

Sobre a teologia do ser perfeito nas tradições não-abraâmicas: o *Vedānta* como estudo de caso

Ricardo Sousa Silvestre

Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Campina Grande.
ricardoss@ufcg.edu.br

Resumo: Esse artigo propõe fazer uma breve incursão na questão acerca do papel da teologia do ser supremo nas tradições não-abraâmicas. De acordo com a visão predominante em filosofia da religião, o projeto filosófico de inferir propriedades divinas a partir do conceito de Deus enquanto um ser maximalmente perfeito, comumente chamado de teologia do ser supremo, é uma exclusividade das tradições abraâmicas. Na tentativa de questionar essa visão, examino os desdobramentos de dois conceitos-chave da tradição *Vedānta* – os conceitos de *Brahman* (literalmente, *o maior*) e *Bhagavān* (literalmente *o possuidor de todas as excelências*) – no pensamento de três notáveis vedantistas: Śaṅkara, Rāmānuja e Jīva.

Palavras chave: Teologia do ser supremo, *Vedānta*, *Brahman*, Śaṅkara, Rāmānuja, Jīva.

On perfect being theology in non-Abrahamic traditions: the *Vedānta* tradition as a study case

Abstract: This paper aims at examining the issue of the role of supreme being theology in non-Abrahamic traditions. According to the dominant view in contemporary philosophy of religion, the philosophical project of inferring divine properties from the concept of God as a maximally perfect being, usually called supreme being theology, is an exclusivity of the Abrahamic traditions. In attempting to question this view, I investigate the developments of two key-concepts of *Vedānta* tradition – the concepts of *Brahman* (literally, the greatest) and *Bhagavān* (literally, the possessor of all excellences) – in the thought of three famous vedantins: Śaṅkara, Rāmānuja and Jīva.

Keywords: Perfect being theology, *Vedānta*, *Brahman*, Śaṅkara, Rāmānuja, Jīva.

1 Introdução

A noção de Deus enquanto um ser *maximalmente grande ou perfeito* – tão grande e perfeito que nada maior que ele possa existir ou ser concebido – tem uma longa e respeitável história no ocidente. Anselmo, no século XI, por exemplo, define Deus como aquele ser do qual nada maior pode ser pensado; já Descartes e Spinoza, no século XVII, o concebem como aquele ser que possui todas as perfeições. Mais recentemente, no século XX, Alvin Plantinga defende a ideia de Deus como aquele ser que é maximalmente excelente em todo mundo possível.

Esta noção de Deus enquanto um ser maximalmente grande ou perfeito é o pivô de uma das ideias mais fascinantes da história da humanidade: a teologia do ser perfeito. Trata-se do projeto filosófico de, a partir da noção de um ser maximalmente perfeito, inferir de forma *apriorística* conclusões filosoficamente pertinentes a respeito de tal ser, notoriamente a sua existência e diversas perfeições ou propriedades divinas (bem como a relação entre tais propriedades). Partindo da definição de Deus como algo do qual nada maior pode ser pensado, Anselmo, por exemplo, chega nos capítulos dois e três do seu *Prológio* à conclusão de que Deus existe – esse é o seu famoso argumento ontológico – e de que ele é justo, veraz, bendito, onisciente, onipotente, misericordioso e impassível (capítulos quinto ao nono).

Já Descartes apresenta na sua quinta meditação uma versão do argumento ontológico a partir da noção de Deus enquanto possuidor de todas as perfeições ou enquanto o ser mais perfei-

to¹. Tão logo saibamos clara e distintamente que Deus é o ser mais perfeito, pensa Descartes, podemos concluir quais propriedades Deus possui: basta para isso considerar quais atributos são perfeições e quais não são; em particular, podemos concluir que Deus não é enganador, pois toda enganação depende de algum defeito.

O argumento ontológico (na verdade um dos argumentos ontológicos) de Anselmo se encontra no trecho seguinte:

[...] nós acreditamos que você [Deus] é algo do qual nada maior pode ser pensado. [...] mesmo o tolo [que afirma em seu coração “Deus não existe”] está convencido que algo do qual nada maior pode ser pensado existe ao menos em seu entendimento; pois quando ele ouve sobre este [ser], ele entende [o que ouve], e o que quer que é entendido existe no entendimento. Mas certamente aquilo do qual nada maior pode ser pensado não pode existir apenas no entendimento. Pois se ele existisse apenas no entendimento, ele poderia ser pensado como existindo também na realidade, o que é maior. Portanto, se aquilo do qual nada maior pode ser pensado existisse apenas no entendimento, então aquilo do qual nada maior pode ser pensado é tal que algo maior que ele pode ser pensado. Mas isso é certamente impossível. (Anselmo, 2000, pp. 93-94)

Aqui é efetuada uma redução ao absurdo: a partir da suposição de que Deus (aquilo do qual nada maior pode ser pensado) não existe, Anselmo chega à conclusão absurda de que aquilo do qual nada maior pode ser pensado é tal que algo maior que ele pode ser pensado; logo tal suposição não pode ser verdadeira e, portanto, Deus existe. Assim temos uma conclusão acerca da natureza de Deus, a saber, a sua existência, sendo concluída a partir do significado atribuído à palavra “Deus”. Segue abaixo uma possível reconstrução do argumento de Anselmo:

1. Deus (aquilo do qual nada maior pode ser pensado) existe apenas no entendimento [suposição da redução ao absurdo].
2. Se Deus existe apenas no entendimento, ele pode ser pensado como existindo também na realidade.
3. Existir na realidade é maior do que existir apenas no entendimento.
4. Logo, Deus (aquilo do qual nada maior pode ser pensado) é tal que algo maior que ele pode ser pensado.
5. Como (4) é impossível, (1) é falso e, portanto, é verdade que Deus existe na realidade.

A importância da teologia do ser perfeito não pode ser menosprezada. Apesar da quantidade massiva de críticas às quais o argumento ontológico, por exemplo, tem sido sujeito, a empreitada de inferir a existência de Deus partindo do mero conceito de Deus permanece como uma das ideias filosóficas mais fascinantes já concebidas; também é o único argumento teísta que tem como conclusão a existência de um ser com as propriedades mínimas atribuídas a Deus. Em segundo lugar, a teologia do ser perfeito é uma maneira extremamente elegante, *a priori* e religiosamente neutra, no sentido de não fazer uso de nenhuma escritura religiosa específica, de se conhecer as propriedades divinas².

Tem havido considerável ressurgimento de interesse na teologia do ser perfeito entre filósofos contemporâneos da religião; exemplos disso são os trabalhos de Alvin Plantinga (1974), Thomas Morris (1987), George N. Schlesinger (1988), Katherin Rogers (2000) e Daniel Hill (2005). Concomitantemente a isso, filósofos da religião têm se tornado mais e mais sensíveis à pluralidade de religiões que povoam nosso mundo. Apesar disto, não é raro encontrar afirmações tais como as sentenças de abertura da contribuição de Mark Webb sobre teologia do ser perfeito no *Compêndio de filosofia da religião* da Blackwell:

¹ Diferentemente do argumento de Anselmo, que é considerado como partindo exclusivamente do significado da palavra “Deus”, o argumento de Descartes depende de dois princípios centrais de sua filosofia: a teoria das ideias inatas e a doutrina da percepção clara e distinta.

² Isso não significa que haja algum tipo de incompatibilidade intrínseca com a assim chamada teologia revelada. William Craig e J. P. Moreland (2003), por exemplo, argumentam que escritura e teologia do ser perfeito devem trabalhar juntos enquanto guias para uma formulação coerente de uma doutrina de Deus. De um lado, o conceito de Deus é subdeterminado pelas escrituras de forma que a especulação racional é necessária para preencher as lacunas; por outro lado, a questão de quais propriedades podem ser consideradas perfeições é controversa; neste momento, recurso à escritura pode ser útil.

Uma doutrina que é compartilhada pela maioria dos judeus, cristãos e muçulmanos é que Deus é, em algum sentido, perfeito de forma absoluta. A mesma ideia aparece em outras tradições também [...] mas é na teologia das três religiões abraâmicas que o conceito de um ser absolutamente perfeito é explorado no maior grau possível. (Webb, 1999, p. 227)

Se isso é verdade ou não é algo que tem de ser mostrado; que pensadores cristãos (e em menor grau islâmicos e judeus) têm tratado em profundidade as consequências de se conceber Deus como maximalmente perfeito é algo que não se discute. É questionável, entretanto, se os seus esforços são mais notórios ou superam de alguma maneira os esforços de pensadores de outras tradições. Tal questionamento se torna mais forte quando consideramos que não tem havido pesquisa suficiente sobre a ocorrência e desenvolvimento do conceito de Deus enquanto ser maximalmente perfeito nas diversas tradições não-abraâmicas.

De uma maneira geral, meu propósito neste texto é dar um passo inicial no sentido de preencher essa lacuna, examinando um dos mais ilustres exemplares das tradições religiosas desenvolvidas no subcontinente indiano: o *Vedānta*. A motivação para tal escolha é, de um lado, a existência de uma notável semelhança entre alguns conceitos de Deus encontrados nesta tradição – notoriamente os conceitos de *Brahman* (literalmente, *o maior*) e *Bhagavān* (literalmente *o possuidor de todas as excelências*) – e a ideia-chave da teologia do ser perfeito e, de outro, a maneira como alguns vedantistas têm explorado tal conceito³.

Vou examinar três vedantistas: Śāṅkara (séculos VIII e IX), Rāmānuja (século XI e XII) e Jīva (século XVI). Basicamente o que pretendo com este exame é fornecer indícios de que, contrariamente ao afirmado por Webb, encontramos em tais pensadores algo muito próximo do que estamos chamando aqui de teologia do ser perfeito. Não tenho a pretensão, no entanto, de comparar os esforços de tais pensadores com os dos grandes filósofos ocidentais aqui citados. Nem tampouco desejo esgotar o debate acerca da existência ou não de instâncias significativas de teologia do ser perfeito em tradições não-abraâmicas. Ao invés disto, desejo apenas fornecer o que espero que sejam razões suficientes para levantarmos sérias dúvidas em relação à veracidade de afirmação de Webb que, deve-se notar, representa de forma paradigmática a maneira descuidada como a filosofia da religião contemporânea tem lidado e se pronunciado sobre as mais diversas religiões não-abraâmicas em geral e as tradições surgidas no subcontinente indiano em particular.

2 Śāṅkara

Diferentemente de boa parte das especulações filosóficas acerca da divindade feitas no ocidente, principalmente a partir da modernidade, a contribuição clássica indiana para a filosofia se centrou fortemente na autoridade de certos textos religiosos conhecidos como *Vedas*. Entre tais textos, é nas *upaniṣads* (compostas entre os séculos IX e V a.C.) que encontramos as primeiras incursões em temas filosóficos. A escola filosófica conhecida como *Vedānta* tem entre seus propósitos básicos construir uma interpretação sistemática e coerente das *upaniṣads*. Além das *upaniṣads*, também é central para a escola *Vedānta* o *Vedānta-sūtra*, conjunto de aforismos enigmáticos e extremamente condensados (*sūtras*) que visa exatamente explicar o significado das *upaniṣads*. A *Bhagavad-gītā* completa a tríade de textos sagrados sobre os quais a filosofia *Vedānta* é baseada.

Uma das noções mais centrais das *upaniṣads* é o conceito de *Brahman*. Tradicionalmente, *Brahman* é entendido como sendo a fonte, sustentação e causa final de tudo o que existe; uma

³ É digna de menção a existência de diversos trabalhos que apontam para essa conexão entre o *Vedānta* e a teologia do ser perfeito. Por exemplo, Alexander Pruss (2001) usou de forma bastante interessante a máxima defendida por Śāṅkara no seu comentário ao *Vedānta-sūtra* de que se algo é impossível, então nós não podemos percebê-lo, mesmo que não veridicamente (aliada à premissa que místicos de fato percebem um ser maximalmente perfeito) para argumentar a favor da possibilidade de tal ser. Tal, possibilidade, diga-se de passagem, é uma premissa chave em muitos argumentos ontológicos, como os argumentos de Descartes e Plantinga. De fato, argumentos que mostram a possibilidade de um ser maximalmente perfeito, como os de Leibniz e Goedel, são em si considerados uma classe de argumentos ontológicos.

substância absoluta, ilimitada, atemporal e incondicional e suporte ontológico de toda a realidade. Na *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.4.10), por exemplo, encontramos que de *Brahman* “tudo passou a existir. Ele é o princípio imperecível, o cordão a partir do qual todas as realidades são tecidas.” Já a *Chāndogya Upaniṣad* (4.1.2) diz que “Apenas o ser existia no início, um apenas sem um segundo”; na *Taittirīya Upaniṣad* (2.1) encontramos que “Verdade, conhecimento, infinitude é *Brahman*”. Já na *Śvetāśvatara Upaniṣad* (6.19) é dito que *Brahman* é “sem partes, inativo, calmo, sem falta, sem contaminação”.

Para Śaṅkara, o primeiro grande sistematizador do *Vedānta*, conhecimento de *Brahman* é “o propósito maior do homem, pois ele destrói as raízes de todo o mal tal como a ignorância, que é a semente de todo o *saṃsāra*.” (Śaṅkara, 1890, p. 14). Isto não é coincidência: o conceito de *Brahman*, por definição, envolve a ideia de grandeza ou perfeição maximal. Isto é enfatizado por Śaṅkara quando ele analisa o significado da palavra “*Brahman*” no seu comentário ao primeiro *sūtra* do *Vedānta-sūtra*; é aqui que encontramos a primeira ocorrência significativa da teologia do ser perfeito no *Vedānta*:

Mas pode ser perguntado, *Brahman* é conhecido ou não (antes de investigarmos sua natureza)? Se ele é conhecido, então não precisamos enveredar em uma investigação acerca dele; se ele não é conhecido então não podemos enveredar em tal investigação. Nós respondemos que *Brahman* é conhecido [no sentido de sua existência ser conhecida]. *Brahman*, que é onisciente e detentor de todos os poderes, cuja natureza é pureza eterna, inteligência e liberdade, existe. Pois se nós consideramos a derivação da palavra “*Brahman*” a partir da raiz *bṛh*, [que significa] “ser grande”, nós imediatamente entendemos que pureza eterna, etc., pertencem a *Brahman*. (Śaṅkara, 1890, p. 14)

Ao mesmo tempo que não temos aqui um argumento tão claro como em Anselmo, Śaṅkara parece estar claramente afirmando que a mera consideração do significado da palavra “*Brahman*” nos permite inferir que certas propriedades, como pureza eterna, inteligência etc. pertencem a *Brahman*, o que por sua vez implica que sua existência nos é conhecida. Segue abaixo uma possível reconstrução desta versão do argumento ontológico de Śaṅkara:

1. A palavra “*Brahman*”, derivada da raiz *bṛh*, significa “o maior”.
2. A significação de “ser o maior” (ou “ser maior que o maior”) envolve perfeições como onisciência, onipotência, pureza eterna, inteligência, liberdade e *existência*.
3. Portanto, onisciência, onipotência, pureza eterna, inteligência, liberdade e *existência* pertencem a *Brahman*.
4. Logo, *Brahman* existe.

É interessante notar que esse recurso de investigação racional acerca do *Brahman* pode ser tomado como um guia metodológico inerente ao *Vedānta*. De acordo com Śaṅkara, o primeiro *sūtra* do *Vedānta-sūtra* – “Então, portanto, a investigação acerca do *Brahman*” – deve ser entendido como um apelo à investigação racional acerca do *Brahman*. Continuando o seu comentário a este primeiro *sūtra*, Śaṅkara afirma como segue:

Ademais, a existência de *Brahman* é conhecida por causa de ser ele o Eu de todos. Pois todos são conscientes da existência de [seu] Eu [...] E esse Eu é *Brahman*. Mas se *Brahman* é universalmente conhecido como o Eu, não existe lugar para uma investigação acerca dele. Não é bem assim, nós replicamos; pois existe conflito de opiniões sobre sua natureza específica. (Śaṅkara, 1890, p. 14)

Após explicar algumas dessas opiniões conflituosas, Śaṅkara continua:

Portanto, existem muitas opiniões, parte delas baseadas em argumentos válidos e nas escrituras, outra parte baseada em argumentos falaciosos e má-compreensão das escrituras. Se, portanto, um homem abraça alguma dessas opiniões sem uma consideração prévia, ele se privará da beatitude mais elevada e incorrerá em terrível perda. Por essa razão o primeiro *sūtra* propõe, sob a designação de uma investigação acerca do *Brahman*, uma disposição dos textos *Vedānta*, a ser levada a cabo com a ajuda de argumentos harmônicos [...]. (Śaṅkara, 1890, p. 15)

De fato, Śaṅkara faz amplo uso da reflexão racional na construção da sua doutrina *advaita* ou não-dual acerca da natureza do *Brahman*, podendo seu raciocínio ser resumindo como segue.

Se *Brahman* é maior que o maior e maximalmente perfeito, ele deve ser, como a *Taittirīya Upaniṣad* (2.1) afirma, infinito ou ilimitado. Mas ele não seria infinito caso houvesse algo além dele. Assim, *Brahman* deve ser idêntico a tudo o que existe. No entanto, se *Brahman* possui unidade perfeita, então ele deve ser, como afirma a *Śvetāśvatara Upaniṣad* (6.19), desprovido de partes, sem diversidade. Porém, se *Brahman* é sem diversidade e ilimitado, então ele não deve possuir nenhuma qualidade ou atributo, pois qualificação em grande medida advém da existência de diversidade, além do que possuir atributos significaria impor limitações ao ilimitado.

Juntando as duas coisas – que *Brahman* é idêntico a toda a realidade e que não contém nenhuma pluralidade – então a realidade como um todo é uma unidade não-diferenciada. Como consequência disto, o mundo espaço-temporal, com sua distinção entre momentos de tempo, lugares e eventos, é irreal, pois relações causais reais são relações entre coisas distintas. Assim, o *Brahman* não pode ser nem a causa do mundo espaço-temporal nem dos eventos que ocorrem nele, não podendo, portanto, ser nem seu criador nem seu mantenedor. Mais que isso: *Brahman* não é um agente causal, não podendo, obviamente então, ser onipotente.

Também se *Brahman* é tudo o que existe, então nada fora de *Brahman* pode servir como seu objeto de conhecimento; e se *Brahman* é desprovido de diversidade interna, então não pode haver autoconhecimento também, pois autoconhecimento envolve diferenciação entre o eu enquanto conhecedor e o eu enquanto conhecido. Assim, *Brahman* não é um agente epistêmico, não podendo, portanto, ser onisciente. Temos, portanto, uma concepção ateísta do ser maximalmente perfeito. Não apenas a divindade não possui as propriedades que geralmente atribuímos a Deus, como onipotência e onisciência, mas é de fato *nirguṇa*, sem qualidades (*guṇa*). Trata-se de um oceano infinito de consciência vazia; impessoal, anônima e inativa.

3 Rāmānuja

Rāmānuja discorda de Śaṅkara. Em primeiro lugar, Rāmānuja rejeita a noção de *nirguṇa Brahman* de Śaṅkara como incoerente. Primeiro de tudo, é incoerente, pois denota uma substância sem propriedades; por definição, substância é aquilo que tem ou instancia propriedades, não podendo, portanto, haver uma substância sem propriedades. Segundo, as coisas são conhecidas e identificadas com base nas propriedades que elas possuem. Disto segue que o *nirguṇa Brahman* de Śaṅkara não pode ser conhecido, não sendo, portanto, conhecido por Śaṅkara e seus adeptos. Finalmente, Rāmānuja argumenta que a visão do *Brahman* como sendo toda a realidade indiferenciada invalida o recurso que Śaṅkara faz da autoridade das escrituras na sua argumentação. Se tais escrituras são verdadeiras, então alguma linguagem descreve corretamente a realidade; mas linguagem necessariamente envolve distinção (sujeito, predicado, etc). Assim, se as escrituras são verdadeiras, distinções são reais.

Além de tentar refutar os argumentos de Śaṅkara, Rāmānuja oferece uma visão diametralmente oposta acerca da natureza do *Brahman*. De acordo com ele, “*Brahman*” se refere de fato a um ente pessoal. Assim como Śaṅkara, Rāmānuja faz referência, em sua argumentação, ao significado da palavra “*Brahman*”:

A palavra “*Brahman*” denota a pessoa suprema (*Puruṣottama*), que é essencialmente livre de todas as imperfeições e possui uma infinidade de classes de qualidades auspiciosas de excelência insuperável. O termo “*Brahman*” é aplicado a qualquer coisa que possui a qualidade de grandeza (*br̥hattva*, da raiz “*br̥h*”); mas primariamente denota aquilo que possui grandeza, como natureza essencial e como qualidade, em totalidade ilimitada; e tal entidade é apenas o Senhor de tudo. (Rāmānuja, 1904, p. 4)

O ponto central do argumento parece ser que, como a palavra “*Brahman*” primariamente denota aquilo “que possui grandeza, como natureza essencial e como qualidade, em totalidade ilimitada” e como a pessoa suprema, ou *Puruṣottama* (“*puruṣa*” significa pessoa ou espírito; “*uttama*” significa supremo ou o mais elevado) possui uma infinidade de classes de qualidades auspiciosas de excelência insuperável, tal palavra só pode denotar *Puruṣottama*. Aqui parece

estar implícito que uma dessas qualidades de excelência insuperável é exatamente a qualidade de ser uma pessoa suprema; daí “*Brahman*” só poder se referir a tal pessoa. De forma mais detalhada nós teríamos como segue:

1. A palavra “*Brahman*” denota primariamente aquilo que possui grandeza, como natureza essencial e como qualidade, em totalidade ilimitada.
2. Tal grandeza requer algum tipo de pessoalidade.
3. *Puruṣottama* possui uma infinidade de classes de qualidades auspiciosas de excelência insuperável, entre elas a qualidade de ser uma pessoa.
4. Portanto, “*Brahman*” denota *Puruṣottama*, a pessoa suprema.

Apesar do argumento de Rāmānuja não ter como propósito chegar a uma conclusão acerca da existência de *Brahman*, mas, ao invés disso, a outro aspecto de sua natureza, dado a dependência do argumento em relação ao significado da palavra “*Brahman*”, ele, assim como o argumento de Śāṅkara acima, pode ser considerado como um exemplar da teologia do ser perfeito.

Embora faça esse movimento drástico em relação a Śāṅkara, o conceito de divindade de Rāmānuja ainda possui elementos não-dualistas. De acordo com Rāmānuja, a realidade é composta por três categorias distintas: o Deus pessoal, que Rāmānuja identifica com *Viṣṇu* ou *Nārāyaṇa*, almas individuais que são os sujeitos das experiências, e corpos físicos objetos das experiências. A relação entre Deus e as almas e corpos físicos é, de acordo com Rāmānuja, semelhante à relação existente entre a alma individual e seu corpo. De acordo com ele, as almas individuais e os corpos físicos juntos constituem o corpo de Deus. Por causa disto, almas individuais e corpos físicos não podem existir sem Deus, que é o seu controlador e suporte.

Para Rāmānuja, *Brahman* é a causa material e eficiente do cosmos. Ele aparentemente aceita uma teoria da causalidade de acordo com a qual efeitos existem potencialmente em seu substrato causal antes de serem atualizados como entidades com determinado nome e forma. Existe uma *analogia entis*, uma continuidade de ser entre Deus e o mundo. Almas individuais e corpos físicos são na verdade modos do *Brahman*. Assim, ainda há uma unidade – toda a realidade é *Brahman*. Mas também há diversidade, no sentido de *Brahman* possuir modos na forma de almas individuais e corpos físicos. Daí a filosofia de Rāmānuja ser conhecida como *viśiṣṭādvaita*, ou não-dualismo qualificado.

4 Jīva

Apesar de fazer referência a diversas *upaniṣads*, diferentemente de Śāṅkara e Rāmānuja, Jīva constrói sua filosofia apoiando-se principalmente nos *purāṇas*, notoriamente o *Bhāgavata Purāṇa* e o *Viṣṇu Purāṇa*. Apesar disto, há, na falta de uma expressão melhor, uma continuidade entre a filosofia de Jīva e certos elementos das filosofias de Śāṅkara e Rāmānuja. De uma maneira geral, a teologia de Jīva pode ser caracterizada pelo moto *acintya-bhedābheda-tattva*, que significa que a realidade (*tattva*) é simultaneamente e inconcebivelmente (*acintya*) diferente (*bheda*) e não diferente (*abheda*). Aplicada à tríade Deus-natureza-entidades vivas, tal moto significa que as almas individuais e a natureza são ao mesmo tempo idênticas e diferentes de Deus.

No que se refere ao conceito de divindade usado por Jīva, toda sua análise centra-se em verso do *Bhāgavata Purāṇa* (1.2.11) que afirma que a realidade suprema (*tattva*) é conhecida como *Brahman*, *Paramātmā* e *Bhagavān*. Na sua elaboração deste verso, fica claro que o conceito de Deus delineado por Jīva é um conceito tripartite contemplando as dimensões sintática (a mesma realidade divina é referida por termos diferentes), fenomenológica (tal realidade é experimentada diferentemente por diferentes tipos de transcendentalistas) e ontológica.

Esta última dimensão, a ontológica, pode ser entendida da seguinte forma. Primeiramente, há uma hierarquia entre esses três aspectos da divindade que segue a ordem na qual os três termos aparecem no referido verso do *Bhāgavata Purāṇa*, estando *Brahman* no nível mais inferior da hierarquia, *Paramātmā* no nível intermediário e *Bhagavān* no nível mais superior. Segundo, e aqui Jīva se apoia fortemente em conjunto de versos do *Viṣṇu Purāṇa*, enquanto *Bhagavān* seria o aspecto pessoal da divindade, o *Puruṣottama* de Rāmānuja, por assim dizer, *Paramātmā*

seria a manifestação parcial de *Bhagavān* presente nas almas individuais corporificadas e *Brahman* seu aspecto impessoal, não-manifesto e desprovido de forma da divindade; na verdade, de acordo com o *Viṣṇu Purāṇa*, *Brahman* seria a refulgência a emanar do corpo de *Bhagavān*. Portanto, de um ponto de vista ontológico, a realidade última é o próprio *Bhagavān*.

Naturalmente essa significação atribuída ao termo “*Brahman*” foge sobremaneira do sentido etimológico da palavra tão importante nas análises de Śāṅkara e Rāmānuja. Jīva está ciente disso. Ele diz: “Muito embora ela possa também ser aplicada à refulgência toda-penetrante do corpo do Senhor, por causa da palavra ‘*Brahman*’ significar o maior, ela é mais corretamente aplicada ao aspecto pessoal da divindade” (Jīva, 2007, p. 176). Para justificar isso, semelhantemente a Rāmānuja, Jīva faz um movimento para mostrar que uma entidade maximalmente grande deve se referir a uma pessoa.

Na sua resposta, Parāśara rejeita o conceito impersonalista do Supremo [...] e, ao invés, descreve o Supremo como uma pessoa, o mestre de inumeráveis e inconcebíveis potências. Calor está algumas vezes presente na água, ar ou em outros elementos, mas ele está sempre presente no elemento fogo. Da mesma forma que calor está sempre presente no fogo, as potências ou grandezas inconcebíveis do Supremo não podem ser separadas d’Ele. Elas são parte intrínseca de Sua natureza. Porque o Supremo possui potências ilimitadas, Ele é o maior, e nada nem ninguém é igual ou maior que Ele. Isto é confirmado na seguinte afirmação da *Śvetāśvatara Upaniṣad*: “Ninguém é igual ou maior que a Pessoa Suprema Divina”. (Jīva, 2007, p. 24)

A despeito da ordem na qual as sentenças aparecem no argumento, a ideia aqui parece ser que um ser maior que o maior deve possuir potências ou grandezas (*vibhūti*) ilimitadas, e que tais potências não podem ser dissociadas dele: elas são partes essenciais ou necessárias de sua natureza. Ademais, em virtude da natureza de tais grandezas (que incluem onipotência, onisciência etc.), deve haver um ser pessoal que exerça algum tipo de agência sobre tais excelências, isto é, que seja o mestre de tais excelências; portanto, o Supremo é uma pessoa. Segue abaixo uma possível reconstrução deste argumento:

1. O Supremo é o maior, e nada nem ninguém é igual ou maior que Ele.
2. Algo que é maior que o maior deve possuir de forma necessária potências ilimitadas.
3. Portanto, o Supremo possui de forma necessária potências ilimitadas.
4. Um ser que possua de forma necessária potências ilimitadas deve exercer agência sobre tais potências.
5. Portanto, o Supremo é uma pessoa.

Apesar deste uso do termo “*Brahman*”, o conceito central de Jīva para se referir à divindade é *bhagavān*. Jīva faz referência a verso do *Viṣṇu Purāṇa* onde “*bhagavān*” é definida como segue: “A palavra ‘*bhaga*’ também significa opulências. Existem seis opulências: riqueza, poder, fama, beleza, conhecimento e renúncia. ‘*Bhagavān*’ significa a pessoa que possui todas estas opulências em totalidade” (Jīva, 2007, p. 13). Claramente então temos um conceito de Deus envolvendo a ideia de grandeza ou perfeição maximal. A partir de tal conceito, encontramos, por exemplo, o seguinte argumento:

Porque a Suprema Divina Pessoa é a origem de inumeráveis formas, nomes, qualidades e atividades transcendentais, Ele é conhecido como *bhagavān*, o possuidor (*vān*) de opulências (*bhaga*) que são suas potências. Suas potências não são ilusão (*mayā*). Elas são descritas pela palavra “*parama*”, que significa “suprema (*para*) opulência (*ma*)”. Qualquer outra interpretação dessas palavras contradiria a verdade de que o Senhor é transcendental e supremo. (Jīva, 2007, p. 106)

Aqui aparentemente está sendo concluído algo, a saber, que as opulências do Senhor não são ilusão, a partir da significação dos termos em jogo, o que é evidenciado pela expressão “Qualquer outra interpretação dessas palavras contradiria...”. Porém, se as opulências ou excelências de uma entidade são reais, naturalmente tal entidade também é real. Temos assim um argumento ontológico cuja conclusão principal está, digamos, oculta neste sentido:

1. O Supremo é conhecido como *bhagavān*, o possuidor (*vān*) de opulências (*bhaga*), que são suas potências.

2. Tais opulências são descritas pela palavra “*parama*”, que significa “suprema (*para*) opulência (*ma*)”.
3. Logo, o Supremo é [por definição] transcendental e supremo.
4. Supor que tais potências são ilusão (*mayā*) é contraditório, pois assim elas não seriam supremas.
5. Portanto, as opulências do Supremo são reais.
6. Portanto, o Senhor também é real [conclusão oculta].

5 Conclusão

Conforme deixei claro no início deste texto, meu propósito aqui foi relativamente modesto: fornecer indícios de que, contrariamente ao afirmado por Webb, encontramos em religiões não-abraâmicas, em especial no *Vedānta* de Śaṅkara, Rāmānuja e Jīva, algo próximo do que se tem chamado de teologia do ser perfeito. Naturalmente, para que tais indícios tomem a forma de uma análise satisfatoriamente abrangente, várias perguntas teriam que ser respondidas. Por exemplo, a reconstruções lógicas oferecidas aqui são realmente satisfatórias? Qual a razoabilidade dos pressupostos usados nestes argumentos? E qual o papel destes supostos argumentos ontológicos na filosofia destes três pensadores? De uma forma mais geral, poderíamos no perguntar qual o papel desse movimento de inferir aprioristicamente informações sobre a divindade na filosofia *Vedānta* como um todo. Em especial, que relação existe entre tal movimento e o forte apelo às escrituras que tal tradição reconhecidamente tem? Quais as semelhanças e diferenças entre a teologia do ser supremo desenvolvida no ocidente e esta suposta teologia do ser supremo vedantista? E o que dizer de outros ilustres vedantistas tais como Yāmuna (séculos X e XI) e Madhva (séculos XIII e XIV)? Por fim, uma continuidade natural da empreitada aqui iniciada seria a análise de outras tradições não-abraâmicas fora do subcontinente indiano.

6 Agradecimento

Este trabalho foi parcialmente financiado pelo CNPq (Universal 2013 – Chamada MCTI/CNPq N° 14/2013).

Referências bibliográficas

- ANSELMO. *Complete philosophical and theological treatises of Anselm of Canterbury*. Minneapolis: The Arthur Banning Press, 2000.
- CRAIG, W.; MORELAND, J. *Philosophical foundations for a Christian worldview*. Downers Grove: Intervarsity Press, 2003.
- HILL, D. *Divinity and maximal greatness*. London: Routledge, 2005.
- JĪVA GOSWĀMĪ. *Sri Bhagavat Sandarbha*. Vrindavana: Ras Bihari Lal & Sons, 2007.
- MORRIS, T. Perfect being theology. *Noûs*, 21: 19-30, 1987.
- PLANTINGA, A. *The nature of necessity*. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- PRUSS, A. Sankara’s principle and two ontomystical arguments. *International Journal for Philosophy of Religion*, 48: 111-120, 2001.
- RĀMĀNUJA. *Vedanta-Sutras, with the commentary by Ramanuja*. Traduzido por G. Thibaut. Oxford: Clarendon Press, 1904.
- ROGERS, K. *Perfect being theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- ŚAṅKARA. *Vedanta-Sutras, with the commentary by Sankarakarya*. Traduzido por G. Thibaut. Oxford: Clarendon Press, 1890.
- SCHLESINGER, G. *New perspectives on old-time religion*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- TILLICH, P. *Systematic theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- WEBB, M. Perfect being theology. Pp. 227-234, in: TALIAFERRO, C.; DRAPER, P.; QUINN, P. (eds.). *A companion to the philosophy of religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 1999.