

# O TRINITARIANISMO HEGELIANO ENTRE O CRISTIANISMO E O HINDUÍSMO: UM NOVO OLHAR A PARTIR DO ŚAIVISMO

HEGELIAN TRINITARIANISM BETWEEN CHRISTIANITY AND HINDUISM: A NEW LOOK FROM ŚAIVISM

Danillo Costa Lima e Rian Vieira Lobato\*

**RESUMO:** Este artigo tem como objetivo expor e avaliar criticamente a polêmica lançada por Hegel em sua comparação da representação religiosa do *Trimūrti* contra a Santíssima Trindade, do Hinduísmo purânico e do Cristianismo respectivamente. O filósofo germânico entende que a doutrina do *Trimūrti* não pode estabelecer uma base coerente para uma concepção triádica da divindade que seja verdadeiramente dialética, uma vez que o terceiro membro da tríade é reduzido a um mero destruidor que por si só não difere coordenativamente em relação aos demais membros: isto é, não representa uma verdadeira reconciliação do espírito tal como apresentado na trindade cristã, mas apenas uma transição na forma de um ciclo constante de passagem da criação à destruição. Este fracasso no desenvolvimento de uma tríade divina verdadeiramente dialética condenaria o pensamento indiano a conceber o absoluto em termos de um mero “formalismo monocromático”. Tendo exposto essas críticas, pretendemos avaliá-las pelas lentes de pensadores da tradição das vertentes Siddhānta e Trika do Śaivism, propondo que ali encontremos as críticas de Hegel já antecipadas e respondidas, a ponto de desenvolver uma concepção filosófica e religiosa do absoluto triádico que é profundamente semelhante à do próprio Hegel.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teologia comparada; Trindade; Hegel; Śaivism; Índia

**ABSTRACT:** This article aims to expose and critically evaluate the controversy launched by Hegel in his comparison of the religious representation of the *Trimūrti* against the Holy Trinity, from purāṇic Hinduism and Christianity respectively. The Germanic philosopher understands that the doctrine of the *Trimūrti* cannot establish a coherent basis for a triadic conception of divinity that is truly dialectical, since the third member of the triad is reduced to a mere destroyer that in itself does not differ coordinatively in relation to the other members: that is, it does not represent a true reconciliation of the spirit as presented in the Christian trinity, but only a transition in the form of a constant cycle from creation to destruction. This failure to develop a truly dialectical divine triad would condemn Indian thought to conceiving the absolute in terms of a mere “monochromatic formalism”. Having exposed the criticism, we intend to evaluate it through the lenses of thinkers from the tradition of Siddhānta and Trika strands of Śaivism, proposing that we find there Hegel's criticisms already anticipated and answered, to the point of developing a philosophical and religious conception of the triadic absolute which is profoundly similar to that of Hegel himself.

**KEYWORDS:** Compared Theology; Trinity; Hegel; Śaivism; India

## 1. Introdução

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), um dos mais célebres filósofos de todos os tempos, é considerado como a culminação do Idealismo Alemão iniciado por Kant (1724-

\* Mestre e doutorando em Filosofia pela PUC-SP. E-mail: [danilloclm@gmail.com](mailto:danilloclm@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6329-6601>; Bacharel em Direito pelo CEAP-AP. E-mail: [rianvlobatoo@gmail.com](mailto:rianvlobatoo@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8244-0344>.



1804). A sua lógica é uma extensão e reelaboração da *lógica transcendental* kantiana, como projeto de *pensamento puro sem pressuposições*<sup>1</sup>, que busca desvelar dinamicamente o conteúdo das categorias pelas quais o pensamento ele próprio se determina, e, conseqüentemente, determina todo objeto possível.

Hegel se aparta de Kant, no entanto, à medida em que recusa a pressuposição kantiana da dualidade *sujeito – objeto* (ou dualidade estrita entre sensação e entendimento), presumida a partir da noção de interação causal entre o mundo e o sujeito no momento da impressão sensorial. Essa dualidade condenaria o sujeito racional kantiano a uma subjetividade aprisionante em que a sensação é a única janela para o mundo, de modo que à razão lhe resta apenas pensar sobre si mesma como seu objeto, conhecer as suas próprias determinações categoriais, sem que jamais seja legítimo conhecer as determinações categoriais do mundo.

Para Hegel, essa concepção kantiana padece do defeito de *psicologizar* a razão e o conceito, como se fossem meros *instrumentos* ou faculdade. Ao contrário, ele propõe uma leitura não psicológica, que retoma a perspectiva clássica de que as coisas são segundo suas condições de inteligibilidade: mesmo o que quer que o anti-idealista proponha como sendo o fundamento não-pensante do pensamento, também precisa estar sujeito à possibilidade de sua inteligibilidade, a qual não pode ser determinada fora do pensamento enquanto tal. O pensamento puro, neste sentido, não é o pensar de algum pensador humano ou divino, mas o pensamento como pode ser em qualquer pensador possível.

Deste modo, a lógica é autônoma, é o pensar puro no qual qualquer condição de inteligibilidade é possível, de modo que pensar as determinações do pensamento é também pensar as determinações de qualquer existente possível<sup>2</sup>. Essa lógica é também, portanto, uma metafísica: não no sentido clássico de conhecer objetos externos ideais, mas no sentido de conhecer as determinações lógicas de *qualquer sujeito e objeto possíveis*.

A culminação da trajetória do idealismo alemão em Hegel nos permite compreender a totalidade dessa mesma trajetória a partir da sua força motriz no confronto com o ceticismo, mais especificamente, entre o problema que advém do abismo entre “pensar” e o “mundo”. Na lógica de Hegel, isso assume uma forma de destaque para a autodeterminação racional, que

---

<sup>1</sup> Isto é, um pensamento que não se apoia em algum suporte externo ao próprio pensar. Isso inclui tanto o suporte do empirismo, quanto o suporte intuitivo de axiomas. Em suma, cabe ao pensamento prover sua própria matéria no seu movimento.

<sup>2</sup> PIPPIN, R. B. **Hegel's realm of shadows: Logic as metaphysics in The science of logic**. Chicago, University of Chicago Press, 2018, p. 7-14.

interioriza por absoluto todas as múltiplas determinações próprias do finito e do condicionado, de forma a não restar oposições que estejam alheias do absoluto enquanto absoluto<sup>3</sup>.

Essa lógica também é, portanto, dialética: na compreensão especulativa de uma sentença, nos movemos do sujeito ao predicado e depois novamente retornamos ao sujeito, que agora se revela ser outro do que fora à primeira vista. Isto é, o sujeito não é dissolvido no predicado ou vice-versa, de modo que o pensamento é dotado de um dinamismo interno auto-reflexivo, em que o sujeito se explicita no predicado para depois retornar a si mesmo enriquecido<sup>4</sup>. Reformulando a noção espinoziana de que a determinação é uma negação, Hegel entende que o predicado determina o sujeito à medida em que é uma negação interna ao seu conteúdo – negação essa que, por sua vez, é resolvida no movimento de retorno ao sujeito a partir do predicado, de modo que entre eles não haja uma relação de mera identidade nem de mera diferença, mas de identidade-na-diferença. O conceito lógico é portanto *inerentemente* dialético neste sentido, pois:

... a noção é o universal, que se preserva em suas particularizações, domina tanto a si mesmo quanto ao seu “outro”, e assim se torna o poder e a atividade que consiste em desfazer a alienação que desenvolveu.<sup>5</sup>

Disso resulta a famosa estrutura triádica da dialética hegeliana: o momento lógico abstrato (o ser-em-si da ideia), o momento lógico da concretude (o ser fora-de-si da ideia) e o momento lógico do reconhecimento (o ser-em-si e para si da ideia). Essa tríade, por sua vez, é aplicada aos mais diversos contextos e objetos no seu sistema.

Na configuração geral do sistema, temos a divisão triádica dos estágios do processo universal que são a Ideia, a Natureza e o Espírito. A primeira denota a razão em si mesma, em sua universalidade, o objeto da lógica ou o sistema de conceitos ou noções que devem ser utilizados em qualquer tipo de pensamento independentemente de qual seja seu âmbito<sup>6</sup>. A segunda é definida como sendo a razão em sua determinação concreta, objetiva; isto é, em princípio tudo aquilo que é um *fato* (logo não ideal), mas que na verdade também é logicamente determinado em sua constituição própria – neste sentido, aquilo que o pensamento humano

<sup>3</sup> Ver MACHADO, L. N. **Hegel e a relação entre ceticismo e filosofia: ceticismo e o problema da autodeterminação no idealismo alemão**. Belo Horizonte, Editora Dialética, 2022.

<sup>4</sup> VERENE, D. P. **Hegel's absolute: an introduction to reading The phenomenology of spirit**. Albany, State University of New York Press, 2012, p. 9-11.

<sup>5</sup> HEGEL, G. W. F. **Introductory Lectures on Aesthetics**, trans. Bernard Bosanquet, with introduction by Michael Inwood. Harmondsworth: Penguin, 1993, § XXI.

<sup>6</sup> SPRIGGE, T. L. S. **The God of Metaphysics**. Oxford University Press, 2006, p. 115.

entende como sendo diverso dele próprio, mas que revela-se como sendo “inteligência petrificada” (*versteinerte Intelligenz*)<sup>7</sup>. O terceiro, por fim, é a razão enquanto sujeito concreto pensante, que sendo um particular factual como os existentes naturais, é também simultaneamente razão universal. Na dialética desses aspectos *particular* e *universal* do “eu” pensante, resulta que o espírito é a razão enquanto *singularidade* universal e em sua plena auto-determinação e reconhecimento dinâmica. Noutras palavras, o espírito é a razão tomando consciência de si mesma no seu outro, o fato bruto da existência natural, superando assim a alienação do sujeito racional concreto frente ao mundo.

A dialética hegeliana nos introduz à lógica da tríade, que, expandida e aplicada sistematicamente às diversas disciplinas do saber, resulta na arquitetura de um sistema trinitário. Este tema do *trinitarianismo* é de considerável importância ao pensamento hegeliano, tanto em suas dimensões filosóficas quanto teológicas, à medida em que a dinâmica dialética da tríade se apresenta como compreendendo em si, ao mesmo tempo em que superando, os extremos do monismo substancial e do dualismo pluralista. Diante do problema fundamental da relação entre o pensamento e o que é, a posição que reduz o real ao pensamento ou reduz o pensamento ao real seria o monismo, que falha em explicar a recalcitrância de um ao outro; enquanto a posição que os mantém separados, sem explicar a *pensabilidade* do real e a *objetividade* do pensar, é o dualismo<sup>8</sup>. Em ambos os casos, “o resultado é o mesmo: a impossibilidade da filosofia”<sup>9</sup>, já que o monismo conduz ao silêncio e o dualismo à tagarelice infundável.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> HEGEL, G. W. F. **Hegel's Philosophy of Nature, being Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)**, Trad. A. V Miller, Clarendon Press, 2004, §247A, p. 15. Parece ser acertada a leitura de SPRIGGE, **The God of Metaphysics**, p. 134, que afirma que Hegel é uma forma peculiar de “realista físico”, na medida em que o mundo não aparece como um sistema de representações mentais (nem mesmo para alguma espécie de mente cósmica). Em vez disso, tal mundo é totalmente aberto ou desvela-se para a mente, na medida em que o mesmo mundo é de fato a atualização necessária do próprio sistema de conceitos (a ideia lógica) que por natureza é endereçado à mente como o meio pelo qual ela deve necessariamente pensar, como a própria similitude ou homomorfia que torna possível a relação entre o pensamento e o mundo, análogo ao exemplo de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) sobre a semelhança entre a luz do sol e o olhar para que seja possível que o segundo contemple a primeira de alguma forma. É essa similitude ou homomorfia que permite o reconhecimento desse mundo, *prima facie* estranho ao pensamento, como na verdade devendo algo a ele. Em Hegel, há uma transposição do pensamento meramente subjetivo e finito agora para um domínio totalmente objetivo: as coisas não são tão somente “projeções estáticas” do pensamento, mas sim consubstanciam (na forma do devir ideal, no plano da Razão) os próprios processos do pensamento, no qual tal similitude de fato revela que as formas do pensamento (incluindo a própria inferência) estão como que “implantadas” no mundo, permitindo que as coisas coincidam e harmonizem-se com nosso pensamento ou forma de pensar.

<sup>8</sup> ROSEN, S. **The Idea of Hegel's “Science of Logic”**. University of Chicago Press, 2014, p. 393.

<sup>9</sup> ROSEN. **The Idea of Hegel's “Science of Logic”**, p. 393.

<sup>10</sup> ROSEN. **The Idea of Hegel's “Science of Logic”**, p. 10, 393.

Em sua filosofia da religião, por sua vez, Hegel assimilará a estrutura triádica da dialética à concepção cristã expressa imagetivamente e narrativamente na doutrina da *Santíssima Trindade*. O Pai (Ideia), o Filho (a Natureza) e o Espírito (Santo) descreveriam, assim, o movimento da Ideia que se faz outra para si mesmo, externalizando-se como um particular na Natureza, para, por fim, conquistar sua liberdade auto-consciente no Espírito: que é quando a Ideia toma ciência de si própria através da arte, da religião e da filosofia. Diz Hegel:

Deus se revela de duas maneiras diferentes: como Natureza e como Espírito. Ambas as manifestações são templos de Deus que ele preenche e nos quais está presente. Deus, como abstração, não é o verdadeiro Deus, mas apenas como o processo vivo de colocar Seu Outro, o mundo, que compreendido em sua forma divina é Seu Filho; e é somente em unidade com Seu Outro, em Espírito, que Deus é Sujeito.<sup>11</sup>

Deus como Espírito é o Deus tri-uno. Ele é o ato de manifestação, essa auto-objetificação, e é a Sua natureza ser idêntico consigo mesmo enquanto assim se faz objetivo; Ele é amor eterno.<sup>12</sup>

Nesta leitura, o Pai é a plena Ideia lógica como que “antes” do mundo ser criado; mas Ideia que só é viva na medida em que se esvazia de si mesma e se faz outra como o mundo, o Filho. E o reconhecimento do abstrato no concreto é o que é possibilitado pelo terceiro membro da tríade: o Espírito, que agora retorna ao primeiro termo como sendo o meio de reconciliação entre Deus e o mundo, pensamento e natureza, e a sua própria auto-manifestação na forma do conceito plenamente efetivado. O espírito aqui aparece como sendo, no final das contas, a forma com que Deus toma autoconsciência de si através do veículo humano, exemplificado na forma com que a humanidade (por meio de sua dinâmica cognitiva e prática) avança sistematicamente em estágios na compreensão dela mesma e da própria natureza, realizando uma reunificação para com esta que aparece da mesma forma que é tomada a autoconsciência da própria Ideia Lógica: o “eu” que é o objeto da minha consciência e ao mesmo tempo o ponto de retorno da autoconsciência a partir deste mesmo objeto.<sup>13</sup>

## 2. A crítica hegeliana ao trimūrti hindu

<sup>11</sup> HEGEL, *Hegel's Philosophy of Nature, being Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (1830), § 246.

<sup>12</sup> HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 3, trans. E. B. Speirs and J. Burdon Sanderson, London: Routledge and Kegan Paul; 1972, p. 111

<sup>13</sup> INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 206.

Evidentemente, esta leitura da *Santíssima Trindade* é marcadamente heterodoxa com relação à tradição teológica cristã: enquanto naquela o mundo criado e suas criaturas estão *fora* da definição da trindade, na releitura de Hegel a trindade cristã se torna o próprio processo triádico da razão universal que, por definição, já compreende em si tudo aquilo que a teologia cristã tradicionalmente tratava como, de algum modo, *outro* que Deus. Isto é, a Natureza e os sujeitos conscientes serão eles próprios membros da trindade. Nessa visão panenteísta, a criação não é só uma auto-revelação de Deus mas uma auto-determinação, no sentido mais elevado “de que o que Deus cria é o próprio Deus”.<sup>14</sup>

Quando Hegel atribui ao Cristianismo o estatuto de “religião absoluta”, que compreende e transcende todas as demais religiões do mundo, ele centra a sua atenção na doutrina da encarnação divina que o fundamenta. Ele o faz, porém, de um modo igualmente heterodoxo: o Cristo aqui é a imagem por excelência da verdade da unidade *panenteísta* do divino e do humano, do criador e da criatura reconciliados num “eu”. Isto é, o estatuto divino que a teologia tradicionalmente atribui a Jesus Cristo apenas, Hegel atribui a todo o cosmos e todos as inteligências autoconscientes que constituem o gênero humano. Neste sentido, o Cristianismo pode até ser a “religião absoluta”, mas expressa de forma imagética apenas não é capaz de apreender a sua própria verdade. Toda a tradição teológica seria incapaz de apreender a verdade do Cristianismo, uma vez que se manteve atada ao modo representativo do pensamento que caracteriza a religião, falhando em ascender ao ponto de vista da filosofia especulativa que apreende a mesma verdade em sua nudez. Williamson comenta:

O Cristianismo, centrado na pessoa de Jesus e na doutrina da Encarnação, é, para Hegel, a religião absoluta porque contém a verdade da unidade do divino e do humano (na verdade, todo o cosmos); mas, estando confinado ao modo de expressão religioso, a fé cristã esqueceu-se facilmente dessa verdade, e tornou-se igual a outras religiões em que o divino é percebido como algo oposto ao humano, ao qual o humano deve ser submetido, como a uma força externa e superior. Uma reação inevitável – e certamente o que Hegel considerava contemporânea – é a ênfase na autonomia do homem e na soberania da razão humana em todos os aspectos da vida, com o homem sendo afirmado como o portador da razão universal e, portanto, como a fonte e a medida de todas as coisas. O que é necessário, portanto, na visão de Hegel, é a reafirmação da verdade da religião cristã ou absoluta, a saber, a unidade do divino e do humano, do infinito e do finito: que o fundamento divino do ser é

---

<sup>14</sup> HEGEL, G. W. F. **Lectures on the Philosophy of Religion. One Volume Edition: The Lectures of 1827**, edited by Peter C. Hodgson, trans. R. F Brown, P.C. Hodgson and J. M Stewart with the assistance of H. S Harris. University of California Press, 1988, p. 129.

o fundamento mais íntimo do próprio homem, que a fonte da vida, enquanto transcende o homem, é, ao mesmo tempo, sua própria.<sup>15</sup>

Não obstante o fato de o Cristianismo só poder ser o que a filosofia hegeliana o imputa de forma totalmente *sui generis*, é de fato tomando este constructo como medida que todas as demais religiões do mundo são julgadas em sua filosofia da religião. E dentre essas o hinduísmo<sup>16</sup> (ou a “religião dos indianos”) é a de maior destaque e repercussão: pois é a que parece mais exercer, simultaneamente, atração e repulsa a Hegel. Pois, por um lado ele de fato se aplica consideravelmente a conhecer os textos e as informações sobre a cultura indiana disponíveis na Europa à época<sup>17</sup>, e se surpreende positivamente com alguns dos elementos que se parecem muito próximos ao seu próprio pensamento; por outro lado ele tece críticas bastante veementes à filosofia, religião, estética, cultura e sociedade indianas de forma geral.

De especial destaque em sua postura crítica, é o termo que aparece em suas *Palestras sobre a Filosofia da Religião* de 1824, no qual o hinduísmo é retratado como sendo a “religião

---

<sup>15</sup> WILLIAMSON, R. K. **Introduction to Hegel's Philosophy of Religion**. An. State University of New York Press, 1984, p. 267.

<sup>16</sup> O que o mundo ocidental veio a considerar como a grande religião do “hinduísmo”, na verdade é mais como uma família de tradições religiosas. Utilizamos esse termo na acepção definida por SMITH, B. K. **Reflections on Resemblance, Ritual and Religion**. Oxford University Press, 1989, p. 13-14, que afirma que “hinduísmo” é a religião “daqueles humanos que criam, perpetuam, e transformam tradições com a referência legitimizante à autoridade dos Vedas”. Essa definição possui a vantagem de incluir aquelas tradições que ao aceitarem a autoridade dos Vedas tanto legitimam o assim chamado “brahmanismo” (isto é, a autoridade da casta sacerdotal), quanto aquelas que apesar de aceitarem a autoridade legitimizante dos Vedas também rejeitam a autoridade da casta sacerdotal. Por sua vez, ela também exclui aquelas religiões que não obstante compartilharem conceitos doutrinários comuns às vertentes religiosas do hinduísmo (como aqueles que compreendem as noções de *karma*, *dharma* e *samsāra* ou a crença num ciclo de transmigrações) não aceitam a autoridade dos Vedas, que seria o caso do budismo e o jainismo, tal como também exclui de sua extensão semântica todas as religiões nativas de cunho tribal e local no sub-continente indiano (que não aceitam a autoridade dos Vedas e em verdade dispõem de práticas rituais, mitologias e panteões diferentes daquelas tradições associadas ao hinduísmo embora possuam uma relação dinâmica com estas). Por último, também exclui do seu escopo as religiões não nativas que para lá foram importadas (como as religiões abraâmicas que por lá se consolidaram).

<sup>17</sup> COWAN, R. **The Indo-German Identification: Reconciling South Asian Origins and European Destinies, 1765-1885**, Studies in German Literature Linguistics and Culture, Published by: Boydell & Brewer, Camden House, 2010, p. 131-132. Ele demonstra ter contato com a produção literária que estava sendo produzida no campo da indologia dentro do coração da Europa Ocidental, em especial a França e a Alemanha, trabalhos que naquela época se misturaram ao entusiasmo dos nacionalistas e românticos alemães como Friedrich Schlegel (1772-1829). Muitas das observações de Hegel são baseadas em fontes tiradas a partir da obra “*History of British India*” (1817) de James Mill (1773-1836). Ele também teria tido contato com ensaios apresentando elementos dos Vedas, os Purāṇas e o Manusmṛiti (ver STEWART, J. **Hegel's Interpretation of the Religions of the World: The Logic of the Gods**. New York, Oxford University Press, 2018, pg. 124), além de certa familiaridade com épicos centrais como o Rāmāyana e o Mahābhārata. Seus comentários sobre a Índia em grande parte podem ser encontrados nas suas aulas sobre estética (1818), sua filosofia sobre a história do mundo (1822-1831) e na filosofia da religião (1824, 1831), a partir das traduções e comentários da cultura indiana que estavam disponíveis nos seus dias (ver COWAN, **The Indo-German Identification**, pp. 132-133).

da fantasia” ou “religião da imaginação”<sup>18</sup>, e principalmente como uma forma de religiosidade ainda presa ao modo intrincado da vida na natureza, ofuscando-a assim para um pleno entendimento sobre no que consiste verdadeira “liberdade subjetiva”<sup>19</sup>. No balanço final, todo o pensamento e a religião da Índia se restringiriam exclusivamente ao patamar de *pré-história* da civilização, ainda presos num estado barbárico.

Não tendo tido contato com nenhuma literatura filosófica da Índia<sup>20</sup>, Hegel deriva sua ideia a respeito do pensamento indiano a partir de resumos das narrativas míticas dos Purāṇas<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Na versão das *Lectures* em 1827, o termo “religião da imaginação” não aparece: ele simplesmente se refere como “a religião indiana” (*die indische Religion*), enquanto em 1824 ele a designa explicitamente como “a religião da fantasia” (*die Religion der Phantasie*). Na tradução inglesa “Hegel Lectures on the Philosophy of Religion: One-Volume Edition, The Lectures of 1827”, o editor Peter Hodgson especula que isso se dá pois em 1827 Hegel passa a observar o hinduísmo através de um duplo caráter: um que enfatiza a unidade de uma substância e outro a multiplicidade de poderes, e é no segundo aspecto que o caráter “imaginativo” da religião indiana apareceria (ver HEGEL, **Lectures on the Philosophy of Religion, One Volume Edition: The Lectures of 1827**, p. 267).

<sup>19</sup> STEWART, J. Hegel’s Criticism of Hinduism. **Hegel Bulletin**, v. 37, n. 2, 2016, p. 294.

<sup>20</sup> Só tardiamente Hegel se deu conta, através dos ensaios de Henry Thomas Colebrook (1765-1837) a respeito de algumas escolas clássicas de pensamento indiano, da existência de autêntica filosofia na Índia antiga: “O relato de Colebrook o leva à conclusão explícita de que existe ‘filosofia real’ (*eigentliche Philosophie*) e ‘sistemas verdadeiramente filosóficos’ (*wirklich philosophische Systeme*) na Índia; ele acrescenta que esses sistemas eram anteriormente desconhecidos na Europa e que haviam sido confundidos com ‘ideias religiosas’. A ‘verdadeira filosofia’ dos indianos deve ser distinguida de seus cultos, sua tradição de Yoga, e assim por diante. (...) Embora o ‘objetivo final’ da filosofia indiana seja o mesmo da religião, sua forma e método foram desenvolvidos de tal maneira que é claramente distinguível da ‘forma religiosa’ e ‘que merece de fato o nome da filosofia’ (... *dass sie sehr wohl den Namen der Philosophie verdient*).”, ver HALBFASS, W. **India and Europe: An Essay in Understanding**. Albany, State University of New York Press, 1988, p. 97.

<sup>21</sup> As diferentes vertentes do hinduísmo de uma forma geral comportam em si um canône sagrado que se bifurca em uma tradição que é considerada como revelada (*śruti*) e uma tradição que é tida como lembrada (*smṛti*). A primeira consiste no cânone conhecido como os *Vedas*, tido como um modo de revelação primal, intocado pelo artifício humano (*apauruṣeya*), referente a verdades eternas e universais que foram testemunhadas pelos sábios videntes (*ṛṣis*, literalmente “aqueles que viram”). A segunda é composta pelos Purāṇas, uma literatura que reflete tradições vivas da oralidade ao longo dos séculos, dotada de conteúdo mitológico, devocional e teológico, e no qual se destaca 18 grandes Purāṇas e 18 ‘auxiliares’. Embora filiações religiosas diferentes do hinduísmo possuam formas alternativas de engendrar-se com os Purāṇas (alguns possuem uma filiação vaiṣṇava, outros śāivas, outros śāktas, etc) é fato comum que eles constituem boa parte da vida religiosa do hinduísmo popular. De especial destaque, é neles que encontramos de forma mais explícita o aparecimento de uma das doutrinas que mais marcam a imagem que o hinduísmo possui enquanto sistema de doutrinas religiosas: a doutrina do *trimūrti* (sobre a qual, mais adiante). Além do cânone geral do *śruti* e do *smṛti*, diversas vertentes hindus compreendem, ainda, cânones próprios de escrituras chamadas de Tantra ou Āgama, que detêm uma relação *sui generis* para com aquele cânone geral, conforme explicado por SANDERSON, A. **Śaivism and the Tantric Traditions**. London, Routledge and Kegan Paul, 1988. pp. 660-661: “As revelações das escrituras da corrente Śaiva são chamadas de Tantras, e aqueles que agem de acordo com suas prescrições são, consequentemente, chamadas de Tântricos (*tāntrika*). O termo tantra significa simplesmente um sistema de ritual ou instrução essencial; mas quando aplicado neste contexto especial, serve para diferenciar-se das tradições que derivam sua autoridade dos Vedas (revelação direta: *śruti*) e um corpo de textos posteriores que afirmam ser baseados no Veda (revelação indireta: *smṛti*). O corpus de *śruti* e *smṛti* prescreve os ritos, deveres e crenças que constituem a ordem básica ou ortodoxa e a soteriologia da sociedade hindu. Os tântricos, entretanto, viram seus próprios textos como uma revelação adicional e mais especializada (*viśeṣaśāstra*) que oferece uma soteriologia mais poderosa para aqueles que nasceram nesta ordem exotérica. Os Śaivas não eram os únicos tântricos. Havia também os tântricos Vaiṣṇavas do sistema Pāñcarātra, cujos Tantras, considerados por eles como a palavra da divindade Viṣṇu, prescreviam os rituais, deveres e crenças dos devotos de Vāsudeva em seus vários aspectos (*vyūha*) e emanações (*vibhava*, *avatara*). Além desses dois grandes grupos de tântricos, havia os Sauras, seguidores dos Tantras revelados pelo Sol (*Sūrya*); mas enquanto temos acesso a



e dos épicos. Um dos pontos que chama a sua atenção é a concepção de Brahman, o “absoluto” como pensamento puro de si, que em muito se assemelha à sua própria visão:

Brahma é a Alma universal; quando ele cria, ele mesmo sai como um sopra de si mesmo; ele se contempla, e então existe para si mesmo. (...) O criar é essencialmente uma atitude do pensamento em relação a si mesmo, uma atividade que se relaciona consigo mesmo e, de forma alguma, uma atividade finita. Isso também é expresso nas ideias da religião indiana. Os hindus têm um grande número de cosmogonias (...), (e) há sempre uma característica essencialmente presente neles, a saber, que esse Pensamento, que é em casa consigo mesmo ou autocontido, é a geração de si mesmo. Este traço infinitamente profundo e verdadeiro reaparece constantemente nas várias descrições da criação do mundo. (...) O Pensamento é, portanto, o que produz e o que é gerado; é o gerador de si mesmo, ou seja, a unidade do pensamento consigo mesmo. (...) Mas o Pensamento torna-se mais conhecido como Pensamento na Essência autoconsciente – no homem, que representa sua existência real. (...) a casta dos brâmanes é uma representação imediata da presença de Brahma; é dever dessa casta ler os Vedas, recolher-se em si mesma. (...) Assim é nos brâmanes que Brahma existe; pela leitura dos Vedas, Brahma é, e a autoconsciência humana no estado de abstração é o próprio Brahma.<sup>22</sup>

Também a partir das mesmas narrativas purânicas, Hegel se familiarizou com aquela que ele considerava ser “o maior e mais impressionante atributo da mitologia indiana”, “essa Trindade em unidade”<sup>23</sup>. Trata-se da doutrina da tríade divina (*trimūrti*), segundo a qual a realidade absoluta, una e última conhecida que é Brahman se manifesta como uma tríade de divindades à medida em que suas operações funcionais são entendidas a partir das três qualidades da natureza universal<sup>24</sup>.

Como Brahmā, ele é aquele que em sua atividade demiúrgica manifesta criativamente o próprio mundo a partir de si mesmo (e por isso ele representa a qualidade dinâmica conhecida como *rajas*), como Viṣṇu ele é aquele que preserva ou sustenta o mundo como seu loco e suporte (e por isso ele representa a qualidade luminosa e estável conhecida como *sattva*) e finalmente

---

vários Tantras Vaiṣṇavas e a um vasto corpus de materiais Śaivas, a tradição Saura é silenciosa. Um antigo Śaiva Tantra (*Śrīkaṇṭhīyasamhitā*) lista um cânone de 85 Tantras do Sol, mas nenhum deles nem qualquer outro Tantra Saura sobreviveu. A produção de revelações tântricas não se limitava àqueles que aceitavam a autoridade sobrenatural dos Vedas. Ela continuou, embora em escala muito menor, entre os jainistas, enquanto os budistas acrescentaram um enorme corpus tântrico à sua literatura canônica (...). Todos esses tântricos estavam similarmente relacionados às formas tradicionais de religião, os budistas à disciplina monástica e os vaiṣṇavas e śaivas à ortopraxia védica. Eles foram excluídos pelos tradicionalistas porque ultrapassaram os limites desses sistemas de prática. Mas os próprios tântricos, embora excluíssem esses exclusivistas, incluíam seus sistemas como o nível externo de uma hierarquia concêntrica de ritual e disciplina.”

<sup>22</sup> HEGEL *apud* RATHORE, A. S.; MOHAPATRA, R. **Hegel's India: A Reinterpretation, with Texts**. Oxford University Press, 2017, p. 197, p. 200-202.

<sup>23</sup> HEGEL *apud* RATHORE; MOHAPATRA. **Hegel's India: A Reinterpretation, with Texts**, p. 199.

<sup>24</sup> SHARMA, A. **Classical Hindu Thought**. New Delhi, Oxford University Press, 2000, p. 73.

como Śiva-Rudra, ele é compreendido como aquele que dissolve a criação em si mesmo (e por isso representa a qualidade associada ao estado de embotamento e que é conhecida como *tamas*).

Se Hegel fora capaz de ler a trindade cristã de forma a ver nela a expressão *representativa* da verdade que ele articula em sua lógica, seria de se esperar que ele também lesse essa tríade hindu de forma caritativa. E de fato, segundo ele, estaria contida nessa representação religiosa o movimento genuinamente dialético, ao menos no que tange ao primeiro e segundo membros dessa tríade: em Brahmā ele enxerga o momento abstrato da unidade auto-contida e poder geratriz, e em Viṣṇu o momento da auto-negação<sup>25</sup> ou a manifestação na forma do particular (tanto na sua forma divina quanto por meio de suas encarnações humanas - *avatāras*). Mas o paralelismo não se estende ao terceiro membro: ao invés de ser o retorno a si-mesmo, recuperando a unidade da tríade, Hegel vê em Śiva-Rudra apenas o mero processo de devir e decaimento<sup>26</sup>. Ele diz contundentemente:

O Terceiro deveria ser o retorno ao Primeiro, a fim de que a unidade pudesse parecer como voltando a si mesma. Mas é justamente este Terceiro que é o que é desprovido de Espírito; é a determinação de vir a ser em geral, ou de vir a ser e desaparecer. (...) O verdadeiro Terceiro, de acordo com a concepção mais profunda, é o Espírito. É o retorno do Um – a si mesmo; é o seu retorno a si mesmo. Não é apenas mudança, mas é a mudança em que a diferença é trazida à reconciliação com o Primeiro, em que a dualidade é anulada.<sup>27</sup>

O *trimūrti* seria de fato uma concepção superior e adequada à dialética, e realizaria realmente um movimento especulativo completo (e não meramente alguns *momentos* do espírito), se o terceiro membro dessa tríade não fosse tão somente um destruidor que sinalizasse uma mera transição no mesmo patamar das operações de criação e preservação, mas conseguisse realizar um retorno a si-mesmo de forma que resumisse a criação através dos outros dois termos. Com os três membros da tríade tão somente se coordenando lado-a-lado frente à mesma substância abstrata carente de subjetividade, o terceiro membro tão somente representa um princípio de destruição vis-à-vis a operação dos dois primeiros membros. Resultaria disso que na concepção tri-forme da divindade hindu “a forma do Espírito ainda não pode emergir em sua verdade”, o que só aconteceria se o terceiro membro “fosse uma unidade concreta e um

<sup>25</sup> STEWART, J. *Hegel's Criticism of Hinduism*, p. 287.

<sup>26</sup> HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Vol 2, Trad. de E. B. Speirs e J. Burdon Sanderson, London: Routledge and Kegan Paul; 1968, p. 23; HEGEL, G. W. F. *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe, vol. 15, ed. H. Glockner, Stuttgart: Frommann 1928–41, p. 376.

<sup>27</sup> HEGEL *apud* RATHORE; MOHAPATRA. *Hegel's India*, p. 206.

retorno a si mesmo a partir da diferença e da dualidade”<sup>28</sup>. Como, ao contrário, ele é mera passagem para alguma outra coisa, resulta que o *trimūrti* da religião indiana representaria tão somente uma mera repetição delirante, infinitamente constituída pela passagem da criação para a dissolução.

A ênfase da crítica hegeliana à figura de Śiva-Rudra, o terceiro membro da tríade purânica, nos permite um caminho para avaliarmos a sua leitura da religião hindu. Pois é da sua falha em concluir o movimento dialético de retorno a si que, para Hegel, se deriva o problema central da religião hindu: que o conceito do Ser Divino (“Brahman”) nos indianos é tão somente um conceito puramente *abstrato* (ainda que seja presente como um ser uno em todos os lugares) – ele não é, dirá Hegel, nem sequer um sujeito pleno, mas tão somente uma determinação universal ou substancialidade.<sup>29</sup>

Isto é, a realidade última é aqui pensada como sendo em si mesma indeterminada ou carente das determinações concretas – as quais, quando aparecem, lhes são apenas sobrepostas como fenômenos insubstanciais externos a ela própria. Faltaria à noção hindu do divino o elemento da *subjetividade*. Hegel salienta que a capacidade de se auto-determinar é uma nota constitutiva do sujeito, como uma conexão da negatividade infinita consigo mesmo. Mas Brahman, ele dirá, é meramente um poder implícito e neutro por trás das existências, postulado de forma simples e abstrata na qual sua universalidade deixa todas suas manifestações de fora, como que apartado do que é concreto. Halbfass assim resume essa crítica hegeliana:

O princípio inerente e distintivo do estágio de pensamento oriental, e especificamente do indiano, é, de acordo com Hegel, o princípio da 'substancialidade' ou 'substância' ('Substantialität'), isto é, da unidade e supremacia de uma 'substância' subjacente. As religiões da Índia são basicamente 'religiões de substância'. Elas veem Deus como a 'substância' última, ser-em-si puro, abstrato, que contém todos os seres finitos e particulares como modificações não essenciais, deixando-os sem qualquer identidade e dignidade própria. (...) 'Substância' pura significa ser-em-si indeterminado. Não tem diferenciação nem dentro nem fora de si. É Aquele de onde tudo surge e no qual desaparece novamente; e, em última análise, não é nada mais que uma unidade abstrata. (...) (Essa substancialidade infinita não protege todos os seres finitos) em sua individualidade finita, nem o finito é um fator real no ou para o infinito. Ao contrário, a autoidentidade abstrata das existências finitas, que as identifica com o absoluto abstrato, é incompatível com sua identidade individual concreta. (...) **Falta, enfim, uma mediação**

<sup>28</sup> HEGEL, G. W. F. *Hegel's Aesthetics. Lectures on Fine Art*. Vol. 1, trans. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1975, 1998, p. 343; HEGEL, *Sämtliche Werke*, vol. 12, p. 458.

<sup>29</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 2, p. 13, 19; HEGEL, *Sämtliche Werke*, vol. 15, p. 366, 372.

**dialética** (...). O finito e particular não foi transcendido; ao contrário, não foi descoberto e posto como tal.<sup>30</sup>

O problema central desta substancialidade abstrata se evidenciaria acima de tudo na disciplina meditativa do Yoga, que Hegel considerava ser o centro geral da religião e da filosofia indiana. Na sua leitura, o Yoga implicaria o esforço em completamente esvaziar tanto o sujeito quanto o objeto de todo conteúdo determinado, fazendo com que essa pura subjetividade abstrata coincida com a pura substancialidade abstrata.<sup>31</sup>

Essa substancialidade abstrata e vazia é tematizada na lógica hegeliana na sua primeira proposição da identidade do puro ser e do puro nada. Isto é, o conceito puro de *ser*, de substância à qual se subtraiu todas as determinações particulares, resulta em ser absolutamente indiferenciado e vazio, pura identidade consigo mesmo tanto quanto o *nada*. Aqui, da mesma forma, há uma identidade entre essa substancialidade vazia e o pensar vazio, uma vez que “não há nada a intuir nele (o puro ser), caso aqui se possa falar de intuir; ou ele é apenas este mesmo intuir puro, vazio. Tampouco há algo nele que se possa pensar, ou ele é, igualmente, apenas este pensar vazio<sup>32</sup>”. Que ele associa essa *imediaticidade* lógica abstrata com o Yoga indiano é claro na sua referência mais adiante:

Nesta natureza totalmente abstrata da continuidade, isto é, da indeterminidade e vacuidade do representar, é indiferente chamar esta abstração de espaço ou intuir puro, pensar puro; - isto tudo é o mesmo que o indiano chama de *Brahma* – se o indiano, externamente imóvel e igualmente inerte na sensação, na representação, na fantasia, no desejo etc., por anos apenas olha para a ponta do seu nariz e apenas diz *Om, Om, Om* dentro de si mesmo ou não fala nada. Essa consciência surda e vazia, apreendida como consciência, é o ser.<sup>33</sup>

Frente a essa substancialidade abstrata, as determinações particulares não só seriam arbitrárias, como resolveriam-se numa forma de “panteísmo universal”<sup>34</sup>, na qual a imaginação tão somente *fantasia* (sem nem mesmo pensar) uma miríade de hipostasiações de uma mesma substância que pervade todas as coisas, projetando-a em todas as coisas (incluindo objetos inanimados, animais, montanhas, o sol, etc), que aqui aparecem como “uma existência universal

<sup>30</sup> HALBFASS. **India and Europe**, p. 88-90.

<sup>31</sup> HALBFASS. **India and Europe**, p. 91.

<sup>32</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica – 1. A doutrina do Ser**. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, Editora Vozes, 2016, p. 85.

<sup>33</sup> HEGEL, **Ciência da Lógica**, p. 101.

<sup>34</sup> HEGEL, G. W. F. **The Philosophy of History**, trans. J. Sibree. New York: Willey, 1944, p. 141; HEGEL, **Sämtliche Werke**, vol. 11, p. 193f.

absoluta”<sup>35</sup> e também como poderes particulares, como numa série multiforme de hierofanias visionárias na qual as divindades assumem formas ainda circunscritas em seu simbolismo a tudo o que compõe o modo de vida natural (e.g: formas elementais e manifestações caracterizadas pelo antrozoomorfismo) na medida em que exemplificam objetos concretos que tem forma sensorial tão somente irrefletida, na qual “diferenciação e multiplicidade são abandonadas para a externalidade mais selvagem da imaginação”<sup>36</sup>.

Uma vez que o conceito de Divino na religião indiana se mostra como meramente abstrato, este não consegue se realizar de forma completa na esfera da atualidade: isto é, a essência universal é refletida na concretude individual de uma forma meramente imaginativa, pois a sua ausência de particularidades a torna não só completamente indeterminada, como também apartada da riqueza que é vitalizada e manifestada nos seus particulares – ela não pode ter qualquer manifestação específica, e logo, qualquer tipo de ente ou objeto natural pode em tese ocupar seu lugar de prestígio no seio da vida religiosa<sup>37</sup>. Nem mesmo a conectividade de Brahman com o grupo de divindades escapa disso: elas são, Hegel dirá, dadas como que “fenômenos com a característica de independência, e são postuladas como apartadas daquela unidade”<sup>38</sup>.

Hegel contrasta aquele ideal dos iogues indianos com a liberdade da autêntica subjetividade, que consiste em “ser consigo mesmo – não em vacuidade, mas *desejando, conhecendo, agindo*”<sup>39</sup>. Consequentemente, a concepção indiana careceria da mediação que permite a possibilidade da liberdade da pessoa concreta<sup>40</sup>, o que teria profunda consequência no que Hegel compreende ser a ausência da noção de dignidade da pessoa humana na cultura indiana em geral, impedindo que ali houvesse uma consciência real da liberdade.

Isso é o que fundamentalmente explica para Hegel o caráter crítico no qual a ordem social indiana se apresenta: como uma fase da vida religiosa que não subsume uma contemplação da liberdade subjetiva, que se exemplifica para o autor germânico em casos paradigmáticos como os que envolvem a divisão de castas, os casamentos arranjados, a posição precária das mulheres, a reverência a objetos naturais como sendo divinos, o sacrifício de viúvas que se jogam em piras funerárias com seus falecidos maridos e as rigorosas austeridades às

<sup>35</sup> HEGEL, *Phil. Hist.*: 157; HEGEL, *Sämtliche Werke*, vol. 11, p. 214.

<sup>36</sup> HEGEL, *Phil. Religion*, p. 2; HEGEL, *Sämtliche Werke*, vol. 15, p. 356.

<sup>37</sup> STEWART, J. *Hegel's Criticism of Hinduism*, p. 284.

<sup>38</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion*. Vol 2, p. 25; HEGEL, *Sämtliche Werke*, vol. 15, p. 378.

<sup>39</sup> HEGEL *apud* RATHORE, A. S.; MOHAPATRA, R. *Hegel's India*, p. 46-47.

<sup>40</sup> HALBFASS. *India and Europe*, p. 92.

quais se submetem os renunciantes e ascetas no esforço de cessarem a sua própria individualidade. Em todas essas instâncias se presentifica o que Hegel considera ser a negação do valor da vida, à medida em que os entes finitos são meramente negativos em relação à abstração pura<sup>41</sup>, e assim impede o surgimento da autêntica subjetividade que se resolve primariamente no *reconhecimento* da liberdade do sujeito.

A temática da liberdade, tão cara ao idealismo alemão tal qual aparece no clássico conhecido como “*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*” (1796)<sup>42</sup>, reaparece aqui como sendo o ponto cardinal pelo qual Hegel desvela sua análise crítica do *ethos* que define a coletividade e a vida religiosa na Índia: noutras palavras, na medida em que na religião indiana, a natureza ainda se impõe como sendo superior ao espírito *qua* sujeito. A religião hinduísta na ótica hegeliana é tal qual que “a liberdade interior, a moralidade e o próprio intelecto, não podem encontrar lugar aqui”<sup>43</sup>, na medida em que os seres humanos ainda não emergiram das amarras da natureza. Sua autoconsciência os coloca de igual para igual com a natureza, ao preço do espírito não se explicitar em sua ordem social e religiosa, tornando os hindus reféns do que Hegel chama de “...dominação pela externalidade, com o resultado de que eles não podem ter vida ética inerente”.<sup>44</sup>

Esse “panteísmo universal”, tão contraposto à sociedade civil e religiosa encontrada primariamente na modernidade, tem como consequência o nivelamento desde baixo da dimensão interior que permite a realização plena do sujeito enquanto realmente distinto da natureza, que aqui aparece como oposta *prima facie* ao espírito. Fundamentalmente, nessa visão de mundo “o indivíduo ainda não tem dentro de si o *conteúdo* da liberdade do que é Eterno, verdadeiro e essencialmente existente”<sup>45</sup>. Em suma:

A mente indiana encontrou assim seu caminho para o Uno e o Universal que Hegel também vê como o verdadeiro fundamento da religião e da filosofia. Mas não encontrou o caminho de volta à particularidade concreta do mundo. Não trouxe uma mediação e reconciliação do universal e do particular, do um e dos muitos. O finito se perde no infinito; o mundo está perdido em *brahman*, que é o 'nada de tudo o que é finito'. A unidade indivisível de *brahman* e a

<sup>41</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol 2, p. 46; HEGEL, *Sämtliche Werke*, vol. 15, p. 398.

<sup>42</sup> Provavelmente co-autorado pelo próprio Hegel, Schelling e Hölderlin.

<sup>43</sup> HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of World History (LPWH)*. Vol. 1, trans. and ed. R. F. Brown and P. C. Hodgson, with the assistance of W. G. Geuss, Oxford: Clarendon Press, p. 271; HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Berlin 1822–1823*. Ed. K.-H. Ilting, K. Brehmer and H. N. Seelmann. Hamburg, Meiner, 1996, p. 190.

<sup>44</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of World History*, vol. 1, p. 271; HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, p. 190.

<sup>45</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol 2, p. 45s.; HEGEL, *Sämtliche Werke*, vol. 15, p. 397s.

multiplicidade do mundo não afetam e não podem afetar ou permear uma à outra.<sup>46</sup>

Toda esta problemática encontra-se incorporada à avaliação central do *trimūrti*: na visão de Hegel, a carência da forma dialética do Espírito precipitaria a concepção hindu de tri-idade divina numa mera unidade substancial abstrata, carente de *subjetividade*.

### 3. Identificando o alvo da crítica hegeliana no pensamento indiano<sup>47</sup>

É possível traçarmos as linhas básicas de diversas escolas de pensamento indianas a respeito do absoluto (*brahman*) a partir dos seguintes versos da *Taittirīyopaniṣad* do Kṛṣṇa Yajurveda<sup>48</sup>:

O conhecedor de Brahman alcança o mais elevado. Aqui está um verso que expressa esse fato: ‘Brahman é a verdade (*satyam*), a consciência (*jñānam*) e o infinito (*anantam*). Aquele que conhece este Brahman que existe no intelecto que está alojado no espaço supremo do coração, desfruta, em identificação com o Brahman onisciente, de todas as coisas desejáveis simultaneamente<sup>49</sup>

Ele desejou: ‘Que eu possa ser muitos, que eu possa nascer’. Ele empreendeu uma deliberação. Tendo deliberado, ele criou tudo isso que existe. Aquele (Brahman), tendo criado (aquilo), entrou naquela mesma coisa. E tendo entrado lá, tornou-se o formado e o sem forma, o definido e o indefinido, o sustentador e o não sustentador, o sensível e o insensível, o verdadeiro e o falso. A verdade tornou-se tudo isso que existe.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> HALBFASS. *India and Europe*, p. 89.

<sup>47</sup> O que chamamos de “pensamento indiano” aqui compreende tanto desenvolvimentos teóricos cujos modos de discurso e tipos de argumentação poderíamos classificar como sendo estritamente filosóficas, bem como aqueles que poderíamos classificar como teológicos. Em diferentes escolas de pensamento indianas, encontramos níveis distintos de predominância entre esses dois gêneros. O que podemos legitimamente chamar de *filosofia* indiana se configura pela adoção das normas públicas de raciocínio e debate através das quais essas escolas podem debater entre si, sem recorrência às autoridades reconhecidas internamente por cada uma delas. O registro *teológico* do pensamento indiano, por outro lado, é mais predominante na literatura exegética dessas fontes autoritativas no interior de cada escola. No entanto, no presente artigo focamos mais nas expressões teológicas das escolas indianas aqui tratadas, pela simples razão de que o cerne da discussão é a concepção filosófica embutida ou implicada nas representações religiosas de tríades divinas. Além disso, o espaço do artigo não nos permite elaborar de forma satisfatória a argumentação filosófica dessas escolas, uma vez que seu contexto e pretexto é menos familiar ao leitor ocidental do que aqueles de Hegel.

<sup>48</sup> Pode ser encontrado com os comentários de ŚĀṆKARĀCĀRYA, em *Taittirīyopaniṣadbhāṣya*. In: **Eight Upaniṣads with the Commentary of Śāṅkarācārya**. Trad. de Svāmī Gambhīrānanda. Kolkota, Advaita Ashrama, 2013.

<sup>49</sup> ŚĀṆKARĀCĀRYA, *Taittirīyopaniṣadbhāṣya*, II.1.1, p. 287. O comentador explica: “... ele desfruta de todas as coisas desejáveis, que se concentram em um único momento, simultaneamente - através de uma única percepção que é eterna como a luz do sol, que não é diferente do próprio Brahman, e que chamamos de 'verdade, consciência, infinito.’” (ŚĀṆKARĀCĀRYA, *Taittirīyopaniṣadbhāṣya*, II.1.1, p. 300).

<sup>50</sup> ŚĀṆKARĀCĀRYA, *Taittirīyopaniṣadbhāṣya*, II.6.1, p. 326.

Diversas escolas interpretaram e articularam essas intuições de modos amplamente distintos ao longo dos séculos. Seguindo a tradição interpretativa encapsulada no *Brahmasūtra* de Bādarāyaṇa (c. IV), o primeiro verso é tomado como sendo responsável por oferecer a definição essencial (*svarūpa-lakṣaṇa*) de *brahman*, que veicula sua natureza própria tal como ele é em si mesmo, independente de referência a qualquer outro correlato. Predomina, nesta primeira definição, a *substancialidade* indeterminada do absoluto, como “substância inteligente e espiritual, puro ser, plenitude, unidade de ser e pensamento”.<sup>51</sup>

O segundo verso, por outro lado, seria responsável por oferecer uma definição secundária ou acidental (*taṣṭha-lakṣaṇa*) de *brahman*, que visa apreendê-lo a partir de seus modos relacionais. É nesta segunda definição que a *subjetividade* do absoluto é veiculada, expressa em termos de sua capacidade de desejar, conhecer e agir. O seu “desejo” é de se tornar muitos, isto é, determinar-se; seu “conhecimento” é a deliberação daquilo que ele há de “vir a ser”, isto é, as determinações que ele próprio assume, contidas em si mesmo; e sua “ação” é sua capacidade de assumir a forma de tudo. Esta apresentação como um todo repousa na imagem narrativa do puro espírito (*ātman*), da primeira definição, assumindo psiquismo e corporeidade. À medida em que suas faculdades e sua corporeidade emergem, o mundo e os seres emergem, como se fossem sua própria corporificação.<sup>52</sup> Em suma, uma visão *panenteísta* do universo como um grande organismo animado pela divindade, a qual, no entanto, também o transcende.

Neste sentido, é esta última definição que abre a possibilidade de pensar a relação do absoluto indeterminado com a pluralidade finita e determinada dos entes que compõem o mundo. Ele é tomado como ativamente permeando, ou *entrando* em tudo o que manifesta a partir de si, residindo no interior de tudo como o regente interno (*antaryamin*) da inteligência dos seres finitos. Nessa capacidade, o Brahman é dito ser a causa “eficiente” (*nimitta*) ou inteligente, o “motor imóvel” impelindo a consciência de todos os seres senscientes (animais, humanos e divinos).

---

<sup>51</sup> ELTSCHINGER, V.; RATIÉ, I. **Qu'est-ce que la philosophie indienne?** Paris, Éditions Gallimard, 2023, p. 397.

<sup>52</sup> Imagem derivada das narrativas cosmogônicas védicas, desde o *Naisadiya Sūkta e Puruṣa Sūkta* da porção *Samhitā* dos Vedas, passando pelas narrativas da cosmogonia de Prajāpati na porção *Brāhmaṇa*, até aquelas que desenvolvem e resumem as duas anteriores na porção das *Upaniṣad-s*. Ver RAO, S. K. R. **Puruṣa Sūkta: Text, Transliteration, Translation & Commentary**. Bangalore, Sri Aurobindo Kapāli Sāstry Institute of Vedic Culture, 2006; o capítulo 4 do já mencionado SMITH, **Reflections on Resemblance, Ritual and Religion** e a primeira parte de SRINIVASAN, D. M. **Many Heads, Arms and Eyes: Origin, Meaning and Form of Multiplicity in Indian Art**, Leiden, Brill, 1997.



Seu ato cosmogônico, por sua vez, consiste em “transformação ou modificação (*pariṇāma*), autoexpressão, autoprodução (*ātmakṛti*)”<sup>53</sup> e nesse sentido Brahman é a causa material ou substancial (*prakṛti, upādāna*) de tudo. Ele o é, no entanto, através da mediação dos “protótipos latentes das coisas na forma das palavras védicas”<sup>54</sup> tomados como os *universais*<sup>55</sup> que são articulados na forma do conteúdo da sua criativa “deliberação” sobre si mesmo. Esses “protótipos” são manifestos como que através do suporte “fonético” que é o mundo – isto é, de modo análogo àquele pelo qual o conteúdo universal das nossas ideias se expressa através do veículo sonoro da nossa fala. Em terminologia aristotélica, portanto, sua causalidade material incluiria também a *causalidade formal* do mundo.

Uma das escolas a articular um pensamento amplo e cogente a partir dessas bases é aquela do Advaita Vedānta desenvolvida a partir do pensamento de Ādi Śaṅkarācārya (788 – 820), que adquiriu ampla difusão entre o século XIV e o século XX.

Seguindo a interpretação desta escola, quando primeira definição nos apresenta a ideia de que *brahman* é a verdade (*satyam*), a consciência (*jñānam*) e o infinito (*anantam*), ela não quer relacionar esses três termos a *brahman* como numa relação de substância e atributo, mas numa relação de definido e definição (*lakṣya-lakṣaṇa-sambandha*). Isto é, os três termos não são referencialmente ou numericamente distintos, como se acumulando uma variedade sempre extensível de atributos; mas clarificam-se mutuamente como uma única definição de um único definido (*Taittirīyopaniṣadbhāṣyavārtika*, II.50-55)<sup>56</sup>. O primeiro termo, verdade (*satyam*), se refere àquilo cuja natureza é imutável, a pura substancialidade abstrata do verbo “ser” (*as*), servindo para diferenciar *brahman* de tudo o que é mutável. O segundo, consciência (*jñānam*), clarifica que essa imutabilidade não diz respeito a uma realidade insciente, mas à pura forma abstrata do verbo “conhecer” (*jñā*). Por fim, o terceiro termo, infinito (*anantam*), clarifica que essa substancialidade espiritual e imutável é infinita, no sentido de que não há nenhum outro objeto diferente que lhe faça oposição e assim o limite.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> ELTSCHINGER; RATIÉ. **Qu'est-ce que la philosophie indienne?**, p. 397.

<sup>54</sup> ELTSCHINGER; RATIÉ. **Qu'est-ce que la philosophie indienne?**, p. 397.

<sup>55</sup> O modo como a noção védica ancestral de que os mantras dos Vedas são as palavras eternas através das quais o criador cria o mundo é filosoficamente lida, na tradição posterior, em termos de universais lógico-linguísticos. Ver PINCHARD, Alexis. **Les langues de sagesse dans la Grèce et l'Inde anciennes**. Genebra, Librairie Droz, 2009.

<sup>56</sup> Podendo ser encontrado em: SUREŚVARĀCĀRYA. In: **The Taittirīyopaniṣad Bhāṣya-vārtika of Sureśvara**. Translated by R. Balasubramanian. Madras, Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy of the University of Madras, 1984, p. 299-301.

<sup>57</sup> ŚAṅKARĀCĀRYA, *Taittirīyopaniṣadbhāṣya*, II.1, p. 292.

Os dois primeiros termos são ditos a partir da forma abstrata dos verbos “ser” e “conhecer”, enfatizam os intérpretes desta escola, porque seria incongruente concebê-los numa relação predicativa para com *brahman*, a qual geraria a noção de que *brahman* é o sujeito dotado do atributo de existir, e que é o sujeito do ato de conhecer. No entanto, sua existência só pode ser dita imutável por natureza se a existência em si for o que *brahman* é. O mesmo vale para a sua consciência, com o acréscimo do problema que supô-lo sujeito que conhece o tornaria *agente*, implicando em torná-lo finito (pois oposto ao que é conhecido) e mutável (pois todo ato de conhecer o é). Enquanto esses dois primeiros termos parecem conceder uma atribuição afirmativa ao *brahman*, o terceiro, a infinitude, é puramente negativa em natureza, e por isso parece ter precedência sobre os outros dois para esta escola. Isso se evidencia no fato de que em última instância seus intérpretes consideram que a definição essencial de *brahman* é negativa apenas.

Eles explicam que uma significação primária (*mukhya-vṛtti*) comunica um sentido através de classe (*jāti*), qualidade (*guṇa*), atividade (*kriyā*) ou relação (*sambandha*) que exista no sentido comunicado, como a vaca (designada pelo seu gênero), o cozinheiro (por sua atividade), o lótus azul (pela qualidade) e o servo do rei (pela relação).<sup>58</sup> Por outro lado, quando um termo entendido em sua significação primária se mostra incongruente, gerando expectativa de uma significação secundária (*lakṣaṇā-vṛtti*), seu sentido literal é abandonado em prol de um sentido implícito, o qual, no entanto, precisa ser conhecido de antemão e não pode ser diretamente comunicado pela sentença.

Uma vez que *brahman*, por sua singularidade e imutabilidade, não pode ser definido em termos de classe, qualidade, atividade ou relação, os termos da sentença de sua definição essencial se mostram incongruentes e geram uma expectativa de um sentido secundário. Isto demanda que os leiamos negativamente, negando deles todo o sentido ordinário das ideias de ser e conhecer. O conteúdo do sentido secundário dessa definição, no entanto, nunca pode ser comunicado por nenhuma sentença, de modo que esta só pode ser compreendida à luz de um conhecimento que está fora da sentença. Isto é, uma demanda de uma familiaridade prévia com seu objeto.

E é neste ponto que os pensadores desta escola evocam a segunda parte do verso em que essa definição ocorre: “... este Brahman que existe no intelecto que está alojado no espaço

---

<sup>58</sup> Vide *Samkṣepa-Śārīraka* de Sarvajñātman (c. X E.C.).

supremo do coração...”. Esta afirmação apontaria para a presença de Brahman no cerne da inteligência (*buddhi*) daquele que a lê, como seu próprio senso de si-mesmo (*ātman*), a consciência abstrata<sup>59</sup> que subjaz e pervade todas nossas atividades conscientes, inclusive aquela das diversas formulações que fazemos a respeito de si mesmo (“eu sou isto ou aquilo”). Essas atividades e auto-formulações são aqui consideradas como meras imputações sobre aquele substrato indeterminado do si-mesmo, de modo a rejeitar toda identificação com, ou auto-atribuição de, juízos, pensamentos, faculdades sensoriais e corporeidade.<sup>60</sup> Toda subjetividade corporal, psíquica e intelectual é esvaziada, restando apenas o resíduo do senso mínimo, simples e abstrato de si como consciência. E à medida em que nossa noção de si é assim esvaziada de determinações positivas,<sup>61</sup> cada vez mais se explicita que esse resíduo é idêntico a Brahman. A abordagem desta escola, portanto, faz jus à análise de Hegel:

Em vez de afirmar e desenvolver a sua individualidade e particularidade, o indivíduo tenta subjugar-la e suspendê-la. O objetivo do pensamento filosófico e da prática religiosa é a autoidentificação com Brahman, o retorno à “substancialidade” e ao “ser-em-si”. Isso requer a extinção de todos os conteúdos da consciência, criando uma “abstração pura da mente, sem emoção, sem vontade e sem ação, na qual todo conteúdo positivo da consciência é suplantado”. (...) “A unidade abstrata com Deus nasce nesta abstração do homem”. “A eguidade pura, isto é, a subjetividade pura e abstrata, coincide com a substância pura e abstrata.” (...) ele acrescenta que essa absorção iogue não é nem imersão em um objeto, como uma obra de arte ou um objeto de investigação acadêmica, nem imersão na própria subjetividade pessoal concreta. Pelo contrário, é absorção, imersão sem conteúdo ou objeto. Hegel sugere que isso poderia ser chamado de “devoção

<sup>59</sup> Contra a consciência de um agente do ato de conhecer, tal como no caso da discussão sobre a consciência de *brahman*.

<sup>60</sup> Sureśvara (c IX E.C.): “Todas as transformações (...) embora não sejam do Si-mesmo, pensa-se por ignorância que são do Si-mesmo. Devido à presunção ‘Eu sou o conhecedor’, o ser sensiente, de fato, realiza os atos de cognição. Novamente, devido à ilusão ‘Eu sou o pensador’, ele realiza todas as atividades mentais. Pela presunção do Si-mesmo no *prāṇa* (força vital) etc., o ser sensiente se envolve em todas as ações vitais. E com a presunção do Si-mesmo no sentido visual, etc., ele fica absorto em pensar nas cores, etc. Da mesma forma, quando o corpo físico é queimado, o homem ignorante pensa: ‘Estou queimado’. E também atribuindo a negritude do corpo ao seu Si-mesmo, ele pensa: ‘Eu sou negro’. Pela presunção do Si-mesmo no gado, na riqueza e assim por diante, uma pessoa pensa, devido à ignorância: ‘Eu os possuo’. Da mesma forma, por causa do apego ele pensa nos ritos purificatórios dos corpos grosseiros e sutis (como sendo do Si-mesmo) e considera-se no sentido de ‘eu sou um jovem estudante celibatário, ‘eu sou chefe de família’, ‘eu sou um asceta’, ‘eu sou um sábio’. Diz-se que o corpo é uma modificação dos diferentes elementos da matéria. Por causa da ilusão, a pessoa considera o corpo como ‘eu’ e ‘meu’ e atinge o sofrimento.” (*Taittirīyopaniṣadbhāṣyavārtika*, II.224-229, podendo ser encontrado em **The Taittirīyopaniṣad Bhāṣya-vārtika of Sureśvara**. p. 382-386)

<sup>61</sup> ŚĀṄKARĀCĀRYA, *Upadeśa Sāhasrī*, XI.12-13. In: **The Upadeśa-sāhasrī of Śāṅkara: with the commentary Padayojanikā of Rāmatīrtha**, Chennai: The Adi Sankara Advaita Research Centre. Edited by S. Revathy & Rāmatīrthayati, 2005): “A verdadeira natureza do indivíduo que foi empurrado e desperto foi descrita pelo ditado “não isto, não isto”, que nega qualquer sobreposição. Assim como os objetos de prazer, como uma grande realeza, etc., são sobrepostos a mim no sonho (e são irreais), também as duas formas (a corpórea e a psíquica), com as impressões mentais, também são sobrepostas a mim (e são igualmente irreais).”

abstrata” e diz que visa a completa ausência de conteúdo tanto do sujeito quanto do objeto. (...) Visa o imediatismo, a “pura unidade do pensamento em si”, (...) o regresso ao puro ser indefinido que é idêntico ao puro nada.<sup>62</sup>

No segundo parágrafo do texto cuja interpretação analisamos – responsável por oferecer a definição secundária, relacional ou acidental de Brahman –, pareceria termos uma complementação que equilibra a radical abstração do primeiro verso com a definição essencial. Temos ali um princípio de uma atribuição de subjetividade ou agência de volição, conhecimento e ação; além do princípio de uma narrativa cosmogônica que poderia relacionar as determinações dos entes com o Brahman enquanto seu substrato. No entanto, os intérpretes desta escola se destacarão precisamente por postular a primazia da definição essencial de Brahman sobre sua definição relacional,<sup>63</sup> a tal ponto que efetivamente reduz a última a uma mera convenção instrumental desprovida de realidade, cuja finalidade é apenas aquela de pedagogicamente<sup>64</sup> conduzir à compreensão da definição essencial. Como consequência, ao interpretar o verso em questão, eles enfatizam a irrealidade de toda atribuição do caráter de “causa” a Brahman, bem como a irrealidade do efeito (o mundo).<sup>65</sup>

Em suma, a escola do Advaita Vedānta nos apresenta uma visão acerca do Absoluto que o apresenta como uma unidade indiferenciada e substancialista (no sentido de que a imutabilidade é sua característica fundamental). O mesmo raciocínio é aplicado ao ser

---

<sup>62</sup> HALBFASS. **India and Europe**, p. 91-92.

<sup>63</sup> Refletindo o modo como essa escola trata a categoria da relação como falsa e ininteligível, em moldes similares àqueles do monismo de F. H. Bradley (1846-1924).

<sup>64</sup> Esse método pedagógico, conhecido como *adhyāropāpavāda*, assume como base a teoria do erro como superimposição (*adhyāsa*): erro como comissão, como uma apreensão do fato distorcido pelo acréscimo de uma propriedade que não lhe pertence. Ele é aplicado a partir do pressuposto desta escola, de que todas as determinações finitas são superimposições sobre a substancialidade espiritual e indeterminada da definição essencial de *brahman*. Neste sentido, sua definição secundária como causa, bem como todas as articulações entre o infinito e o finito construídas a partir dela, são também superimposições. Essas, no entanto, nos permitem dissolver as superimposições ordinárias que nos fazem tomar as determinações finitas como absolutas, tornando-as metafisicamente dependentes do infinito da primeira definição. Em seguida, no entanto, ambas as superimposições são descartadas em prol da pura imediaticidade indeterminada do absoluto.

<sup>65</sup> “Não é possível explicar a criação com base na natureza do Brahman supremo, que é não-diferente de tudo, é imutável e único, e que não é efeito nem causa. Todas as coisas, exceto Brahman, deveriam, por essa mesma razão, ser consideradas efeitos. E, como Brahman é imutável, não pode haver causa para a criação. Se for dito que a natureza de Brahman é a causa da criação, estando sempre presente em sua proximidade o universo deveria sempre existir como Brahman. Mas isto não pode ser, uma vez que o espaço, etc., não pode ocorrer. (...) Então, considerando o estado real das coisas, nunca houve, nem há, nem ainda haverá, (a criação do mundo por Brahman). (...) Para o inexistente não há causa. Para o existente não existe um estado novo (como origem). Uma vez que origem, destruição etc. (não têm origem, destruição etc.), e visto que são (por essa razão) imutáveis, (a criação não é real). Se houver origem para origem, isso resultará em regressão infinita. (...) Assim como uma pessoa que sofre de doença ocular vê a lua como dupla, também (devido ao conhecimento errôneo) ela vê o efeito (ou seja, o mundo) que surge do Si-mesmo como diferente dele.” (SUREŚVARĀCĀRYA, *Taittirīyopaniṣadbhāṣyavārtika*, II.140-146; 151, p. 342-347, 350-351).

sensiente, culminando na identidade da consciência-de-si do último com o Absoluto. As determinações concretas do Absoluto e do sujeito são tratadas como impostas extrinsecamente, e, portanto, como ilusões. Neste sentido, essa leitura da teologia hindu se enquadra como alvo da crítica hegeliana ao dito “formalismo monocromático” do monismo:

Relacionar extrinsecamente o conteúdo da experiência com a ideia, mostrando como cada instância é uma instância do absoluto é o que Hegel chama de “formalismo monocromático”. É uma forma de pensamento que repete a mesma fórmula da mesma maneira em relação a tudo o que encontra. Essa forma de pensar percebe as conexões entre as coisas e depois passa à afirmação de que no absoluto tudo é um. Este é um absoluto em que  $A = A$ , ou a “noite em que todas as vacas são pretas”. É uma forma estática de especulação porque não existe nenhum princípio de autodesenvolvimento pelo qual as determinações particulares das coisas sejam compreendidas como transformando-se em todos cada vez maiores, de modo que o próprio todo seja articulado em termos das determinações particulares que abrange.<sup>66</sup>

É revelador, no entanto, que esta sua crítica é por ele aplicada não somente aos indianos, mas também a múltiplas perspectivas correntes na história do pensamento ocidental: o Ser de Parmênides, o Uno de Plotino, a Substância de Espinoza, o Absoluto de Schelling e dos românticos. Neste sentido, a sua crítica central ao pensamento e a religião da Índia é uma extensão do seu engajamento filosófico contra sistemas de “pura identidade” ou monismo em geral (a simples identidade do ser e do pensar). No entanto, mesmo este engajamento é só uma parte de um engajamento mais amplo contra o dualismo (a diferença irreconciliável entre o ser e o pensar) característico da filosofia moderna, de várias formas, entre Descartes e Kant. Pois na busca de contrapor essa tendência, seus adversários filosóficos frequentemente adotaram um sistema de pura identidade que cai nas críticas supracitadas.<sup>67</sup> A proposta de Hegel é encontrar uma saída a ambos os extremos:

... para Rosen, o trinitarianismo é uma doutrina filosófica que é uma alternativa à identidade/unidade abstrata do monismo, e à particularidade abstrata (Besonderheit) ou diferença do dualismo/atomismo. Simplificando, o trinitarianismo é uma doutrina de uma identidade de identidade e diferença, que muitos, incluindo Rosen, abreviam como uma ‘unidade-na-diferença’. No entanto, embora esta frase não seja incorreta, ela falha em dar a devida diferença no trinitarianismo de Hegel. Prefiro uma ligeira modificação - a

<sup>66</sup> VERENE. *Hegel's absolute*, p. 5.

<sup>67</sup> É possível questionar a caracterização que Hegel faz desses sistemas ocidentais, e.g., DIAMOND, E. **Hegel on Being and Nothing: Some Contemporary Neoplatonic and Sceptical Responses**. Dionysius, Vol. XVIII, Dec. 2000. pp. 183-216 e DE REZENDE, C.N. **Múltiplos modos de afirmar e negar: uma refutação da leitura eleata de Espinoza pela via dos modos de perceber**. Cadernos Espinosanos, n. 35, 2016, p. 135-165, com relação a Plotino e Espinoza, respectivamente. O mesmo poderia ser dito quanto aos seus alvos indianos.

saber, 'unidade na e pela diferença', para deixar mais claro que a unidade/identidade não é abstrata, mas determinada, porque é mediada pela diferença. De acordo com Rosen, "o motivo central de todo o ensinamento de Hegel é superar o dualismo, isto é, estabelecer o trinitarianismo ou a identidade dentro da diferença de monismo e dualismo".<sup>68</sup>

O 'trinitarianismo' hegeliano não exclui monismo e dualismo; ao contrário, os integra como momentos de uma mesma dinâmica triádica cuja natureza fundamental é a liberdade. A liberdade não pode existir naquilo que se restringir à pura determinação rígida; e por isso é necessário pensar sua transcendência a toda determinação, sua substancialidade imediata e indeterminada. No entanto, se a liberdade fosse restrita a essa auto-permanência abstrata, desprovida de algum princípio intrínseco de auto-desenvolvimento, ela seria absolutamente estática e "infértil". A liberdade deve ser livre de determinações, mas também livre no ato de determinar-se, e de reconhecer-se nessa auto-determinação.

Em suma, a crítica de Hegel não é ao monismo, à substancialidade abstrata e à pura imediatez, pois estes compõem o primeiro e indispensável momento lógico da concepção dialética. Neste sentido, a crítica de Hegel deve ser entendida como sendo dirigida à *unilateralidade* dos sistemas que focam no aspecto da indeterminação, sem dialeticamente integrá-la ao finito e determinado, o que só é possível através de uma livre auto-determinação como o cerne dinâmico do absoluto, sua subjetividade. A proposta de Hegel, compreendida na estrutura triádica da dialética, é, portanto, a de uma *identidade-na-diferença*.<sup>69</sup>

Ora, uma articulação neste sentido também é a motivação central de uma série de escolas de filosofia e teologia indianas. Tomando aqueles mesmos dois versos da *Taittirīyopaniṣad* que temos discutido, a maioria dos demais desenvolvimentos fora da escola Advaita se caracterizam por tratar ambas as definições de Brahman, essencial e relacional, num só olhar, de forma a ressaltar sua substancialidade como subjetividade dotada de um princípio de desenvolvimento intrínseco, que é também a fonte das determinações universais que derivadas de si mesmo. As

---

<sup>68</sup> WILLIAMS, R. R. **Hegel on the Proofs and Personhood of God: Studies in Hegel's Logic and Philosophy of Religion**. Oxford University Press, 2017, p. 5.

<sup>69</sup> WILLIAMS. **Hegel on the Proofs**, p. 5 "... para Rosen, o trinitarianismo é uma doutrina filosófica que é uma alternativa à *identidade/unidade* abstrata do monismo, e à particularidade abstrata (*Besonderheit*) ou *diferença* do dualismo/atomismo. Simplificando, o trinitarianismo é uma doutrina de uma identidade de identidade e diferença, que muitos, incluindo Rosen, abreviam como uma 'unidade-na-diferença'. No entanto, embora esta frase não seja incorreta, ela falha em dar a devida diferença no trinitarianismo de Hegel. Prefiro uma ligeira modificação - a saber, 'unidade na e pela diferença', para deixar mais claro que a unidade/identidade não é abstrata, mas determinada, porque é mediada pela diferença. De acordo com Rosen, "o motivo central de todo o ensinamento de Hegel é superar o dualismo, isto é, estabelecer o trinitarianismo ou a identidade dentro da diferença de monismo e dualismo."

diversas filosofias e teologias a elaborarem esta perspectiva podem ser vagamente reunidas sob a rubrica da orientação *bhedābheda*, ou “diferença e não-diferença”,<sup>70</sup> cuja proposta é de algum modo conciliar o indeterminado e o determinado ao internalizar no próprio absoluto indeterminado o princípio de desenvolvimento da determinação.

Um dos mais antigos intérpretes desta posição é Bhartṛprapañca (c. V-VI CE), cujo método se baseava na proposição de que Brahman deveria ser conhecido através de um método baseado na analogia (*udāharaṇa*) entre os atributos positivos do Absoluto e o mundo dos sentidos<sup>71</sup>, tomando por base a inferência (*anumāna*) e lógica formal. Definindo Brahman como ‘consciência ativa’ (*vijñāna*),<sup>72</sup> Bhartṛprapañca enfatizou sua autonomia criativa como “o espírito que, sem tomar emprestado poderes de outros princípios, emana de si mesmo as aparências diferenciadas dos fenômenos”<sup>73</sup>. Além disso, esta definição autônoma da consciência tem como consequência sua definição de Brahman como ‘aquele cuja essência é dual e ainda não dual (*dvaitādvaitāmaka*)’, o que significa que tanto sua natureza transcendente, geral e indiferenciada, quanto sua natureza imanente, particularmente diferenciada que tem a pluralidade do mundo como seu corpo, são integrais à sua definição essencial.

A relação entre estes dois aspectos é por ele explicada analogicamente a partir de sua análise de que “todas as coisas possuem uma essência diferenciada e uma essência não diferenciada” (*bhedābhedātmakam sarvam vastu*). Isso é por ele analisado em termos da relação

<sup>70</sup> Bhāskara (c. VIII-IX), um dos seus formuladores, assim ilustra alguns dos conceitos centrais desta visão: “A experiência é o critério para decidir sobre a condição da Diferença e da Identidade. Quem aplica esse critério percebe a diferença e a identidade de causa e efeito. E a Diferença é um atributo da Identidade. A identidade existe como o poderoso mar; o mesmíssimo existente na forma das ondas chama-se Diferença. As ondas não são vistas nas rochas, pois são os poderes (*śakti-s*) do mar. Entre os poderes e seus possuidores observam-se identidade e diferença: as diferenciações no fogo, por exemplo, são seus poderes de queimar e brilhar; as diferenciações no vento são os modos de respiração” (*apud* DUNUWILA, R. A. **Śaiva Siddhānta Theology: A Context for Hindu-Christian Dialogue**. Delhi, Motilal Banarsidass, 1985, pp. 84-85n). Essas mesmas ideias da identidade-na-diferença entre os poderes e seus possuidores serão articuladas de forma bastante diversa entre diversas escolas. Ver a exposição não-exaustiva de SRINIVASACHARI, P. N. **The philosophy of Bhedabheda**. Adyar Library and Research Center. Second Edition, 1950. Uma das principais dificuldades desta perspectiva é responder à acusação de contradição lógica, que lhe foi dirigida por seus adversários. Diferentes formas de formular essa perspectiva corresponde a diferentes formas de responder a esta crítica.

<sup>71</sup> NAKAMURA, H. **A History of Early Vedanta Philosophy: Part Two**. Motilal Barnasidas, 2004, p. 135.

<sup>72</sup> Timalsima (TIMALSINA, Sthaneshwar. **Seeing and Appearance**. Aachen, Shaker Verlag, 2006, p. 158) comenta sobre esse ponto: “O si-mesmo, em sua verdadeira natureza, não é retratado de modo passivo (...); em vez disso, tem uma natureza inerente de agência. Esta agência é constantemente dotada do ato de conhecer (...). Aqui o sujeito (da consciência) é um agente do conhecer, não a testemunha livre de agência. Para Bhartṛprapañca, um eu desprovido de conhecimento e ação é inimaginável, como o fogo desprovido de luz e calor. Seguindo seus argumentos, o si-mesmo não é apenas *dyk* [visão], mas sim a potência de *dyk* (*dykśakti*).”

<sup>73</sup> NAKAMURA. **A History of Early Vedanta Philosophy: Part Two**, p. 136-137.

entre o universal (*sāmānya*) e o particular (*viśeṣa*)<sup>74</sup>; o sujeito do estado (*avasthāvat*) e o estado (*avasthā*)<sup>75</sup>; causa (*kāraṇa*) e efeito (*kārya*)<sup>76</sup>; o todo (*bhāgin*) e suas partes (*bhāga*)<sup>77</sup>. É a interpenetração destes pares que, em cada coisa existente, constitui sua natureza. Por analogia, esta relação de interpenetração mútua entre indeterminação e determinação leva-o a conceber Brahman da mesma forma, concebendo-o como “um universal concreto” que mantém a sua auto-identidade *através* da manifestação das suas aparências diferenciadas, de tal forma que o mundo fenomênico seja pensado como “a realidade da verdade absoluta expressa através aparências dualistas” (*paramārthavastubhūtamdvaitarūpeṇa*)<sup>78</sup>.

Bhartṛprapañca articulou essa metafísica comparando “o único e múltiplo *brahman* ao oceano que, agitado pelo vento, gera inúmeras espumas e ondas, estas últimas constituindo ‘estados’ reais (*avasthā*) de *brahman*, seu possuidor”<sup>79</sup>. Evidencia-se aqui que *brahman*, enquanto *puro ser* de tudo o que é, não é mera substancialidade abstrata, uma vez que ele é dotado da “posse inerente de capacidades para se tornar tudo”, que “é o que constitui a característica essencial do Ser de Brahman”<sup>80</sup>. Os *bhedābhedins* Bhāskara, Nimbārka (c. XIII) e Śrīnivāsa (c. XIV), em seus comentários ao *Brahmasūtra*, caracterizam esse princípio interno de desenvolvimento como constituindo-se numa “projeção de capacidade” (*śakti-vikṣepa*), especificamente *bhoga-śakti*, a “capacidade de se tornar o objeto de experiência”.<sup>81</sup>

Está em foco aqui um contraste entre o aspecto estático e substancial de uma realidade e seus modos de ser ativos e adverbiais, reunidas numa concepção dinâmica do significado de ‘ser’ que ecoa a análise de Yāska (c. IV AEC), segundo o qual o “Ser” ou “Ser em si mesmo” (*bhāva śabdaṃ bhavateh, svapadārthe bhavanam bhāvaḥ*), sendo tanto verbo quanto

<sup>74</sup> Seguindo a filosofia Vaiśeṣika, todos os particulares são permeados por universais. E embora o universal seja transcendente ao particular, no sentido de que é identicamente repetido em vários particulares como suas características gerais, ele só tem existência quando instanciado numa substância ou outra; tomado à parte de qualquer instanciação, o universal é apenas dotado de identificabilidade (*astitva*) ou essência, mas não dotado de existência (*sattā*).

<sup>75</sup> Esta noção de estados de ser e seu possuidor também é expressa em termos de potência (*śakti*) e de potente (*capacman*). Isso reverte o dualismo de consciência (*puruṣa*) e produtividade intencional (*prakṛti*) mantido no Sāṃkhya clássico, e se tornaria uma característica padrão de muitas escolas do Vedānta de orientação *bhedābheda*.

<sup>76</sup> Aqui entendido à luz da doutrina *satkāryavāda* do Sāṃkhya, isto é, o efeito preexiste na causa como ela própria, enquanto a causa permeia o efeito enquanto sua potência constituinte.

<sup>77</sup> NAKAMURA. *A History of Early Vedanta Philosophy: Part Two*, p. 139. Aqui entendida à luz da doutrina Vaiśeṣika de *samavāya* ou inerência, segundo a qual o todo permeia constitutivamente todas as suas partes.

<sup>78</sup> NAKAMURA. *A History of Early Vedanta Philosophy: Part Two*, pp. 136-137.

<sup>79</sup> ELTSCHINGER; RATIÉ. *Qu'est-ce que la philosophie indienne?*, p. 400.

<sup>80</sup> USKOKOV, A. *The Philosophy of the Brahma-sutra: An Introduction*. Bloomsbury Publishing, 2022, p. 80.

<sup>81</sup> USKOKOV. *The Philosophy of the Brahma-sutra*, p. 76.



substantivo, indica de fato um estado de equilíbrio dinâmico: a *ação* de preservação no estado de ser, reunindo em si as noções substantivas de imutabilidade e a noção adverbial do devir.<sup>82</sup>

No que tange à consciência finita e sua relação com Brahman, esta perspectiva *bhedābheda* formulada por Bhartṛprapañca constitui um processo de autoconhecimento em três níveis<sup>83</sup>, que analisa o estrato mais baixo do eu (*mūrtamūrtarāśi*) como o meio pelo qual os eus individuais têm as suas experiências do mundo natural; o estrato médio (*madhyama-rāśi*) como o eu individual em sua natureza sutil como agente, feito do conglomerado de conhecimento, ação e memórias que vivem além do corpo e passam para renascimentos futuros; e o estrato mais elevado (*uttama-rāśi*), que indica o eu mais elevado (*paramātma*), o Brahman. Tendo em mente o dinamismo inerente a Brahman, os seres senscientes podem apreender o absoluto no núcleo do seu próprio eu ao dinamicamente apreender o movimento pelo qual Brahman continuamente se determina enquanto o eu finito, sem que, portanto, este último seja “apagado” ou destituído de sua realidade. Nesta perspectiva, o iogue que contempla “Eu sou *brahman*” não está anulando sua subjetividade livre, como o pensaria o adepto do Advaita Vedānta e a leitura de Hegel, mas reconhecendo o divino *tal qual imanentemente constitutivo* do seu próprio senso de si.<sup>84</sup> À luz dessas perspectivas, a distância entre o pensamento do próprio Hegel para com a representação religiosa hindu diminui consideravelmente.

#### 4. O divino destruidor e o absoluto triádico no śaivismo

<sup>82</sup> RAO, S. K. R. *Ṛgveda Darśana*. Volume Two: Interpretations. Bangalore, Kalpatharu Research Academy, 1999, p. 164.

<sup>83</sup> RAO. *Ṛgveda Darśana*, p. 144-145.

<sup>84</sup> E.g., o comentário de Rāmānuja (1017-1137) ao *Brahmasūtra*, 1.1.31 (em **The Vedānta-Sūtras with the commentary of Rāmānuja**. Translated by George Thibaut. The Sacred Books of the East, vol. XLVIII, edited by Max Müller. Oxford, Clarendon Press, 1904): “Este ensinamento, que, nas declarações – ‘Conheça a mim apenas’ (*Kauṣītaki Upaniṣad* 3.1) e ‘Adore a mim’ (ibid.), é dado no sentido de que seu próprio ‘si’ é o Brahman que deve ser adorado, (...) (significa) que o Si Supremo possui o eu individual como Seu corpo, e saiba também que as palavras ‘eu’, ‘tu’ e outras que denotam o eu individual incluem o próprio Si Supremo dentro de seu sentido; e além disso, por meio das declarações das escrituras – ‘Conheça a mim apenas’ (*Kauṣītaki Upaniṣad* 3.1) e ‘Adore a mim’ (ibid.), ele ensinou que ninguém além do Ser Supremo, que tem (Indra) como Seu corpo, é o objeto de adoração. ‘Como no caso de Vāmadeva’. Ou seja, (o ṛṣi) Vāmadeva percebeu que o Mais Alto Brahman forma o Si interno de todas as coisas e que todas as coisas formam o Seu corpo, e que aquelas palavras que denotam as encarnações incluem o encarnado em seu sentido; e então ele indicou o Brahman Mais Alto que tem a si mesmo (isto é, Vāmadeva) como seu corpo pela palavra ‘Eu.’” Embora Rāmānuja seja mais comumente caracterizado como adotando uma perspectiva Viśiṣṭādvaita, seu mestre, Yādavaprakāśa, era um adepto do Bhedābheda. Rāmānuja e seus sucessores também seguem uma perspectiva geral característica do *bhedābheda*, apenas formulando-o numa nova forma lógica que os afaste da formulação de Bhāskara, a quem acusam de abraçar a contradição lógica.

Em que medida esta concepção do Ser Divino como substancialidade auto-determinante influi sobre a representação triádica do divino a ponto a torna-lá dialética, no entanto, demandaria retomarmos a questão da tríade divina. Como o notou Hegel, na concepção apresentada nas narrativas purânicas do *trimūrti*, enquanto os dois primeiros membros da tríade poderiam ser assimilados a uma leitura dialética, a figura do terceiro membro da tríade, o destruidor Śiva-Rudra, carece desse alinhamento: ocupado em dissolver o mundo em seu fundamento abstrato e indeterminado somente como interlúdio para uma próxima criação, ele não encarnaria o movimento dialético do retorno a si, sendo apenas uma passagem horizontal dada à repetição infinita dos dois primeiros processos.

Isso, no entanto, é somente uma parte da sua concepção. As mesmas narrativas purânicas em que o *trimūrti* é apresentado, também explicitam que a tríade de divindades representa funcionalmente apenas o aspecto seccionado ou desagregado (*vyasṭi*) de Brahman, havendo ainda o seu aspecto integrado (*samaṣṭi*), a plenitude da substância inteligente unitária que é a fonte e resolução da tríade. Neste ponto, no entanto, as particularidades teológicas começam a aparecer: pois em diferentes textos purânicos um ou outro desses deuses é exaltado a esta forma superior que abarca a tríade em si mesma.

Na tradição daqueles que representam essa forma superior como Śiva,<sup>85</sup> este deus não é visto não apenas como o membro destruidor da tríade, mas também como a forma agregada, a unidade que se apresenta sob a forma da tríade, realizando todas as três funções como o *trimūrti*. Privilegiar esse deus com esse estatuto revela uma tendência a destacar a dissolução como sendo a grande função cósmica por excelência, prioritária à criação e à conservação, aquela dentre as três funções cósmicas que aponta além, para a *grande dissolução* que é o próprio fundamento imutável do Ser. Neste sentido, o agente da destruição e terceiro membro da tríade seria associado à função cósmica de uma destruição meramente limitada, enquanto Śiva (em sua forma completa) é o senhor da grande dissolução.<sup>86</sup>

De fato, a dissolução aqui é entendida como algo diferente de um mero ‘fim’ natural e horizontal, este que faz contraponto a um ‘começo’, entendido como algo que tem uma natureza

---

<sup>85</sup> Ver FLOOD, G. **Uma Introdução ao Hinduísmo**. Traduzido por Dilip Loundo. Juiz de Fora, Editora UFJF, 2014, p. 198. O Śaivism, compreendendo todos os sectos religiosos e tradições do hinduísmo que são centrados na figura de Śiva, o Compassivo. Tal divindade, como acontece com todas as principais no hinduísmo, é multifacetada e aparece numa miríade de formas e níveis diferentes de manifestação (ao lado de sua consorte feminina), que historicamente também podem ser entendidos como as várias formas com que essa divindade foi incorporada na ortopraxia brahmânica a partir de múltiplas divindades locais e pan-hindus.

<sup>86</sup> SIVARAMAN, K. **Saivism in Philosophical Perspective: A Study of the Formative Concepts, Problems and Methods of Saiva Siddhanta**. Delhi, Motilal Banarsidass, 1973, p. 47.

meramente cosmogônica e que se resolve em uma transição infinita. Isto é, tal *grande dissolução* não é a destruição que aparece como equânime, coordenada, no mesmo patamar que a criação e a conservação. A destruição de que falam os teólogos do Siddhānta<sup>87</sup> *supereminente* resume a própria operação da criação e conservação, não como um mero fim horizontal e transacional, mas como algo que transcende, abarca e condiciona todas as outras funções cósmicas<sup>88</sup> num retorno ao próprio termo inicial da criação.

Sivaraman argumenta que o insight do Siddhānta nessa questão pode ser entendido primariamente com base em suas reflexões sobre a própria natureza da causalidade que é dita como sendo predicada ao Divino. Tal tradição compreende a causalidade em termos que herdam as preocupações da etiologia que advém de tradições como a do sistema do *Sāṃkhya*, que elabora a tese conhecida como “*satkāryavāda*”: isto é, que os efeitos são virtualmente preexistentes latentemente em suas causas (como no exemplo do pote de argila e da sua causa material, que seria a própria argila). Esta teoria diz que um efeito na verdade é uma explicitação do que já estava de alguma forma contido potencialmente em uma causa. O que é chamado de causa é o estado imanifesto do que é chamado de efeito, por conta da improdutividade do não-ser, que demanda que o efeito, na medida em que é manifestado, já esteja *seminalmente* presente de alguma forma na natureza de uma causa, na medida em que é possível para ela o produzir. Isso tanto significa a impossibilidade de ‘sacar’ uma existência a partir do nada, como também significa que nada simplesmente é completamente aniquilado da existência.

O Siddhānta adota e ‘negativiza’ esse raciocínio, sob a forma de que o que não pode ser dissolvido (ou o que resiste à retração) também não pode ser criado (ou manifestado), de que uma causa verdadeira é em verdade o termo de *resolução* de um efeito, onde o exercício do verdadeiro e total controle causal (isto é, quando estamos falando de uma causa primeira que explique todos os princípios da realidade) é aquele que justamente demanda a possibilidade de retração desse efeito de volta em sua causa e também a manifestação e conservação deste na existência<sup>89</sup>. E o Siddhānta argumenta que a causa divina *qua* destruidora, que é, sozinha, o fundamento que torna possível esse caráter de controle causal ser afirmado, como sendo tanto o “de onde” os efeitos provém na existência quanto o “para onde” eles vão quando departem

<sup>87</sup> Dentro do universo das tradições do Śaivism, o Siddhānta, de notória sofisticação ritualística, é uma das primeiras escolas a formular seu pensamento numa robusta teologia, refinada por uma série de pensadores como Sadyojoti (c. VIII), Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha (c. X), Bhojadeva (c. XI), Aghoraśiva (c. XIII) e Meykandar (c. XIII).

<sup>88</sup> SIVARAMAN. *Saivism in Philosophical Perspective*, p. 442.

<sup>89</sup> SIVARAMAN. *Saivism in Philosophical Perspective*, p. 43.

desta: uma causa que é tanto implicada pela natureza do efeito, quanto verdadeiramente o transcende.

Para isso, o raciocínio teológico do Siddhānta leva em consideração que essa característica escatológica do Divino, que garante o fundamento causal, é também a autossuficiência pelo qual podemos afirmar diferentes perfeições na causa divina, quando atribuímos ao divino os atributos de ser transcendente, puro espírito, eterno, onisciente, onipotente, o próprio Ser de tudo o que é, e assim por diante. Apenas o papel de Grande Destruidor garante ao divino sua asseidade e resguarda sua significância soteriológica, pois somente o destruidor possui autonomia ou soberania como uma característica exclusiva de seu próprio Ser, não dependendo transitivamente de mais nada para tal:

O Absoluto é descrito no Śaiva Siddhānta como o Destruidor absoluto. Uma coisa que existe absolutamente (que não está em uma relação necessária com nenhuma outra) e uma coisa que existe absolutamente como Destruidor são compatíveis. As noções de Criador e Conservador aplicadas ao Ser Absoluto definem por relações e condições aquilo que é concebido como exclusivo de ambas. A noção de Destruidor, por outro lado, indica-o por 'dissolvendo' relações e condições e tornando-o 'livre' do que é fenomenal. A designação do Absoluto pelo termo Destruidor é, de fato, o reconhecimento da impossibilidade de definir o absoluto em sentido estrito pela noção de uma mera causa. Uma causa é uma relação e o que existe absolutamente como causa existe absolutamente sob relação. O que existe apenas como causa existe apenas por causa de outra coisa. Não pode ser final em si mesmo. Não pode ter 'asseidade' como verdadeiramente distinta do efeito do qual é causa. Uma causa 'absoluta' de fato depende de seu efeito para sua realidade. Na medida em que existe necessariamente como causa, não é autossuficiente; depende do efeito como a única condição pela qual ele realiza sua existência como causa. Destruidor, portanto, implica causalidade livre. O Deus que existe em e como Sua Criação existe assim por meio de Sua própria liberdade. Sua existência '*in actu*' não é através e em Sua Criação. O Destruidor representa a eternidade que realmente transcende a temporalidade. A eternidade não é mera simultaneidade sugerida pelas funções de criações e conservações desacompanhadas de dissolução. O Deus meramente 'simultâneo' à sua criação estaria ele próprio sujeito à ansiedade do futuro, estando sujeito a um processo aberto ao futuro. Ele não pode ser o fundamento da coragem. Ele não pode ser a inspiração para vencer a morte. Só o Destruidor é a Morte da Morte (*kāla-kāla*), o 'reino além do reino destruído', e é o fundamento último da coragem ontológica diante da ansiedade da transitoriedade.<sup>90</sup>

O Destruidor não apenas evoca o senso da eternidade e da imutabilidade, muito menos se resume a uma mera hecatombe catastrófica, como também se revela como pre-eminentemente a fonte ou o criador. Os teólogos do Siddhānta justificam este ponto sustentando

<sup>90</sup> SIVARAMAN. *Saivism in Philosophical Perspective*, p. 49-50.

que é apenas naquilo que o efeito *se resolve* que ele pode re-emergir, pois o que é produzido deve estar presente naquilo no qual foi dissolvido, de forma que é no grande dissolvedor de tudo que se deve encontrar paradoxalmente a possibilidade uma causa primeira que é em si mesma criadora<sup>91</sup>. O Destruidor é, portanto, o fundamento hipercósmico que permite representar o ser transcendente como abarcando e verdadeiramente transcendendo as outras funções cósmicas, que possibilita a afirmação daquilo no qual a manifestação dos fenômenos pode vir à tona, na medida em que só ele garante o âmbito operativo de uma causa verdadeira que condiciona a re-criação e representa em verdade um retorno a ela mesma, como a base resolutiva e imutável de todo vir-a-ser, da natureza da vontade que cria e sustenta, bem como retrai os processos no constante e impermanente *devir* de todas as coisas no universo (desde a maior das galáxias e até mesmo o próprio tempo até a menor das espécies dos seres vivos), inexoravelmente submetidas ao processo geral da terminação e re-emanção.<sup>92</sup>

Além disso, para o Siddhānta, essa dissolução que representa Śiva, o Ser Absoluto, é também parte vital do drama existencial da alma e a sua natureza anfíbia no espaço transacional entre a imanência e a transcendência (que é a sua verdadeira natureza). O destruidor aqui aparece como o destruidor da própria morte, das amarras que mantêm as almas aprisionadas por meio de suas impurezas, do revelador da eternidade que subjaz para além da inserção temporal e o provedor da própria graça libertadora: nesse sentido, ele é também um reconciliador para com a alma, perdida e confusa nas misérias do ciclo de transmigrações e incapaz de conhecer sua verdadeira identidade, mas que agora vê no destruidor o abissal e último momento de transcendência em relação as coisas, que resolve e condiciona nele mesmo a própria existência do mundo manifesto que foi criado.

O Divino, em seu esplendor como o Grande Destruidor, longe de ser um agente equânime à própria criação e conservação, como mera passagem a outra coisa e princípio do

---

<sup>91</sup> MAHADEVAN, T. P. M. **The Idea of God in Saiva Siddhanta**. Annamalai University, 1955, p. 3-13: “Deus é Śiva, o auspicioso. Ele é superior a trindade hindu de Brahmā, Viṣṇu e Rudrā, embora seja frequentemente identificado com o último. Mesmo quando ele é assim identificado com o Destruidor, Rudrā, pode muito bem ser mostrado como ele é superior para com os outros dois. Pois, no momento da dissolução cósmica (pralayā), é apenas Rudrā que permanece inalterado enquanto Brahmā, o Criador, e Viṣṇu, o Preservador, são resolvidos nele. O mundo deve sair dele, em quem foi resolvido antes. Então Śiva é a única causa da criação. (...) O universo como um todo passa por mudanças reguladas. Ele passa a existir (srṣṭi), permanece por algum tempo (sthiti), e desaparece (samhāra). E, este processo é repetido. (...) Hara é Deus como o destruidor do universo. É somente dele que o universo pode vir. Uma coisa só pode emergir daquilo em que anteriormente se resolveu. No momento de pralayā, quando tudo é destruído, Śiva ou Hara apenas permanece sem um segundo. Então, é dele que a criação deve proceder.”

<sup>92</sup> SIVARAMAN. **Saivism in Philosophical Perspective**, p. 45.

vir-a-ser, significa o epicentro cosmoteândrico e escatológico pelo qual todas as realidades, da mais baixa até a mais elevada em tipo, encontram a sua resolução, como o próprio Ser em si mesmo que transcende todas elas e as resume em si. Conclui-se, portanto, que a teologia do Śaivismo Siddhānta de fato atribui ao terceiro membro do *trimūrti* aquilo que a leitura hegeliana lhe nega: o movimento do retorno ao primeiro.

Resta saber, no entanto, se esse retorno é efetivamente um retorno conciliador, dialeticamente mediado, ou uma mera submersão de todas as determinações na substancialidade abstrata. O que Hegel demanda de uma representação triádica para que conte como verdadeiramente dialética (especulativa) é, em verdade, o retorno a si na sua *concretude*, isto é, no ato da livre auto-determinação da Ideia, em que a substancialidade pura e indeterminada assume de si mesma as determinações racionais do mundo e nelas se reconhece. Um tal absoluto auto-determinante, além disso, conteria essa tríade como movimento intrínseco do seu ser, e não como uma emanção externa.

Para tanto, no entanto, precisaríamos de uma reformulação mais sofisticada da tríade divina, tal qual aquela presente no Śaivismo *Trika*<sup>93</sup> (literalmente, “tríade”). Nesta escola, expandindo-se a partir do Siddhānta que acabamos de discutir, outra representação triádica profundamente significativa é elaborada, cujo alcance vai além da representação do *trimūrti*, embora também a compreenda em si: a do “coração triádico de Śiva”.<sup>94</sup> Podemos compreendê-la a partir do seguinte sumário:

O “coração” que Abhinavagupta contempla (...) (é) a essência não-dual da união de Śiva e seu poder inato (*śaktiḥ*). Esta união é apresentada como a inseparabilidade do manifesto (*prakāśaḥ*) e sua representação (*vimarśaḥ*). Śiva, o manifesto (*prakāśaḥ*), é a consciência como a constante, e a totalidade da, manifestação, vista sem referência aos seus modos. Representação (*vimarśaḥ*), seu poder, (...) a liberdade inesgotável da consciência de aparecer em qualquer configuração ou em nenhuma, (...) é aquilo por meio do qual esta consciência sempre manifesta aparece nesses modos, representando a si mesma variadamente como a realidade diferenciada da experiência comum (*bhedah*), como a síntese estética dessa pluralidade dentro da unidade da

<sup>93</sup> Escola do Śaivismo, popularmente conhecida como “Śivaísmo da Caxemira” graças à proeminência de intérpretes nascidos nesta parte do subcontinente indiano, é baseada na anterior (Siddhānta), mas estende-se além, numa elaboração muito mais desenvolvida da noção de *śakti*. Essa escola adota como base escritural a literatura dos *Bhairavāgamas*, em especial *Siddhayogeśvarīmata* e *Mālinīvijayottara Tantra*, nos quais a Deusa, consorte de Śiva, tem marcada centralidade. Os mais conhecidos mestres desta tradição fundaram uma corrente filosófica conhecida como *Pratyabhijñā*, a escola do “reconhecimento”. Seus principais nomes são Somānanda (c. IX-X), Utpaladeva (X), Abhinavagupta (X-XI) e Kṣemarāja (XI). A longevidade do seu pensamento é mais notável na tradição do Tantra *śākta* posterior, como na Śrīvidyā.

<sup>94</sup> Título da obra de MULLER-ORTEGA, P. *The Triadic Heart of Śiva*, State University of New York Press, 1989.

autoconsciência (*bhedābhedaḥ*), como não-dualidade (*abhedāḥ*) através da retração completa dessa pluralidade e, em última análise, como o estado de potencial absoluto (*visargaḥ*) no núcleo da consciência, a ‘não-dualidade última’ (*paramādvayam, parādvaitam*) que contém todos esses modos em uma simultaneidade atemporal.<sup>95</sup>

Desdobremos esse sumário passo a passo.

A noção de *prakāśa*, traduzida por Sanderson como “o manifesto”, literalmente indica a noção de luminosidade, que na filosofia indiana em geral é tomada como metáfora indicadora da fenomenalidade da consciência, isto é, o fato que ela aparece em primeira pessoa enquanto ocorrência cognitiva, ou ainda, que ela não é senão esse aparecer.<sup>96</sup> Em segundo lugar, a leitura de *prakāśa* feita por esta escola passa pela argumentação em prol de um idealismo fenomenalista segundo o qual não há alguma substância para além da aparência ou manifestação cognitiva das coisas, pois de outro modo não seria possível explicar a fusão de sujeito e objeto no ato cognitivo. Isso é argumentado não na direção de uma conclusão de que tudo é ilusório, mas sim de uma conclusão de que ser, e ser real, não é senão o fato de aparecer (ou de ser capaz de aparecer) cognitivamente. O mundo, nesta perspectiva, não é senão uma rede de aparições cognitivas (*ābhāsa-s*).<sup>97</sup>

A isto se une a argumentação de que essa fenomenalidade em que consiste a consciência não pode ser diferente para cada instância cognitiva, como que auto-contida em cada uma delas, à pena de se tornar impossível articularmos uma coordenação sintética dessas instâncias, e é dessa coordenação sintética de nossas cognições que todas as categorias epistêmicas e ontológicas são possíveis. Ampliando este raciocínio da sua aplicação subjetiva à sua aplicação geral, segue-se que a “rede de aparições cognitivas” que é o mundo só pode resultar no mundo ordenado de nossa experiência se cada instância cognitiva não for auto-contida. O vasto espaço fenomênico no qual essas instâncias podem ter sua realidade (o *aparecer* de sua aparição), e reunidas no qual elas podem ser sinteticamente coordenadas, é o absoluto, Śiva.<sup>98</sup>

À medida em que “ser” é o processo cognitivo de “aparecer”, este processo é ele próprio assimilado à dinâmica inerente da realidade, que talha a “matéria prima” da consciência ou

<sup>95</sup> SANDERSON, A. **A commentary on the opening verses of the Tantrasara of Abhinavagupta. In: Sāmarasya - Studies in Indian arts, philosophy, and interreligious dialogue.** New Delhi, D.K. Printworld, 2005, pp. 94-95.

<sup>96</sup> Ver capítulo 2 de RAM-PRASAD, C. **Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge: Themes in Ethics, Metaphysics and Soteriology.** Hampshire, Ashgate Publishing Ltd., 2007

<sup>97</sup> ALPER, H. P. Śiva and the ubiquity of consciousness: the spaciousness of an artful yogi. **Journal of Indian Philosophy**, v. 7, n. 4, 1979, p. 365, 367.

<sup>98</sup> ALPER. Śiva and the ubiquity of consciousness, p. 361-362, 365-367.

fenomenalidade todo-abarcante na forma da multiplicidade dos fenômenos ou instâncias cognitivas cuja rede é o mundo<sup>99</sup>. Neste sentido, o ser é também o devir, e esse devir é a dinâmica auto-determinante inerente à liberdade e infinitude do absoluto:

Para Abhinava (...) é da natureza do absoluto não apenas ser – isso seria insuportavelmente chato! – mas vir-a-ser. Na verdade, é precisamente a natureza do seu devir, a perfeição da sua autolimitação que torna o absoluto absoluto. (...) (Isso resulta numa) teologia de movimento constante que pode ser chamada de ‘monismo’ Śaiva do processo cósmico.<sup>100</sup>

A luminosa fenomenalidade da consciência, como dito pelo resumo de Sanderson, é a consciência como a constante manifestação e a totalidade da manifestação “vista sem referência aos seus modos”<sup>101</sup>, isto é, como uma massa indistinta de experiência, não diferente de tudo o que é experienciável. Ela, no entanto, continuamente se determina no processo mesmo de aparecer, isto é, no processo mesmo de ser o que ela é (o fato de aparecer). O ato de “aparecer” é ele próprio pensado a partir do processo cognitivo pelo qual o objeto é inicialmente percebido de forma imediata e indiferenciada enquanto uno com a consciência, para então ser cognitivamente diferenciado dela a fim de assumir sua externalidade, e então re-assimilado sensorialmente, julgado intelectualmente, até repousar na cognição de si sob a forma “eu percebo aquilo”, assumindo novamente a forma da consciência fenomênica em primeira pessoa. Essa compreensão do processo cognitivo será, ela própria, a forma conceitual pela qual os pensadores desta escola pensarão a dinamicidade intrínseca ao absoluto, sua processualidade auto-determinante pela qual os fenômenos emergem da sua plenitude indiferenciada, se distinguem dele e o determinam como sujeito finito, para então recobrem sua verdadeira realidade na consciência de si do sujeito.

Três momentos são discerníveis neste processo:<sup>102</sup> *jñānaśakti* ou potência de trazer um conteúdo à tona cognitivamente como imediatez indiferenciada no primeiro instante cognitivo; *apohanaśakti* ou a potência de auto-negação da consciência, na forma da

<sup>99</sup> ALPER. Śiva and the ubiquity of consciousness, p. 376.

<sup>100</sup> ALPER. Śiva and the ubiquity of consciousness, p. 375-378.

<sup>101</sup> SANDERSON. **A commentary on the opening verses of the Tantrasara of Abhinavagupta**, p. 94.

<sup>102</sup> Cujas tematização conceitual começa em *Īśvarapratyabhijñānākārikā* (I.3.7) de Utpaladeva. Para a conexão entre essa tríade cognitiva e a tríade de deusas que forma o foco do culto desta tradição, ver ABHINAVAGUPTA, **A Trident of Wisdom: Translation of Parātrīsikā-Vivarāṇa**. Albany, State University of New York Press, 1989, p. 234. A identificação desta tríade as três qualidades da natureza sobre as quais o trimūrti preside na mitologia purânica é vislumbrada em *Īśvarapratyabhijñānavimarsinī* (IV.1.3-6), onde é dito que *sattva* ou qualidade da luminosidade é a afirmação imediata do ser, enquanto *tamas* ou a qualidade da inércia é a negação do ser, e o *rajas* ou a qualidade do movimento é a síntese dos dois primeiros.



determinação diferenciadora (“x é diferente de não-x”), que permite que o conteúdo seja postulado como externo a ela própria, que agora se torna sujeito; e *smṛtiśakti*, a potência cognitiva que sintetiza a cognição imediata de si e a cognição mediata do objeto num mesmo sujeito conhecedor, permitindo que o objeto recobra sua essência enquanto consciência na forma do “eu percebo”.

Esse processo triádico é o padrão pelo qual o *aparecer* da consciência e seu conteúdo acontece, e, portanto, é a essência ou o “coração” da consciência e do ser. Essa essência é nada mais que a liberdade (*svātantrya*) da consciência, que “consiste em trazer diversidade na unidade e unidade na diversidade pela unificação interna”<sup>103</sup>. Desprovido de tal liberdade, a consciência não seria consciente, pois estaria condenada a permanecer fechada em si mesma, tal como algo insciente.<sup>104</sup> Ao contrário, a consciência só é realmente consciente por ser inerentemente dotada de uma “pulsção” (*spanda*), o “movimento interno do Coração de Śiva” da natureza dessa liberdade dinâmica,<sup>105</sup> que “resgata o absoluto de inércia pristina porém estática” e o permite “servir como a essência do finito”.<sup>106</sup>

Em termos epistêmicos, essa liberdade triádica, o “coração” da consciência, é *vimarśa*, termo traduzido pelo sumário de Sanderson como “representação”<sup>107</sup> e definido como a “liberdade inesgotável da consciência de aparecer em qualquer configuração ou em nenhuma”<sup>108</sup>. “Representação”, tanto quanto “juízo” (proposta por Alper<sup>109</sup>), no entanto, são traduções problemáticas à medida em que parecem tomar *vimarśa* como primariamente dirigida ao objeto, enquanto na verdade este conceito, tal como empregado nesta escola, é fundamentalmente auto-referencial. Esse reconhecimento leva outros autores a traduzi-la como “consciência reflexiva”. Novamente, esta tradução é problemática por implicar uma teoria de “ordem superior da consciência” (*higher-order consciousness*) em que reflexão é o ato de

<sup>103</sup> *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* (I.1.1), podendo ser encontrado em ABHINAVAGUPTA. *Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī of Abhinavagupta* (vol. III). Translated by K.C. Pandey. Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.

<sup>104</sup> “A atividade na consciência é nada mais que a atividade agencial, isto é, (A liberdade da consciência) consiste em não ser auto-confinada, como o insciente...” (*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, I.5.12, ver em *Īśvarapratyabhijñā-vimarśinī of Abhinavagupta* vol. III).

<sup>105</sup> “Na experiência cognitiva tal como ‘Eu conheço’ há consciência (não apenas como o si-mesmo auto-luminoso mas) também em associação com um pulsar (*spanda*). É por causa deste pulsar que o si-mesmo é admitido como sendo de natureza sensiente, distinto de qualidades como o branco etc., que são extremamente inscientes. Esse pulsar é tecnicamente chamado *vimarśa*.” (*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, I.1.4, ver em *Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī of Abhinavagupta* vol. III).

<sup>106</sup> MULLER-ORTEGA. *The Triadic Heart of Śiva*, p. 120.

<sup>107</sup> SANDERSON, *A commentary on the opening verses of the Tantrasara of Abhinavagupta*, p. 94

<sup>108</sup> SANDERSON, *A commentary on the opening verses of the Tantrasara of Abhinavagupta*, p. 95

<sup>109</sup> Ver ALPER. Śiva and the ubiquity of consciousness.

segunda ordem pelo qual a consciência se volta à sua manifestação de primeira ordem e a toma como objeto. No entanto, *vimarśa* é melhor definível como aquela instância da consciência que apreende seu próprio *aparecer*

... de maneira *ativa e espontânea*. (...) É essa auto-apreensão imediata que constitui a autoconsciência (*svasaṁvedana*) da cognição – é o que faz com que a cognição não apenas tenha uma manifestação ou aparência de si mesma (*svābhāsa*), mas espontaneamente se torne consciente de si mesma (*svasaṁvedana*) como portadora desta manifestação. Esta tomada de consciência subjetiva não é, no entanto, nem reflexiva nem refletida: a consciência não se examina *como um objeto*, ela sabe que é consciente de uma maneira perfeitamente imediata, (...) pré-reflexiva. Esta consciência é, no entanto, sempre tomada de consciência de si *como...*: a consciência é apreendida *como* consciência na medida em que é uma manifestação de si mesma, isto é, como Eu (*aham iti*); e também pode ser apreendida (secundariamente) como objeto, na medida em que inclui uma manifestação de um objeto, ou seja, isto (*idam iti*).<sup>110</sup>

É porque a consciência não é só *prakāśa* ou fenomenalidade, mas também (e indissociavelmente) *vimarśa* ou “a pré-reflexiva tomada de consciência de si *como*”, é que ela é capaz, seguindo o sumário de Sanderson, de apreender-se nos seus modos de “realidade diferenciada da experiência comum (*bhedah*), como a síntese estética dessa pluralidade dentro da unidade da autoconsciência (*bhedābhedah*), como não-dualidade (*abhedah*) através da retração completa dessa pluralidade”.<sup>111</sup> Esses três modos pelos quais a consciência se apreende são, por sua vez, melhor compreendidos no pensamento desta escola seguindo a sua análise dos três *brahman-s*.

Em seu *Parātrīśikālaghuvṛtti*<sup>112</sup> (vs. 21-24), Abhinavagupta faz uma análise de um objeto finito, cujas determinações cognitivas são progressivamente despidas até que reste apenas a sua pura “existência”, tomada como o “repouso” de todas os objetos conhecidos

<sup>110</sup> RATIÉ, I. *Le Soi et l'Autre: Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*. Leiden, Brill, 2011, p. 159-161.

<sup>111</sup> Esses três modos da consciência se referem a três orientações centrais à metafísica hindu, tomadas como as três formas básicas de interpretações possíveis do *Brahmasūtra* da tradição Vedānta bem como dos *Śaivāgamas* (as escrituras tântricas śaivas). As três são ilustráveis em metáforas da relação entre luz e escuridão, palavra e significado, ouro e ornamento (Umāpati Śivācārya, apud PILLAI, J.M. N. *Studies in Saiva-Siddhanta*. Madras, Meykandan Press, 1911, p. 245). Isto é, a consciência (divina) e a objetividade (do mundo que é seu corpo) podem se diferenciar tal como a luz e a escuridão, de modo que subsistam como substâncias independentes e, numa relação de proximidade, a consciência ilumina a escuridão para torná-la manifesta, tanto quanto a escuridão obscure a consciência para torná-la condicionada. Ou então, a consciência e a objetividade podem se relacionar tal como a palavra e seu significado, que se portam mutuamente como diferentes aspectos de uma mesma comunicação. Por fim, podem se relacionar tal como o ouro e o ornamento, no sentido de que o ornamento (a objetividade) é redutível ao ouro (consciência), qualquer que seja sua forma diferenciadora.

<sup>112</sup> Traduzido em MULLER-ORTEGA. *The Triadic Heart of Śiva*, p. 204-232 (Parātrīśikālaghuvṛtti).

(grosseiros ou sutis), e a respeito da qual ele diz: “no momento deste último repouso aparece o *brahman*, o Todo, uma massa homogênea, imortal, que se tornou o *ātman*. Este é o último repouso dos *brahmavādin*-s – os seguidores do Vedānta”.<sup>113</sup> Noutro texto, o *Paramārthasāra*<sup>114</sup>, ele descreve esse *brahman* com uma metáfora do ouro que pode ser derretido e remodelado na forma de diversos ornamentos, de tal forma que, para aquele que abstrai a determinação particular do ornamento devido ao seu interesse no ouro *em si*, todos esses ornamentos não são senão ouro. De forma análoga, o iogue, repousando na consciência não-discursiva, vê todas as determinações como “puro ser (*sanmātra*), aquele cuja essência é Ser apenas (*sattāmatra*)”<sup>115</sup>. Esse de fato é o *brahman* que é “supremo, puro, tranquilo, indiferenciado, equânime, completo, imortal, real”.<sup>116</sup>

No entanto, esse primeiro *brahman* é considerado incompleto, pois mesmo essa condição de *puro ser* pode ser analisada ainda mais, revelando-o não ser diferente das potências de volição, cognição e ação, uma vez que “nada pode aparecer sem repousar no poder dessa consciência auto-referencial que é ‘eu desejo’, ‘eu sei’, ‘eu ajo’”, de modo que “aquilo que se manifesta aparece como repousado na própria natureza que compõe a tríade de poderes”<sup>117</sup>. Isto significa, conforme Yogarāja o explica<sup>118</sup>, que são essas potências que tornam uma entidade capaz de *aparecer* à consciência, de modo que nenhuma entidade que não seja por eles tocada é inexistente como “uma flor no céu”. Esse “tridente se ergue acima dos modos da existência”, isto é, o *ser* não é uma manifestação cognitiva (a condição de *ser*) senão na condição de que o seja assim pela consciência auto-referencial na forma de ‘eu desejo’, ‘eu sei’, ‘eu ajo’. A “pura forma da substancialidade” aqui se reverte na “pura forma da subjetividade”.<sup>119</sup>

Por fim, esse “tridente” de potências auto-referenciais da consciência não é senão a liberdade (*svātrantrya*), *vimarśa* ou “a pré-reflexiva tomada de consciência de si *como*”, que

<sup>113</sup> Uma referência ao Advaita Vedānta, cuja formulação mais conhecida a Abhinavagupta e outros *śaivas* caxemires parece ter sido aquela de Maṇḍana Mīśra, embora também se apropriem de conceitos elaborados por Sureśvara. Ver TIMALSINA, *Seeing and Appearance*, pp. 81-83.

<sup>114</sup> YOGARĀJA. *An Introduction to Tantric Philosophy: the Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja*. Translated by Lyne Bansat-Boudon and Kamaleshadatta Tripathi. London, Routledge, 2011 (Paramārthasāravṛtti).

<sup>115</sup> Paramārthasāravṛtti 41 (ver em YOGARĀJA *An Introduction to Tantric Philosophy*, p. 200)

<sup>116</sup> Paramārthasāravṛtti 43 (ver em YOGARĀJA *An Introduction to Tantric Philosophy*, p. 201)

<sup>117</sup> Parātrīśikālaghuvṛtti (ver MULLER-ORTEGA. *The Triadic Heart of Śiva*, p. 221).

<sup>118</sup> Paramārthasāravṛtti 44 (ver em YOGARĀJA *An Introduction to Tantric Philosophy*, p. 206)

<sup>119</sup> Esse conceito hegeliano é assim resumida por ROSEN. *The Idea of Hegel's "Science of Logic"*, p. 393: “Uma vez que a substância e seus atributos são o todo, pensá-los juntos é pensar tudo. Mas não se pode pensar tudo sem pensar; esse pensamento é a forma do todo. E como forma do todo, o pensamento não é separado dele ou transcendente a ele. É a forma não de um outro todo, mas do único todo: a forma é a dimensão subjetiva da substancialidade.”

enquanto a essência mais interna da consciência a torna um agente<sup>120</sup>. A realidade é aqui pensada em termos de uma sintaxe agencial, bem evidenciada nessas definições dadas pelo maior expoente desta escola, Abhinavagupta<sup>121</sup>: “O ato de consciência ou o traço característico do agente no ato de consciência é chamado de Si-mesmo. (...) A palavra ‘*sattā*’ (ser) significa a natureza essencial do agente no ato de ser, ou seja, liberdade em ação.”

Os três *brahman-s* supracitados são ditos ser “compostos por três estados de repouso, respectivamente, no objeto cognoscível, no processo de conhecer e no sujeito cognoscente”<sup>122</sup>. O *ser ou existência pura* é aqui da natureza do objeto cognoscível, enquanto as potências auto-referenciais da consciência são da natureza do processo de conhecer, e a agência do ato da consciência ou do ato de ser é da natureza do sujeito cognoscente. Enquanto consciência que age sobre si mesma para assumir a aparência de um objeto para si mesma, o *brahman* é os três simultaneamente, o dinamismo do “coração triádico de Śiva”, a “não-dualidade última” (*paramādvayam, parādvaitam*) que contém todos esses modos em uma simultaneidade atemporal<sup>123</sup>, como Sanderson o definiu no sumário que temos desdobrado.

Esse processo de agir sobre si mesma, e se fazer outra para si mesma, implica a centralidade do que os mestres desta escola chamam de *apohana-śakti*, ou poder de negação ou auto-alienação intrínseco à liberdade constitutiva da consciência. O quadro resultante é o de um movimento triádico legitimamente dialético:

O Si-mesmo se faz um objeto de conhecimento: a consciência do objeto é a consciência agindo sobre si mesma para se fazer um objeto. (...) uma ação exercida por si (é o Si-mesmo que é o agente) e sobre si (é o Si-mesmo que se faz objeto). (...) A capacidade de transformar-se, uma vez que consiste na capacidade de se tornar outro sem deixar de ser si mesmo, pressupõe tanto a identidade quanto a alteridade. Ela só pode, portanto, pertencer à consciência (...), porque os objetos, sujeitos ao princípio de não-contradição, são em si mesmos incapazes de metamorfose, enquanto a consciência, que transcende esse princípio no movimento mesmo onde os põe, é capaz de se manifestar como outro enquanto permanece ela mesmo. O ser-agente (*kartṛtā*) da consciência é, de fato, como especifica Abhinavagupta, ‘o fato de não repousar apenas em uma adequação exclusiva a si mesmo (*ātmanātratā*)’: ao contrário de uma entidade inerte condenada a ser ‘apenas ela mesma’ (*ātmanātra*), a consciência é um verdadeiro Si-mesmo ... porque é capaz de fazer-se outro. (...) Da mesma forma, se o Si-mesmo se faz um objeto, não necessariamente se torna um objeto puro e simples, porque seu ser é justamente a liberdade, entendida como a capacidade de se tornar outro sem

<sup>120</sup> Paramārthasāraṅgīti 45 (ver em YOGARĀJA *An Introduction to Tantric Philosophy*, p. 207-208)

<sup>121</sup> Īśvarapratyabhijñānavimarśinī, I.V.12, I.V.14.

<sup>122</sup> Parātrīśikālaghuvṛtti (ver MULLER-ORTEGA. *The Triadic Heart of Śiva*, p. 177).

<sup>123</sup> SANDERSON. *A commentary on the opening verses of the Tantrasara of Abhinavagupta*, p. 95

deixar de ser si mesma. (...) A tomada de consciência (*vimarśa*) é assim revelada como o fundamento tanto da identidade quanto da alteridade – pois ser consciente não é apenas ser si mesmo, nem apenas tornar-se outro: é transformar-se no Outro e transformá-lo no Si, e transcender o Outro e o Si, sendo capaz de identificá-los um com o outro, bem como negar essa identificação”.<sup>124</sup>

A conclusão da citação acima nos evoca aquela que Abhinavagupta considerava ser o modelo ideal para a compreensão da tríade previamente descrita: a estrutura gramatical das três pessoas (eu, tu, ele/ela/isso). Ele segue a análise de Bhartṛhari (c. V), que as constrói como sendo constituídas “em termos de sujeito, objeto e a fusão de ambos”<sup>125</sup>. Toda a reflexão acima da consciência agindo sobre si mesma para assumir a forma do objeto sem deixar de ser sujeito assume conotações de uma teoria da pessoalidade. A própria estrutura sintática da elocução “Eu sou” dotada de sujeito e predicado<sup>126</sup>, circunscreve o modo como o sujeito da elocução consegue linguisticamente falar de si mesmo como eu, tu ou ele/ela/isso. As três pessoas jazem latentes na auto-consciência do locutor, e por extensão dessa completude interna é que ele é capaz de simultaneamente *negar a si mesmo no outro* (constituindo-o como transcendente a si) e *se reconhecer nele* (intuindo sua livre subjetividade como ‘eu’).<sup>127</sup> O resultado é uma concepção dialética do “eu”, que constitui sua *ipseidade* ao mesmo tempo em que a sua alteridade, bem como a comunhão recognitiva que resolve a alienação de um para com o outro.

Esse dinamismo triádico não é senão *pratibhā*, a espontaneidade da consciência que é também diálogo interno, epitomizado na locução ‘eu sou’ – simultaneamente reflexiva e comunicativa. No mesmo movimento em que se reconhece, Ele se comunica sob a forma de tudo o que existe; e ao comunicar-se como tudo o que existe, ele se reconhece. Resulta, assim, que o ‘Eu Sou’ de Śiva não é meramente indeterminado ou abstrato, nem meramente determinado em alguma particularidade ou na totalidade delas, mas a espontaneidade

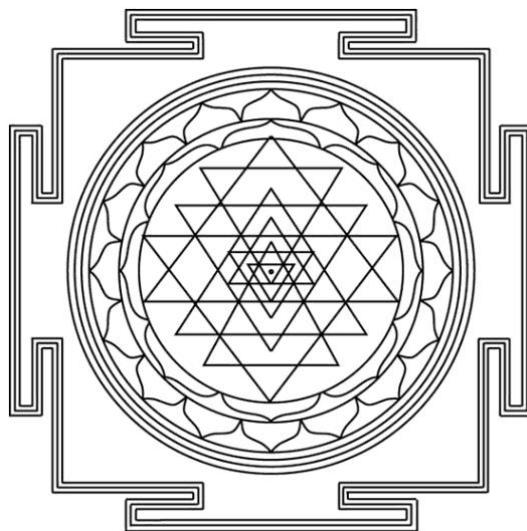
<sup>124</sup> RATIÉ. *Le Soi et l’Autre*, p. 529-530, 534-537, 542.

<sup>125</sup> TIMALSINA, S. Aham, Subjectivity, and the Ego: Engaging the Philosophy of Abhinavagupta. *Journal of Indian Philosophy*, v. 48, n. 4, p. 767-789, 2020, p. 12.

<sup>126</sup> TIMALSINA. Aham, *Subjectivity, and the Ego*, p. 13.

<sup>127</sup> CHAKRABARTI, A. Troubles with a Second Self: The Problem of Other Minds in the 11th Century Indian and 20th Century Western Philosophy. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, v. 1, n. 1, 2011, pp. 32, 34-35: “Abhinava nos diz que, ao me dirigir ao outro, dirijo-me ao eu no outro e, assim, imagino-me sendo endereçado. Na amizade e no amor, obtemos uma redescoberta empática da unidade original de toda apercepção. (...) Portanto, mesmo os estados mentais do outro nos aparecem como subjetivos, como conectados ao eu. A alteridade pertence apenas aos adjuntos e divisores como esses corpos externos, mas a consciência atribuída a eles, enquanto consciência, repousa na eu-idade do conhecedor-em-geral, tanto quanto minha própria consciência repousa sobre a eu-idade. (...) mais fundamentalmente, ele estava apontando para um argumento transcendental da própria possibilidade de empatia genuína e comunicação interpessoal para a unidade subjacente de toda a consciência.”

*livremente auto-determinante* sob a forma da totalidade das determinações universais. Isso é designado, pelos mestres desta escola, como *pūrṇāhamtā* ou a plenitude da eu-idade. Uma de suas mais notáveis representações gráficas é o *Śrīyantra*, cuja formulação inicial foi feita por seguidores da escola Trika<sup>128</sup>:



O ponto no centro da imagem indicaria a pura subjetividade divina, que se expande através de todas as estruturas diagramáticas até encontrar sua objetividade (o mundo), e, nesta se reconhecendo, novamente retorna ao centro. Os movimentos centrípetos e centrífugos indicam auto-comunicação e auto-reflexão, ambos compreendidos na plenitude do ‘eu sou’ divino percebendo-se como o todo concretamente determinado. Pensar os dois movimentos como sendo simultâneos é o que resulta na visão do absoluto como um vasto movimento pulsante que, tomado como um todo, gera o sentido de um supremo repouso.<sup>129</sup>

Além de indicar a cosmogênese sob a forma da auto-objetificação da subjetividade divina, o diagrama também é o instrumento ritual e contemplativo que forma o cerne da

<sup>128</sup> Jayaratha (c. XIII), Amṛtānanda (c. XIII), Śivānanda (c. XIV) e Vidyānanda (c. XIV).

<sup>129</sup> Esse aparente paradoxo, que na verdade não é senão a dialética da indeterminação e do determinado, encontra claro paralelo no próprio Hegel: “O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento não se sustentam nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são momentos positivos necessários quanto são negativos e evanescentes. Na totalidade do movimento, compreendido como (estado de) repouso, o que nele se diferencia e se dá um ser-aí particular é conservado como algo que se rememora, cujo ser-aí é o saber de si mesmo; como esse saber é também imediatamente ser-aí.” (HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, Editora Vozes, 2002, p. 50)

representação religiosa tântrica esposada por esta escola, através da qual o adorador busca reconhecer e penetrar aquela eu-idade plena, de modo que a ânsia de conhecer o absoluto não evoca uma negação do mundo das aparências, mas sim a sua emergência como auto-objetificação da subjetividade divina, a qual, contemplada e adorada através do diagrama, se torna a divindade “conhecida pelo adorador que, uno com a divindade, passa a conhecer a si mesmo”.<sup>130</sup>

Em contraste com a abordagem do Advaita Vedānta vista anteriormente, esta visão implica numa metodologia pedagógico-soteriológica que consiste não na remoção sistemática de determinações erroneamente superimpostas ao absoluto, mas na busca de explicitar as próprias potências auto-determinantes da consciência, de modo que ao conhecer o modo como essas determinações são auto-impostas, o sujeito imediatamente se posiciona na liberdade inata da consciência livre de determinações, mesmo em meio às suas determinações.

### 5. Considerações finais

Para Hegel, a religião e o culto formam uma etapa *representativa* do auto-reconhecimento do espírito absoluto, que se encontra transparência e completude na filosofia. Ele julgou encontrar na formulação cristã da *Santíssima Trindade* a culminação representativa cuja clarificação conceitual seria a sua própria filosofia especulativa, cujo cerne consiste na dialética mediação triádica entre o finito e o infinito enquanto o dinamismo intrínseco a um absoluto livremente auto-determinante, que reconhece a si mesmo na forma finita como um ‘eu’. Essa posição é continuamente contrastada por Hegel com aquela de um monismo abstrato de pura identidade, o qual, desprovido de um princípio de auto-desenvolvimento, condena todas as determinações a serem extrínsecas a ele próprio, resultando num “formalismo monocromático”.

Hegel lê esse monismo estéril como estando no coração da religião e da filosofia indianas, cuja carência de um princípio de auto-desenvolvimento seria detectável a partir da falha de tornar sua representação religiosa de uma tríade divina significadora de uma mediação dialética entre finito e infinito, ao invés disso relegando toda a determinação finita a um reino de sombras no qual o sujeito concreto é desprovido de qualquer valor.

---

<sup>130</sup> DYCZKOWSKI, M. Introdução (vol. II). In: **Manthānabhairavatantram Kumārikākhaṇḍaḥ: The Section Concerning the Virgin Goddess of the Tantra of the Churning Bhairava**. Delhi, Indira Gandhi National Center for the Arts and D. K. Printworld Pvt. Ltd., 2009, p. 460-461.

Se por um lado é possível identificar o alvo legítimo da crítica hegeliana na escola indiana do Advaita Vedānta, nosso estudo evidencia, por outro lado, a tradição do Śaivism Trika, que além de já prefigurar a crítica hegeliana a um monismo estéril,<sup>131</sup> também o contrapõe a um absoluto dinamicamente auto-determinante na forma de uma tríade divina, igualmente responsável por uma mediação dialética do finito e do infinito. Além de uma representação religiosa imbuída de tal compreensão, mesmo o “yoga”, a contemplação indiana que Hegel identificou com a tendência ao puramente abstrato, encontra nessa tradição uma natureza propriamente dialética.<sup>132</sup>

Por fim, o Śaivism Trika também foi responsável por elaborar elaboração conceitual rigorosamente filosófica da visão implícita em sua representação tradicional, seguindo os métodos do argumento racional e debate pautado em evidências consagrados no âmbito da filosofia indiana. Como resultado, gestou a escola Pratyabhijñā, responsável por antecipar muitos argumentos característicos do pensamento de Hegel, bem como de outros idealistas alemães e da fenomenologia contemporânea.

Levando em consideração nossos comentários a respeito de como a leitura que Hegel faz do Cristianismo e da sua tríade divina, ironicamente é na Índia que é possível encontrar uma filosofia e uma religiosidade que melhor corresponde à dele próprio.<sup>133</sup> As fecundas possibilidades de diálogo filosófico que essa aproximação permitem ainda estão para ser exploradas,<sup>134</sup> assim como a questão de em que medida elas permitiriam responder às demais críticas de Hegel às consequências sociais do pensamento indiano.

---

<sup>131</sup> Vide o modo como tratam o absoluto do Advaita Vedānta como um eunuco infértil e niilista: “Brahman (tal como aceito no Trika) é aquele em quem a virilidade do universo é inerente (...). Tal Brahman é vasto (*br̥hat*), onipenetrante (*vyāpaka*) e totalmente nutrido com a união de Śakti. Este Brahman certamente não é como aquele que é aceito pelos leitores do Vedānta e que não está muito distante do niilismo absoluto.” (ABHINAVAGUPTA, **A Trident of Wisdom: Translation of Parātr̥sīkā-Vivaraṇa**, p. 205)

<sup>132</sup> Na caracterização de ALPER. Śiva and the ubiquity of consciousness, p. 380: “... o tipo de yoga dialético que pode ser chamado de tântrico. Para o Śaivism tântrico, em distinção do Vedānta e do yoga clássico, a problemática central da vida espiritual do homem é a de reconhecer adequadamente e afirmar pessoalmente a constante e ao mesmo tempo assustadora e encantadora inextricabilidade dinâmica do espírito e da matéria, da criação e da destruição, da vida e da morte. - em todos os níveis da realidade.”

<sup>133</sup> “Seria muito spengeleriano sugerir que em Abhinava(gupta) encontramos a contraparte indiana do pensamento hegeliano? O princípio supremo não é apenas uma noção de consciência reflexiva (auto-objetificante), mas o sânscrito de Abhinava é pelo menos tão alemão quanto o alemão de Hegel é sânscrito...” (GEROW, E. Abhinavagupta’s Aesthetics as a Speculative Paradigm. **Journal of the American Oriental Society**, vol. 114, No. 2, p. 191n).

<sup>134</sup> Os únicos estudos prévios a este artigo a engajar-se neste diálogo entre Hegel e o Śaivism Trika parecem ser uma tese de doutorado em literatura propondo um estudo comparativo da estética de Abhinavagupta e Hegel (cf. JALAN, V. **Aesthetic Principles of Abhinavagupta and Hegel: a Comparative Study**. Dayalbagh Educational Institute, Department of English, 2022); e um artigo que, embora relativamente superficial em sua compreensão de Abhinavagupta, propõe linhas gerais para esta aproximação (FRITZMAN, J. M.; LOWENSTEIN, S.A;



**BIBLIOGRAFIA****Fontes primárias**

ABHINAVAGUPTA. **Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī of Abhinavagupta** (vol. III). Translated by K.C. Pandey. Delhi, Motilal Banarsidass, 1986. (Īśvarapratyabhijñāvimarśinī)

\_\_\_\_\_. **A Trident of Wisdom: Translation of Parātrīsikā-Vivaraṇa**. Albany, State University of New York Press, 1989.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe, vols. 1–20**, ed. H. Glockner, Stuttgart: Frommann 1928–41, [Jub]

\_\_\_\_\_. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Berlin 1822–1823**. Ed. K.-H. Ilting, K. Brehmer and H. N. Seelmann. Hamburg, Meiner, 1996. [VPWG]

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das ciências filosóficas, vols. II e III** (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1817, 1827 e 1830. [Enc. I, II]

\_\_\_\_\_. **Hegel's Aesthetics. Lectures on Fine Art, vols. 1–2**, trans. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1975, 1998, [Aesthetics]

\_\_\_\_\_. **Hegel's Philosophy of Nature**, being Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830) trans. from Nicolin and Pöggeler's edition, 1959, and from the Zusätze in Michelet's text, 1847, by A. V. Miller, with a foreword by J. N. Findlay, 2004. [Encyclopaedia, II]

\_\_\_\_\_. **Introductory Lectures on Aesthetics**, trans. Bernard Bosanquet, with introduction by Michael Inwood. Harmondsworth: Penguin, 1993. [Introductory Aesthetics]

\_\_\_\_\_. **Lectures on the Philosophy of Religion, One Volume Edition: The Lectures of 1827**, edited by Peter c. Hodgson, translated by R. F Brown, P.C. Hodgson and J. M Stewart with the assistance of H. S Harris. University of California Press, 1988.

\_\_\_\_\_. **Lectures on the Philosophy of Religion, vols. 1–3**, trans. E. B. Speirs and J. Burdon Sanderson, London: Routledge and Kegan Paul; 1962, 1968, 1972. [Phil. Religion]

\_\_\_\_\_. **Lectures on the Philosophy of World History, vols. 1–3**, trans. and ed. R. F. Brown and P. C. Hodgson, with the assistance of W. G. Geuss, Oxford: Clarendon Press, 2011ff, [LPWH]

\_\_\_\_\_. **The Philosophy of History**, trans. J. Sibree. New York: Willey, 1944 [Phil. Hist]

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, Editora Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Ciência da Lógica – 1. A doutrina do Ser**. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, Editora Vozes, 2016.

NELSON, M.M. Kaśmir to Prussia, Round Trip: Monistic Śaivism and Hegel. **Philosophy East and West**, v. 66, n. 2, 2016, p. 371-393).

- RĀMĀNUJA. **The Vedānta-Sūtras with the commentary of Rāmānuja**. Translated by George Thibaut. The Sacred Books of the East (vol. XLVIII), edited by Max Müller. Oxford, Clarendon Press, 1904. (Brahmasūtra)
- ŚĀṆKARĀCĀRYA. **Taittirīyopaniṣadbhāṣya**. In: Eight Upaniṣads with the Commentary of Śāṅkarācārya. Translated by Svāmī Gambhīrānanda. Kolkota, Advaita Ashrama, 2013.
- \_\_\_\_\_. **The Upadeśa-Sāhasrī of Śāṅkara: with the commentary Padayojanikā of Rāmātīrtha**, Chennai: The Adi Sankara Advaita Research Centre. Edited by S. Revathy & Rāmātīrthayati, 2005. (Upadeśa Sāhasrī)
- SUREŚVARĀCĀRYA. **The Taittirīyopaniṣad Bhāṣya-vārtika of Sureśvara**. Translated by R. Balasubramanian. Madras, Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy of the University of Madras, 1984.
- SRINIVASACHARI. P. N. **The philosophy of Bhedabheda**. Adyar Library and Research Center. Second Edition, 1950.
- YOGARĀJA. **An Introduction to Tantric Philosophy: the Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja**. Translated by Lyne Bansat-Boudon and Kamaleshadatta Tripathi. London, Routledge, 2011. (Paramārthasāravṛtti)

#### Fontes secundárias

- ALPER, Harvey Paul. Śiva and the ubiquity of consciousness: the spaciousness of an artful yogi. **Journal of Indian Philosophy**, v. 7, n. 4, p. 345-407, 1979.
- CHAKRABARTI, Arindam. **Troubles with a Second Self: The Problem of Other Minds in the 11th Century Indian and 20th Century Western Philosophy**. Argument: Biannual Philosophical Journal, v. 1, n. 1, p. 23-35, 2011.
- COWAN, Robert. **The Indo-German Identification: Reconciling South Asian Origins and European Destinies, 1765-1885**, Studies in German Literature Linguistics and Culture, Published by: Boydell & Brewer, Camden House, 2010
- DASGUPTA, Surendranath. **A History of Indian Philosophy (Volume 5): Southern School of Śaivism**. Delhi, Motilal Banarsidass, 2015.
- DE REZENDE, Cristiano Novaes. **Múltiplos modos de afirmar e negar: uma refutação da leitura eleata de Espinosa pela via dos modos de perceber**. Cadernos Espinosanos, n. 35, p. 135-165, 2016.
- DIAMOND, Eli. Hegel on Being and Nothing: Some Contemporary Neoplatonic and Sceptical Responses. *Dionysius*, Vol. XVIII, Dec. 2000. pp. 183-216.
- DUNUWILA, Rohan A. **Śaiva Siddhānta Theology: A Context for Hindu-Christian Dialogue**. Delhi, Motilal Banarsidass, 1985.
- DYCKOWSKI, Mark. **Introdução (vol. II). In: Manthānabhairavatantram Kumārikākhaṇḍaḥ: The Section Concerning the Virgin Goddess of the Tantra of the Churning Bhairava**. Delhi, Indira Gandhi National Center for the Arts and D. K. Printworld Pvt. Ltd., 2009.
- ELTSCHINGER, Vincent; RATIÉ, Isabelle. **Qu'est-ce que la philosophie indienne?** Paris, Éditions Gallimard, 2023.

- FLOOD, Gavin. **Uma Introdução ao Hinduísmo**. Traduzido por Dilip Loundo. Juiz de Fora, Editora UFJF, 2014.
- FRITZMAN, J. M.; LOWENSTEIN, Sarah Ann; NELSON, Meredith Margaret. **Kaśmir to Prussia, Round Trip: Monistic Śaivism and Hegel**. *Philosophy East and West*, v. 66, n. 2, p. 371-393, 2016.
- GEROW, Edwin. Abhinavagupta's Aesthetics as a Speculative Paradigm. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 114, No. 2 (April-June 1994), pp. 186-208.
- HALBFASS, Wilhelm. **India and Europe: An Essay in Understanding**. Albany, State University of New York Press, 1988.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução: Álvaro Cabral. Revisão técnica: Karla Chediak). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- JALAN, Vidhi. **Aesthetic Principles of Abhinavagupta and Hegel: a Comparative Study**. Dayalbagh Educational Institute, Department of English, 2022.
- MACHADO, Lucas Nascimento. **Hegel e a relação entre ceticismo e filosofia: ceticismo e o problema da autodeterminação no idealismo alemão**. Belo Horizonte, Editora Dialética, 2022.
- MAHADEVAN, Tellyavaram Ponnambalam Mahadevan. **The Idea of God in Saiva Siddhanta**. Annamalai University, 1955.
- MULLER-ORTEGA, Paul. **The Triadic Heart of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-dual Śaivism of Kashmir**. Albany, State University of New York Press, 1989.
- NAKAMURA, Hajime. **A History of Early Vedanta Philosophy: Part Two**. Motilal Barnasidas, 2004.
- PILLAI, J.M. Nallasvami. **Studies in Saiva-Siddhanta**. Madras, Meykandan Press, 1911.
- PINCHARD, Alexis. **Les langues de sagesse dans la Grèce et l'Inde anciennes**. Genebra, Librairie Droz, 2009.
- PIPPIN, Robert B. **Hegel's realm of shadows: Logic as metaphysics in The science of logic**. Chicago, University of Chicago Press, 2018.
- RAM-PRASAD, Chakravarthi. **Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge: Themes in Ethics, Metaphysics and Soteriology**. Hampshire, Ashgate Publishing Ltd., 2007.
- RAO, Saligrama Krishna Ramachandra. **Rgveda Darśana, Volume Two: Interpretations**. Bangalore, Kalpatharu Research Academy, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Puruṣa Sūkta: Text, Transliteration, Translation & Commentary**. Bangalore, Sri Aurobindo Kapāli Sāstry Institute of Vedic Culture, 2006.
- RATHORE, Aakash Singh; MOHAPATRA, Rimina. **Hegel's India: A Reinterpretation, with Texts**. Oxford University Press, 2017.
- RATIÉ, Isabelle. **Le Soi et l'Autre: Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā**. Leiden, Brill, 2011.

- ROSEN, Stanley. **The Idea of Hegel's "Science of Logic"**. In: **The Idea of Hegel's "Science of Logic"**. University of Chicago Press, 2014.
- SANDERSON, Alexis. **A commentary on the opening verses of the Tantrasara of Abhinavagupta**. In: *Sāmarasya - Studies in Indian arts, philosophy, and interreligious dialogue*. New Delhi, D.K. Printworld, 2005. pp. 89-148.
- \_\_\_\_\_. **Śaivism and the Tantric Traditions**. In: *The World's Religions*, edited by S. Sutherland, et. al. London, Routledge and Kegan Paul, 1988. pp. 660-704.
- SHARMA, Arvind. **Classical Hindu Thought**. New Delhi, Oxford University Press, 2000.
- SIVARAMAN, Krishna. **Saivism in Philosophical Perspective: A Study of the Formative Concepts, Problems and Methods of Saiva Siddhanta**. Delhi, Motilal Banarsidass, 1973.
- SMITH, K. Brian. **Reflections on Resemblance, Ritual and Religion**. Oxford University Press, 1989.
- SPRIGGE, Timothy Lauro Squire. **The God of Metaphysics**. Oxford University Press, 2006.
- SRINIVASAN, Doris Meth. **Many Heads, Arms and Eyes: Origin, Meaning and Form of Multiplicity in Indian Art**. Leiden, Brill, 1997.
- STEWART, Jon. **Hegel's Criticism of Hinduism**. *Hegel Bulletin*, v. 37, n. 2, p. 281-304, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Hegel's Interpretation of the Religions of the World: The Logic of the Gods**. New York, Oxford University Press, 2018.
- TIMALSINA, Sthaneshwar. **Seeing and Appearance**. Aachen, Shaker Verlag, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Aham, Subjectivity, and the Ego: Engaging the Philosophy of Abhinavagupta**. *Journal of Indian Philosophy*, v. 48, n. 4, p. 767-789, 2020.
- USKOKOV, Aleksandar. **The Philosophy of the Brahma-sutra: An Introduction**. Bloomsbury Publishing, 2022.
- VERENE, Donald Phillip. **Hegel's absolute: an introduction to reading The phenomenology of spirit**. Albany, State University of New York Press, 2012.
- WILLIAMS, Robert R. **Hegel on the Proofs and Personhood of God: Studies in Hegel's Logic and Philosophy of Religion**. Oxford University Press, 2017.
- WILLIAMSON, Raymond Keith. **Introduction to Hegel's Philosophy of Religion**, An. State University of New York Press, 1984.

RECEBIDO EM 03/03/2023

ACEITO EM 25/09/2023