

## TRADUÇÃO

Sobre o episódio do Mahabharata conhecido como  
“Baghavad-Gita”, de Wilhelm von Humboldt

Über die unter dem namen Bhagavad-Gita bekannte  
episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt

G. W. F. Hegel

Tradutora  
Nina Auras  
Universidade de São Paulo – USP<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Quando Hegel leciona em Berlim, para onde se muda em 1818, já é uma celebridade na Alemanha: há anos foi publicada a *Fenomenologia do Espírito* (1806), que lhe concedeu grande destaque, e também já foram legadas ao público suas principais obras. Suas aulas frequentemente lotam e o público é composto por nomes como Rosenkrantz, Bruno Bauer, Feuerbach e Hotho, que em 1835 nos brindaria com as anotações compiladas dos seus *Cursos de Estética*. Em 1825, Hegel começa a trabalhar numa nova edição da sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*; ele a pensa como uma obra de apoio para a realização de seus cursos, e por isso trabalha nela com rapidez e precisão. No entanto, no fim de 1826, como o autor relata em carta a Daub, escrita em 19 de dezembro de 1826, este trabalho é interrompido para que o filósofo possa redigir uma resposta a um artigo recém publicado sobre o *Bhagavad-*

---

<sup>1</sup> E-mail: [nina.almeida@usp.br](mailto:nina.almeida@usp.br), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8230-8807>

*Gita*, episódio bastante contundente do livro dos *Mharabharata*, pelo filósofo da linguagem e educador Wilhelm von Humboldt.

Humboldt aprendera sânscrito com Franz Bopp, um “douto amigo e colega” de Hegel, nas palavras do próprio, e desde 1820 trabalhava com línguas de origem não indo-europeia, o que o fizera questionar o papel da língua no processo do entendimento. É por meio da crítica hermenêutica do processo de tradução realizado por pesquisadores europeus, considerando particularmente a tradução para o latim de August Schlegel, que o professor Humboldt se engaja no estudo destes textos sagrados, “em seu total conhecimento das dificuldades da tradução e com um profundo sentimento pelos sofrimentos do tradutor”, como nota Hegel. Com Humboldt, que frequentava os mesmos círculos, Hegel engendrava a Associação Científica de Arte de Förster e mantinha uma relação diplomática, ainda que distante, tendo em alta conta seu trabalho linguístico e filosófico, ele que mantivera relações próximas com Schiller e Goethe, que Hegel admirava abertamente. Nas correspondências do autor compiladas pela editora Meiner como *Briefe von und an Hegel*, de 1954, figura apenas a carta de agradecimento de Humboldt, em 25 de janeiro de 1827, quando da publicação do artigo que nos propusemos a traduzir aqui: “Naquilo que concerne às ideias que você desenvolve, ao mesmo tempo de maneira profunda e penetrante, sobre a filosofia indiana, eu espero, se me permite, discuti-las com você num futuro próximo”. Supõe-se ainda que o trabalho mais amplo de Humboldt era conhecido por Hegel, que, no volume interrompido da *Enciclopédia*, fundamenta sua concepção de linguagem a partir de um texto de 1828 do autor, intitulado *Sobre o Dual*. Isso é relevante na medida em que os artigos sobre o *Bhagavad-Gita* expressam uma relação fundamental entre linguagem e pensamento, chegando Hegel a dizer que “uma palavra da nossa língua nos dá o *nosso* conceito distinto de uma tal coisa, e, portanto, não aquele do povo que não só possui uma língua diferente mas também uma outra percepção das coisas”.

270

Este trabalho, publicado na *Jarbücher für wissenschaftliche Kritik* 7/8 em 1827, divide-se em dois artigos, dos quais o primeiro foi o escolhido para compor essa edição da Aoristo. O interesse pelo tema do pensamento indiano não é recente: trinta anos antes Hegel já havia elaborado um fragmento intitulado *Espírito dos Orientais*, e a leitura do *Divã* de Goethe também teria deixado fortes impressões. É, no entanto, nos seus anos berlinenses que a questão do orientalismo se coloca de modo mais intenso, devido ao frênesi linguístico e cultural pertinente a novas descobertas neste campo. Ele conhece e discute com pesquisadores da área, tais quais Bopp e Rückert. Como fica claro no artigo da *Jarbücher*, utiliza-se do trabalho de indologistas britânicos como Charles Wilkins, William Jones e Thomas Colebrook, e dos trabalhos dos irmãos Schlegel – além da tradução de August, Hegel conhecia o *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808), estudo publicado por Friedrich Schlegel sobre o sânscrito e a produção de conhecimento na Índia.

Ainda hoje, este artigo sobre o *Bhagavad-Gita* suscita questões profundas e abrangentes sobre o pensamento hegeliano. Em oposição ao expressado em anotações de alunos presentes em seus cursos de história da filosofia e estética, onde o pensamento indiano é um fantasismo religioso, Hegel trabalha, neste texto, com

uma *filosofia indiana*! Mais além, nas lições sobre filosofia da religião do mesmo ano, Hegel defende “a necessidade e a verdade de tais formas religiosas, sua conexão com a razão”, o que levou pesquisadores como Daniels e Halbfass a sugerirem que esse texto deveria ser considerado o testemunho de Hegel no que concerne seu entendimento sobre a Índia. Seria isso expressão de uma superação da concepção de filosofia como produção ocidental, do eurocentrismo, como o professor Klaus Vieweg indica (tratando explicitamente deste “colóquio crítico com Humboldt” na biografia *Philosoph der Freiheit*, ou ainda no seu artigo *Hegel como pensador do colonialismo?*), e na esteira de trabalhos como *Hegel e o Haiti* (Susan Buck-Morrs, 2005)? Seria boa vontade para com a maneira com que Wilhelm von Humboldt compreende o pensamento indiano? O que o artigo revela, parece-me, é uma preocupação hermenêutica que se liga diretamente à linguagem em seu sentido mais amplo: não somente ao sânscrito, quanto à possibilidade de transmutar termos sem perder seu significado original, e nem somente à enunciação do Bhagavad-Gita por Krishna, mas à linguagem que, como Hegel expressará na *Enciclopédia* com o auxílio do próprio Humboldt, permite o pensamento. Trata-se da capacidade de compreensão destes textos tão distantes – da possibilidade de princípios universais frente a uma determinação cultural, de uma outra moralidade ou da falta desta, da compreensão e formulação estética e da possibilidade de distinção, tanto no pensamento oriental quanto ocidental (como fica claro no segundo artigo), entre filosofia e religião. Parece-me não haver uma resposta pronta para esses questionamentos, e portanto é com eles que deixo o leitor, para que sejam seus companheiros na leitura deste artigo.

## **SOBRE O EPISÓDIO DO MAHABHARATA COMO “BAGHAVAD-GITA”, DE WILHELM VON HUMBOLDT<sup>2</sup>**

### **PRIMEIRO ARTIGO**

Acerca do objeto, sobre o qual o altamente reverenciado senhor autor quis trazer a público suas análises, vem-nos logo à mente que a fama da *sabedoria indiana* pertence 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 sua literatura, suas

---

<sup>2</sup> Berlim, 1826 (em *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1827, 7/8)

ciências e artes. A primeira alegria ao descobrir esses tesouros não nos permitiu aceitá-los com calma e moderação: *William Jones*<sup>3</sup>, a quem em particular devemos a descoberta destes tesouros, e outros após ele, viram 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 explícita e amplamente difundida fraude que o Capitão Wilford<sup>4</sup> zelosamente realizou, com o apoio de brâmanes compelidos, ao inserir na literatura indiana explicações mosaicas e representações, conhecimento e descobertas europeias quanto à história asiática etc, (tudo isso) 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 promovidos desta maneira. Foi assim que o senhor von Humboldt tratou do famoso episódio do Mahabharata e enriqueceu significativamente nossa percepção quanto ao modo de pensar indiano, elevando-o ao interesse supremo do espírito. Instrução verdadeira só pode partir do que já foi alcançado no ensaio que aqui consideramos: a rara combinação do fundamental conhecimento 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 “dificilmente” (podemos nos permitir mudar esse moderado “dificilmente” 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 tal trabalho poderia prover o fundamento para a comparação entre quaisquer sistemas mitológicos e filosóficos indianos sem risco de confusão entre eles. — Basta apenas que se realize uma breve pesquisa, também entre escritores mais recentes, que tiveram diante de si, para ensiná-los, fontes da religião, cosmogonia, teogonia, mitologia etc indiana, para se ter a experiência de que, se alguém crê ter adquirido através de tal autor um conhecimento distinto da ampla religião indiana, mas então procede a um próximo, encontra-se logo diante de nomes, conceitos, narrativas etc inteiramente outros. A desconfiança criada até aqui deve então se dissolver e dar lugar à percepção de que o homem tem para si somente representações particulares, e não adquire nada menos importante do que um conhecimento da doutrina *universal* da Índia. Descobre-se, 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, que um dos mais importantes autores criou a forma particular que se dá à religião e filosofia indiana *em geral*.

Mas o poema em questão parece especialmente adequado para que nos seja concedida uma representação distinta do que é mais universal e mais elevado na

<sup>3</sup> Sir William Jones, 1746-1794, orientalista inglês

<sup>4</sup> Francis Wilford, ?-1822, orientalista inglês

religião indiana. Enquanto episódio, serve expressamente a uma determinação doutrinal e é portanto mais livre do que o selvagem, enorme fantasismo que prevalece 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, pelo que seu primeiro tradutor, Wilkins<sup>5</sup>, expressa gratidão, diz no Prefácio que, para avaliar os méritos de uma tal produção, 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. Mais além, ainda acrescenta que todo leitor deve antecipar características tais como *obscuridade, absurdidade, costumes bárbaros e uma moralidade depravada*. Onde o oposto vem a ser, ele considera uma mera vitória e que essa contrariedade à expectativa seja 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 extrato também nos poupa especialmente da exaustão causada pelas repetições tediosas da poesia indiana.

Este poema, uma *interpelação de Krishna* (*Bhagavad* é um dos nomes de Krishna, como W. Hastings ilumina o leitor desinformado, e pelo que também lhe sou grato), é famoso na Índia por expor o que é mais universal da 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 famoso 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 partir dessa perspectiva que partem as seguintes observações. Ao nos apresentar as doutrinas fundamentais em uma compilação tão firme, o tratado em consideração, que é o motivo dessas observações, leva-nos automaticamente a tal consideração e permite que simplesmente sigamos suas orientações.

Introduzo primeiro a *situação* do poema, pois ela é característica o suficiente. 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

---

<sup>5</sup> Charles Wilkins, 1749-1836, orientalista inglês



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 estudos ou outros lugares, certamente não na boca do general e de seu cocheiro em uma hora tão decisiva. Essa entrada exterior nos prepara para o fato de que, também no que diz respeito à essência, 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 (Humboldt) organiza o sentido filosófico dos ensinamentos da obra de acordo com essas duas disposições. Uma vez iniciado o diálogo, trata-se primeiro do interesse *prático*. Aqui, como princípio (p. 6), temos a necessidade de *renunciar* a todas as *reivindicações* pelos frutos das ações, de 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) produzir um grande efeito poético, se um se inclina a exigir das personagens poéticas alguma individualidade concreta e que direcionem toda a sua intensidade para a realização de seus objetivos, e se vê grande vivacidade poética, e portanto grande efeito poético, apenas na harmonia entre a força de vontade e os interesses.

Além dessa grande intenção moral, surge imediatamente para o interesse prático uma segunda carência 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 Yoga. – 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, a conclusão, 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, há algumas palavras, 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 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, pois os seus descendentes não preservaram 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 direção 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 ao destino de renascerem como bestas impuras.

O que emerge aqui 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 apenas morais na medida em que 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 contexto 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, na disputa que Arjuna faz de 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 *Livroraria 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 rebate 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 introduzir 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, nem tu, nem todos esses reis dos mortais, nem haverá um tempo a partir 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*» (“de uma guerra justa, os guerreiros só podem expulsar



aqueles mais nobres, portanto, também no que se segue”). 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 fez Arjuna considerar estava de acordo com a doutrina Sankhya, mas que agora, no entanto, ele tomaria o ponto de vista da doutrina do 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 representação; 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 grande dificuldade e confusão, especialmente no que diz respeito aos períodos mais antigos da cultura de um povo, em traçar uma linha de demarcação entre esses modos de consciência, sendo a sua característica comum a mais elevada e, portanto, a mais espiritual, que reside no pensamento puro 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 extratos 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; eles 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 do Yoga;

embora a Sankhya pareça ser, à primeira vista, uma concepção mais geral (em Colebrooke) sob a qual recai também a doutrina do Yoga, a distinção de conteúdo entre elas está predominantemente ligada à diferença na expressão. — Em relação a 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 um 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 sua tradução do *Bhagavad-Gita* na *Livraria Indiana* (ver vol. 11, nº 2, p. 236), define a doutrina Sankhya da mesma maneira, nominalmente que, nela, *raciocínio* e *reflexão filosófica* são ativos.

O que tinha sido salientado anteriormente em relação às concepções morais tem aparecido como muito pouco importante, e nós caracterizaríamos esses como motivos populares, inteiramente comuns. Agora, se o que resta é o mais interessante, como o sr. von H. (p. 32) enfatiza, que em suas instruções Krishna visivelmente permanece e se debruça por sobre a Yoga, (então) por um lado deve-se observar imediatamente que, do mais alto ponto de vista indiano – como também é expresso no *Bhagavad-Gita*, 5ª lição, 5ª shloka –, 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 peculiar 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 sentido 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*, 1.c.): que nela é ativa aquela *reflexão* (se ainda pode ser chamada assim) que, sem raciocínio, através do aprofundamento da percepção imediata da verdade, traz à união com a verdade originária mesma. Deduzir, a partir das representações do senhor autor, o que se segue dessa perspectiva da Yoga concernindo a definição de Deus e a relação do homem para

# Aoristo))))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

com Deus e, além disso, ao aspecto da ação e da moralidade, disso trataremos no segundo artigo.

Submetido: 12 de setembro de 2021

Aceito: 12 de outubro 2021