



**Literatura e produção de sentido:  
A morte de Ivan Ilitch e a abordagem hermenêutica do  
*Bhagavad-gītā*<sup>1</sup>**

Literature and production of meaning: *The death of Ivan Ilitch* and the hermeneutic approach of *Bhagavad-gītā*

Isabela Barros Ribeiro

**Resumo:** A intenção desse trabalho é fomentar um diálogo intertextual entre a novela *A Morte de Ivan Ilitch*, de Lev Tolstói e o *Bhagavad-gītā*, parte do épico *Mahābhārata* da tradição indiana. Essa aproximação deve-se ao caráter de investigação existencial, a partir do sofrimento, constatado em ambas as obras.

**Palavras-chave:** Literatura russa; Tolstói; Soteriologia; Filosofia indiana.

**Abstract:** The intent of this work is to foster an intertextual dialogue between the novel *The Death of Ivan Ilitch*, by Lev Tolstoy and the *Bhagavad-gītā*, part of the *Mahābhārata* epic of the Indian tradition. This approach is due to the character of existential investigation, based on suffering, found in both works.

**Key-words:** Russian literature; Tolstoy; Soteriology; Indian philosophy.

## 1. Introdução

Orhan Pamuk, o escritor turco premiado pelo Nobel de Literatura, em 2006, e pelo Sonning Prize, em 2012, dá seu testemunho pessoal sobre a arte do romance na prestigiosa obra *O romancista ingênuo e o sentimental* (2009):

Quando lemos a descrição de Anna Kariênina tentando ler num compartimento do trem noturno durante uma tempestade de neve, lembramos que vivemos experiências sensoriais semelhantes. Nós também, talvez, viajamos num trem noturno sob uma densa nevasca. Nós também podemos ter tido dificuldade para ler um romance quando estávamos com a cabeça em outras coisas. Nossa experiência provavelmente não ocorreu no trem de Moscou a São Petersburgo, como a de Anna na narrativa de Tolstói. Mas vivemos suficientes experiências similares para podermos partilhar as sensações da personagem. O caráter sugestivo universal e os limites do romance são determinados por esse aspecto compartilhado da vida cotidiana. [...] O que Anna Kariênina sentiu no trem é tão semelhante a nossa experiência e, ao mesmo tempo, tão diferente que tem a capacidade de nos encantar. Como no fundo também sabemos que esses detalhes, essas sensações só podem provir da própria vida, sendo *vividos*, sabemos que, através de Anna Kariênina, Tolstói está nos relatando sua própria experiência de vida e nos mostrando seu próprio universo sensorial (2011, p.38).

---

<sup>1</sup> As palavras transliteradas do sânscrito seguem as normas do International Alphabet of Sanskrit Transliteration (I.A.S.T.).

Um artista empenha toda sua sensibilidade e destreza, não para representar apenas o singular, mas a unidade das singularidades e, por isso mesmo, há tantas narrativas, tantos estilos, tantas correntes, porque é através do singular que o universal pode ser manifestado. Parafraseando Tolstói: é na aldeia que se descobre o mundo. A beleza das *Mil e uma noites*, por exemplo, está na súpil metalinguagem, na qual Sherazade nos conduz de sua condição contingente, em que se esforça para entreter o rei com histórias e, assim, adiar a morte por mais uma noite, para uma tenda de histórias *espantosas* e aparentemente infinitas que se inter cruzam na contingência da própria condição humana. Os russos traduziram a condição humana na atemporalidade do sofrimento. E foi a partir do sofrimento que as literaturas da Índia evidenciaram a fragilidade do ego. É com esse espírito intertextual *per se* da literatura que o presente trabalho instala o diálogo entre *A morte de Ivan Ilitch* (1886) e o *Bhagavad-gītā* (aproximadamente V a II a.C.).

Para sustentar a proposta de diálogo entre a obra de Tólstoi e o pensamento indiano é necessário, antes, estabelecer alguns dos pressupostos metodológicos que a engendram. Primeiramente, não pretendo sugerir que ambos os contextos tenham se influenciando recíproca e diretamente, ainda que admita trocas e contatos entre esses dois espaços civilizacionais. Existe, de fato, uma postura consciente do próprio Tolstói que permite essa possibilidade comparativa, pois, assim como ficou manifesto por Sirkyn em *The Indian in Tolstoy* (1998), ele foi um leitor e entusiasta das filosofias orientais, especialmente no ano de 1873, no qual ele teve contato com inúmeras obras da literatura indiana (1998, p. 88.). Existe também uma forte influência de Tolstói no cenário intelectual contemporâneo indiano, sobretudo, no movimento nacional de independência da Índia, em que se estabelece um contato explícito por meio correspondências entre Mahatma Gandhi e o pensador russo resultando na publicação de *A Letter to a Hindu* (1908)<sup>2</sup>. No entanto, essas influências mútuas não são imperiosas para a abordagem pretendida por esse trabalho, embora, é claro, elas possam reiterar o encontro entre as narrativas. Em segundo lugar, esse encontro não se funda na semelhança dos enredos ou no conteúdo doutrinário dos textos, mas na natureza de seus projetos de investigação

---

<sup>2</sup> *A Letter to a Hindu* foi uma carta escrita por Lev Tolstói endereçada a Tarak Nath Das em resposta a duas correspondências enviadas por este em busca de apoio no processo de independência da Índia do controle colonial britânico. M. Gandhi teve acesso a essa carta e não só traduziu-a em diversas línguas vernáculas indianas, como entrou em contato com Tolstói, também por meio de correspondências, para ampliar o diálogo sobre a situação política da Índia naquele momento.

radical sobre a existência agenciada pela experiência do sofrimento, no mesmo sentido que Dostoiévski afirma em *Memórias do subsolo* (1864) que o sofrimento “constitui a causa única da consciência” (2000, p.33).

Em vez de influência, prefiro dizer que ambos são aliados de um destino imprescindível e que há congruências entre o pensamento de Tolstói e as filosofias da Índia quanto à esfera de constituição de sentido. Essa proximidade é expressa na instrumentalidade discursiva que tem na poesia e na narrativa ficcional formas cabais de investigação filosófico-religiosas conducentes à transformação do sujeito. Ademais, o fato de que tanto a Rússia quanto a Índia preservam uma imunidade relativa com relação ao racionalismo cartesiano/iluminista e constituem-se como narrativas alternativas do pensar frente ao discurso dominante, torna esse encontro mais plausível. Pois, assim como afirma Donna Orwin Tussing em *Consequences of Consciousness* (2007):

The self as the Russians conceived it is not an individualist one. [...] they are neither rationalist in principle nor self-contained. They acquired the idea of individualism from West, but none of them could simply embrace a Cartesian mode of the soul according to which it is self-sufficient and the source of all meaning. [...] The Russian self is fundamentally sociable, not individualist, and the reasoning behind this stance provides a valuable corrective to contemporary attitudes (ORWIN, 2007, p.6-7).

Para realizar a tarefa de apresentar similaridades entre a obra de Tólstói e a literatura upanisádica indiana, primeiramente, perpasso brevemente pela trajetória de Tolstói no que diz respeito à pergunta pela essência da existência. Para isso, me apoiarei no livro *“Who, What Am I?”: Tolstoy Struggles to Narrate the Self* (2014) de Irina Paperno. Em seguida, apresento aspectos introdutórios do hinduísmo que corroboram e aprofundam a investigação de Tolstói. No terceiro momento, como poder de exemplaridade e sugestão, ofereço a leitura hermenêutica de *A Morte de Ivan Ilitch* em harmonia com a proposta do *Bhagavad-gītā*. Para tal fim, conto com o supervisionamento do texto *Parallels between Tolstoy’s life, writing and Hindu philosophical thought* (2010) de Radha Balasubramanian e com o capítulo segundo do *Bhagavad-gītā*, por se tratar da síntese de toda a obra.

## **2. Tolstói nos limites da linguagem e no caminho da existência**

No livro *“Who, What Am I?”: Tolstoy Struggles to Narrate the Self* (2014), Irina Paperno traça a genealogia do processo intelectual e espiritual complexo e

intenso vivido por Tolstói e traz à tona uma gama satisfatória dos seus escritos não ficcionais (cartas, diários, reminiscências, confissões e tratados religiosos), desde 1847 – início do primeiro diário – até o fim de sua vida, em 1910. Paperno afirma que: “in all Tolstoy’s self-narratives, from his first diaries to his religious treatises, there is an essential moral and social dimension to the question of the self” (2014, p.3). Ele se empenhou genuinamente em articular as preocupações morais e imediatas à experiência com as formulações filosóficas sobre a realidade última do ser. Por isso, em seus escritos, ele buscava descrever tanto a personalidade autocentrada, como também, nos termos de Paperno, “the selfless being” (2014, p.5).

Tolstói começou seu primeiro diário quando tinha 18 anos e tratava de uma doença venérea na ala isolada de um hospital em Kazan. Esse contexto de recolhimento possibilitou o questionamento “*Who, What Am I?*”. No entanto, a resposta para essa pergunta assumia uma perspectiva não tanto filosófico-existencial, mas moralmente comprometida em aprimorar a relação com os interesses mundanos. Como aponta Paperno:

In the clinic, freed from external influences, the young man planned to enter into himself for intense self-exploration. [...] This act of introspection had a moral goal: to exert control of his runaway life. Following a well-established practice, the young Tolstoy approached the diary as an instrument of self-perfection (2014, p.9).

Por volta de 1850, entretanto, Tolstói afastou-se da escrita de seu diário para dedicar-se a ficção e, ainda jovem, alcançou aclamação literária com sua trilogia *Infância, Adolescência e Juventude* (1852-1856). Posteriormente, ele tornou-se um dos maiores nomes da literatura mundial com obras como *Guerra e Paz* (1865 e 1869) e *Anna Karênina* (1877). Contudo, vez ou outra, ele encontrava-se em conflito sobre abandonar os romances e retomar sua escrita pessoal, uma vez que, como afirma Orwin, “Tolstoy associates novels with the goal of individual self-fulfilment, and though the desires for it is natural it can lead to shame and death” (2007, p.27) ou, nas palavras do próprio Tolstói:

O início de tudo era, está claro, o aperfeiçoamento moral, mas logo isso deu lugar ao aperfeiçoamento em geral, ou seja, ao desejo de ser melhor não perante a si mesmo ou perante a Deus, mas sim o desejo de ser melhor aos olhos das pessoas. E bem cedo essa aspiração de ser melhor deu lugar ao desejo de ser mais forte que as pessoas, ou seja, mais famoso, mais importante, mais rico que os outros (2017, p.4).

“For Tolstoy, who was always very aware and judgmental about his egocentric thoughts and desires, the split between his objective and subjective minds was causing a constant struggle” (BALASUBRAMANIAN, 2010, p.96). Sendo assim, em

1875, Tolstói teve uma crise espiritual profunda e, com isso, se afastou inteiramente da literatura. Essa crise o acometeu em um momento em que ele contava com comodidade e prestígio e, aparentemente, nada impedia sua satisfação pessoal. No entanto, e, talvez, fosse esse mesmo o motivo de sua crise, ele percebeu que, embora tivesse cumprido todas as suas obrigações morais e conquistado, com isso, posições privilegiadas, a pergunta pelo sentido da vida não havia sido respondida suficientemente ao longo de sua trajetória. Tolstói não se sentia plenamente realizado existencialmente apenas com a concretização de seus desejos individuais e tudo lhe pareceu tão vazio, que, conforme ele expressa: “foi nessas condições que acabei chegando a um estado em que não conseguia mais viver e, temendo a morte, tive de usar de astúcia contra mim mesmo, a fim de não me privar da vida” (2017, p.26).

Nos anos seguintes a essa crise, entre 1975 a 1979, Tolstói se dedicou à conversão religiosa especialmente através de correspondências com seu amigo e crítico literário Nikolai Strakhov. Ao longo desse processo, ele compreendeu que a resposta para pergunta “*Who, What Am I?*” não possuía apenas um fundamento moralmente interessado em auto aperfeiçoamento, mas, sobretudo, religioso e estava em relação com a existência como um todo. Segundo Paperno: “for each correspondent, this was self-conscious attempt to define ‘what I believe in’: a philosophical dialogue on faith. This involved answering the question ‘What is my life?’ and ‘What am I?’” (2014, p.3). E acrescento, também, a pergunta: “[...] o que são meus desejos?” (TOLSTÓI, 2017, p.26).

Esse processo de imersão espiritual resultou na publicação de *Uma Confissão* (1979), publicada na Rússia em 1882. No entanto, como lembra Rubens Figueiredo, no prefácio de sua tradução de *Uma Confissão*, não devemos reduzir toda a busca de Tolstói pelo sentido da existência unicamente a esse texto: “parece não só mais justo como também mais esclarecedor pensar que se trata de um questionamento e de uma busca que acompanharam o autor por toda a vida” (2017, p.8). Todavia, a originalidade dessa obra deve-se ao fato de que Tolstói ajusta a tendência moderna em tentar compreender a própria personalidade por meio da escrita filosófica, presente nas *Confissões* de Rousseau, e o “theological mode of self-exploration” (PAPERNO, 2014, p.99), expresso pelo processo de conversão de um sujeito ínfimo que deseja encontrar Deus por meio dos caminhos da fé cristã, presente nas *Confissões* de Agostinho, e vai ainda mais profundo. Do ponto de vista histórico, a *Confissão* de Tolstói se apresenta como uma tentativa de reverter o curso da

secularização, a partir da crítica de que a religião e a filosofia, tal como interpretadas pelos modernos, estão divorciadas da vida e servem apenas para satisfazer as necessidades abstratas do sujeito. Do ponto de vista filosófico, há um duplo esforço para negar tanto a personalidade do sujeito descrito na confissão, quanto a autoria subjetiva daquele que confessa como respostas definitivas para pergunta “*Who, What Am I ?*”. Ao final do processo, ocorre uma completa transformação do sujeito que está em questão, ele mesmo, Lev Tolstói. Segundo Paperno:

It creates rift between the “I” who writes the narrative and the “I” who has lived the life it describes. At the end, with the ‘awakening’, the former “I” catches up with the present of writing. But once the work of conversion is done, the “I” moves toward its own dissolution as self: the new post-conversion self is beyond narrative (2014, p.77).

O testemunho de Tolstói revela que, embora ele tenha sido consideravelmente enraizado no modelo intelectual do romantismo alemão, para articular sobre a esfera mais fundamental do ser, ele precisou superar esse contexto<sup>3</sup>. A *Aufklärung* instalou a verdade na subjetividade racional e atribuiu ao sujeito pensante um estatuto privilegiado na natureza. E, assim, pensava-se que todas as questões, fossem elas morais ou religiosas, seriam solucionadas unicamente por meio da racionalidade do indivíduo. Contudo, nesse mesmo contexto, não se confiava ser possível o conhecimento da realidade em si mesma, por meio dos domínios da razão, mas apenas o conhecimento dos fenômenos. O próprio Kant – precursor do giro copernicano da subjetividade – reconheceu que a razão humana não pode conhecer Deus, senão através de postulados metafísicos e universais, e que, para o agir moral, tais postulados eram não só necessários, mas requisitados. Porém, nisto mesmo consiste um abismo inabitável, pois, como seria possível para um sujeito autárquico e solitário, sem fundamento ontológico na totalidade e que, nem mesmo através da razão – seu único recurso para o conhecimento –, não pode acessar o incondicional, ser capaz de criar tendências universais que regulam sua ação e seu estar no mundo? Esse abismo foi denunciado consistentemente por Nietzsche e pela literatura ocidental pós-nietzschiana, em geral. Em *Crepúsculo dos Ídolos* (1889), o filósofo do martelo indaga: “o Mundo-verdade... Inacessível? Pelo menos não alcançado em caso algum. Logo desconhecido. Por isso nem consola, nem salva, nem obriga a nada;

<sup>3</sup> Sobre isso Tolstói afirma: “Ora eu questionava em minha mente os argumentos de Kant e Schopenhauer sobre a impossibilidade de provar a existência de Deus, ora começava a refutá-los. A razão não é uma categoria do pensamento como o espaço e o tempo, eu dizia a mim mesmo. Se eu existo, para isso há razão, a razão das razões. E essa razão de tudo é aquilo que chamam de Deus; eu me detinha nesse pensamento e tentava com todo o meu ser tomar consciência dessa razão” (2017, p.69).

como pode obrigar a algo uma coisa desconhecida?” (2006, p.24). Nesse sentido, “a verdade é incapaz de salvar o sujeito” (FOUCAULT, 2010, p.19). Parece que Tolstói encontrou uma alternativa frente a esse paradoxo:

A consciência do erro do saber racional me ajudou a livrar-me da tentação da filosofia precoce. A convicção de que só por meio da vida se pode encontrar o saber da verdade me induziu a duvidar da justeza de minha vida; mas só me salvou o fato de eu conseguir desvencilhar-me de minha excepcionalidade e ver a vida autêntica do trabalhador simples do povo e entender que só essa é a vida autêntica. Compreendi que, se quero compreender a vida e seu sentido, preciso não viver a vida de um parasita, mas a vida autêntica e, depois de compreender o sentido que a humanidade autêntica dá a ela, me integrar a essa vida e verificá-la (2017, p.68).

“Wittgenstein transportou o idealismo transcendental de Kant do plano da razão (*Ebene der Vernunft*) para o plano da linguagem (*Ebene der Sprache*).” (STEGMÜLLER, 1977, p. 424). De acordo com seu *Tractatus*, tudo que pode ser pensado também pode ser expresso pela linguagem. Os limites da linguagem são, por conseguinte, os limites do próprio pensamento. Em vista disso decorre a dificuldade que Tolstói encontrava ao tentar traduzir o ser em uma forma sistemático-discursiva. A impossibilidade dessa tarefa sucede, pois, a totalidade da existência não é um objeto ou um dado a mais do conhecimento (isso seria reduzir a causa aos efeitos), mas o que permite que haja conhecimento. Portanto, não se trata de conhecer ou narrar, mas de um *estar em*, realizar. Não obstante, o fato de que o ser é inexprimível por meio das palavras não significa que a solução é repousar num silêncio absoluto ou, o que Paperno chamou na citação da página anterior, de “own dissolution as self” ou “self beyond narrative”. A linguagem tem um caráter metalinguístico e sugestivo poderoso. Por essa razão, nenhum sábio da história da humanidade se calou por completo, caso contrário, não seriam chamados sábios. Buddha, após atingir a “iluminação”, não se trancafiou em uma caverna nos Himalaias para permanecer em meditação. O que ele fez foi o oposto disso: perambulou e discorreu sobre a interdependência de todas as coisas até o último dia de sua vida. Sócrates também peregrinou por toda a Grécia e, nem mesmo diante da morte, deixou de questionar a si mesmo e aos outros sobre a verdade. Até o próprio Wittgenstein, que teria concluído que era melhor ficar em silêncio, antes disso, escreveu uma obra inteira. Com Tolstói não poderia ser diferente: ele retomou a sua escrita pessoal e, obviamente, à literatura. E, embora isso pareça contraditório, “é sempre a vida e não a extração de uma raiz quadrada” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.41).

Nos seus diários tardios, Tolstói evidenciou a temática sobre a morte. No sexto capítulo do livro de Paperno intitulado *I felt a completely liberation from*

*personality*, a autora relata que, no verão de 1886 – mesmo ano de publicação de *A morte de Ivan Ilitch* –, Tolstói foi acometido por uma doença grave e, com isso, decidiu escrever um ensaio filosófico sobre a possibilidade de sua morte iminente. O ensaio *On life and Death* (publicado em 1888) possui um capítulo crucial intitulado sugestivamente *Bodily Death Destroys Spatial and Temporal Consciousness, But Cannot Destroy That Which Makes The Foundation of Life* que explicita a relação entre a problemática da morte e o questionamento radical sobre a existência. Se a morte apenas destrói o sujeito limitado espaço temporalmente, mas não o alicerce e a condição de possibilidade de toda existência, porque sofremos diante de sua inevitabilidade, ou ainda, porque a tememos? Paperno responde:

The fear (Tolstoy suggests) stems from mistakes in conceptualizing the self, from our inability to conceive a proper answer to the question ‘What am I? What is my life?’: ‘I have lived for 59 years, and for all this time I have been conscious of myself in my body, and this consciousness of myself, it seems to me, has been my life’. This, he has decided, is an absolutely arbitrary conclusion. [...] Tolstoy concludes [...] that continuity of self-consciousness cannot serve as a firm foundation for the sense of self. [...] This is the non-I that will not die. In the end by conceptualizing the self, Tolstoy seems to have philosophized death away (2014, p.131/132).

### 3. Princípios soteriológicos dos Upaniṣads

Antes de adentrar no diálogo entre as literaturas, faz-se necessária uma breve introdução da literatura dos *Upaniṣads*, parte integrante dos textos sagrados do hinduísmo – os Vedas (lit. conhecimento) –, originalmente escritos em sânscrito. Segundo a tradição indiana, os Vedas suportam dois níveis, em termos de praticidade e teleologia, que conduzem à eliminação definitiva da problemática do sofrimento. O primeiro nível, conhecido como *dharma* (“dever moral”), é composto fundamentalmente pelos *Brāhmaṇas*, i.e., pelas instruções detalhadas sobre a realização de rituais de sacrifício. O cumprimento dos rituais e de outros deveres é pautado pela ação interessada (*karma-khaṇḍa*), na medida em que objetiva alcançar uma condição existencial superior numa outra vida, através da aquisição de objetos e de condições paradisíacas. Já o segundo nível – a reflexão cognitiva proposta pelos *Upaniṣads* – expressa a passagem de uma preocupação empírica baseada na aquisição de objetos privativos para uma preocupação determinada pela desconfiança de serem eles mesmos manifestações particulares de um erro universal, i.e., o erro da objetificação. Nas palavras de Loundo:

Essa é a causa-raiz do todo o sofrimento humano. Esse sofrimento assume a forma de uma angústia positiva (*viṣāda*) que absolve, de imediato, toda a objetividade



percebida de responsabilidade pelo prazer e sofrimento e que tem, por correlato cognitivo, a desconstrução e neutralização dos conteúdos apropriativos referentes ao componente “meu” do sujeito interessado (2016, p.96).

A sequencialidade necessária entre o primeiro e o segundo níveis decorre do fato de que o exercício de reflexão que caracteriza este último, tal como proposto pelos *Upaniṣads*, depende do esgotamento das experiências de renascimentos paradisíacos que caracteriza a performance do ritual e do reconhecimento de que existe uma condição básica de ignorância a ser superada.

Os *Upaniṣads*<sup>4</sup> são textos essencialmente dialógicos que alternam entre versos e prosas e compõem um conjunto de ensinamentos (*upadeśa*) cuja transmissão se dá em linhagens de mestres e discípulos. Seu objetivo último é conduzir ao conhecimento ou realização do princípio ontológico não-dual (*advaita*), monista/unicista (*ekatva*), que fundamenta a totalidade, por meio da eliminação da ignorância (*avidyā*) circunstancial em torno dessa mesma totalidade – *Brahman*. Essa ignorância é embasada por um dualismo que se configura na conformação de um *sujeito* e *objeto* distintos, no qual os atributos de um são superimpostos no outro, e que consagra o primeiro como o *eu*, e o segundo, como o *não eu* provocando, assim, uma distorção no conhecimento da realidade “que impede que possamos enxergar nossa verdadeira natureza enquanto pura subjetividade do self (*ātman*), ontologicamente idêntico ao absoluto (*Brahman*)” (FLOOD, 2014, p.306).

*Ātman* pode ser entendido como um pronome reflexivo – si-mesmo – que revela a entidade que permanece após a superação da condição de imediaticidade da existência que, no contexto mundano, tende a ser confundido com identidades circunstanciais particulares, i.e., com formas específicas de objetivação. E a palavra *Brahman* é a palavra que expressa à totalidade e que serve de conceito de desconstrução de tudo aquilo que possa constituir uma reificação objetiva da nossa existência. É a espontaneidade fundamental da natureza e a realidade última entendida como a essência que permeia todas as coisas. *Brahman* é o manifesto e o imanifesto e seu caráter infinito, eterno e absoluto não exclui nenhuma condição de finitude, temporalidade e realização, pois não é uma relação de diferença, mas de unicidade radical e, portanto, *Brahman* é Um com *ātman*. “The two, the objective and the subjective, the *Brahman* and the *ātman*, the cosmic and the psychical

---

<sup>4</sup> A palavra *upaniṣad* é traduzida como “sentar-se junto ao mestre”. Os *Upaniṣads* constituem os textos soteriológicos por excelência da tradição indiana, e seu cânon inclui aproximadamente 108 composições, sendo 14, coletivamente designados “antigos *Upaniṣads*”. Escritos entre 1000 a 100 a.C., eles são as fontes mais importantes para o desenvolvimento da filosofia na Índia.

principles, are looked upon as identical. *Brahman is ātman*” (RADHAKRISHNAN, 2008, p.169). Loundo acrescenta:

A realização da unicidade de *ātman* enquanto *Brahman* não se institui como a inauguração de um acontecimento novo, transcendente e abstrato, mas evento de compreensibilidade, aqui e agora, do fundamento e condição de possibilidade de todo o fenômeno, de toda a experiência passada, presente e futura. Ela inaugura a ação responsável fundada no conhecimento das coisas tais como elas são, i.e., enquanto determinações finitas e interdependentes, partícipes de uma ontologia não-dual. Repousar em *Brahman* é, portanto, “desfrutar” da totalidade das coisas, numa condição de compartilhamento universal. É percebê-lo como princípio simultaneamente transcendente e imanente – imanente a todas as coisas e transcendente a cada uma delas separadamente (2016, p.97).

A eficácia da proposta das sentenças upanisádicas, de forma geral, assinala para um nível fundacional que subjaz a própria linguagem e ao próprio sujeito buscador enquanto condição íntima de possibilidade da sua experiência de estar no mundo, onde nada está excluído. A presença positiva da unicidade constitutiva da realidade (*Brahman*) é algo entendida como rememoração de uma condição pré-existente, eternamente presente. Nesse sentido, a linguagem dos *Upaniṣads* possui um caráter de negação indicativa que consiste em meios de conhecimento (*pramāṇṣa*) não porque revelam a natureza de *ātman*, mas porque eliminam as concepções errôneas sobre sua existência. Dessa forma, o método de reflexão upanisádico não possui seu acabamento epistemológico em nenhuma forma de cognição verbal de caráter representacional: tudo o que lhe compete é eliminar os empecilhos que impedem a consciência imediata dessa condição inata de algo não conhecido em consequência do esquecimento. Consequentemente, a reflexão racional e a disciplina soteriológica upanisádica possui eficácia na medida em que visam à realização do objetivo supremo da existência: a autorrealização (*mokṣa* – liberação do ciclo de renascimentos *samsara*) – a realização última de *ātman* como *Brahman*, como forma de se compartilhar as propriedades desse último: existência (*sat*), consciência (*cit*) e beatitude (*ānanda*). Em outras palavras, o conhecimento de *ātman/Brahman* envolve uma experiência transformadora onde o conhecer e o ser se justapõem. “Aquele que conhece *Brahman* torna-se *Brahman*”, sentencia o *Muṇḍaka Upaniṣad* (III.ii.9).

A tradição específica de ensinamento que se articula dialogicamente em transmissões orais de conhecimento entre mestres inspiradores e discípulos capacitados possui sua textualidade fundacional nos *Upaniṣads* e inclui suplementarmente outros textos de grande apelo popular, como é o caso dos épicos *Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata*. Neste último, se inclui um dos textos religioso-filosóficos

fundamentais da tradição do Vedānta<sup>5</sup>, o *Bhagavad-gītā*. Ele chama atenção para a proposta de reconciliar o cumprimento do *dharma* com a busca de *mokṣa*. As palavras de Kṛṣṇa no *Bhagavad-gītā* reiteram a proposta fundamental da existência unitiva entre a natureza fundamental do sujeito e a natureza fundamental do objeto. Trata-se em síntese de “um evento cognitivo de re-conhecimento e re-encontro de uma existência com a essencialidade amorosa da super-pessoalidade transcendente de Kṛṣṇa” (LOUNDO, 2014, p.81). Ocorre, nesse evento, uma contemplação participativa na unicidade fundamental, expressa na forma de uma suprema personalidade de Kṛṣṇa, o mestre que encaminha o discípulo na metodologia das disciplinas da reflexão (*jñāna*) e da renúncia aos frutos da ação (*tyāga*).

O *Bhagavad-gītā* é uma das mais conhecidas literaturas indianas no ocidente. Ele foi incorporado à tradição do Vedānta em seu cânon trino, juntamente com os *Upaniṣads* e o *Brahma-sūtra*. É um texto fundamental para se entender a importância teleológica da convergência entre *dharma* e *mokṣa*, pois se trata de um texto que combina uma exortação ao conhecimento da verdade e a responsabilidade da ação desinteressada e compassiva no mundo. Embora críticos ocidentais tenham apontado para supostas contradições, para o pensamento indiano é justamente nessas supostas contradições que se encontra o valor do texto. O texto contém dezoito capítulos inseridos na epopeia do *Mahābhārata* e tem como cenário o momento em que dois grandes exércitos estão prestes a entrar num conflito decisivo para o futuro político da Índia antiga: de um lado, os Pandavas e do outro, os primos usurpadores Kauravas. O *Gītā* é apresentado na forma de um diálogo entre Kṛṣṇa e o príncipe Arjuna, líder dos Pandavas. Em meio à ameaça do início da batalha, Arjuna se dá conta que tem como inimigos seus próprios familiares e amigos. Atordoado, perplexo e tomado por sentimentos de apego individual e por uma incapacidade de distinguir o certo do errado, Arjuna apresenta a Kṛṣṇa argumentos que lhe parecem relevantes para desistir da luta. Kṛṣṇa, o condutor da carruagem de guerra de Arjuna, decide então instruí-lo e lembra lhe de seu dever social (*dharma*) e, o mais importante, da necessidade de renúncia aos frutos de suas ações (*karma-yoga*).

---

<sup>5</sup> Vedānta (veda + anta), i.e., a parte final e teleológica dos Vedas (lit. “conhecimento”) – constituem a fonte exclusiva e última do conhecimento sobre a natureza de *Brahman* (Absoluto). Os Vedas se dividem nas seguintes coletâneas: *Rgveda* (hinos que presidem doações e invocação aos deuses), *Samaveda* (coletânea litúrgica dos hinos), *Yajurveda* (especializado em liturgia, rituais e sacrifício.) e *Atharvaveda* (versos recitados pelos brâmanes). Essas quatro coletâneas são os textos sagrados mais antigos da tradição indiana e formam o núcleo da tradição védica.



O trecho a ser utilizado em comparação com *A Morte de Ivan Ilith* – o capítulo segundo do *Gītā* – refere-se ao momento de perplexidade de Arjuna que atesta, no entendimento de Krsna, a condição daquele de cumprimento dos requisitos necessários para a iniciação do conhecimento profundo sobre a não dualidade entre *ātman* e *Brahman*. Ao cogitar o abandono da luta, Arjuna renunciaria ao cumprimento de seu dever (*dharma*) e, conseqüentemente, renunciaria a expectativa de fruição futura do paraíso enquanto recompensa. Este desapego relativo, embora necessário, não é suficiente, uma vez que envolve ainda um conteúdo de interesse egóico manifesto no medo e o apego às relações corpóreas, embasado na percepção de que a morte potencial de seus parentes seja mais pungente do que as todas as mortes causadas anteriormente em outras guerras. O que Krsna pretende ao instruir Arjuna, não é incentivá-lo a matar deliberadamente os seus parentes ou promover um sentimento de belicosidade. Ao contrário, Krsna pretende chamar atenção de Arjuna para a necessidade de uma mudança qualitativa da ação: a necessidade da passagem de uma ação interessada, ainda que parcialmente, para uma ação totalmente desinteressada. O argumento inicial de Krsna para convencer o jovem príncipe Arjuna foca na necessidade do cumprimento do *dharma*, i.e., da necessidade de engajamento na luta, na medida em que dela dependem a continuidade e a liberdade de sua própria comunidade, visto que os usurpadores pretendiam dizimar o grupo e causar ainda mais mortes e sofrimentos do que aquela batalha. Com isso, Krsna sugere que o agente da ação não precisa se abalar ou se angustiar com uma eventual derrota e, até mesmo, com uma eventual morte e que a inação, neste caso, era mais pecaminosa. Diz o texto: “To action alone hast thou a right and never at all to its fruit; let not the fruits of action be thy motive; neither let there be in thee any attachment to inaction” (*Bhagavad-gītā*, 2014, p.136, 2.47). O segundo argumento do mestre Krsna denuncia a ignorância constitutiva de Arjuna sobre a natureza da alma (*ātman*). Krsna relembra a Arjuna que a alma é imortal, ao passo que sua condição corpórea é contingente. Portanto, independentemente da postura que Arjuna resolvesse assumir na guerra, sua ação jamais poderia afetar a eternidade da alma. Como manifesto na passagem: “As the soul passes in this body through childhood, youth and age, even so is its taking on of another body. The sage is not perplexed by this” (*Bhagavad-gītā*, 2014, p.117, 2.47).

#### 4. O sofrimento e a consciência: *A Morte de Ivan Ilitch e o Bhagavad-gītā*

Ivan Ilitch foi um sujeito comum que se casou por ambição e alcançou cargos prestigiosos provindos das relações interessadas com os amigos. Conquistou, com isso, conforto e estabilidade para sua família. No entanto, quando uma doença grave o surpreendeu, Ivan se deparou com a frágil segurança de sua vida, com a falsidade e futilidade de suas relações e com a mentira constante que o cercava. Nesse momento, a dor física de Ivan Ilitch colidiu com o seu sofrimento espiritual – resultado de uma moralidade fraca e egoísta –, levando-o a uma situação limite em que ele experimentou a consciência de si mesmo. No leito de morte, Ivan encontrou um sentido em sua vida através da relação de amizade com o ajudante Guerássim – um jovem humilde, resignado e compassivo. As lembranças da infância de Ivan também revelaram a ele que nem sempre sua vida foi mesquinha e vazia. Em *A Morte de Ivan Ilitch*, a inevitabilidade da morte e a libertação do sofrimento não se excluem, mas se complementam.

Os aspectos comparáveis que, a meu ver, estão presentes tanto na obra de Tolstói quanto na proposta presente no *Bhagavad-gītā* são: (i) a ignorância sobre a existência – reiterada pela relação egocentrada com os objetos – como a causa do sofrimento; (ii) a experiência do sofrimento como potência para uma investigação definitiva sobre a causa da consciência; (iii) a libertação do sofrimento como um evento de compreensibilidade sobre a natureza da realidade e de renúncia do apego. Seguindo essa lógica, Andrei Belyj em *Teacher of Consciousness* (1989) reconheceu em Tolstói uma tendência que conecta o ocidente com o oriente e assumiu concordâncias entre o pensamento de Tolstói e o *Bhagavad-gītā*. Sobre essa conexão Olga Cooke comenta: “one of the chief lessons of *The Bhagavad-gītā*, that the pursuit of selfless actions will lead to self-realization, essentially dominates all of Tolstoy’s thought” (1998, p.62). É o que pretendo averiguar nas linhas seguintes.

“[...] de modo geral, a vida de Ivan Ilitch ocorreu da maneira pela qual, segundo a sua concepção, devia correr: leve, agradável e decentemente” (TOLSTÓI, 2006, p.33). Afinal, ele possuía um cargo relevante no trabalho, casou-se com uma mulher “de boa família nobre e nada feia” (TOLSTÓI, 2006, p.23), tinha dois filhos estudiosos e um apartamento decorado em estilo antigo, frequentava jantares e joga cartas com seus colegas. O caráter “*comme il faut*” (TOLSTÓI, 2006, p.21) da vida de Ivan é validado tanto por aquilo que Tolstói chamou de “aperfeiçoamento moral”

quanto pelo cumprimento do *dharma*, sugerido pela tradição indiana. E, assim como é característico desse estágio da experiência, cada vez mais era necessário conquistar mais segurança e mais reconhecimento. Chegou um ponto que, até mesmo na revolução, Ivan via possibilidade de se sobressair. Quando ele não foi promovido ao cargo de juiz presidente sendo substituído por outro colega, por exemplo, ele irritou-se, frustrou-se. Mas não apenas isso, ele sentia que “todos o esqueceram, e aquilo que lhe parecia a maior, a mais cruel injustiça contra ele” (TOLSTÓI, 2006, p.27). “[...] e logo desapareceu o leve e agradável” (TOLSTÓI, 2006, p.33). De acordo com o *Gītā*: “when a man dwells in his mind on the objects of sense, attachment to them is produced. From attachment springs desire and from desire comes anger” (2014, p.143, 2.62).

No desvelar do enredo, Ivan Ilitch depara-se com uma forte dor em seu apêndice acompanhada por uma sensação desagradável provocada pelo medo da possibilidade de sua morte iminente. E isso gerou nele “[...] um sentimento de grande comiseração por si mesmo” (TOLSTÓI, 2006, p.38). A natureza desse sentimento é a mesma presente no sentimento de autoindulgência de Arjuna ao perceber, diante do campo de batalha, que os usurpadores eram, na verdade, seus próprios familiares. Sendo ele pertencente à casta dos guerreiros e tendo lutado em muitas guerras anteriores àquela, a recusa em engajar-se na batalha não era promovida por um sentimento de compaixão por seus rivais, mas por uma hipocrisia inventada para mascarar o medo e o apego. No caso de Ivan Ilitch, quem sempre tivera agido por interesses na relação com os demais, no momento de sua debilidade, exigia piedade para consigo, mas não encontrava, apenas sentia indiferença e falsidade. O único momento em que Ivan encontrava compaixão era quando estava na presença de Guerássim, seu ajudante, “[...] e por essa razão as relações com Guérassim confortavam-no” (TOLSTÓI, 2006, p.57).

Guérassim parecia tranquilizar Ivan, não apenas pela ajuda cedida na tentativa de aliviar os males físicos do doente, mas também pela postura resignada e benevolente que parecia mostrar a Ivan a genuinidade da vida. “Sempre o mesmo Guerássim está sentado na cama, aos seus pés, cochilando tranquila e pacientemente” (TOLSTÓI, 2006, p.65). Guerássim foi para Ivan o que Krsna foi para Arjuna: uma personalidade compassiva e inspiradora que, em um momento de profundo sofrimento, exortava a espontaneidade de como as coisas devem ser. “Guerássim

fazia isto com leveza, de bom grado, com simplicidade e uma bondade que deixava Ivan Ilitch comovido” (TOLSTÓI, 2006, p.55).

“O sofrimento maior de Ivan Ilitch provinha da mentira, aquela mentira por algum motivo aceita por todos, no sentido de que ele estava apenas doente e não moribundo” (TOLSTÓI, 2006, p.55). Ivan percebeu com a presença do seu ajudante, o qual nada fazia por interesse individual, que a mentira que o atordoava incessantemente não se restringia apenas aquela situação circunstancial, mas se arrastara ao longo de sua vida até aquele momento. “Talvez eu não tenha vivido como se deve – acudia-lhe de súbito à mente” (TOLSTÓI, 2006, p.67). E, na medida em que a inevitabilidade da morte foi se tornando mais evidente, mais se ampliou a consciência de Ivan Ilitch sobre a sua própria vida. “He understands that the pomp, show, wealth, pride, and position in his life had deceived him and given him a false sense of security” (BALASUBRAMANIAN, 2010, p.98). Balasubramanian analisa:

It becomes clear to him that while he thought he was going uphill in his life, he was actually going downhill. He had begun to identify himself with his image in society, which was always changing and provoking him to strive for more fame and more fortune (2010, p.98).

Segundo o *Bhagavad-gītā*, a causa do sofrimento provém da falsa identificação da totalidade da existência com condições corpóreas, com estados mentais e com personalidades circunstanciais. No entanto, todos esses atributos sofrem constantes modificações até extinguirem-se. “For to the one that is born death is certain [...] Therefore, for what is unavoidable, thou shouldst not grieve” (*Bhagavad-gītā*, 1944, p.124, 2.27). Ao passo que o ser derradeiro não se reduz a nenhuma existência em particular, embora permeie cada uma delas, e, por isso, não sofre nenhum tipo de contingência. “He is never born, nor does he die at any time, nor having once come to be will he again cease to be. He is unborn, eternal, permanent and primeval. He is not slain when the body is slain” (*Bhagavad-gītā*, 1944, p.72, 2.13). A libertação do sofrimento, portanto, se dá não pela inauguração de um evento novo e extraordinário, mas por uma transformação na forma de discernir a natureza da realidade. É um ato de consciência e desprendimento, não do mundo e dos objetos, mas do controle e da manipulação sobre essas mesmas coisas. Loundo reitera:

Essa transformação é, então, contemporânea das próprias indagações e reflexões que a instigam: não se trata de uma travessia deste para outro mundo, mas da travessia de uma forma de estar no mundo marcada pelo sofrimento (atual ou postergado) para outra forma de estar no mundo marcada pela beatitude (*ānanda*) e pela equanimidade (LOUNDO, 2014, p.70).

Ivan Ilitch certamente ultrapassou a degradação moral e encarou a realidade da morte, mas por aqui me detenho e deixo que a obra fale por si mesma para não macular o caráter sutil de sua sugestibilidade: “O que é isto? Será, de verdade, a morte? E a voz interior respondia: sim, é verdade. Para quê estes sofrimento? E a voz respondia: à toa, sem nenhuma finalidade” (TOLSTÓI, 2006, p.68). “[...] esboçou um gesto de renúncia, sabendo que seria compreendido por quem importava” (TOLSTÓI, 2006, p.75). “Em lugar da morte, havia luz. Então é isto! – disse de repente em voz alta. – Que alegria! A morte acabou – disse a si mesmo. – Não existe mais” (TOLSTÓI, 2006, p.76).

### **Considerações finais:**

O homem envelhece é porque não aguenta viver, ainda não sabe, e tem medo da morte: então, vai envelhecendo. Enricou. Que é que adiantava? De agora, ele estava ali, olhando no espelho da velhice – membeca ou querembáua, dava na mesma coisa. Não tinha elixir. No môrro dum calundú, espetavam sua cabeça com uma agulha comprida, roíam-no monstros ratos. Contra por contra, como se esses Gerais fossem mundo de gelos. Tudo um frio. Mas frio e molhado se cercam com paina. Oé, o Cara-de-Bronze tinha uma gota-d’água dentro de seu coração. Achou o que tinha. Pensou. Quis. Mas isto são coisas deduzidas, ou adivinhadas, que ele não cedeu confiança a ninguém. (ROSA, 2019)

De maneira alguma acredito que a obra de Tolstói possa ser reduzida a soteriologia upanisádica indiana. Corroboro como a postura de Gadamer que ampliou o horizonte da hermenêutica para além das questões particulares da compreensão – sejam referentes a textos, as leis ou mesmo aos métodos das ciências naturais e do espírito – e empreendeu um retorno a um projeto de filosofia cujo estatuto epistêmico rejeita a pretensão da indubitabilidade da metodologia científica, e, igualmente, acredito que nenhum contexto histórico específico pode se colocar como a única possibilidade interpretativa da verdade. As narrativas merecem conservar a autonomia que lhes são próprias, as incursões de seus contextos históricos, a originalidade técnica e psicológica de seus autores, mas isso não impede que correlações sejam feitas e que essas conexões sirvam de auxílio para ampliar o entendimento de algo maior que é o sentido da existência, como propõe Orhan Pamuk:

[...] pode falar de experiência pessoal, do conhecimento que adquirimos através dos sentidos e, ao mesmo tempo, pode oferecer um fragmento de conhecimento, uma





intuição, uma pista sobre a coisa mais profunda – em outras palavras, sobre o centro, ou o que Tolstói chama de sentido da vida (ou como quer que chamemos) (PAMUK, 2011, p.26).

Em resposta ao sofrimento, o *Bhagavad-gītā* propõe uma saída positiva, ao passo que Tolstói nos deixa apenas uma pista. Entretanto, em ambos os casos, é certo que a verdade não é um capricho dos conceitos e das ideias, mas, em termos fenomenológicos, o próprio mundo-da-vida. Nisso consiste a grandiosidade da literatura: subordinar as palavras à existência e não o contrário. E isso Tolstói – “a secular man equipped with literary forms [...] but who faced death without protection of faith” (PAPERNO, 2014, p.7) – realizou de forma majestosa. Mesmo Sócrates e Buddha, os quais não registraram nenhuma linha e conferiram a seus discípulos a atividade da escrita, também enfrentaram a morte sem proteção, sem elixir, sem metafísica. Basta que lembremo-nos da *Apologia de Sócrates* ou do *Sūtra* demasiado conhecido que narra a história de uma mulher que foi procurar Buddha com o filho morto nos braços solicitando ajuda para livrar o pobre menino da morte. O mestre sugeriu que a mulher procurasse um simples grão preto de mostarda, porém só deveria recebê-lo de uma casa onde nunca tivesse entrado a morte. E, assim, a mulher procurou um dia inteiro, mas não encontrou nenhuma casa onde a morte já não tivesse passado. Nenhuma semente serviria para trazer o seu filho de volta. No começo, achou que ninguém entendia a sua dor. No decorrer do dia, percebeu que a dor da morte não era só sua. O sofrimento é o que nos une. “El resto es literatura:” (ZAMBRA, 2010, p.1).

### Referências bibliográficas:

- BALASUBRAMANIAN, Radha. *Parallels between Tolstoy's life, writing and Hindu philosophical thought*. Florianópolis: Fragmentos: Revista de Língua e Literatura Estrangeiras, v. 21, n. 1, p. 093-105, 2010.
- BELIY, Andrej. *Teacher of Consciousness*. Translated and introduced by Olga Cooke. *Tolstoy Studies Journal*, 2, 1989.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.
- FLOOD, Gavin. *Uma introdução ao hinduísmo*. Tradução de Dilip Loundo e Fernanda Winter. Juiz de Fora: UFJF, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: WMF Martins Fonte, 2010.



- LOUNDO, Dilip. *A hermenêutica transformativa da Bhagavad-Gita*. In: SILVESTRE, Ricardo Sousa (org). *Filosofia e teologia da Bhagavad-Gita, Hinduísmo e Vaishnavismo de Caitanya: Homenagem a Howard J. Resnick* / organizadores Ricardo Sousa Silvestre e Ithamar Theodor / Curitiba: Juruá, 2015, p. 65-82.
- LOUNDO, Dilip. *João Guimarães Rosa e os Upanishads: "Cara de Bronze" e o "Quem das Coisas" da Palavra Poética*. Rio de Janeiro: Revista Brasileira, v.88, p.89-108, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- ORWIN, Donna Tussing. *Consequences of Consciousness: Turgenev, Dostoevsky, and Tolstoy*. California: Stanford University Press, 2007.
- PAMUK, Orhan. *O romancista ingênuo e o sentimental*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- PAPERNO, Irina. *"Who, what Am I?": Tolstoy Struggles to Narrate the Self*. Cornell University Press, 2014.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *Indian philosophy v.1*. Delhi: Oxford University Press, 2008.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *The Bhagavad-Gītā*. Uttar Pradesh: HarperCollins, 2014.
- ROSA, João Guimarães. *Cara-de-bronze*. Disponível em: <<https://www.revistaprosaversoarte.com/cara-de-bronze-joao-guimaraes-rosa/>> Acessado em: 09/08/2019.
- STEGMÜLLER, Wolfgang. *A Filosofia Contemporânea – Introdução crítica. Vol. 1*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1977.
- SYRKIN, A. *The "Indian" in Tolstoy (Part one)*. Wiener slavistischer Almanach 23, p. 85-114, 1989.
- TOLSTÓI, Lev. *A morte de Ivan Ilitch*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Editora 34, 2006.
- TOLSTÓI, Lev. *Uma Confissão*. Tradução Rubens Figueiredo. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.
- TOLSTOY, Leo. *A Letter to a Hindu*. California: Xist Publishing, 2016.
- ZAMBRA, Alejandro. *Bonsái*. Barcelona: Anagrama, 2010

Recebido em: 09/11/2019  
Aprovado em: 10/12/2019