudição e o bom gosto tenham oferecido ao senhor autor interessantes reflexões e, em particular, profundos pontos de comparação com a fusão entre poesia e filosofia na antiguidade grega, assim como o tato crítico bem formado nos fez perceber uma diferença entre os onze primeiros e os sete últimos cantos do poema. A infeliz descoberta de que as interpolações são um hábito nas obras astronômicas e genealógicas abriu um novo campo de dificuldade e incerteza para os estudiosos que esperam delas derivar, se não dados históricos, ao menos certos dados cronológicos e genealógicos. A estrutura um tanto

quanto de cento [*Centoartige*]¹⁴ de nosso poema não tem qualquer influência essencial sobre o conteúdo, e apenas intensifica, de outro modo, a amplitude e a repetição indianas, já suficientemente tediosas.

RECEBIDO EM 11/10/2023
ACEITO EM 10/12/2023

¹⁴ Um trabalho literário que consiste de citações de outros trabalhos. (Nota de tradução)