

Perspectivas dualistas na *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e os comentários de Śaṅkara

Edgard Leite

Abstract

This paper is about the Śaṅkara's commentary on Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, I, iii, 1-10. According Śaṅkara, the conflict between devas and asuras doesn't be understand in a dualistic view of the universe but in a monistic perspective.

1 As Upaniṣads ¹

As *Upaniṣads* são textos religiosos sagrados da Índia. A data de sua elaboração é objeto de discussão. Abrange com certeza um período de tempo bastante longo. Os textos mais antigos e respeitados, ou seja, a *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, a *Chāndogya Upaniṣad*, a *Taittirīya Upaniṣad*, a *Aitareya Upaniṣad*, a *Kauṣītaki Upaniṣad* e a *Kena Upaniṣad*, juntamente com a *Íśa* e a *Katha Upaniṣads*, foram elaborados provavelmente em período anterior ao século VI a.C., já que seus temas eram conhecidos e discutidos na época de Budha ². Isso corresponde aos momentos que antecederam ou acompanharam a assim chamada “segunda urbanização” da Índia- geralmente identificada com a emergência das grandes cidades-estados, *mahajanapadas*, em torno dos séculos VII-V a.C. ³.

A natureza da sociedade que gerou esses textos também é obscura. Provavelmente as *Upaniṣads* foram concebidas em meio a grupos tribais que se consideravam herdeiros das tradições védicas, comunidades de pastores e agricultores em um estágio superior de pré-urbanização. Essas comunidades habitavam a região em torno das margens dos rios Ganges e Yamuna e, provavelmente, do extinto rio Sarasyati, no norte do sub-continentemente indiano, denominada *āryāvarta*, आर्यावर्त, ou a “terra dos ários”, os míticos fundadores da cultura védica. A natureza dos textos expressa, do

ponto de vista social, a ascendência da *varṇa* brâmane nos assuntos espirituais e o poder da *varṇa kṣatria*, ou dos guerreiros e líderes políticos, e os seus *rājās*, ou reis, nos assuntos políticos.⁴

Upaniṣad significa, literalmente, “sentar-se ao lado”. Esses textos dizem respeito, assim, a saberes de natureza espiritual transmitidos por sábios a discípulos. Eles pretendem tanto esclarecer e desenvolver aspectos religiosos e filosóficos contidos nos *Vedas* quanto propiciar uma *upāsānā*, isto é, um processo de meditação que objetiva a experiência de uma certa realidade íntima do ser. As *Upaniṣads*, portanto, versam principalmente sobre a natureza do ser, *ātman*, do todo, *brahman*, e da mística que é subjacente aos sacrifícios védicos⁵. Em sua forma primitiva foram transmitidas apenas por tradição oral, e as suas mais antigas versões escritas conhecidas datam de poucos séculos atrás.

O seu número total é de cerca de duzentos e cinqüenta, mas, segundo a tradição, somente dezoito podem ser consideradas autênticas. Apenas estas últimas são aceitas, portanto, como apêndices aos *Vedas*, sendo entendidas, igualmente que eles, como *śruti*, ou literatura revelada, e *sanātana*, eternas⁶.

A *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* é a mais extensa das *Upaniṣads* e uma das mais profundas em reflexões filosófico-religiosas. “A maior das *Upaniṣads*”, segundo Kuppuswāmi Śāstrī⁷. *Bṛhadāraṇyaka* significa literalmente “da grande floresta”. Ela assim é denominada em função, primeiro, de sua envergadura e importância literária ou intrincamento filosófico e, segundo, por remeter tanto aos sábios que experimentavam o saber místico dos sacrifícios védicos nas ermidas das florestas quanto aos *Āraṇyakas*, outro corpo textual importante da Índia antiga, elaborado, segundo a tradição, no silêncio das matas indianas e entendidos como anteriores às *Upaniṣads*. A *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* acompanha o assim chamado *Yajurveda branco*, um dos quatro *Vedas*, o qual possui duas recensões, a *Kāṇya* e a *Mādhyandina*⁸. Śaṅkara preferiu a primeira, quando da elaboração de seus comentários e é este o texto que utilizaremos.

II Ruptura e continuidade na Índia Antiga.

O pensamento religioso desenvolvido pelos brâmanes no norte da Índia a partir de meados do segundo milênio a. C., e que culminou nas *Upaniṣads*, sofreu duros ataques a partir do VI século a. C., por parte dos sistemas religiosos ditos “heterodoxos”. A eclosão desses sistemas, os principais dos quais foram o budismo e o jainismo, pode ser explicada

tanto a partir do processo da emergência de Estados de natureza imperial, na região dos vales dos rios Ganges e Yamuna, a partir do VI século a.C., quanto em função de uma ampla reação, então verificada, ao excessivo exclusivismo característico das práticas religiosas védico-upanichádicas.

No primeiro caso, podemos supor que novos poderes políticos em expansão – sobre regiões culturalmente distintas – tiveram a necessidade de articular sistemas religiosos para-étnicos, não necessariamente entranhados na tradição védica – eventualmente também remetida a poderes locais. Tais sistemas provavelmente cumpriram um papel integrador político na diversidade dos espaços conquistados. No segundo caso, tratava-se da necessidade social, então verificada na Índia, e visível nos textos budistas, da vivência de experiências místicas ou metafísicas amplas, independentes de filiações étnico-sociais específicas, ou com um corpo doutrinário mais elementar. Na verdade, os sacrifícios védicos eram socialmente restritos e as experiências místicas upanichádicas possuidoras de uma lógica extremamente sofisticada.

A crise do pensamento ortodoxo védico nunca foi total, no entanto. Tal pode ser observado nos editos do Imperador Aśoka Maurya (? 272-235 a.C.), inscritos em rochedos e pilares e espalhados por toda a Índia. Neles normalmente os historiadores reconhecem elementos da mensagem de Budha. A difusão do budismo, no entanto, nessas inscrições não parece representar nem o extermínio da tradição védica nem o término de seu favorecimento oficial, já que o próprio Imperador recomenda, por exemplo, em seu dito terceiro edito, que “bom é respeitar os brâmanes e os samanes”. Sua aceitação da pluralidade religiosa, “O Rei amigo dos deuses honra todas as seitas”, como está escrito em seu décimo-segundo edito, atesta sem sombra de dúvidas a permanência das diferentes tradições religiosas e a necessidade de harmonizá-las⁹.

Independente das experiências heterodoxas e dos benefícios que estas receberam dos novos poderes emergentes, portanto, o pensamento religioso dos brâmanes manteve o seu perfil de elemento estruturante da cultura religiosa do sub-continente indiano. Essa importância sobreviveu inclusive às dinâmicas aculturativas decorrentes das invasões que, a partir do colapso do Império Maurya, no século II a.C. abateram-se sobre a região. Gregos de Bactria, Palhavas do Irã, Śakas e Kuṣāṇas e outros invasores estrangeiros estabeleceram sua autoridade sobre partes da Índia setentrional até o III século d.C., com diferentes influências sobre a cultura e religião indianas.¹⁰

No limiar do III século d. C. os soberanos Gupta, do norte da Índia, adotaram políticas claras de favorecimento aos brâmanes ortodoxos e assinalaram, assim, o início da definitiva reação da tradição religiosa védica. Da mesma forma no sul, em torno do ano 600, o rei tamil Mahendravarman I favoreceu os brâmanes, e se converteu ao culto de Śiva¹¹. A crise do budismo e do jainismo diante das novas experiências religiosas-devocionais de massa – de matriz ortodoxa e de associação intensa com os poderes políticos regionais – ampliará a identificação cultural da sociedade do sub-continente com as raízes religiosas védico-upanichádicas. Quando, em meados do VI século d.C., o poderio dos imperadores guptas sucumbir, diante de novos poderes emergentes, a crise gerada pelas correntes religiosas heterodoxas estará próxima de uma solução. Nos séculos que se seguirem o budismo entrará em um lento processo de decadência e o jainismo terá seu peso na sociedade diminuído de forma expressiva. O pensamento védico consolidará, portanto, a sua hegemonia cultural e religiosa na sociedade indiana.

III Śaṅkara

A chama do pensamento védico-upanichádico, portanto, continuou iluminando as reflexões filosóficas dos indianos apesar de séculos de conturbação religiosa. No período pós-Gupta o mais notável dos filósofos foi o brâmane dravidiano Śaṅkara (? 788-820). Consta que Śaṅkara nasceu em Kāladi, na costa de Malabar, na Índia meridional, então uma região de intensa atividade comercial e de natureza cosmopolita, que abrigava cristãos, judeus e árabes¹². No sul dravidiano, pelo menos desde o século VII, os brâmanes eram poderosos senhores de terras¹³ e escrupulosos zeladores da tradição.

Cresceu em um ambiente marcado pela religiosidade devocional popular, principalmente de natureza shaivista, tal como no norte instrumentalizada pelos poderes locais. Tratava-se igualmente de uma época de intensos debates filosóficos nos meios cultos bramânicos, que envolviam diversas correntes ortodoxas e heterodoxas. A Śaṅkara são atribuídos diversos tratados filosóficos e inúmeros comentários, principalmente ao *Bhagavad-Gītā* e às *Upaniṣads*¹⁴ nos quais se posiciona diante dos temas do momento. É tido como o mais importante expoente da escola filosófica do *Vedānta*, ou “o fim — ou culminância — dos *Vedas*”, uma das seis escolas ortodoxas, ou *Ṣaḍdarśana*.

Śaṅkara foi o construtor de uma síntese da tradição religiosa védica, na qual acertou as contas entre o pensamento ortodoxo e os opositores heterodoxos, ao mesmo tempo em que esclareceu diversos pontos teológicos e filosóficos obscuros existentes na tradição. Reverenciando a tradição literária revelada, dedicou-se a demonstrar, através de argumentações extensas e complexas, a congruência absoluta entre os diversos textos sagrados. A sua doutrina foi caracterizada como *advaita*, ou “não dualista”, isto é, monista¹⁵. Os seus comentários à *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* são considerados os mais importantes de seus textos relativos às *Upaniṣads*¹⁶.

Entre a *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e os comentários de Śaṅkara existe, portanto, uma distância de quase mil anos. É evidente que remetem, ambos, a realidades históricas absolutamente distintas. O objetivo de nosso artigo é procurar entender como Śaṅkara solucionou um problema específico, trazido até sua época pela *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, que é o do dualismo, ou o da natureza do mal.

IV Dualismo na Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad e os comentários de Śaṅkara.

Zoroastro, em algum momento entre o século X e VI a.C., no planalto do Irã, opôs, entendendo-os como pertencentes a campos epistemologicamente distintos, *ahura mazda* aos *daivas*. O primeiro seria uma entidade puramente criadora, expressão do bem ou da vida; já os segundos seriam representantes do mal, os responsáveis pelas infelicidades do mundo, pela morte. Tratar-se-ia de um antagonismo cósmico, de dimensões ontológicas, visível tanto na transcendência quanto na imanência e que seria resolvido em algum momento no decorrer de um confronto final — no qual os *daivas* seriam eliminadas de forma definitiva¹⁷.

Perspectivas dualistas, ou seja, que entendam os campos do bem e do mal dentro do universo como opostos absolutos e condenados a um confronto definitivo — o que assinala a superioridade da vida sobre a morte —, podem também ser encontradas de forma mais ou menos clara nos textos védicos e upanichádicos. Tendo em vista os contatos frequentes entre o sub-contidente indiano e o planalto iraniano, nos séculos que antecederam ao nascimento de Budha, é difícil falar de uma origem geográfica clara dessa doutrina. Mas com certeza o desenvolvimento do dualismo na Pérsia adquirirá com o tempo maior densidade teórica e de lá partirão, talvez de volta à Índia, já que alcançarão o Tibete e a China, fortes correntes de pensamento dualista; a mais expressiva e radical delas o maniqueísmo, já em torno do século II d.C.¹⁸

Esboçado nos textos védicos, e reforçado por influências externas, portanto, as posições filosóficas e religiosas dualistas já eram fortes nos meios da ortodoxia bramânica na época de Budha. Este, na verdade, investiu contra elas, condenando a possibilidade lógica de um princípio não condicionado, absoluto e puro em sua essência, que tivesse sido contaminado pela existência mundana, e que depois se visse forçado a criar mecanismos para sua purificação¹⁹. Na época de Śaṅkara o discurso dualista também possuía muitos adeptos. E mesmo depois dele, na tradição vedantista, não desaparecerá de todo, como demonstrarão Rāmānuja, no século XI, e Madhva (1197-1276), este último assumidamente dualista²⁰.

A passagem que nos interessa, na *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, é precisamente aquela que dá conta dos conflitos entre os *asuras* असुराः, “os auto-indulgentes”, (ou, segundo Śaṅkara: “eles são chamados *asuras* porque se deliciam somente com suas próprias vidas, *asu*, ou porque eles são outros que não os *devas*, *sura*²¹”), e os *devas* देवाः “os brilhantes”²².

Trata-se aqui da terceira seção do primeiro capítulo, seção esta também chamada *Udgītha-Brāhmaṇa*. Nela se descreve como, em um passado remoto, foram afinal os *asuras* sobrepujados pelos *devas*. O combate entre ambos ter-se-ia verificado durante a — e através da — execução de um sacrifício védico específico denominado *Jyotiṣṭoma*, “a prece da luz”, o qual deveria, segundo as prescrições dos *Vedas*, ser executado pelo sacerdote *Udgātr*²³. O texto descreve como os *devas* executaram tal sacrifício e as dificuldades que encontraram na sua realização. Durante o ritual, de fato, cada hino proferido teria sido sistematicamente profanado pela intervenção dos *asuras*, dispostos a eliminar o poder que adviria da sua correta execução. Como veremos, apenas quando os *devas* dirigirem o hino sacrificial à força vital, प्राणम्, *prāṇam*, é que os *asuras* serão derrotados.

Começemos pelo primeiro verso da seção III. Ali está escrito que²⁴:

द्वया ह प्राजापत्याः देवाश्चासुराश्च ततः कानीयसा एव देवाः ज्यायसा असुराः
 त एषु
 लोकेष्वस्यर्धन्त ते ह देवा ऊचुः हन्तसुरान्यज्ञ उद्गीथेनात्ययामेति ॥ १ ॥

Ou seja, transliterado:

dvayā ha prājāpatyāḥ devāścāsuraśca, tataḥ kānīyasā eva devāḥ jyāyasā
 asurāḥ ta eṣu lokeṣvaspardhanṭa te ha devāḥ ūcuḥ
 hantāsuraṇyajña udgīthenātyayāmeti

Que podemos traduzir da seguinte maneira:

“De dois tipos são os descendentes de *Prājāpaty*, os *devas* e os *asuras*. Naturalmente os *devas* são reduzidos em número, e os *asuras* são muitos. Eles combatem uns contra os outros pelo controle deste mundo. Os *devas* disseram então uns aos outros: ‘Vamos sobrepujar os *asuras* neste sacrifício através do *Udgītha*’ ”.

Prājāpaty é, literalmente, o “senhor das criaturas”, a essência da criação, *brahman*. Dele surgem portanto todos os seres — que se enquadram, assim, nas categorias possíveis existentes no universo, no caso, nas de *devas* ou *asuras*. Nessa passagem está explícita a decisão dos *devas* em officiar o sacrifício através de um sacerdote, a fim de obter, com ele, a derrota dos *asuras*.

No que diz respeito a esta tradução, concordam diversos intérpretes com o sentido dado a कानीग्रसाः, *kānī grasāḥ*, “poucos”, ज्य ग्रसाः, *jya grasāḥ*, “muitos”. Radhakrishna, no entanto, prefere *kānī grasāḥ*, “jovens”, e *jya grasāḥ*, “velhos”²⁵. Este último sentido permite que entendamos os *devas* e *asuras* numa perspectiva congruente com diversos mitos indoeuropeus sobre conflitos entre gerações de divindades. Zoroastro, por exemplo, também entendia numa perspectiva genealógica a hierarquia entre *devas* e *asuras*²⁶. Śaṅkara, no entanto, em seus comentários, ignorou tal significação. Assim, semelhante entendimento não parece ter-se tornado dominante na tradição filosófica do Vedanta. Swāmi Maheśānanda Giri, recentemente, por outro lado, assegurou a convergência das expressões: “*devas* e *asuras*, filhos de *Prajāpati*, são jovens e poucos e velhos e numerosos respectivamente”²⁷.

O texto segue então com a descrição da execução do sacrifício. Os *devas* dirigem-se aos diversos órgãos de *Prājāpaty*, para que estes presidam a cerimônia. Expressam, dessa maneira, o objetivo de instrumentalizar misticamente o todo. Primeiro os *devas* pedem ao órgão da fala, वाचम्, *vācam*, que entoe os hinos; este, no entanto, é ferido com o mal, पप्मा, *papmā*, pelos *asuras*, “e este é o mal que é encontrado hoje quando alguém fala algo errado” (III,2). Depois é solicitado ao órgão da respiração, प्राणम्, *prāṇam*²⁸, que dê continuidade ao sacrifício, mas os *asuras* agem da mesma forma, ferindo-o, “e este é o mal que é encontrado hoje quando alguém cheira o que é errado” (III, 3). A seguir os *devas* apelam aos olhos, चक्षुः, *caḥśuḥ*, suscitando idêntica reação dos *asuras*, “e este é o mal que é encontrado hoje quando alguém vê o que é errado” (III,4); aos ouvidos, श्रोत्रम्, *śrotrama* “e este é o mal que é encontrado hoje quando alguém ouve o que é errado” (III,5); e por fim à mente, मनः, *manaḥ*, “e este é o mal que é encontrado hoje quando alguém pensa o que é errado” (III,6). Esse

combate singular, no campo do exercício do sacrifício se encerra em III, 7, quando então os *devas* saem vitoriosos:

अथ हेममासन्यं प्राणमूचुः त्वं न उद्गायेति तथेति तेभ्य एष प्राण
उद्गायत् ते विदुरनेन वै न उद्गात्रात्येष्यन्तीति तमभिद्रुत्य
पाप्मनाविव्यत्सन् स यथाश्मानमृत्वा लोष्टो विध्वंसेत एव हैव
विध्वंसमाना विष्वञ्चो विनेशुः ततो देवा अभवन् परासुराः
भवत्यात्मना परास्य द्विषन्भ्रातृव्यो भवति य एव वेद ॥ ७ ॥

Ou, transliterado:

atha hemamāsanyaṁ prāṇamūcuḥ tvaṁ na udgāyēti tatheti tebhya eṣa prāna
udgāyat te viduranena vai na udgātrātyeṣyanīti tamabhidrutya
pāpmanāvivyatsan sa yathāśmānamṛtvā loṣṭo vidhvamseta evaṁ haiva
vidhvamsamānā viṣvañco vineśuḥ tato devā abhavan parāsuraḥ
bhavatyātmanā parāsy dviṣanbhṛātṛvyo bhavati ya evaṁ veda

Cuja tradução pode ser a seguinte:

“Então os *devas* disseram para esta força vital (प्राणम्) que residia na boca: “Cante os hinos para nós”. “Muito bem”, disse a força vital, e cantou os hinos para eles. Os *asuras* sabiam que os *devas* poderiam batê-los através desse sacerdote que cantava os hinos (अनेन वै उद्गात्रा) Eles então correram em direção a ele e procuraram perfura-lo com o mal (पाप्मना). Mas como uma bola de terra, espatifando-se contra uma rocha e que assim é desfeita, pulverizada e espalhada em todas as direções, dessa maneira eles pereceram. Então os *devas* realizaram sua essência (o fogo) e os *asuras* foram derrotados. Aquele que conhece isto realiza sua verdadeira essência (अत्मना, atmanā) e o seu invejoso parente é derrotado”.

Como já anotamos, é o apelo a प्राणम्, a força vital, que resolve o conflito de forma favorável aos *devas*. Isto demonstra claramente que a essência do ser e das coisas, *Prājāpaty*, se confunde de forma indubitável com a essência dos *devas*, por intermédio da força vital, e não pode ser contaminada pelas experiências mundanas, ou pela ação dos *asuras*. O componente mitológico aqui presente é característico das tradições védicas e épicas relativas ao enfrentamento entre *devas* e *asuras*, como por exemplo, o embate entre Indra e Śuṣṇa, o *asura* que detivera as águas celestiais, no *Rig Veda*²⁹.

O resultado dessa vitória é narrado, por fim, em III, 10:

सा वा एषा देवतैतासां देवतानां पाप्मानं मृत्युमपहृत्य
यत्रासां दिशामन्तस्तद्रमयाञ्चकार तदासां पपमनो विन्यदधात्
तस्मान्न जनमियात् नान्तमियात् नेत्याप्मानं
मृत्युमन्ववायानीति ॥१०॥

Ou, transliterado:

sā vā eṣā devataitāsām devatānām pāpmānaṁ mṛtyumapahatya
yatṛāsām diśāmantastadramayāñcakāra tadāsām pāpmāno vityadadhāt
tasmāna janamiyāt nāntamiyāt netpāpmānaṁ mṛtyumanvavāyānīti

Com a seguinte tradução:

“Esta autêntica divindade removeu o mal desses *devas*, o qual, sob a forma da morte, foi levado para onde está o fim de todas as direções. Lá foi depositado todo mal. Portanto, ninguém deve se aproximar de alguém dessa região ou cruzar a sua fronteira, pois se o fizer será envolvido pelo mal, que é a morte”.

A luta entre os *devas* e os *asuras*, portanto, tem seu fim no confinamento do mal, caracterizado aqui como a morte, em uma região remota e isolada. Este tema será igualmente caro ao dualismo iraniano, principalmente através da crença em um fim definitivo do confronto entre o bem e o mal, exteriorizado na cessação da morte, e portanto, no caso de mazdeísmo persa, na ressurreição dos mortos³⁰.

Os versos seguintes contêm uma teoria sobre a origem dos deuses. Todos os órgãos poluídos, agora devidamente purificados do mal — na verdade a morte — alcançam a plena dignidade de *devas*, ou a imortalidade. O órgão da fala torna-se o fogo, अग्नि, *agni* (III,12); o nariz, o vento, वायुः, *vāyu* (III,13); o olho, o sol, आदित्यः, *āditya* (III,14); o ouvido, as direções, देशः, *deśā* (III,15); e a mente, a lua, चन्द्रमाः, *candramā* (III, 16).

Sobre esses versos Śaṅkara escreveu seus *bhāṣya*, ou comentários, sob a forma de diálogo, nos quais discutiu as questões e objeções levantadas por adversários de diversas escolas filosóficas então existentes na Índia. Tentaremos sintetizar, em linhas gerais, suas argumentações. Estas voltavam-se contra as antigas perspectivas dualistas, exteriorizadas na *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, procurando preservar, no entanto, os elementos ortodoxos de entendimento do texto.

Inicialmente, Śaṅkara inicia sua argumentação reafirmando que *asuras* e *devas* são “os filhos de *Prājāpaty*” mas, esclarece, a *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* refere-se a um acontecimento passado, “a partícula ह, *ha*, é clara referência a um incidente passado”. Não se trataria, portanto, do presente *Prājāpaty*, mas sim de uma sua encarnação passada³¹, isto é, uma outra manifestação universal de *brahman* já não mais existente. Com isso Śaṅkara estabelece um ponto básico em sua argumentação, ou seja, a defesa de que o mesmo universo *Prājāpaty* possui uma existência cíclica. Recusa, portanto, as perspectivas dualistas que, como

circunscrita diante do bem. “Quando os *devas* vencem, existe a preponderância do mérito, e o resultado é a elevação ao status de *Prājāpaty*. Quando os *asuras* triunfam, o demérito prevalece e o resultado é a degradação ao nível de objetos estacionários (...) ao nascimento humano”³⁷. “Desde que os *devas* são poucos, isto quer dizer que a tendência cultivada pela escritura é rara e alcançável com grande esforço”³⁸. O que caracteriza o mal é apenas a ignorância do saber, do real significado das escrituras védicas. “Para o homem que possui o verdadeiro conhecimento” (...) “a tendência de realizar estes atos [errados, ligados ao mal] deve naturalmente cessar, graças a remoção de falsas noções pelo conhecimento do supremo ser”³⁹.

O sacrifício védico *Jyotiṣṭoma*, portanto, descrito na *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, não seria apenas um sacrifício específico, ocorrido em um determinado momento, mas remeteria a uma situação exemplar, ocorrida em outros momentos. Da mesma forma, tendo as *Upaniṣads*, entre os seus objetivos, o de propiciar uma *upāsānā*, isto é, uma meditação com o objetivo de alcançar a vivência de uma certa realidade íntima do ser, o sacrifício convidaria na verdade a uma meditação sobre o seu sentido, a sua repetição interior e o alcance íntimo de seus resultados: o conhecimento, a toda hora reafirmado na *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*. Śaṅkara cita o *Śatapatha Brāhmaṇa*: “A pessoa se torna exatamente naquilo em que ela medita”⁴⁰. Assim, quando comenta o verso III,10, Śaṅkara afirma: “Todos morrem por conta do mal devido ao atrelamento dos órgãos aos objetos sensíveis. Por isso o mal é a morte (...) o mal se afasta de quem *sabe* (...) o território aqui delimitado é o daqueles que possuem conhecimento védico”⁴¹. Não existe portanto um espaço do mal ou do bem, mas um espaço da ignorância e do conhecimento: a morte — e o renascimento — é fruto da obra da ignorância; a imortalidade, do saber; e imortalidade aqui é o alcance de *Prājāpaty*.

V Conclusões

A crise religiosa oriunda do século VI a.C. demorou mais de mil anos para ser superada pela tradição védico-upanichádica. O jainismo e, principalmente, o budismo desempenharam, durante séculos, o papel de críticos das proposições tradicionais e propiciaram experiências religiosas inovadoras que serviram na consolidação de diferentes proposições filosóficas.

Em grande parte, do ponto de vista religioso, o desaparecimento do budismo está relacionado às dificuldades de sua metafísica em adequar-se às expectativas religiosas próprias dos cultos devocionais de massa. De

Não podemos afirmar, é claro, que Śaṅkara tenha sido influenciado pelo pensamento budista. Mesmo porque ele o recusa e reafirma a tradição védica a todo instante. No entanto, do ponto de vista histórico, a superação de concepções dualistas dentro do pensamento filosófico bramânico sem dúvida responde a uma ansiedade mais ampla existente nos meios intelectuais da época, que era, de alguma forma, respondida pelo pensamento budista. A defesa de um monismo absoluto, outrora exclusiva dos sábios budistas, passará, com Śaṅkara, a integrar o corpo filosófico da ortodoxia. A sua sofisticação intelectual, portanto, assinala a ocupação de mais um espaço dentro das especulações metafísicas indianas anteriormente ocupado exclusivamente pela heterodoxia. Nesse sentido podemos afirmar que a ruptura com o dualismo clássico, eventualmente localizável no mesmo *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, por exemplo, assinala mais um avanço da ortodoxia bramânica na solução de diversos problemas, no caso de ordem filosófica, colocados ao pensamento pela heterodoxia desde o século VI a.C.

Notas

¹ O presente texto é parte das reflexões advindas do projeto de pesquisa “Concepções de Ser nos primeiros *Upaniṣads* e no *Digha Nikaya*, (séculos VI- III a.C.): um estudo comparado”, desenvolvido com financiamento parcial da UERJ e que conta com a participação do Prof. Arthur Perez.

² *Apud* HOPKINS, Thomas J. *The Hindu Religious Tradition*. Belmont, Wadsworth, 1971. p.141.

³ ERDOSY, George: “The prelude to urbanization: ethnicity and the rise of Late Vedic Chiefdoms” in ALLCHIN, F.R. (ed. by): *The Archaeology of Early Historic South Asia: The Emergence of Cities and States*. Cambridge, Cambridge, 1995.

⁴ THAPAR, Romila: “The first millennium B.C. in Northern India” in THAPAR, Romila (ed. by): *Recent Perspectives of Early Indian History*. Bombay, Popular Prakashan, 1995. *Varna* é a o termo que designa cada um dos quatro segmentos sociais, compartimentados, que constituem a estrutura social ariana. É defendido, nos *Vedas*, (*Rig Veda*, 10.90) que elas surgiram do desmembramento sacrificial do Puruṣa, no princípio da criação.

⁵ ARAPURA, John G. “Spirit and Spiritual Knowledge in the *Upaniṣads*” in SIVARAMAN, Krishna (ed. by): *Hindu Spirituality, Vedas through Vedanta*. New York, Corssroad, 1989.

- ¹⁸ LIEU, Samuel N.C.: *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*. Leiden, Brill, 1994.
- ¹⁹ STCHERBATSKY, Theodore: *The conception of Buddhist Nirvāṇa*. Delhi, Motilal Banarsidass, s.d., p. 2.
- ²⁰ RADHAKRISHNA, Sarvepalli: op.cit.
- ²¹ ŚĀṆKARA. "Bhāṣya" in *The Bṛhadāranyaka Upaniṣad with commentary of Śankarācārya*. (Translated by Swāmi Mādhavāmanda) Calcutta, Advaita Ashrama, 1988. p. 29.
- ²² Como se sabe, em sânscrito, o sentido dessas palavras é o inverso do significado dado a elas pela tradição religiosa iraniana.
- ²³ apud *Bṛhadāranyaka Upaniṣad: The Bṛhadāranyaka Upaniṣad containing the original text with word-by-word meanings, running translation, notes and introduction*. Madras, Sri Ramakrishna Math Printing Press, s.d.. p.21 (notes)
- ²⁴ Utilizamos aqui as seguintes edições do *Bṛhadāranyaka Upaniṣad: The Bṛhadāranyaka Upaniṣad containing the original text with word-by-word meanings, running translation, notes and introduction*. Madras, Sri Ramakrishna Math Printing Press, s.d.. *The Bṛhadāranyaka Upaniṣad with commentary of Śankarācārya*. (Translated by Swāmi Mādhavāmanda) Calcutta, Advaita Ashrama, 1988. *The Bṛhadāranyakopaniṣad [Upaniṣadbhashyam, vol.3] with the Bhashya of Shri Śankarācārya, annotated by Shri Anandagiri and Adorned by the Dipika od Vidyaranya Muni, with introduction, notes, etc. By Shri Subrahmanya Shastri*. M. A. Varanasi, Mahesh Research Institue, 1986. *The Bṛhadāranyaka Upaniṣad in The Principal Upaniṣads, Edited with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan*. New Delhi, Indus, 1995 (2nd. Edition).
- ²⁵ *The Bṛhadāranyaka Upaniṣad in The Principal Upaniṣads, Edited with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan*. op.cit. p. 155.
- ²⁶ Cf. ELIADE, Mircea: op.cit., p. 331.
- ²⁷ GIRI, Swami Maheśānanda: "Introduction" in op.cit. p. 6.
- ²⁸ Nesse caso distinto de *prāṇam*, força vital.
- ²⁹ O'FLAHERTY, Wendy Doniger: *Hindu Myths*. London, Penguin, 1975. pp. 280-281.
- ³⁰ DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques: op.cit., p. 664.
- ³¹ ŚĀṆKARA. "Bhāṣya" in op.cit., p. 29.
- ³² Idem, ibidem.
- ³³ Idem, ibidem.

- ³⁴ सर्वतन्त्रसिद्धान्तपदार्थलक्षणसंग्रहः Madras, Chinmaya, 1995. p. 323.
- ³⁵ ŚAÑKARA. “Bhāṣya” in op.cit., p. 29.
- ³⁶ Idem, ibidem, p.36.
- ³⁷ Idem, ibidem, p.30.
- ³⁸ Idem, ibidem, p.29.
- ³⁹ Idem, ibidem, p.35.
- ⁴⁰ Idem, ibidem, p.49.
- ⁴¹ Idem, ibidem, p.46.
- ⁴² Ver, por exemplo, SING, Jaideva: “Introduction” in STCHERBATSKY, Theodore: *op.cit.*
- ⁴³ GLASENAPP, Helmut Von: *La filosofía de los hindues.* op.cit, pp. 349-354. Já escrevemos sobre o assunto: LEITE, Edgard: “O desenvolvimento da concepção do *nirvāṇa* budista, das origens até *Nāgārjuna*” in Revista Phoinix, 1997. Rio de Janeiro, Seteteletras, 1997, p. 97-113.
- ⁴⁴ BUITENEN, A.V. van (transl.): *The Mahābhārata: 2. The Book of the Assembly Hall, 3. The Book of the Forest.* Vol. 2 Chicago, The University of Chicago Press, 1975. p. 564.
- ⁴⁵ BIARDEAU, Madeleine: op.cit., p. 177.

⁶ GIRI, Swami Maheśānanda: "Introduction" in *The Bṛhadāranyakopaniṣad [Upaniṣadbhashyam, vol.3] with the Bāshya of Shri Śankarācārya, annotated by Shri Anandagiri and Adorned by the Dipika of Vidyaranya Muni, with introduction, notes, etc. By Shri Subrahmanya Shastri. M. A. Varanasi, Mahesg Research Institute, 1986. p. 2.*

⁷ ŚĀSTRĪ, Kuppūsāmi: "Introduction" in *The Bṛhadāranyaka Upaniṣad with commentary of Śankarācārya. (Translated by Swāmi Mādhavāmanda)* Calcutta, Advaita Ashrama, 1988. p.xi

⁸ O *Yajurveda branco* diferencia-se do assim chamado *Yajurveda negro* por ser uma coletânea ordenada de mantras, desprovido de textos teológicos. O *Yajurveda negro* é mais arcaico e é às vezes entendido como "desordenado" (apud SCHUHMACHER, Stephan, and WOERNER, Gert: *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*. Boston, Shambala, 1994. p.422.)

⁹ in BLOC, Jules (ed.): *Les Inscriptions d'Asoka*. Paris. Les Belles Lettres, 1950.

¹⁰ BASHAM, A. L.: *The Wonder that was India*. London, Sdgwick and Jackson, 1954. Pp.57-62. WATSON, Francis: *India*. London, Thames and Hudson, 1993. Pp. 53-60. JOHNSON, Gordon: *Cultural Atlas of India*. New York, Andromeda, 1996. p.72 . CRAVEN, Roy: *Indian Art*. London, Thames and Hudson, 1995. Pp.51-109.

¹¹ WATSON, Francis: *op.cit.*, p. 80

¹² Idem, *ibidem*, p. 82.

¹³ CHAMPAKALAKSHMI, R.: "State and Economy: South India, Circa A.D. 400-1300" in THAPAR, Romila (ed. by) : *op.cit.*, p. 278.

¹⁴ SCHUHMACHER, Stephan, and WOERNER, Gert: *o.cit.*, p. 315.

¹⁵ RADHAKRISHNA, Sarvepalli: *A sourcebook in Indian Philosophy*. Princenton, Princenton University Press, 1989. Pp. 506-507. GLASENAPP, Helmut Von: *La Filosofía de los Hindúes*. Barcelona, Barral, 1977. Pp. 204-214. BIAARDEAU, Madeleine: "Las filosofías de la India" in PARAIN, Brice: *Historia de La Filosofía, vol.1: El pensamiento prefilosofico y oriental*. México, Siglo XXI, 1990. Pp. 177-191.

¹⁶ ŚĀSTRĪ, Kuppūsāmi: *op.cit.*

¹⁷ Cf. ELIADE, Mircea: *Histoire des croyances e des idées religieuses I*. Paris, Payot, 1976. Pp. 316-347. DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques: "L'Iran antique et Zoroastre" in PUECH, Henri-Charles (ed.): *Histoire des Religions*. Paris, Gallimard, 1970. Pp.625-692. BOYCE, Mary (ed): *Textual sources for the study of Zoroastrianism*. Chicago, 1990. COOK, J.M.: *The Persian Empire*. New York, Barns and Noble, 1993. pp.147-157.

fato, o desenvolvimento do culto dos *bodhisattvas* representa, na tradição budista, uma concessão às ansiedades sociais quanto a existência de entidades protetoras superiores; da mesma forma o foi a crença no corpo cósmico do Budha defendida pioneiramente pelos *mahāsāṅghikas*⁴². Esses desdobramentos já assinalavam o desenvolvimento da tradição devocional *bhakti* através da qual o pensamento ortodoxo bramânico torna-se-á o eixo de uma religião de massas, e cuja consolidação, no norte da Índia, será obra dos Guptas. Do ponto de vista filosófico, já no século II d.C., o pensamento de Nāgārjuna, ao defender a sua “doutrina do vazio” *śūnyavāda*, assumia uma aproximação ao pensamento upanichádico, reconhecendo a necessidade religiosa de admitir, mesmo que de forma limitada, a existência de algum tipo de dimensão não-condicionada no cosmo, não propriamente dualista, mas certamente de um monismo menos rígido do que aquele do budismo arcaico⁴³.

A superação dos sistemas heterodoxos, por outro lado, também está relacionada a ações da ortodoxia bramânica. O reconhecimento de que o mérito independe da posição que o ser ocupa na hierarquia das *varṇas*, presente eventualmente no desenvolvimento da tradição épica, por exemplo na passagem do diálogo entre Yudhiṣṭhira e a serpente, no *Mahābhārata*⁴⁴ representa também o reconhecimento de perspectivas sociais mais amplas para o exercício da religiosidade. Essas perspectivas não eram muito claras na tradição védico-upanichádica em textos anteriores ao século VI a.C. Também na filosofia os diálogos entre a ortodoxia e a heterodoxia podem ser localizados e demonstram a influência da filosofia budista, de forma especial do pensamento de Nāgārjuna, tal como Śaṅkara um brâmane dravidiano, nas considerações dos brâmanes ortodoxos, principalmente no sul da Índia.

O mestre do mestre de Śaṅkara, com efeito, fora Gauḍapāda (séc. VIII), autor do *Māndūkyakārikā*, um comentário sobre o *Māndūkyā Upaniṣad*. Em Gauḍapāda estudiosos ocidentais encontraram elementos filosóficos próprios do pensamento budista de Nāgārjuna. Há quem se pergunte, inclusive, se Gauḍapāda não foi, de fato, um budista⁴⁵. De qualquer maneira, muito embora Śaṅkara rompa de diversas formas com as abordagens filosóficas de Gauḍapāda, principalmente com a influência da “doutrina do vazio”, é inegável que este fato demonstra o peso do pensamento budista nos meios filosóficos bramânicos do sul da Índia. Como vimos, um dos elementos estruturantes básicos do pensamento budista, mesmo da “doutrina do vazio” era a sua defesa de uma realidade monista, não dissociada, no universo.

vimos, asseguravam a existência daquilo que chamaríamos hoje de um “fim da história”, isto é, uma superação definitiva das dimensões, no caso, *asuricas* do cosmo e que poderiam ser entrevistadas em, por exemplo, III,10. Para Śaṅkara o conflito narrado pela *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* ocorre neste ciclo mas já ocorreu em outro e em outros ciclos cósmicos, sendo provavelmente desprovido de um fim.

O mito, portanto, remeteria para além dele, a uma realidade mais ampla, que atravessaria os ciclos cósmicos. Entendendo a *Upaniṣad* como *śruti*, ou literatura revelada, Śaṅkara aceita que a mesma só pode ter como referência básica, portanto, os *Vedas*. Sendo os *Vedas*, no caso, não apenas um corpo textual mas também a expressão do conhecimento absoluto. O mito deve, assim, ser entendido a partir desse referencial. Portanto, explica, o que caracteriza os *devas*, ou seja, os “brilhantes”, é o seu brilho, mas este é o brilhar “sob a influência de pensamentos e ações ensinados pelas escrituras”. A partir disso, o que permite identificar os *asuras* é o fato de serem influenciados “pelos seus naturais pensamentos e ações” e agirem “baseados somente na percepção e inferência e dirigidos apenas a fins seculares”³². Como seríamos todos, não apenas nós, mas também a realidade em geral, “filhos de *Prājāpaty*”, os elementos do mito remetariam também a uma condição universal. Os *Vedas* é que seriam, assim, não apenas as fontes de todo conhecimento mas também de toda identidade cósmica.

Śaṅkara evita, em consequência, caracterizar essas duas dimensões como excludentes entre si, muito embora reconheça a hierarquia descrita na *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*; afirma, no entanto, que a natureza desse conflito não configura uma polarização universal, mas um processo natural verificado no mundo fenomênico: “a rivalidade entre os *devas* e os *asuras* aqui”, assegura, “significa a emergência ou desaparecimento de suas respectivas *tendências naturais* (ou *स्वाभावः*, *svābhāvāḥ*)”³³. *Svābhāvāḥ* literalmente significa “o que é natural, próprio do ser na condição vivente (isto é, *जीव*, *jīva*)”, e pode ser entendido como “tendência”, ou *वासना*, *vāsanā*. *Vāsanā* é um estado advindo da experiência, ou produzido por movimentos mentais, às vezes surgido nos sonhos³⁴.

Essas tendências surgiriam da condição vivente; e os *Vedas*, dizendo respeito a todas as condições, impediriam de caracterizá-las como distintas ou desintegradas do todo. Mais adiante Śaṅkara exemplifica, anotando que os próprios *Vedas* estabelecem sacrifícios que visam satisfazer objetivos ligados à obtenção de bens materiais, “para a produção de resultados visíveis”³⁵, virtualmente *asuricos*, portanto³⁶. O mal, assim, não seria um campo específico, uma dimensão epistemológica a ser eliminada ou