A tradição da filosofia perene e o desafio de traduzir o mundo em conceito
Leonardo Alves Vieira

A tradição da filosofia perene e o desafio de traduzir o mundo em conceito

Pretendo abordar o tema proposto para o *II Congresso Internacional de Filosofia* promovido pela *Sociedade Hegel Brasileira*, a saber, *O desafio de traduzir o mundo em conceito*¹ levando em conta aqueles pensadores que tenham um estilo de filosofar próximo ao de Hegel, embora, como é de se esperar em filosofia, haja também grandes diferenças entre eles. Esta proximidade parece-me também justificada em razão da temática geral do Congresso, a qual não se limita à filosofia de Hegel (1770-1831), mas deixa, de fato, transparecer uma tese também por ele abraçada: a filosofia interpretada como “... seu tempo apreendido pelo pensamento” (“ ... ihre Zeit in Gedanken erfaßt”, PhR, Prefácio, p. 26), ou ainda, a filosofia compreendida como “apreensão do que é presente e efetivo” (*Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*, PhR, Prefácio, p. 24) - assim como a Idéia no sentido do termo empregado por Platão (427-347 a. C.), o Motor Imóvel em Aristóteles (384-324 a. C.), o cogito em Descartes (1596-1650), o retorno às coisas mesmas de Husserl (1859-1938), para citar apenas alguns exemplos - pertencem ao conjunto daqueles ditos de um filósofo que concentram, em sua formulação minimalista, as teses básicas de uma determinada filosofia.

O tema é, de fato, bastante pertinente e interessante, já que nos leva à discussão disso que chamamos filosofia. Afinal, o que é a filosofia? Uma das eventuais respostas certamente inclui a temática geral acima aludida. Meu ponto de partida, portanto, aceita a tese, segundo a qual traduzir o mundo em conceito é uma das possíveis formas de compreender o que é a filosofia, tendo em vista também avaliar as questões resultantes deste tipo de interpretação da filosofia.

Mas, o que significa, então, traduzir o mundo em conceito?

Traçar as linhas gerais da resposta a esta questão – o máximo a ser feito nos limites deste texto – implica encarar a filosofia de Hegel como participante de uma grande e longa tradição de pensar denominada *filosofia perene* (*philosophia perennis*). O termo remete a Leibniz (1646-1716), o qual, por sua vez, retoma-o de Steuchus (1496-1548), embora a temática como tal expressa por este termo deite suas raízes em um passado ainda mais remoto. Mais recentemente, Huxley (1894-1963) apresentou a seguinte interpretação da filosofia perene:

“PHILOSOPHIA PERENNIS - a frase foi cunhada por Leibniz²; mas a coisa - a *metafísica* que reconhece uma Divina realidade substancial ao mundo das coisas, vidas e mentes; a *psicologia* que encontra na alma algo similar ou mesmo idêntico à Divina Realidade; a *ética* que coloca a finalidade do homem no conhecimento da Base imanente e transcendente de todo ser - a coisa é imemorial e universal. Rudimentos da Filosofia Perene são encontrados nas histórias tradicionais dos povos primitivos, em todas as regiões do mundo e, na sua forma plenamente desenvolvida, é encontrada em cada uma das religiões maiores”.³

A perenidade de tal filosofia não reside na repetição literal de determinadas teses, já que sua história mostra divergências e constantes tentativas de renovação, mas na conservação de um núcleo comum de pensamento configurada na forma de uma “grande cadeia do ser”, a qual, por sua vez, se desdobra e desenvolve em vários níveis, camadas, planos, ondas, esferas, figuras ou estruturas, conforme a terminologia empregada pelos seus diversos pensadores. Alguns filósofos dentre os muitos que podem ser enquadrados na rubrica da filosofia perene: Platão, Plotino (205-270), Espinosa (1632-1677), ZaGkara (circa 788-820) - transliterado, no entanto, freqüentemente como Shamkara ou Shankara para aproximar-se da pronúncia da palavra original - Hegel, Schelling (1775-1854) e Aurobindo (1872-1950)⁴. Wilber (1949-), pensador que contemporaneamente empreende a obra de renovação da filosofia perene, resume seu cerne da seguinte maneira:

“Ponto central para a filosofia perene é a noção de “grande cadeia do ser”... De acordo com a filosofia perene, a realidade não é unidimensional; ela não é uma planície de substância uniforme que se estende monotonamente diante dos olhos. Ao contrário, ela é composta de várias dimensões diferentes, mas contínuas ... Em uma ponta deste contínuo de ser e consciência, encontra-se aquilo que nós no ocidente chamaríamos “matéria” ou objeto incapaz de ter afecções e o inconsciente. Na outra ponta está o “espírito” ou a “divindade” ou supra-consciente (o qual é também dito ser o fundamento que atravessa a seqüência completa ...). Alocadas em uma posição intermediária, encontram-se as outras dimensões do ser arrançadas de acordo com seus níveis individuais de realidade (Platão), atividade (Aristóteles), inclusão (Hegel), consciência (Aurobindo) ... amplitude (Plotino)”.⁵

Para tais pensadores a questão da filosofia, se interpretarmos, para começo de discussão, a filosofia como disciplina que empreende o esforço de traduzir o mundo em conceito, envolve a discussão sobre a “natureza” daquilo que é considerado como fonte de todo o ser, a “realidade substancial ao mundo das coisas, vidas e mentes“ no dizer de Huxley. Das alternativas oriundas dessa discussão surgem, então, as questões e dificuldades relativas à interpretação conceitual do mundo. Assim sendo, empreenderei, *primeiramente*, uma investigação sobre os dois modos básicos de interpretação acerca da origem do ser – a

origem do ser encarada como privada de atributos (a) e como objeto de atribuição (b) - bem como abordarei as dificuldades envolvidas em ambas alternativas. Em *segundo lugar*, concentrar-me-ei nos problemas relativos à alternativa adotada por Hegel a fim de traduzir o mundo em conceito.

A questão acerca da origem

O primeiro ponto a ser considerado diz respeito ao modo de conceber a origem do ser. A diferença fundamental é aquela existente entre aqueles que, de um lado, defendem uma origem que, em sentido estrito e rigoroso, não pode ser qualificada e objeto de atributos (a) e aqueles que, de outro lado, abraçam a tese de um discurso capaz de expor os atributos dessa origem (b). Em termos de terminologia hegeliana, trata-se de determinar o caráter absoluta ou exclusivamente imediato da fonte originária de todo ente ou seu caráter simultaneamente imediato e mediatizado, finito e infinito. Levando em consideração a terminologia assumida pela tradição vedantina, trata-se de uma origem do tipo nirguNa, sem atributo ou não-qualificada (nir = privado de; guNa = qualidade, atributo, propriedade) - ou do tipo saguNa, com atributo ou qualificada (sa = com)⁶.

Segundo as filosofias que adotam a tese de uma fonte nirgúnica do ser, uma tal fonte é não-dual (advaita), sem partes, incomensurável, ilimitada (amAtra), assinala a cessação da manifestação (prapaJcopazama)⁷, bem como também não possui forma e nome (...anAmakam ... arUpakam ...)⁸. Embora não comentando propriamente as teses da tradição Vedanta advaita - já que Hegel, no contexto que tenho em mente aqui, comentava as filosofias ZAGkhya, vaiZeSika e NyAya - ele indiretamente, no entanto, lida com o tema de um Absoluto indiferenciado - e, como era de se esperar, de uma forma bastante crítica - ao falar de uma “causa suprema e indiferenciável” e de uma “fuga para o vazio e o privado de determinação (Bestimmlose)” (VGPh I, p. 162 e 168).

Relativamente ao aspecto diferenciado do ser, Hegel fala dos três tipos de guna em sua abordagem da filosofia ZAGkhya:

1) sattva - “ser, bom, bem, perfeito, bondade, pureza cristalina, brilho imaculado, completa quietude”, virtude; tradução alemã adotada por Hegel: Güte, Tugend, Freude, Glückseligkeit;

2) rajas – “impureza, paixão“, “ ... o que inspira nossos desejos, preferências e desgostos, rivalidades, e a vontade de usufruir as coisas do mundo”; Trieb, Neigung, Häblichkeit, Leidenschaft, das Unreine, das Schädliche, Übel, Ünglück;

3) tamas – “tenebrae, escuridão, estupidez, crueldade, insensibilidade e inércia”; Finsternis, Sorge, Stumpfheit und Täuschung”.

De acordo com suas premissas filosóficas, Hegel, contudo, interpreta-os como “momentos da Idéia absoluta, os quais são representados como substâncias, como modificações da natureza”⁹.

Semelhante à posição Vedanta advaita - sem, contudo, apagar as diferenças entre elas - é também aquela de Plotino, o qual também afirma que o Uno, em sentido estrito e rigoroso, é sem-forma (aneídon)¹⁰, e não há uma palavra (ónoma)¹¹ apropriada capaz de caracterizá-lo. Ainda mantendo uma certa semelhança com o Vedanta advaita, o caráter nirgúnico do Uno é confirmado mediante o fato de que ele é dito estar acima de tudo e do ser (epékeina tôn pántôn; epékeina ousías)¹². Obviamente, isto não significa proibição ou impossibilidade de ter o Uno como objeto de discurso. Um tal discurso tem de estar, entretanto, consciente de que ele é, antes de mais nada, um discurso “para nós”, uma interpretação de nós mesmos (... tà hautôn hermêneúein ethélein páthê ...)¹³, uma vez que o Uno sofre inevitavelmente uma desfiguração ao ser encarado pela dualidade da linguagem¹⁴. O discurso sobre o Uno cumpre, portanto, três finalidades: 1) função intersubjetiva: viabilizar a comunicação entre aqueles que, por alguma razão, lidam com este objeto, o Uno; 2) função objetiva: identificar o objeto do discurso, mesmo que sua natureza não possa ser expressa positivamente, e tenhamos que nos contentar com um discurso que fala mais sobre nós mesmos ou que se limita a dizer aquilo que ele não é e, finalmente, 3) função subjetiva: apontar a tarefa que a alma tem diante si, união com o Uno¹⁵.

Como é sabido, Hegel tem em mente uma investigação sobre o Absoluto como uma articulação entre imediato e mediatizado, finito e infinito (Enz §§ 65-67; §§ 70, 75). Evitar a fixidez e substancialidade de extremos opostos e interconectados por uma ponte externa a esses próprios extremos é o Leitmotiv da argumentação hegeliana. Na *Fenomenologia do Espírito* (1807), p. ex., tem lugar a crítica à opinião da certeza sensível, segundo a qual o ser é absolutamente imediato. “O caráter não-racional” (das Unvernünftige) da opinião

evidencia-se, entre outras provas, no fato de que o ser sensível absolutamente imediato não é alcançável pela linguagem. Ao possuir uma estrutura homóloga ao ser, a linguagem não está em condições de dizer um ser “meramente opinado”, pois, assim como o ser sensível, ela diz o ser como coordenação entre imediato e mediato. O fato de a linguagem não conseguir expressar o ser sensível exclusivamente imediato não reside em uma deficiência da própria linguagem, mas, ao contrário, na inconsistência da opinião, o saber da certeza sensível. Com efeito, a opinião não consegue manipular a linguagem a fim de legitimar seu próprio critério de verdade. A verdade falada ou dita é capaz, pois, de negar a verdade opinada ou visada pela certeza sensível, na medida em que demonstra “o caráter não-verdadeiro” (das Unwahre) da pretensão à verdade levantada por um saber que se considera absolutamente imediato. Diante de uma suposta e pela linguagem inalcançável imediatez do ser sensível, restaria ao discurso filosófico o abandono de suas pretensões: isto é, justamente discorrer sobre o ser.

Não por acaso, Hegel não se furta de discursar sobre o Absoluto, já que esse não pode ser considerado como unilateralmente imediato ou unilateralmente mediato. O movimento do Lógico, objeto da *Ciência da Lógica* (1812/16), apresenta, desde seu começo, a relação entre os opostos. Assim, por exemplo, o ser e o nada, como realidades substanciais e independentes, constituem entes abstratos, fora de sua concretude, i. e., de seu crescer em conjunto, o qual é justamente o devir ou vir-a-ser (Werden; WL I, p. 82-112). Portanto, o movimento imanente do Lógico não é estranho à linguagem, pois essa, como homóloga ao ser, não pode deixar de acompanhar seu devir e não se exaure na quietude do puro ser ou do puro nada. Já no prefácio da segunda edição (WL I, p. 20s) da *Ciência da Lógica*, ele chamava atenção para a presença de formas do pensamento (Denkformen) ou determinações do pensamento (Denkbestimmungen) na linguagem. Especial atenção merece sua alusão ao “espírito especulativa da língua” (WL I, p. 20s) alemã, a qual possui palavras não apenas com significados diferentes, mas opostos.

Seu comentário à filosofia de Platão também revela e confirma o esforço de pensar conjuntamente infinito e finito¹⁶. Assim é o caso quando ele, no contexto do comentário, interpreta o Absoluto como “aquilo que é finito e infinito em *uma* unidade” (HEGEL, VPhG, p. 79), assim como havia feito antes na *Fenomenologia do Espírito* ao criticar aquela linha demarcatória entre o Absoluto, de um lado, e o conhecimento, de outro (PhG,

p. 68-72). A alternativa hegeliana - resumida na famosa afirmação: “somente o Absoluto é verdadeiro, somente o Verdadeiro é absoluto” – revela seu interesse em vincular o Absoluto e suas manifestações finitas no saber da consciência, ao invés de (1) permanecer na unilateralidade do Absoluto ou na do finito, ou então, (2) coordená-los como elementos que se acoplam um ao outro de forma externa.

Nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (1821), por sua vez, ele discute novamente essa questão. Dessa vez, no entanto, o tema da discussão se refere ao Absoluto e sua manifestação nas esferas da natureza e do espírito. Ele estranha aquilo que pode ser qualificado como de esquizologia ontológica, segundo a qual o Absoluto manifesta sua racionalidade somente no mundo da natureza, mas abandona o mundo do espírito à desrazão do caos, da violência e da pura contingência (PhR, Prefácio, p. 15s). Mais uma vez seu intento consiste em articular o racional e o histórico-efetivo (*wirklich*), o necessário e o contingente, a Idéia e o sensível, o divino e o humano, ou metaforicamente a rosa e a cruz (PhR, Prefácio, p. 26) – articulação consagrada na famosíssima e também bastante discutida fórmula: “o que é racional é efetivo, o que é efetivo é racional” (PhR, Prefácio, p. 24).

O que quero enfatizar nesse contexto é o vínculo que interliga determinações opostas e sua mútua referencialidade. Imersa no turbilhão dos eventos históricos, a Idéia não pode deixar de estar entrelaçada com o não-ideal, o não-racional e a resistência do sensível a ser, por assim dizer, domesticado pela própria Idéia. Aqui a filosofia hegeliana se defronta com um desafio semelhante àquele enfrentado por Platão no *Político*, no qual se discute justamente o recorrente esgarçamento da ordem cósmica e, portanto, a intermitente ação ordenadora do demiurgo. Em termos de ontologia platônica, o mundo sensível expressa a persistente resistência da díade indeterminada em enquadrar-se na ordenação do sensível promovida pelo Uno¹⁷. Não é por mero acaso, portanto, que Hegel lança mão da astúcia (List; VPhG, p. 49) da razão, enquanto interpretada como a Idéia que se efetiva no mundo do espírito, apesar de, ou então, justamente através dos conturbados acontecimentos históricos: do sangue derramado, do genocídio e das bombas lançadas. A astúcia da razão na história equivale ao trabalho do demiurgo na ordenação da ordem cósmica. Ambos, no entanto, não conseguem uma vitória absoluta sobre o material a ser ordenado, pois permanece sempre um resto não inteiramente permeável ao elemento ordenador. Nesse

sentido, o eterno retorno da desordem cósmica não pode ser evitado, bem como os horrores da história não podem ser extirpados.

Aqui vemos surgir a dificuldade de interpretar o mundo. A articulação entre o ideal e o não-ideal, tanto na natureza quanto no espírito, se apresenta envolvida, por sua vez, em uma espessa camada de neblina, tanto nos eventos da natureza quanto nos do espírito, de tal forma que o transcurso da Idéia em ambas esferas não é objeto de fácil descrição. A Idéia não é imediatamente e a olhos desarmados percebida na natureza e no espírito. Se, de um lado, natureza e espírito, na ótica hegeliana, são manifestações da Idéia, proporcionam, por outro lado, uma certa opacidade e resistência ao discurso que pretende compreender a racionalidade da natureza e do espírito, justamente porque ambos abrigam em si o não-ideal. Natureza e espírito, enquanto manifestações da Idéia – ou ainda, a participação da natureza e do espírito na Idéia ou a presença da Idéia na natureza e no espírito - constituem, portanto, simultaneamente tanto o pressuposto da tradução do mundo em conceito quanto o árduo trabalho de detectar a Idéia mergulhada no turbilhão de objetos da natureza e do espírito. Faço, nesse contexto, apenas essas observações iniciais, as quais, contudo, pretendo detalhar mais abaixo.

Diferentemente da posição defendida por Hegel, há filósofos que afirmam a absoluta não-dualidade da origem de todos os seres. No caso específico de Plotino, temos, no capítulo sobre Plotino em suas *Preleções sobre a história da filosofia*, a interpretação de Hegel sobre uma filosofia que mantém com a sua convergências e divergências. Aqui interessa-me mais sublinhar as divergências.

Hegel reconhece a união da alma com o Uno, tal como ele interpreta-a em seu comentário ao pensamento de Plotino, como “este saber imediato de Deus” (dieses unmittelbare Wissen von Gott, VGPh II, p. 444s). Evidentemente, um tal saber se opõe ao conhecimento propagado por Hegel acerca do Lógico (Logische), ou Deus antes da criação da natureza e do espírito finito (Enz I, § 83, Z.), e suas manifestações, a natureza e o espírito, os quais são como que (gleichsam) “uma lógica aplicada” (eine angewandte Logik), de tal forma que o “interesse das outras ciências [Ciência da Natureza e Ciência do Espírito, LAV] é, então, somente conhecer as formas lógicas nas figuras da natureza e do espírito” (Enz I, § 24, Z. 2). Ora, as Ciências da Lógica, da Natureza e do Espírito não expressam um saber imediato. A imediatez representa uma forma de unilateralidade, a qual,

por sua vez, “torna seu próprio conteúdo unilateral e, com isso, finito” (Enz I, § 74). Unilateral, porque o outro lado, o mediato, é visto como algo alheio e exterior ao imediato. Finito, porque o saber imediato não se vê como momento de um todo maior que articula os dois lados opostos, imediato e mediato, como oposição interna ao todo.

Nada mais estranho, pois, para Hegel, do que um saber estritamente imediato defendido por Plotino acerca do Uno. A crítica formulada por Hegel em suas *Preleções sobre a história da filosofia* - segundo a qual a verdade não reside na imediatez de uma intuição sensível externa ou intuição intelectual, mas “na fadiga do pensar” (Mühe des Denkens) que articula o imediato e mediato (VGPh I, p. 33) - ecoa as teses já defendidas na *Fenomenologia do Espírito*, de acordo com as quais, por um lado, o Absoluto não deve ser confundido com “a noite na qual, como se costuma dizer, todas as vacas são pretas – “a ingenuidade do vazio no conhecimento” (PhG, p. 22)¹⁸, o Absoluto interpretado como objeto do sentimento, da intuição, da intuição intelectual (PhG, pp. 15 e 23); por outro lado, “a fadiga da ciência” (Mühe der Wissenschaft”) exige o abandono de “representações arbitrárias e contingentes” (PhG, p. 70s) ligadas a termos tais como “Absoluto, conhecimento, objetivo e subjetivo”, pois ela requer que seja posta à prova a afirmação de um saber imediato e indiferenciado entre sujeito e objeto. Depois da *Fenomenologia do Espírito* e antes das *Preleções sobre a história da filosofia*, ele já havia confirmado sua posição na *Ciência da Lógica* de 1812 - no contexto de suas considerações sobre a intuição intelectual e seu objeto, isto é, “o eterno, o divino, o Absoluto” (WL(1812), p. 43) – que “a intuição intelectual é, ela mesma, a rejeição violenta do ato de mediar (die gewaltsame Zurückweisung des Vermittelns; (WL(1812), p. 43)). Posição posteriormente reconfirmada na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1817 e 1830), em cujos parágrafos 61 a 78 é exercida uma crítica sistemática ao saber imediato interpretado em contexto bem mais amplo do que aquele em que ele é mencionado no contexto do comentário à filosofia de Plotino.

O estranhamento provocado por este tipo de conhecimento absolutamente imediato, pelo menos aos olhos de Hegel, torna-se mais evidente, na medida em que se leva em conta uma segunda observação de Hegel sobre aquilo com o que se ocupa o conhecimento imediato sobre Deus: o Uno é incognoscível (unerkennbar, VGPh II, p. 446). Com efeito, observa Hegel, predicados tais como ser, substância, etc. não convêm ao Uno, pois, fosse

ele um objeto qualificado por esses predicados, então não mais seria o Uno, mas a dualidade e a diferenciação características das manifestações oriundas do Uno (VGPh II, p. 451). Hegel considera, todavia, a ausência de predicados como evidência da impossibilidade de conhecer um objeto assim constituído, já que ele não apresentaria aquele jogo dialético dos opostos: imediato e mediato, finito e infinito, ser e não-ser, etc. Diante deste objeto, a dialética perderia sua função e seu sentido, visto que a lógica dialética estaria nele extinta.

Em certo sentido, o comentário de Hegel é, de fato, também confirmado por Plotino, embora por razões diferentes daquelas apontadas por Hegel. O jogo dos opostos é sempre sinal de deficiência do saber, a qual só pode ser transposta mediante abandono da alteridade, devido a qual o saber é inevitavelmente precário: “a nesciência (ágnoia) vem a ser estabelecida, na medida em que haja alteridade (hétérou óntos), pois, então, um lado (tháteron) não conhece o outro (tháteron)¹⁹”. Em razão disto, a dialética, justamente por lidar com a alteridade, não pode mais nos oferecer um discurso qualificado sobre o Uno. Ela lida com predicados ausentes no objeto de cuja natureza ela eventualmente trataria. O conhecimento imediato sobre o Uno é, pois, transdialético, translingüístico, de tal forma que sua tradução dialética e lingüística apresenta erradamente como alteridade aquilo que é uno. Neste caso, uma “deformação” é inevitável, já que o que não tem forma é expresso mediante uma certa forma.

A união da alma com o Uno é, portanto, o conhecimento de mais alta excelência a ser alcançado pela aventura humana do conhecimento, segundo o pensamento de Plotino. Nessa união, a alma não mais traduz o mundo em conceito, já que não há nada mais a traduzir. Não há mais o mundo, de um lado, e a alma com seus conceitos, de outro. A dualidade implícita na tradução conceitual do mundo não é mais um problema, pois esse só existia quando o conceito lidava com a manifestação do Uno: “... a fim de abordar qualquer objeto, o pensamento discursivo (... têm diánoian ...) tem de captá-lo sucessivamente, um momento após o outro. Deste modo tem lugar, pois, um desdobramento (diéxodos) [do pensamento discursivo, LAV]. Mas, naquilo que é absolutamente simples, que sentido há em falar de um desdobramento? Não, lá basta um contato noético (noerôs efápsasthai)²⁰”. Nisto que é absolutamente simples o pensamento discursivo e dialético é substituído, como lembra Maria Cruz, por “*una intuición*

intelectual directa e immediata, la nóesis. La dialéctica, paradójicamente, tiene com meta su própria destrucción”²¹.

Não quero abordar a peculiaridade do contato noético acima referido²². Aqui quero apenas assinalar o limite atingido pelo pensamento dialético, o qual, detendo-se diante do absolutamente simples, imediato e acima do ser, confessa sua nesciência. A tradução do mundo em conceito não pode fugir às imperfeições irremediavelmente ligadas às deficiências da dualidade presentes no ato de interpretar conceitualmente o mundo. A união (sýnesis) da alma com o Uno diz respeito a uma visão do mundo não mais sujeita às falhas de um saber conceitual-dialético. O desafio de traduzir o mundo em conceito é vencido justamente quando “aquele que quer contemplar aquilo que está acima do inteligível (tò epékeina tou noêtou~) [a saber, o Uno; LAV], de fato, contempla, na medida em que abandona todo o inteligível (tò noêtòn pân afeís)²³” ou, então, quando a ciência (epistêmê) é transcendida, porque a ciência diz respeito à razão (lógos), e esta à multiplicidade (tà polláv). “Melhor do que a ciência”, alerta Plotino – e, portanto, também melhor do que a razão, o conhecimento noético e seus objetos inteligíveis – é a presença (parousía)²⁴, termo que assinala a ausência de mediação, dualidade, diferença e oposição entre a alma e o Uno.

Isto não significa, obviamente, que devemos negligenciar a razão, a dialética e o pensamento discursivo. Isto significa apenas que a tradução conceitual do mundo não pode desvencilhar-se de deficiências que lhe são próprias. Sua superação implica necessariamente ir além do plano em que elas são produzidas.

Em termos análogos à nesciência tematizada por Plotino, Zagkara fala da avidyA ou ajJAna (nesciência)²⁵ em oposição à vidyA e à jJAna (conhecimento)²⁶. A nesciência tem lugar justamente quando um determinado estado de consciência estabelece uma diferença ou alteridade entre ele e o Eu supremo (Atman). Desta alteridade resultam várias conseqüências, das quais abordarei somente algumas e fundamentalmente aquela relativa ao conhecimento tendo em vista o tema abordado neste trabalho²⁷.

Ao levar a cabo a alteridade em relação ao Eu supremo, qualquer estado de consciência que se considera alheio ao Eu supremo - e, no entanto, ele se vê como o supremo estado de consciência - engendra a oposição, a finitude e a separatividade de outros objetos e outras consciências. Da finitude e separatividade surge o desejo pelo objeto e, eventualmente, aparecem também dor e sofrimento por não obtê-lo.

Da finitude e separatividade surgem também conhecimentos limitados e deficientes, uma vez que a diferença entre o lado cognoscente e o lado conhecido deixa, por assim dizer, suas impressões digitais na precariedade do conhecimento obtido. Não é meu interesse avaliar os vários tipos de deficiência cognitiva nos diversos estados de consciência²⁸, mas, neste contexto, quero somente ressaltar que um pensador da tradição não-dualista como Zagkara aponta a intrínseca deficiência de qualquer tradução conceitual do mundo, já que este tipo de tradução, oriundo da alteridade, não pode escapar da nesciência irremediavelmente a ele conectado.

Neste contexto, vale também lembrar a observação de Schelling acerca da origem do “conflito no espírito humano”, apesar das deficiências da argumentação de Schelling ainda nesta fase inicial de desenvolvimento de sua obra filosófica. Foi justamente “o exílio a partir do Absoluto” (*Heraustreten aus dem Absoluten*)²⁹ - a saber, a instauração da dualidade sujeito e objeto, finito e infinito, individual e coletivo, etc. - a razão explicativa última para a origem de todos os tipos de conflito na humanidade e, portanto, posteriormente, o conflito das interpretações nas mais variadas esferas do engenho cognitivo, moral e artístico. A perfeita integração de todos indivíduos com o Absoluto nos daria um “consenso absoluto” (*absolute Übereinstimmung*), sem nenhum resto para divergências. Mas, como um tal acordo ainda é um horizonte bastante distante da experiência humana, se é que algum dia os membros da humanidade chegarão a um consenso absoluto, resta, então, um “consenso universal” (*allgemeine Übereinstimmung*), a articulação entre identidade e diferença que permite concordâncias provisórias, já que é um acordo obtido no terreno da dualidade e, portanto, com base em uma unidade diferenciada ou diferença unificada³⁰.

O problema da interpretação do mundo, no entanto, não parece terminar com a união da alma com o Uno, o Absoluto. Pois, mesmo que a união com o Uno abra à alma todos os mistérios do ser e do além do ser, aquele que alcançou tal união não consegue expressar de forma adequada o que foi obtido por seu saber imediato, já que ele, ao relatar aos outros que não tiveram essa união, aquilo que ele conheceu, cai novamente no terreno da linguagem e da dualidade. Portanto, aqueles que ainda não alcançaram o conhecimento imediato sobre o Uno não compreendem ou têm enormes dificuldades para compreender o relato do conhecedor imediato do Uno. Assim sendo, este só será plenamente

compreendido por aquele que também teve o conhecimento imediato sobre o Uno e, assim, pode suprir as deficiências da linguagem, a saber, da dualidade, quando o relato sobre o Uno for apresentado³¹.

A diferença crucial entre aqueles que defendem uma origem absolutamente simples e imediata do ser e aqueles que propõem um princípio tanto simples e imediato reside, pois, no fato de que os defensores do caráter nirgúnico do princípio absoluto advogam um ir além³² da razão, da ciência e da multiplicidade, pois somente ele promete vencer as limitações de uma tradução conceitual do mundo promovida a partir das esferas da dualidade. Portanto, a dialética, como um desdobramento sucessivo dos momentos do pensar e, portanto, submetida à nesciência, não pode deixar de ser uma deficiente tradução conceitual do mundo.

A Idéia e suas manifestações

Quando a realidade suprema não é o Uno inefável, mas a própria esfera das Idéias e de suas relações, como é o caso na filosofia de Hegel, surgem dificuldades para uma tradução conceitual do mundo, uma vez que, levando em conta a nesciência conectada com toda dualidade, o conhecimento proporcionado pelas Idéias não está isento de deficiências. Trata-se, agora, de detalhar algumas dessas deficiências.

Hegel ressalta a importância da relação entre Idéia e história, tanto no que diz respeito ao caráter sistemático da filosofia quanto no que se refere à organização da sociedade.

Relativamente à filosofia enquanto saber sistemático ou, em termos de terminologia hegeliana, ao caráter enciclopédico do saber – expressamente identificado em sua obra *Enciclopédia das ciências filosóficas* - ele chama atenção para o fato de que a filosofia platônica surgiu em uma época ainda imatura para um saber sistemático sobre o ser³³. Ela ainda movimentava-se no terreno de mistura entre o mito ou a representação (*Vorstellung*), de um lado, e o puro pensar ou o conceito (*Begriff*), de outro. Ela impedia uma “exposição científico-sistemática” do saber filosófico (VGPh II, p. 27), a qual só veio à luz com Aristóteles, o qual, então, já liberto da mistura entre mito e razão, pôde, finalmente, levar a cabo um discurso plenamente racional.

No que diz respeito à organização da sociedade, também a maturação histórica da Idéia não pode ser descartada. Em razão disso, Platão, aos olhos de Hegel, não poderia expor algo diferente do mundo efetivo no qual ele vivia. A tradução filosófica da vida ética grega proposta por Platão não poderia assumir princípios estranhos ao nível de desenvolvimento preponderante entre os membros da cultura grega. De acordo com isto, nada mais natural do que Platão afastar de sua concepção de *Politeia* o “princípio da liberdade subjetiva” (VGPh II, p. 114), um dos princípios organizadores do Estado moderno. A vida ética grega ainda era dominada pelo “ponto de vista substancial” (VGPh II, p. 114), o qual não se harmonizava com a “liberdade da consciência moral” (Gewissen, VGPh, p. 114) do mundo moderno, exposta por Hegel no capítulo intitulado moralidade (Moralität) em sua *Filosofia do Direito*: “O princípio da moralidade, da interioridade de Sócrates foi necessariamente gestado em seus dias, mas carecia de tempo até que se tornasse consciência de si universal” (PhR, § 274 Z.).

Assim como havia feito na *Filosofia do Direito*, Hegel retoma em comentários das *Preleções sobre a história da filosofia* os temas relativos à maturação histórica da Idéia: “o que é efetivo é racional”, “o ideal verdadeiro ... é efetivo e unicamente o efetivo” (VGPh II, p. 110; PhR, prefácio, p. 24). Todavia, o efetivo ou a Idéia deve ser distinguido(a) do mundo fenomênico, a saber, paixões, desejos, inclinações, arbítrio, contingência, temporário (VGPh II, p. 111), os quais nunca podem ser negligenciados nos eventos históricos. Ora, o efetivo no mundo grego era o ethos substancial, frente ao qual a liberdade subjetiva, tão cara ao homem moderno, representava o contingente, o princípio do seu fim. O ethos substancial é interpretado por Hegel, portanto, como a manifestação necessária da Idéia naquele contexto histórico. Assim sendo, o contingente elevado ao ápice da Idéia ou essa erroneamente identificada com aquele - no caso, a eticidade substancial da pólis grega elevada à completude da Idéia de liberdade ou essa identificada com aquela - não faz jus à eticidade grega, mas também não faz jus à Idéia de liberdade. O entrelaçamento entre a Idéia da liberdade e sua presença efetiva na história traz consigo o risco de desfigurar tanto a Idéia da liberdade quanto o contexto no qual ela está inserida. Assim como a sistemática do saber demonstrativo tem seu tempo de maturação, uma experiência da liberdade capaz de traduzir no tempo histórico a Idéia da liberdade individual e da liberdade coletiva também tem seu necessário momento histórico de manifestação.

Distinguindo o mundo antigo e o moderno, o ocidental e o oriental (PhR, § 182 Z.; § 262 Z.), a liberdade subjetiva encontra sua reconciliação com o substancial somente em alguns Estados ocidentais modernos: justamente aqueles que souberam absorver em suas instituições os princípios da revolução francesa e da reforma protestante. Ora, não por acaso, Hegel interpretou sua tarefa filosófica como elevar ao conceito essa reconciliação mediante o direito abstrato, a moralidade e a eticidade ou vida ética concreta, assim como Platão, analogamente, já fizera antes com o ethos grego.

O mundo por Hegel elevado ao conceito representava, no entanto, uma constelação bastante específica e não universalizável do desenvolvimento da Idéia de liberdade, característica singular do mundo ocidental (europeu) moderno. Indicador desse o fato é a observação de Hegel sobre a dificuldade de introduzir uma constituição política à altura dos tempos modernos mesmo em um país como a Espanha, que, embora pertencendo ao continente europeu, encontrava-se, contudo, ainda bastante aquém do estágio mais avançado de experiência da liberdade. Portanto, nada mais estranho ao pensamento de Hegel do que construir um modelo ideal de Estado e forçar sua imposição em todos os cantos da terra. Afinal, um estado subsiste por um tempo relativamente longo, caso integrado ao ethos do qual faz parte. Em caso contrário, ele não pode ser sustentado. Os espanhóis não podiam, portanto, aceitar a constituição que lhes foi imposta. Simplesmente a rejeitaram:

“... ela [a constituição, LAV] é o trabalho de séculos, a Idéia e a consciência do racional, na medida em que ela [a consciência do racional, LAV] está desenvolvida em um povo ... o que Napoleão deu aos espanhóis era mais racional do que eles anteriormente tinham, e, no entanto, eles a rejeitaram como algo estranho a eles, uma vez que eles ainda não se tinham formado até este ponto [a constituição própria ao mundo moderno, LAV] (PhR, § 274 Z.)

A *Fenomenologia do Espírito* é, por sua vez, um outro bom exemplo das dificuldades envolvidas na compreensão da dialética que articula o Absoluto e suas manifestações nos saberes da consciência.

Ela apresenta as várias figuras ou os diversos estágios de desenvolvimento da consciência. Se este é o caso, então fica evidente que essas figuras representam divergentes modos de compreender o objeto. E isto é válido não só para as figuras, mas também dentro de cada figura.

Tomemos, como exemplo, a figura da certeza sensível, já citada acima. Embora ela admita o ser puramente imediato como critério de verdade, abriga, no entanto, três posições

diferentes no que diz respeito àquilo que deve garantir a imediatez do ser: primeiramente, o objeto, depois, o sujeito e, finalmente, a relação entre eles. Conquanto haja divergência relativamente à fonte dessa garantia e um conflito possa aí se instaurar, trata-se, na verdade, de um dissenso amparado por um mesmo paradigma. Uma mesma figura abriga, pois, em si mesma conflitos interpretativos para explicar a base segura para um saber que se tem na conta de absolutamente imediato.

A dificuldade de interpretação torna-se mais aguda ao comparar duas ou mais figuras. Para efeito de exemplificação, gostaria de vincular as experiências da certeza sensível e com as da percepção. Representando estágios diferentes do desenvolvimento da consciência, elas inevitavelmente expressarão saberes diferenciados. Assim, diante de uma mesa, a opinião da certeza sensível tomaria a forma de: “eu vejo a mesa”. Com isto, ela pensa poder defender a absoluta imediatez do ser, independentemente do fato de ter o sujeito, o objeto ou a relação entre eles como garantia de sua opinião.

A percepção, por sua vez, adota um outro critério de verdade, já que ela leva em conta também o mediato, obtendo, assim, o imediato mediatizado ou o mediato imediatizado. Isto se traduz na coisa de muitas propriedades. Ao aceitar o mediato além do imediato, a percepção vai além dos limites da certeza sensível e defende um saber mais complexo. Em sua pretensão à verdade, ela não se limita a enunciar o simples ser da mesa. Ela traz à luz a mesa e sua multiplicidade: eu vejo a mesa, feita de madeira, de forma circular, de cor amarela, com três pés, etc. Embora diante do mesmo objeto, a compreensão do mesmo promovida pela certeza sensível e percepção não poderá ser a mesma, justamente porque a consciência encontra-se em momentos distintos de sua evolução. Enquanto para a opinião da certeza sensível o real é o ser puramente imediato – o puro ser da mesa - para a percepção, ao contrário, o real é a coordenação entre o imediato e o mediato: a mesa e suas múltiplas propriedades.

Mesmo o final dessas experiências, o saber absoluto, não significa o fim das divergências interpretativas. Ele designa o final da ilusão da consciência natural, caracterizada ao longo de suas experiências como adotando a tese de uma verdade em si, independente do saber. Trata-se justamente do ponto final na admissão de que o real existe acabado e separado, de um lado, e o saber, por sua vez, estacionado e apto, de outro lado, a apreender a verdade. É refutada a ingenuidade de um mundo objetivo existindo como um

fruto maduro a ser colhido por um indivíduo que não teve participação no amadurecimento desse fruto e, então, finalmente se apresenta para colhê-lo. É abandonada a infantilidade de uma consciência que se considera como um espelho, que tanto melhor refletirá o real, tal como ele é, quanto mais limpo ele se torna. O saber absoluto é, assim, a efetivação da relatividade do saber, i. e., de um saber relativo a uma verdade, e de uma verdade relativa a um saber.

Este é o caso, todavia, para aquele indivíduo ou aquela coletividade de indivíduos que alcançaram este estágio designado por Hegel como saber absoluto. Ora, aquele indivíduo e aqueles povos que permaneceram em estágios anteriores ao do saber absoluto não poderão configurar sua vida teórica e prática de acordo o critério de verdade propugnado pelo saber absoluto. Assim como no caso da desenvolvimento da Idéia de liberdade, profundas divergências inevitavelmente eclodirão quando consciências situadas em momentos diferentes de sua evolução se lançarem na tradução conceitual do mundo – e, de fato, muito mais profundas do que aquelas oriundas do dissenso provocado por consciência situadas no mesmo patamar de desenvolvimento.

Ao não admitir a união imediata do indivíduo com o Absoluto ou ao não aceitar o Absoluto como incondicionalmente simples, a filosofia de Hegel encontra-se necessariamente diante das várias manifestações da Idéia, cuja abundância aparentemente caótica de figuras ela se propõe articular de forma coerente. Particularmente interessante nesse sentido é a sua interpretação da história da filosofia, na qual novamente a questão da tradução conceitual do mundo vem à baila.

Não é minha intenção analisar detalhadamente a visão hegeliana da história da filosofia, mas apenas ressaltar alguns tópicos de interesse para o tema discutido nesse trabalho.

Seu intento de demonstrar a evolução a ser constatada na história da filosofia se volta contra aquela interpretação dessa história, segundo a qual ela expõe uma “galeria de opiniões” (VGPh I, p. 30) tão divergentes e irreconciliáveis entre si que ela é “uma instância irrefutável sobre a inutilidade da tentativa de querer alcançar o conhecimento filosófico da verdade” (VGPh I, p. 34). A enorme fragmentação dos discursos filosóficos com seus distintos critérios de verdade, cada um rejeitando parcial ou totalmente os outros que lhe precederam ou são concomitantes, pode fazer parecer a alguns que essa “galeria de

opiniões” é, na verdade, “uma galeria de loucuras (Narrheiten), até ou pelo menos uma galeria de errâncias (Verirrungen) do ser humano que se aprofunda no pensamento e nos meros conceitos” (VGPh I, p. 29).

Ao invés de compreender a diversidade de sistemas filosóficos como um obstáculo ao empreendimento de historiar a sucessão dos sistemas filosóficos, Hegel considera a diversidade como inerente e necessária ao próprio desenvolvimento da filosofia. Não há condições de haver filosofia, pensa Hegel, sem simultaneamente lidar com a pluralidade de teses filosóficas. A abordagem hegeliana, a qual consiste em transformar o que aparentemente é uma desvantagem em uma vantagem, tem como base o modo de ser da Idéia. A história da filosofia é também manifestação da Idéia. Sendo assim, a tese por Hegel advogada consiste em interpretar as diversas etapas da história da filosofia como “os diversos níveis de determinações da Idéia mesma em seu conceito lógico” (VGPh I, p. 49). A presença da Idéia ao longo do transcurso dos sistemas filosóficos, de tal forma que o desdobramento dos sistemas filosóficos ao longo da história expresse o movimento do lógico em suas principais articulações, assegura uma coerência racional à multiplicidade de posições filosóficas, assim como ela também viabiliza a racionalidade da natureza e do espírito, como dito acima.

E assim como a Idéia em seu movimento imanente é um avançar por diferentes etapas, assim também a filosofia, enquanto sua história é também uma apresentação da Idéia, é um progredir através de diversas estações. Em virtude disto, “toda filosofia, justamente porque é a exposição de um nível particular de desenvolvimento, pertence ao seu tempo e está submetida a sua [do seu tempo) limitação” (VGPh I, p. 64). Todo sistema filosófico desempenha, portanto, um papel importantíssimo na história da filosofia, na medida em que traz à luz um aspecto da Idéia da filosofia em seu vir-a-ser histórico. Por isso, todo critério de verdade defendido por uma determinada posição filosófica é, enquanto tal, correto e verdadeiro. A refutação que ocorre no transcurso dos sistemas filosóficos não é, portanto, a refutação do próprio critério defendido por um sistema filosófico, já que esse é, enquanto tal, verdadeiro. A refutação, com efeito, diz respeito à pretensão de uma determinada figura da filosofia a ser elevada à condição de critério último, absoluto e irrefutável da verdade (VGPh I, p. 56).

A limitação da filosofia aos mais variados constrangimentos de sua época não deve, todavia, ser encarada como uma prisão hermeticamente fechada, pois, em tal caso, seria impossível ir além de uma forma específica de filosofar. O fato de a filosofia colocar para si mesma o “espírito de seu tempo” como objeto e ser, portanto, o saber acerca desse objeto, esta reflexão sobre os limites que configuram aquela forma determinada de filosofar e esta reflexão capaz de levar a cabo “uma diferença entre o saber e aquilo que é” (VGPh I, p. 75) dão início ao movimento de ultrapassar aquela figura específica da filosofia. A filosofia é, pois, ligada a uma época específica, mas é também dela desligada, quando tematiza o princípio organizador de seu próprio tempo (VGPh II, p. 74s).

Obviamente, esta posição adotada por Hegel é defensável apenas por aqueles que obtiveram uma visão sinótica e coordenada de todos momentos da história da filosofia, de tal forma que a posição específica de cada momento no mosaico final possa ser simultaneamente identificada e louvada, mas também criticada e ultrapassada. Aqueles que não obtiveram uma tal visão do conjunto dos momentos, mas desenvolveram uma visão do conjunto totalmente diferente da anterior ou, ainda, aqueles que se recusam a uma visão globalizante do todo e permanecem identificados com um destes momentos serão autores de maiores ou menores divergências.

O desafio de traduzir o mundo em conceito, levando em consideração a filosofia de Hegel, para a qual não há um além superior à tradução dialética do mundo, lida, no mínimo, com três problemas. O primeiro é a maturação histórica da Idéia. Uma determinada configuração histórica pode ser bastante estreita e acanhada para abrigar a excelência da Idéia nela já parcialmente manifesta, como o exemplo do princípio da moralidade precariamente introduzido na eticidade substancial grega, ou, então, nela não manifesta, como o princípio da liberdade subjetiva no mundo oriental. O que assistimos neste momento é a não-efetivação de um momento da Idéia (a liberdade subjetiva) diante de um outro momento da Idéia já historicamente efetivado. A experiência da liberdade no âmbito da cultura grega, p. ex., é truncada, fragmentada e parcial, visto que um momento importante da Idéia não pôde ainda nela desenvolver-se. A média geral do povo grego de então não estava em condições de entender e, portanto, de efetivar o superior ideal de liberdade propugnado por Sócrates.

De forma análoga, os espanhóis também não puderam entender o ideal de liberdade proposto por Napoleão consubstanciado na constituição política a eles outorgada. A Idéia só pode efetivar-se e tornar-se patrimônio público quando a “consciência do racional”, para lembrar a expressão de Hegel, é capaz de recebê-la e efetivá-la. Ao filósofo parece caber a tarefa de identificar as novas figuras da Idéia e sua viabilidade histórica³⁴.

Um outro desafio para a tradução conceitual do mundo diz respeito aos conflitos oriundos da articulação do todo com a parte, na medida em que a manifestação do Absoluto (ou da Idéia) ocorre ao longo de várias etapas. Penso que há aqui quatro tipos de conflito. O primeiro tipo, não pensando em termos de uma hierarquia, tem lugar entre as próprias partes ou etapas da manifestação. Exemplo disto é o conflito acima relatado entre a certeza sensível e a percepção. O segundo é aquele que tem lugar dentro de uma mesma etapa de desenvolvimento, como também acima relatado foram as divergências dentro da própria certeza sensível. O terceiro diz respeito ao conflito entre uma etapa da evolução com aquela última fase que encerra todo o movimento das etapas anteriores e, com isso, totaliza o ciclo das etapas percorridas: é o conflito entre o todo e a parte. Ele pode ser ilustrado pelo conflito presente na *Fenomenologia do Espírito* entre a certeza sensível e o saber absoluto, pois aquela reclama uma absoluta imediatez, embora já seja mediação e não consiga disfarçá-la, ao passo que este abriga em si todas as mediações das etapas que lhe antecederam. Finalmente, o quarto tipo de desafio para a tradução conceitual do mundo tematiza o confronto entre duas ou mais totalidades de manifestação do Absoluto diferentemente reconstruídas. O exemplo para um tal conflito pode ser exemplificado nas posições de Plotino e Hegel, as quais não apenas divergem no que diz respeito às etapas de desenvolvimento, mas também no que se refere ao seu ponto final.

Uma outra tarefa que compete ao filósofo consiste em determinar o critério de verdade de cada figura da Idéia, bem como as experiências que colocam em questão justamente este critério. A não ser que admitamos a tese, segundo a qual todas os momentos da Idéia já foram efetivados e vivemos a experiência máxima da liberdade e o ponto final do conhecimento teórico, a nossa experiência da liberdade, bem como a nossa compreensão do critério de verdade do saber teórico são também deficientes. Neste contexto, é importante lembrar aquilo que ele dissera nas suas *Preleções sobre a história da filosofia* e já foi dito acima: não tomar uma determinada figura da filosofia como critério

último, absoluto e irrefutável da verdade. Se este é o caso, resta, então, a pergunta: já é possível identificar uma nova figura da Idéia capaz de transcender os limites do que hoje em dia entendemos e praticamos como liberdade e saber teórico?

Referência Bibliográfica

Alston, A. *ZaGkara on the Absolute. A ZaGkara source-book*. London: Shanti Sadan, 1987, (Vol. I).

bhagavad- gItA como ele é: edição completa com o texto original em sânscrito, a transliteração latina, os equivalentes em português, a tradução e significados elaborados por A. C. Swami PrabhupAdaBhaktivedanta. São Paulo: The Bhaktivedanta Book Trust, 1994.

Cruz, Maria. La concepción plotiniana del filósofo. In: *Kléos. Revista de Filosofia Antiga*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, Julho 2000, p. 9-30.

Glaserapp, H. *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehre*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1949.

Hegel, W. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, (Bd. 3). [Abr.= PhG].

_____. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, (Bände 5 e 6). [Abr.=WL I e II].

Hegel, W. *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*. (Herausgegeben von Hans Jürgen Gawoll, mit einer Einleitung von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke). Hamburg: F. Meiner, 1986.[Abr.= WL (1812)].

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1986, (Bd. 7). [Abr.= PhR]

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1986, (Bände 8, 9, 10). [Abr.= Enz I, II, III].

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1986, (Bd. 12). [Abr.= VPhG].

Hegel, G. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*. Hamburg:F. Meiner, 1989. (Gesammelte Werke 19).

_____. Hegel, G. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, (Bände 18, 19, 29). [Abr.=VGPh I, II, III].

Huxley, A. *A filosofia perene*. Trad. Murillo N. de Azevedo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973².

kArikA de gauDapAda, con comentarios de ZaGkara. In: Martín, C. *Conciencia y realidad. Estudio sobre la metafísica advaita*. Madrid: Trotta, 1998, p. 115-215.

mANDUkyopaniSad with gauDapAda's kArikA (*Mandukyopanishat with Gaudapada's Karika (PDF-File)*). In: Sanskrit documents: <http://sanskrit.gde.to/>.

mANDUkyopaniSad and summary of gauDapAda's kArikA. (swAmi ZarvAnanda). Madras: M.W.N. Press, 1964.

mANDUkyopaniSad, con comentarios de ZaGkara. In: Martín, C. *Conciencia y realidad. Estudio sobre la metafísica advaita*. Madrid: Trotta, 1998, p. 99-114.

Plotino. *Plotini Opera (Editio minor)*. (Eds. Paul, Henry & Schwyzer. Hans-Rudolf). New York: Oxford University Press, 1982. (Tomos I, II e III). [Abr.: En].

Platon. Der Staatsmann. In: *Platon. Werke in Acht Bänden (Griechisch und Deutsch)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990. (6. Band).

Schelling, F. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*. (1795). In: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Historisch-Kritische Ausgabe*. Baumgarten, H., Jacobs, W., Krings, H. e Zeltner, H. (Ed.). Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982, (Reihe I: Werke; Werke 3).

_____. *Neue Deduktion des Naturrechts (1796/97)* In: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Historisch-Kritische Ausgabe*. Baumgarten, H., Jacobs, W., Krings, H. e Zeltner, H. (Ed.). Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982, (Reihe I: Werke; Werke 3).

Vieira, L. *Liberdade, dialética e intuição intelectual*. In: Brito, E. e Chang, L. (Orgs.). *Filosofia e método*. Loyola: São Paulo, 2002a, p. 19-62.

_____. *O início do sistema de filosofia de Schelling*. In: Domingues, I., Margutti, P. e Duarte, R. (Orgs.). *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002b, p. 211-228.

_____. *Synanaireīsthai und Aufheben. Einige Aspekte der Platonischen und Hegelschen Dialektik* In: Eidam, H., Hermenau, F. Und Souza, D. (Hrsg.) *Metaphysik und Hermeneutik. Festschrift Hans-Georg Flickinger zum 60. Geburtstag*. Kassel: Kassel University Press, 2004, p. 15-34.

_____. *A filosofia prática do jovem Schelling*. In: Fernando Rey Puente e Leonardo Alves Vieira (Org.). *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. (Coleção: Humanitas), p. 45-68.

Werner, N. Steuchus, Agostino. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*
: http://www.bautz.de/bbkl/s/s4/steuchus_a.shtml.

Wilber, K. The eye of spirit. In: *The collected works of Ken Wilber*. Boston:
Shambhala, 2000, (vol. 7).

_____. *A theory of everything. An integral vision for business, politics, science
and spirituality*. Boston: Shambhala, 2001.

Zimmer, H. *Filosofias da Índia*. (Trad. Silva, N., Bozza, C. E Cesar, A.). São Paulo:
Palas Athena, 1986.

Zundel, E. Philosophia perennis. In: *Österreichischer Arbeitskreis für
Transpersonale Psychologie und Psychotherapie*: Lexikon: <http://www.transpersonal.at/>.

¹ Esse texto foi apresentado no *II Congresso Internacional de Filosofia* promovido pela *Sociedade Hegel Brasileira*, realizado no Campus da Universidade Federal de Pernambuco, em Recife, no período de 08 a 12 de agosto de 2005. O Congresso teve como temática geral “*O desafio de traduzir o mundo em conceito - Comemoração Inaugural do Bicentenário da Fenomenologia do Espírito*”.

² Não só a coisa, como afirma Huxley, mas também o termo testemunha uma existência pré-leibniziana: “Sein [Steuchus’] wichtigstes und umfangreichstes Werk ist De perenni philosophia (Lyon 1540), in dem er sich als Anhänger der sogenannten »Prisca Theologia«, bzw. »Philosophia perennis« erweist, die auch noch das Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz bestimmte. In der Tradition der beiden Neuplatoniker Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola suchte er die These zu beweisen, daß es auch im sogenannten Heidentum von Gott inspirierte Prophetinnen und Propheten gegeben habe (Sibyllen, Hermes Trismegistos, Zoroaster, Pythagoras, Orpheus, Aglaophemus), denen Gott schon vor Christi Geburt Dogmen des Christentums offenbarte, die sie dann verkündigten, d.h. die heidnischen Religionen stimmten prinzipiell mit dem Christentum überein“. V. Werner, N. *STEUCHUS, Agostino*.

³ Huxley (1973), 1s; grifo de LAV; v. também Zundel, Edith. “*Philosophia perennis*“ [Lat., 'ewige Philosophie'; taucht zuerst 1540 bei A. Steuchus, später bei Leibniz, A. Huxley, K. Wilber u.a. auf. Die Sache, die dieser Begriff bezeichnet, ist sehr viel älter und universal. Es geht um den gemeinsamen Kern der spirituellen Erfahrung der Menschheit, wie sie die Heiligen und Weisen aller Hochreligionen der Welt überraschend ähnlich berichten, so unterschiedlich ihre Dogmen und Institutionen auch sein mögen. Schriftlich wurde die ewige Philosophie erstmals vor ungefähr 2500 Jahren in Indien niedergelegt. Sie beschreibt eine andere, 'eigentlichere' Wirklichkeit als die unseres Alltags, eine Wirklichkeit, die Grund, Ursprung und Ziel alles Seienden ist. Hindus nennen sie Brahman, Taoisten Tao, Christen Gott.

Im Rahmen der ewigen Philosophie gibt es viele Wege, um dieser Wirklichkeit nahe zu kommen: Wege der Stille (Meditation) der Ekstase (z.B. Derwischentänze), Wege über Atemkontrolle oder über feinstoffliche Energien, Wege des Wissens, Handelns und vor allem auch der liebenden Hingabe; Wege über Schmerz und Todesnähe (Schamanismus) und natürlich auch der Weg über christliche Kontemplation und Gebet.

Das höchste Ziel dieser Wege ist die All-Einheit, die “*unio mystica*” in der jüdisch-christlichen und der islamischen Tradition oder das Einswerden mit dem Urgrund des Seins, der Leere, der alle Form entspringt, dem nicht mehr Benennbaren in den nontheistischen Glaubenssystemen“.

⁴ Trabalho esta tema nos seguintes textos: Vieira (2002a), (2002b), (2004), (2005). A transliteração das palavras em sânscrito é feita de acordo com a convenção Harvard-Kyoto, a fim de adequar o texto aos caracteres disponíveis em nossos programas de edição de texto, uma vez que a transliteração mais fiel ao original sânscrito requer fontes nem sempre disponíveis. Os títulos das obras que contém palavras em sânscrito também foram transliterados de acordo com a convenção Harvard-Kyoto, mesmo que os títulos originais não tenham sido assim escritos. Novamente a ausência de caracteres específicos disponíveis impõe a necessidade de transliterá-los em conformidade com a convenção aqui adotada.

⁵ Wilber (2000), p. 453; v. tb. p. 490-504. A expressão “grande cadeia do ser - great chain of being” remete a Arthur Lovejoy (1873-1962) e seu livro *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard University Press, 1936, 1961, 1970.

⁶ V. bhagavad-gItA, 13, 15; Zimmer (1986), nota de fim de página 7, p. 66.

⁷ mANDUkyopaniSad, 7 e 12; v. também mANDUkyopaniSad, con comentarios de ZaGkara, p.110-112;114; Zimmer (1986), p. 263;

⁸ kArikA de gauDapAda, III, 36; kArikA de gauDapAda, con comentarios de ZaGkara, p. 167s; ZaGkara on the Absolute, p. 87s.

⁹ Citação dos textos em português, v. Zimmer (1986), 211s; v. tb. Glasenapp (1949), p. 206; textos em alemão: VGPh I, p. 157s.

¹⁰ En. VI 9, 3, 4 e 43s.

¹¹ En. VI 9, 5, 31.

¹² En. V 4, 2, 40-45.

¹³ Em. VI 9, 3, 53. [Grifo de LAV].

¹⁴ En. VI 9, 10, 17-21.

¹⁵ En. VI 9, 5, 39-46.

¹⁶ V. Vieira (2004).

¹⁷ V. Platon. Der Staatsmann; Vieira (2004).

¹⁸ Sem avaliar mérito e demérito das afirmações de Hegel, v. também sua crítica à “fuga para o vazio e ao privado de determinação” (VGPh, p. 168), bem como sua interpretação do budismo, segundo a qual “Deus é o nada” e, em consequência disso, “o ser humano aniquila a si mesmo” (Enz. I, § 87, Zus).

¹⁹ En. VI 9, 6, 47s.

²⁰ En. V 3, 17, 23-25.

²¹ Cruz (2000), p. 23.

²² V. Cruz (2000).

²³ En. V 5, 6, 19-20.

²⁴ En. VI 9, 4, 1-10.

²⁵ Zagkara on the Absolute, p. 68 e 88.

²⁶ Zagkara on the Absolute, p. 70.

²⁷ Sobre a nesciência e suas conseqüências v. Zagkara on the Absolute, p. 62-83.

²⁸ V. sobre este tópico, p. ex., mANDUkyopaniSad, con comentarios de ZaGkara e kArikA de gauDapAda, con comentarios de ZaGkara.

²⁹ Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 3^a. Carta, p. 60.

³⁰ Schelling, *Neue Deduktion des Naturrechts*, p. 143 (§ 19) e p. 147 (§ 43); cf. tb. Vieira (2002b) e (2005). Semelhante à dialética em Plotino, a qual trabalha para sua própria destruição, a moral no jovem Schelling cumpre semelhante função: ela leva o indivíduo moral à fonte da moral, ao sujeito absoluto, o qual, acima da moralidade, assinala o fim da dualidade e, portanto, o término da moral.

³¹ En. VI 9, 9, 46s.

³² Não é o lugar aqui de identificar os estágios intermediários que separam a razão e a fonte não-dual do ser. Vale ressaltar, neste contexto, que o ir além da razão não nos dá imediatamente a união com esta fonte.

³³ V. Vieira (2004), p. 22s.

³⁴ Neste sentido, vale a pena acessar os resultados obtidos por pesquisas que detectam a porcentagem de parcela humanidade associada a cada nível de consciência. V. Wilber (2001) p. 6-16.