

## HEGEL ENTRE A RENÚNCIA AOS FRUTOS DA AÇÃO E A INDIVIDUALIDADE VIVA

HEGEL BETWEEN THE ABANDONMENT OF THE ACTION'S FRUITS AND THE LIVING INDIVIDUALITY

Nina Auras\*

**RESUMO:** O artigo pretende explorar as semelhanças entre a análise hegeliana da poesia indiana nos seus Cursos de Estética e dois artigos de 1827 sobre o Bhagavad-Gita, visando, com isso, compreender a hierarquia espiritual dos povos estabelecida por Hegel, na qual a individualidade viva dos gregos se coloca como ponto mais elevado e o entendimento moral indiano, devido à sua concepção de individualidade, não chega à verdadeira representação espiritual. Uma mudança significativa nos artigos de 1827, no entanto, diz respeito à delimitação clara da perspectiva europeia de Hegel, o que coloca em questão a capacidade europeia de atingir um entendimento completo da visão de mundo indiana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Bhagavad-Gita; Simbolismo; Individualidade; Ação; Arte

**ABSTRACT:** The article aims to explore the mutual grounds between Hegel's account of Indian poetry in his Aesthetics courses and two 1827 articles concerning the Bhagavad-Gita in an attempt to understand the author's spiritual hierarchy of peoples, in which the Greek living individuality represents the highest point and the Indian moral understanding, due to its conception of individuality, fails to meet the standards for true spiritual representation. However, a significant change in the 1827 articles concerns the clear delineation of Hegel's European perspective, which puts into question the European capacity to achieve a complete understanding of the Indian worldview.

**KEYWORDS:** Bhagavad-Gita; Symbolism; Individuality; Action; Art

Ambos os poemas nacionais da Índia fazem pelos indianos o que fizeram os poemas homéricos pelos gregos. [...] Os poemas de ambas as nações, como em geral, são apenas poemas nacionais na medida em que se situam inteiramente no espírito religioso e nas representações de seus povos.<sup>1</sup>

O círculo da poesia compreende em si mesmo todas as nações e a epopéia justamente traz à intuição o núcleo substancial do Conteúdo do povo, de modo que aqui o desenvolvimento histórico mundial se torna mais importante.<sup>2</sup>

### Introdução

Em 1827, Hegel escreve dois textos para a *Jarbücher für wissenschaftliche Kritik* que se dirigem a Wilhelm von Humboldt e levam o nome do primeiro de dois artigos publicados

---

\* Mestre em filosofia pela Universidade de São Paulo. [ninassauras@gmail.com](mailto:ninassauras@gmail.com). Trabalho financiado pela CAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8230-8807>.

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F. Über die unter dem Namen bekannte episode des Mahabharata, von Wilhelm von Humboldt, in: *Schriften und Entwürfe II*. Hamburgo: Meiner, 2001, p. 56. A partir daqui, referido como GW 16.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética*, vol. 4. Trad. de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2014, p. 139.



pelo linguista entre 1825 e 1826, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata*. Embora não referido titularmente, Hegel considera também o segundo, uma apreciação da tradução de August Schlegel, lançada há quatro anos, para o latim. Escritos no auge do orientalismo berlinense<sup>3</sup>, esses dois artigos hegelianos, que constituem a mais longa e aprofundada incursão do autor na problemática indiana, reiteram, por meio de novas preocupações, as características já expostas em sua teoria estética acerca das Formas de arte simbólica e clássica, salvo algumas diferenças fundamentais, dentre as quais um incipiente perspectivismo ancorado no relativismo linguístico da análise hermenêutica de Humboldt.<sup>4</sup>

Em ambos os textos, o lugar evidentemente baixo ao qual Hegel relega a poesia indiana, fantasiosa e repetitiva, está associado a uma teoria da ação que funciona como base não só para sua filosofia estética como também para a eticidade, culminando na compreensão, frequentemente associada ao racismo e ao colonialismo, de progressão histórica guiada pelo conceito de espírito.<sup>5</sup> É devido à sua relação com a ação que a Índia fica na antesala da razão enquanto o período clássico, a sociedade ateniense, representa o nascimento desta. Pelo mesmo motivo, a Grécia antiga é considerada o momento mais elevado do belo artístico: “a arte simbólica procura aquela unidade consumada entre o significado interior e a forma exterior que a arte clássica encontra na exposição da individualidade substancial”<sup>6</sup>. Uma análise dos artigos

---

<sup>3</sup> Cf. VIEWEG, K. *Hegel: der Philosoph der Freiheit*. Munique: Beck, 2019, pp. 606-609; HULIN, M. *Hegel et l'Orient: suivi d'un texte de Hegel sur la Bhagavad-Gita*. Paris: J. Vrin, 1979, pp. 35-40. Sobre a relação de Hegel com o orientalismo, temos que, na Universidade de Berlim, ele trabalha com pesquisadores como o amigo e colega Franz Bopp, aproxima-se de seu aluno especialista em sânscrito, Rosen, e tem íntimo contato com Friedrich Rückert, o “pai do orientalismo”, a quem Hegel inclusive motiva a assumir a tarefa de uma adaptação poética do *Schi-King*. Além dos artigos dirigidos a Humboldt, que demonstram a leitura dos textos do colega, de Hastings e de Colebrooke, bem como das traduções de August Schlegel e do estudo de Friedrich Schlegel sobre a *Weisheit der Indien*, Hegel se vê às voltas com os estudos de Herder e James Mill sobre a história dos indianos. Hulin nota que, até 1827, a *Enciclopédia* e a *Lógica* não tratavam de nada relacionado ao oriente, tendo Hegel (que, de acordo com carta a Daub, intercalou a preparação da segunda edição da *Enciclopédia* e a confecção do artigo sobre o Bhagavad Gita) então acrescentado o longo parágrafo 573 sobre a poesia oriental ao primeiro texto e inserido também referências ao panteísmo indiano na nova edição da *Lógica*.

<sup>4</sup> As impressões que busco exprimir e concatenar através dos textos hegelianos fazem parte do escopo da minha dissertação de mestrado (Linguagem como *Sprachlichkeit* na filosofia de Hegel) e não se pretendem conclusivas. Trata-se, pelo contrário, de formular a questão da relação entre compreensibilidade conceitual e possibilidade concreta de delinear a progressão do espírito universal, o que já é, por si só, um trabalho complexo.

<sup>5</sup> Essa progressão histórica dos povos como progressão do conceito espiritual pode ser encontrada, em particular, nas *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (GW 27,1; 27,2; 27,3) e *Geschichte der Philosophie* (GW 30,1; 30,2; 30,3). Além de situar certos povos aquém da história (a África não se deixa historicizar; a Pérsia e o Egito estão mortos; a Índia e a China, imóveis), Hegel elege a Grécia como momento de nascimento da filosofia, que se desenvolve ao longo da tradição europeia em comunhão com o desenvolvimento do espírito mundial. Como isso não ocorre de maneira linear ou teleológica, é possível que, mesmo na modernidade, certos povos estejam em outros estágios espirituais, anteriores àquele ao qual a Europa ascendeu.

<sup>6</sup> HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética*, vol. 2. Trad. de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2014, p. 22.

em questão, bem como da compilação Hotho dos Cursos de Estética ministrados por Hegel, parece, portanto, expressar bem o modo como o autor valora essas diferentes sociedades e o lugar destas no seio do espírito.

### *Universalidade e individualidade na verdadeira arte*

Dentre as figuras do espírito absoluto, a arte é um modo privilegiado de aparição do ideal. Ideal, introduzido na *Enciclopédia* como uma determinidade espiritual básica que engendra o movimento do conceito<sup>7</sup>, é o modo como o aparentemente externo se descobre um com a internalidade, ao passo que seu termo constitutivo, ideia, é como Hegel designa a forma viva da universalidade que une interior e exterior, a qual, enquanto é viva, não pode permanecer no abstrato e deve se objetivar ou particularizar. A ideia tem, então, a determinidade de se tornar ideal, de configurar-se em efetividade, e o belo artístico é a ideia “com a determinação precisa de ser efetividade *essencialmente individual*, assim como uma configuração individual da efetividade acompanhada da determinação de deixar a ideia aparecer essencialmente em si mesma”<sup>8</sup>. Em outras palavras, o ideal requer, como contraponto formativo da ideia, a individualidade. Neste sentido, podemos supor que aquilo que torna a forma artística tão especial é a dialética da sua necessária exteriorização, posto que só existe enquanto produto transcendental do ser humano: ela expõe o universal artístico via obra particular, advindo, na mesma chave, da ideia universal que só pode ser realizada pela atividade ou ação individual.

Não se trata de uma simples exteriorização, no sentido, conferido pelo senso comum, de que o artista expõe seu íntimo como um gênio ou através de técnicas próprias ao fazer artístico. Como a arte é a aparência sensível da ideia, a verdadeira obra de arte, poder-se-ia dizer também a obra de arte bela, só pode se exteriorizar de maneira repleta de espírito [*geistvoll*]. Seu conteúdo e sua forma devem coincidir não imediatamente, pela própria mecânica da produção, mas mediados de tal modo que a obra não é apenas o dar-se a ver do interior, senão que esse interior só vem-a-ser no seu dar-se a ver. O termo apropriado para o movimento dialético tão bem exemplificado pela arte é *manifestação*, ou então *revelação*, termos hauridos

<sup>7</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio, vol. 3**. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2011, p. 18.

<sup>8</sup> HEGEL, G.W.F. **Cursos de Estética, vol. 1**. Trad. de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2015, p. 89.

da religiosidade cristã<sup>9</sup> que marcam a pretensão hegeliana de ultrapassar a esfera dicotômica da representação, na qual a arte liga subjetivo a objetivo ao apresentar algo outro, um não-ela, dois sensíveis de ordens distintas mediados pelo abstrato. Na verdade, sujeito e objeto devem coincidir de tal modo na arte verdadeira que a questão fundamental da obra se torna a adequada exposição de sua interioridade. Uma ideia só o é por completo quando assume a forma de exterioridade e supera, nesse assumir, uma mera posição dicotômica.

Hegel diz:

A ideia, segundo o seu conceito, não se prende à abstração e à indeterminidade dos pensamentos gerais, mas é em si mesma subjetividade livre infinita e apreende em sua efetividade a mesma como espírito. Pois o espírito, enquanto sujeito livre, é determinado em si mesmo e por meio de si mesmo e tem nesta autodeterminação também em seu próprio conceito a forma externa adequada a ele, na qual ele pode se unir a si bem como à sua realidade, que lhe corresponde em si e para si.<sup>10</sup>

O sujeito livre, forma autêntica da ideia que a arte efetiva, é caracterizado como aquele no qual a sempre presente relação entre universalidade e individualidade foi levada à sua superação [*Aufhebung*]. Esse sujeito só existe, por sua vez, no mundo, que é, por isso, o terreno e o modo de aparecimento do ideal.<sup>11</sup> Portanto, o par referido não aparece somente nos modos de produção artística em geral, mas também é constitutivo da realidade ou do mundo no qual se dá tal produção artística, que a configura e que ela deve expor (pois a verdadeira arte, nas linhas do acima observado, não expõe outra coisa que não ela mesma), de modo que o sujeito livre se torna seu único conteúdo e sua única forma apropriada. Mas ocorre que o mundo ou a realidade, embora possam ser definidos como palco do desenrolar dos conflitos de superação das antinomias, não têm uma forma homogênea, mas são antes a unidade móvel de todas as

---

<sup>9</sup> Inspirado particularmente no logos neoplatônico do Evangelho de João, Hegel vê no movimento triádico da representação cristã um modelo da expressão espiritual. Sobre as diferenças entre cristianismo e hinduísmo (termo unificador das distintas formas religiosas encontradas na Índia) que relegam o segundo a um lugar mais baixo, rebaixando também, por compor seu principal conteúdo, a arte indiana, cf. HEGEL, **Cursos de Estética, vol. 2**, p. 67: “Neste Deus triforme [Trimurti] mostra-se de imediato, do modo mais claro, que aqui a forma espiritual não pode surgir ainda em sua verdade, pois o espiritual não constitui o significado autenticamente preponderante. Espírito mesmo seria esta trindade de deuses se o terceiro deus fosse uma unidade concreta e um retorno para si a partir da diferenciação e duplicação. Pois segundo a verdadeira representação, deus é espírito enquanto esta diferença e unidade ativas absolutas, que constituem em geral o conceito do espírito. Mas no Trimurti o terceiro deus não é por assim dizer a totalidade concreta, porém ele mesmo apenas *um* lado em vista dos outros dois e, portanto, igualmente uma abstração, nenhum retorno em si mesmo, mas apenas uma passagem para um outro, uma transformação, geração e destruição. Devemos, pois, ter muita cautela quando queremos reencontrar nestes primeiros pressentimentos da razão já a mais alta verdade e queremos reconhecer já a trindade cristã nessa ressonância.”

<sup>10</sup> HEGEL. **Cursos de Estética, vol. 2**, p. 21.

<sup>11</sup> Cf. HEGEL. **Cursos de Estética, vol. 1**, p. 191.

diferentes formas sob as quais emerge o conflito. Os atores que concretizam as oposições conflitantes no âmbito do mundo da vida, algo como o termo médio entre universal e particular, são os Si singulares que, na *Fenomenologia do Espírito*, surgem em relação aos fundamentos da lógica do real como efetividade espiritual na figura do indivíduo: “o espírito é a vida ética de um povo enquanto é a verdade imediata, o indivíduo que é um mundo”<sup>12</sup>. Do mesmo modo, a arte, enquanto produto individual, precisa de um mundo que a envolva e só é como a arte de um povo, ao passo que cada povo, que expõe o espiritual universal sem possuir, no entanto, a forma da universalidade<sup>13</sup>, efetiva uma diferente configuração da relação entre universal e individual.

O verdadeiro conteúdo da arte só pode, então, ser uma dessas diferentes configurações manifestadas pelos diferentes povos, delas a mais elevada, a saber, a subjetividade substancial. A bela arte não pode expressar senão esse conteúdo autêntico.<sup>14</sup> A subjetividade substancial não é o mero indivíduo, mas antes aquele indivíduo que expressa, no seu próprio existir no mundo, o universal, o indivíduo que atua como ponte entre a realidade concreta, que se concretiza por meio da rede de individualidades que a compõem, e a ideia que se manifesta como essa mesma realidade e retorna, em sua abstração, a si. Enquanto união do teórico ao prático, esse existir no mundo só pode se dar por meio da autêntica ação individual; e, na mesma medida em que, por isso, ela constitui o único conteúdo adequado à arte, a ação funciona como pressuposto da verdadeira obra de arte.<sup>15</sup>

O mundo do espírito se produz, assim, como o mundo da vida humana, do qual a natureza aparece como uma imagem negativa. Na passagem da filosofia da natureza à

---

<sup>12</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, vol. 2. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, p. 9.

<sup>13</sup> Cf. HEGEL. *Cursos de Estética*, vol. 2, p. 33.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, p. 31.

<sup>15</sup> Cf. HEGEL. *Cursos de Estética*, vol. 1, p. 52: “A necessidade universal e absoluta, da qual a arte brota (sob seu aspecto formal), tem sua origem no fato do homem ser uma consciência *pensante*, isto é, que ele faz a partir de si mesmo *para si* o que ele é e o que em geral é. [...] Ele se intui, se representa, pensa e apenas através do ser para si ativo é espírito. Essa consciência de si o homem adquire de dois modos: *em primeiro lugar pela teoria*, na medida em que precisa, no interior, tornar para si consciente o que na alma humana se move e o que nela agita e impulsiona. De modo geral, ele precisa intuir e representar o que o pensamento toma por essencial, precisa fixá-lo e reconhecer apenas a si próprio tanto naquilo que evocou a partir de si mesmo quanto no que recebeu do exterior. – *Em segundo lugar*, o homem torna-se para si através da atividade *prática*, na medida em que possui o impulso de produzir-se e igualmente de reconhecer-se naquilo que lhe é dado imediatamente, naquilo que para ele tem uma existência exterior.” Essa mesma divisão (espírito teórico e prático) pode ser encontrada na Psicologia, terceira seção do espírito subjetivo, cujo preenchimento e unidade permitem a passagem ao espírito objetivo, ou seja, ao mundo da vida e da ação humana: “Este sabe sua liberdade, conhece que sua *subjetividade* constitui, em sua verdade, a própria *objetividade absoluta*, e não se apreende simplesmente *em si* mesmo como ideia, mas se produz como um mundo, exteriormente *presente*, da liberdade” (HEGEL. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. 3, p. 219).

antropologia, nos volumes dois e três da *Enciclopédia em compêndio*, é a aquisição da eudade [*Ichheit*] que transforma organismo em indivíduo.<sup>16</sup> Nesse existir não somente em si, submerso no mundo externo, mas colocar-se para si como reflexão, reside a espiritualidade do ser humano. A livre racionalidade do humano, o seu ser-eu, constitui portanto o fundamento da verdadeira arte, que exige, como a verdade em geral, a concordância do interior e do exterior, do conceito e da realidade.<sup>17</sup> Esse indivíduo tem, assim, pouco ou nada a ver com a exacerbação subjetiva que Hegel critica na metafísica de seu tempo. Trata-se de uma *individualidade viva*, dialética nos termos acima definidos, expressão que Hegel também emprega para aqueles indivíduos que movem a história.

Uma tal individualidade melhor se apresenta, como o caráter histórico pode antecipar, naquelas figuras que efetivam a universalidade com ações genuínas, derivadas de suas próprias determinações, vontades e conceitos pessoais. Apesar de sua origem interior, tais ações expressam o universal a ponto de estabelecerem uma legislação moral ou espiritual, de modo que esses indivíduos históricos funcionam como porta-estandartes do próprio movimento do conceito e do desdobrar-se do espírito. Seu caráter e o escopo de suas ações, que constituem o todo do indivíduo, demonstram que o universal “apenas adquire realidade concreta por meio do singular, enquanto o sujeito singular [...] apenas no universal encontra a base inabalável e o autêntico Conteúdo de sua efetividade”<sup>18</sup>. Quando buscamos determinar que tipo de indivíduo e que tipo de arte correspondem a essa autenticidade, percebemos que não é ao acaso que Hegel utiliza a palavra ἀρετή para descrever esse tipo particular de ação, opondo-a ao inadequado termo latino *virtus*: “esta unidade imediata [...] entre o substancial e a individualidade da inclinação [...] reside na virtude grega”<sup>19</sup>.

Na medida em que tal relação funciona como fio condutor da compreensão estética de Hegel e que sua forma mais elevada é aquela da individualidade grega, a verdadeira arte é, para todos os fins, a arte grega. A Grécia, momento da beleza, destaca-se por isso dos demais povos da antiguidade<sup>20</sup>, especialmente no seu período homérico ou de assentamento da *polis* (pré-*polis* em geral, pois este advento marca a transição para um outro tipo de individualidade que

<sup>16</sup> Cf. HEGEL. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. 3, p. 76.

<sup>17</sup> Cf. HEGEL. *Cursos de Estética*, vol. 2, p. 65.

<sup>18</sup> HEGEL. *Cursos de Estética*, vol. 1, p. 190.

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 195.

<sup>20</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, vol. 3. Hamburgo: Meiner, 2019, p. 982. A partir daqui, referido como GW 27,3.

desembocará no Estado legalista, no qual não há autonomia imediata ou possibilidade real de ação): os heróis agem autonomamente, até os deuses gregos têm a forma da individualidade. A esse período, Hegel chama “estado de mundo dos heróis” ou Forma de arte clássica.

Cada uma das três Formas de arte, simbólica, clássica e romântica, apresenta uma diferente configuração da relação individual-universal e pertence de maneira sempre mais íntima, embora não exclusiva, ao estado de mundo que possibilita seu surgimento. A arte indiana surge como um momento de mediação da Forma de arte simbólica, portanto, a meio caminho mesmo do simbólico autêntico, que culmina, por sua vez, na antiguidade grega clássica.<sup>21</sup>

### *A personificação do simbólico e a bela individualidade do clássico*

O processo de desenvolvimento da arte rumo à sua dissolução na figura do absoluto seguinte, a filosofia, começa pela arte simbólica, típica do Oriente em geral — ainda que, como Hegel adverte em diversos momentos, ela deva ser considerada antes pré-arte [*Vorkunst*]. O simbólico, seguindo a divisão entre símbolo e signo encontrada no momento enciclopédico da representação<sup>22</sup>, não foi trazido ainda à unidade dialética da manifestação e do manifestado. Nele, a aparência apenas *indica* um significado que lhe permanece exterior. Há uma relação analógica, algo oculto entre um e outro que impede que a ideia se dê a ver com nitidez. Esse momento, a primeira das três configurações artísticas, é dividido em outros três: no primeiro, referente ao zoroatrismo, esses primeiros indícios da arte ainda têm conteúdo interior e forma exterior em plena unidade imediata, não sendo tanto simbólica quanto abrindo caminho, em sua diferenciação, para o simbólico; no segundo, no qual está compreendida a arte indiana em geral, essa divisão se coloca e recebe sua solução numa figura ainda imediata, que acaba por desfigurar a forma do indivíduo ao imputar-lhe características de um divino ainda preso ao natural-animalesco e por confundir absoluto e infinito, indo, assim, do sublime ao grotesco; já

---

<sup>21</sup> Cf. VIEWEG, 2019, p. 315. Em uma resenha de jornal publicada em 1808 no *Bamberger Zeitung* sobre o “escrito altamente interessante” de Othmar Frank, *Das Licht vom Orient*, Hegel “se volta contra as frequentemente limitadas visões do oriente, refere-se às ideias vivas e criativas do seu mais antigo conhecimento e ao fato de que os gregos teriam tomado do oriente [...] o gérmen de sua vida elevada”. Do mesmo modo, nos Cursos de Estética, a passagem da arte oriental para a arte grega tem a segunda como culminação do preenchimento da primeira, como o conceito que o espírito busca em si mesmo enquanto arte simbólica e só encontra quando já se tornou arte clássica.

<sup>22</sup> Cf. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, vol. 3, p. 244 ss.

o terceiro momento, o autêntico simbólico, é a arte egípcia, que performa a passagem à arte grega clássica.

Na verdadeira arte, o significado deve se encontrar efetivamente na sua forma exterior, na medida em que os dois lados se correspondem de modo consumado.<sup>23</sup> Essa clareza e identidade é atingida precisamente e tão somente por meio da tematização da individualidade viva, pois “o sujeito é o significativo por si mesmo e o que se explica a si mesmo”, “o que ele sente, pensa, faz, [...] suas ações, seu caráter, são ele mesmo”, “todo o círculo de seu aparecer espiritual e sensível não possui outro significado para o sujeito”<sup>24</sup> além dele mesmo.

O indivíduo indiano, no entanto, afasta-se dessa configuração no que persegue a completa fusão com o divino, com Brahma, coisa que implica no abandono da consciência peculiar por meio da completa dissociação não só do que lhe é externo mas também pela supressão de suas próprias concretudes espirituais, restando-se ele de qualquer pensamento autorreflexivo e meditando somente sobre a essência do divino.<sup>25</sup> Eliminando-se a subjetividade, esvai-se, com ela, qualquer possibilidade de união concreta entre subjetivo e objetivo, na medida em que esta seria antes uma *reunião*. Nos Cursos de Estética, lê-se:

Esta abstração extrema, na medida em que não tem nem um conteúdo particular, nem é representada como personalidade concreta, não se oferece segundo nenhum aspecto como uma matéria à qual a intuição pudesse dar forma de algum modo. Pois Brahma, enquanto este divino o mais elevado, é subtraído totalmente dos sentidos e da percepção, e não é nem ao menos um objeto para o pensamento. Pois ao pensamento pertence a autoconsciência, a qual coloca a si um objeto para encontrar-se nele. Toda compreensão já é uma identificação do eu e do objeto, uma reconciliação do que é separado fora dessa compreensão. [...] Mas a espécie indiana da união do si-mesmo<sup>26</sup> humano com Brahma não é nada senão a sempre crescente elevação a esta abstração a mais extrema mesma, na qual deve ter sucumbido não só o conteúdo concreto inteiro, mas também a autoconsciência, antes que o homem fosse capaz de alcançá-la. O indiano não conhece, portanto, nenhuma reconciliação e nenhuma identidade com Brahma no sentido de que o espírito humano se torna *consciente* desta unidade, mas a unidade consiste para ele justamente no fato de que desaparece totalmente a consciência e a autoconsciência e, deste modo, todo o conteúdo do mundo e todo o Conteúdo da própria personalidade.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Cf. HEGEL. *Cursos de Estética*, vol. 2, p. 31.

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 35.

<sup>25</sup> Cf. GW 16, pp. 38-39 ss.

<sup>26</sup> Refiro-me ao *Selbst* como Si, tanto aqui quanto na tradução dos artigos de 1827. Na tradução de Werle e Tolle, “si-mesmo”.

<sup>27</sup> HEGEL. *Cursos de Estética*, vol. 2, p. 59.

Não só o indivíduo se abandona a essa unidade imediata, mas a própria arte indiana consistiria meramente em indicar o caminho para se elevar a tal unidade.<sup>28</sup> Aqui, poder-se-ia questionar de que maneira Hegel concilia a ideia da imediatez indiana e o caminho de austeridades que ele vislumbra na doutrina Yoga de Pantajali. Ocorre que a mediação, para Hegel, não é somente o meio pelo qual se alcança um fim, mas um desenvolvimento no sentido próprio, descendente da *paideia* grega, do conceito de *Bildung* enquanto efetivação do seu vir-a-ser, portanto, oposto ao que ele percebe como a aniquilação indiana das capacidades reflexivas adquiridas, na ruptura com o natural, pela *Ichheit*. O processo de formação individual é simultaneamente o processo de formação espiritual rumo à consciência de que não há nada fora dele<sup>29</sup>: o pôr-se como seu negativo e reencontrar-se em unidade mediada consigo mesmo. Para Hegel, a doutrina indiana realiza o exato oposto, pois tem (aí sim, imediatamente) na própria diferenciação a sua unidade, mantém a contradição não como um suprasumido, mas como núcleo animador do todo.

A individualidade indiana permanece, portanto, mergulhada naquele ser-externo-de-si que a verdadeira individualidade supera por meio da reflexão e da ação repleta de espírito. Essa oposição entre sensível e espiritual, que se resolve para Hegel como um diferenciado em si mesmo, “apenas lança-se”, na poesia indiana, “sem repouso de um lado para o outro, e crê já ter encontrado a tranquilidade na oscilação de um lado para o outro e no efervescer deste *almejar* a solução”<sup>30</sup> que só será efetivamente encontrada com a transição do simbólico para o clássico. Ali, a não-dualidade indiana será transformada em dialética.

Além disso, na arte indiana, que ainda não pode ser considerada uma exposição simbólica autêntica, as formas sensíveis dos deuses (Hegel cita como exemplos o deus macaco Hanuman, a vaca Shubala etc.) não indicam algo mais elevado, mas são antes, elas mesmas, a própria divindade. Embora haja uma concordância entre significado e sua expressão, não se trata, entretanto, de uma correspondência espiritual entre interior e exterior, já que a necessidade de elevar imediatamente a figura humana ao absoluto, que se encontra ainda no aparentemente

---

<sup>28</sup> Cf. GW 16, p. 21: “O poema em questão parece especialmente adequado para que nos seja concedida uma representação distinta mais universal e supremo na religião indiana. Enquanto episódio, serve expressamente a uma determinação doutrinal”. Cf. HEGEL, **Cursos de Estética**, vol. 4, p. 140: As intuições religiosas mais antigas da Índia desenvolveram-se em “epopéias efetivas, as quais contudo ainda estão a meio caminho entre o ponto de vista puramente religioso e o ponto de vista que é apenas da poesia e da arte livres”.

<sup>29</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**, vol. 1. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 35-36.

<sup>30</sup> HEGEL. **Cursos de Estética**, vol. 2, p. 57.

externo, pois se apresenta como fenômeno natural, desemboca na deformação tanto das formas físicas dos indivíduos, que surgem com muitos braços, muitas pernas, cabeças de animais e outras misturas “grotescas”, quanto de uma temporalidade que se torna incomensurável, como se percebe pelos relatos de reis que legislaram por 70.000 anos<sup>31</sup> ou pelo exemplo da disputa entre Vishvamitra e Vasista. Um indiano que não tenha nascido na casta apropriada, a saber, que não seja um brâmane, grupo que detém o conhecimento dos Vedas e cujos membros são “como deuses na terra”, dotados de “poderes mágicos”, deveria se submeter a austeridades por mais de quatro mil anos, como mostra a história de Vishvamitra, antes de atingir esse estágio de fusão com o divino.<sup>32</sup>

Por isso, de acordo com o autor, é a figura humana desprovida do seu conteúdo subjetivo que compõe a cosmovisão indiana. Essa forma incompleta, estreitamente atada à natureza mas tão incapaz de expressá-la, devido à mistura que performa, quanto é incapaz de atingir o espírito, é o que Hegel chamará *personificação*. Embora constitua o conteúdo da arte indiana, a personificação também pode ser encontrada na arte grega, bem como, Hegel adverte, o simbólico não está restrito à Forma simbólica, mas antes lhe pertence de maneira mais fundamental também no que concerne ao modo de expressão, no “palavrório monstruoso” do seu “selvagem fantasmático” e na confusão que lhe é típica.<sup>33</sup> Se a arte grega ainda está atada à natureza e a personifica por meio de uma série de divindades, ninfas etc., ela procede a formar, a partir daí, indivíduos “nos quais o mero significado natural retrocede e o humano [...], que acolheu em si mesmo tal conteúdo natural, torna-se o evidente”<sup>34</sup>.

Ademais, enquanto é sensível, o reino da arte permanece, de fato, em sua existência imediatamente natural. Não se trata, porém, de um mero natural fora da razão espiritual, mas de “um lado da totalidade do interior mesmo”<sup>35</sup>, que se mostra somente como expressão do espírito. Assim, quando a imagem desse negativo aparece apenas enquanto relação com o espiritual, então o significado não está mais separado do fenômeno corporal, como no simbólico autêntico, nem mesmo se toma o absoluto por natural e desfigura o humano para que caiba nele,

---

<sup>31</sup> Cf. GW 27,3, p. 895.

<sup>32</sup> Cf. GW 16, pp. 47-50.

<sup>33</sup> Por isso, Hegel agradece que Humboldt tenha realizado uma “laboriosa e diligente compilação dos principais pensamentos contidos na obra, que se encontram sem ordem distinta nos dezoito cantos que a compõem”, por meio da qual ele “facilitou ou nos poupou o trabalho de tais abstrações; e esse extrato também nos poupa especialmente da exaustão causada pelas repetições tediosas da poesia indiana” (GW 16, p. 22).

<sup>34</sup> HEGEL. **Cursos de Estética**, vol. 2, p. 66.

<sup>35</sup> *Ibid*, p. 161.

como na poesia indiana. A verdadeira individualidade grega não está em integrar a figura humana ao natural, mas em elevar o natural à figura humana, passando da personificação ao ideal. O que é próprio ao indivíduo nunca se deforma em busca de unidade com o universal, mas sabe-se como manifestação desse mesmo universal e, por isso, age de acordo com seus próprios princípios. Onde essa relação permanece deficitária, igualmente deficitária é a ação humana e o povo que é seu modo de aparecimento.

*Estimando o valor de uma ação: uma moralidade “estranha ao europeu”*

Se, nos Cursos de Estética, o lugar da ação individual ficara assinalado como núcleo que põe em movimento a verdadeira arte, é verdade que Hegel desenvolve essa individualidade no que concerne ao mundo grego e às subsequentes individualidades europeias, esclarecendo, sobre a individualidade indiana, quase tão somente que está aquém do indivíduo que age autenticamente. Neste contexto, o Bhagavad-Gita se demonstra como a obra apropriada para buscar as bases e o entendimento da ação moral indiana em geral. É este o escopo de ambos os artigos de 1827 sobre o poema, principalmente do primeiro. A obra, recém traduzida por August Schlegel e objeto de discussão detalhada com Wilhelm von Humboldt no segundo volume da *Indische Bibliothek* (1827)<sup>36</sup>, foi recebida na Alemanha, simultaneamente, com grande criticismo e entusiasmo. Vertendo o texto para o latim, Schlegel estaria realizando uma leitura católica-romana do Bhagavad-Gita. O tradutor considera que aquele “politeísmo bárbaro” surge, não obstante isso, “da mais elevada intuição da natureza”, e, assim como há uma afinidade entre as línguas, associadas intrinsecamente à cultura dos povos que as vivificam, há uma afinidade entre as mitologias. Para atingir essa afinidade, no entanto, uma série de conceitos da Gita são deturpados; de maneira mais central, o conceito de *brahman*, cuja incompreensão surgirá, no artigo hegeliano, por meio do problema da diferença de significado entre masculino e neutro.

---

<sup>36</sup> Cf. SCHLEGEL, A. **Indische Bibliothek**, vol. 2. Bonn: 1827, Eduard Weber, p. 249 ss. Aqui, Schlegel reproduz na íntegra uma carta de Wilhelm von Humboldt acerca da tradução, acrescentando suas respostas. Este é um preâmbulo aos artigos de Humboldt que servem como base para os de Hegel, focando, no entanto, nos aspectos linguísticos e no estudo de sânscrito que interessava a ambos. De acordo com PAULIN, R. **The Life of August Wilhelm Schlegel, Cosmopolitan of Art and Poetry**. Cambridge: Open Book Publishers, 2016, pp. 518-519, é Humboldt quem retira do formal a discussão da tradução e introduz um interesse verdadeiramente filosófico pelo texto.

Em sua dissertação, Herling (1992) considera a recepção da tradução por Humboldt e Hegel:

Por um lado, von Humboldt representa a face gentil do orientalismo: ele era um acadêmico técnico que abordava os textos empaticamente mas que contribuiu, inevitavelmente, para o “orientalismo positivo”, que permanece sendo um discurso de controle. Por outro lado, Hegel foi o “orientalista negativo” arquetípico, cujas configurações da Índia eram difundidas e nocivas.<sup>37</sup>

Consideremos, então, de que modo Hegel interpreta o tema da ação moral indiana através do Bhagavad-Gita. É Krishna, que surge como cocheiro do herói Arjuna bem no momento em que este se prepara para a batalha e é abatido por uma dúvida terrível, quem esclarece a visão moral do poema ao introduzir os fundamentos da doutrina Yoga: é preciso “*renunciar a todas as reivindicações pelos frutos das ações, a todos os resultados*”; “nunca, diz Krishna, o valor de uma ação é estimado tendo em vista seus frutos”<sup>38</sup>.

É que a dúvida de Arjuna, que se prepara para guerrear contra seus parentes, não advém de um conflito interno sobre os laços morais que o unem aos adversários. De acordo com Hegel, esse é o ponto de vista europeu. A dúvida de Arjuna advém antes de uma preocupação, mais própria à visão de mundo indiana, não com a efetiva batalha e morte de seus compatriotas, mas com o que disso resulta, a saber, a miscigenação das castas e a ruína não só da sociedade futura como dos seus antepassados, que dependem dos descendentes de puro sangue para a libação e manutenção da harmonia dos mundos. Já a resposta de Krishna e a máxima da renúncia aos frutos da ação diz respeito ao dever de Arjuna enquanto kshatriya, o que também não é tanto um dever no sentido moral quanto um destino natural. Tanto a dúvida quanto a solução opõem, à autonomia individual hegeliana, o que ele entende como abstrações universais, o Varna-sankra e o darma. Essa interpretação vai ao encontro do que estava nos Cursos de Estética, onde lê-se que, na poesia indiana em geral, “os acontecimentos e os atos obtêm de algures seu conteúdo e seu significado, ao invés de ser a realidade e a existência que se efetiva do sujeito”<sup>39</sup>.

Arjuna deve, assim, seguir a lei e ordenação do universo, coisa que constitui em si a noção indiana de conduta e ação individual virtuosa. Não é seu desejo pessoal que surge em oposição à necessidade universal, no momento da batalha, mas uma preocupação igualmente

<sup>37</sup> HERLING, B.L. **The German Gita: The reception of Hindu religious texts within German Romanticism (1790-1830)**. Boston University Graduate School of Arts and Sciences, 2004, pp. 262-263.

<sup>38</sup> GW 16, p. 23.

<sup>39</sup> HEGEL. **Cursos de Estética, vol. 2**, p. 65.

universal, a manutenção da casta. Nada mais diferente da definição hegeliana de individualidade viva: “a subjetividade e sua forma não são aqui o designante”<sup>40</sup>. O grande épico indiano opõe-se, então, ao que ensina a exemplar epopéia homérica, na qual a ação épica, por mais que “repose sobre uma base universal, deve, contudo, ser *individualmente* viva e determinada”<sup>41</sup>. Na epopéia oriental em geral, “o sujeito não consegue trabalhar para a autonomia do caráter individual, dos fins e das colisões”<sup>42</sup>.

Em oposição à ação abstratamente universal de Arjuna, surge um princípio típico da poesia grega clássica que será mantido, posteriormente, na tragédia, como mostram o *Édipo rei* e o particularmente relevante exemplo de *Antígona*, peça que, por meio da ação trágica e das individualidades conflitantes, mostra o que, para Hegel, é a base do mundo ético. Este princípio opositor é a inteira tomada de responsabilidade pelos frutos de sua ação, elemento em que reside a ὀρετή. Pândaro, quando dispara seu arco incentivado por Atena e põe fim à trégua entre gregos e troianos, não pode se eximir dessa culpa. Helena, levada por Afrodite aos braços de Paris, não deixa de se martirizar como causa do conflito. Hércules, grande exemplo pós-homérico de ação heróica, assume responsabilidade pelo acesso de loucura causado pela deusa Hera e executa, como penitência, seus doze trabalhos.

É verdade que esse tipo de individualidade não está restrita à poesia grega. Os heróis dos ciclos épicos que surgem posteriormente no ocidente, como o arturiano ou carolíngio, são apresentados por Hegel como semelhantemente dotados de autonomia, bem como o *Reineke Fuchs* de Goethe; além disso, “os heróis da antiga poesia árabe” e o *Xá-namé* de Ferdúsi são individualidades que repousam sobre si nesta mesma linha.<sup>43</sup> Mas o estado de mundo homérico constitui o momento máximo ou paradigmático da autonomia individual: na *Ilíada*, diz Hegel, a aliança dos aqueus a Agamenon não dependeria de uma relação legalista que os forçasse à submissão. Os soldados “seguem Agamenon voluntariamente, que, por sua vez, não é um monarca no sentido atual da palavra; e assim cada herói também dá o seu conselho, o encolerizado Aquiles se separa autonomamente e, em geral, cada um vai e vem, luta e repousa a seu bel-prazer”<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> HEGEL. *Cursos de Estética*, vol. 4, p. 109.

<sup>42</sup> Ibid, p. 140.

<sup>43</sup> HEGEL. *Cursos de Estética*, vol. 1, p. 196.

<sup>44</sup> Ibidem. Como contraposição a essa concepção típica da filosofia alemã clássica, haurida das obras de Winckelmann e Lessing, poderia se citar a produção de J.A.A. Torrano, para quem o homem homérico não se concebia de maneira autônoma, mas se via inserido numa ordem divina do mundo, composto pelos diversos

Diferentemente da individualidade inteiramente mergulhada no universal que Hegel vislumbra na poesia indiana, expressa, neste episódio do Mahabharata, pela ausência de subjetividade autêntica no caráter de Arjuna, em sua dúvida e na própria colisão implicada pela iminência da batalha, a poesia grega demonstra o belo equilíbrio entre o espírito e a natureza, entre a ação plena de finalidade e o acontecimento exterior.<sup>45</sup> O Mahabharata e o Ramayana, poemas nacionais indianos, têm, de acordo com Hegel, a mesma capacidade de expressão espiritual dos poemas homéricos, na medida em que todos esses épicos apresentam um modo de aparecer particular do espírito universal. O que muda é o estágio espiritual em que se encontra cada povo. Assim, a poesia indiana é de uma desmedida desordenada e confusa, enquanto a poesia grega se mostra como um todo coeso, mesmo com a multiplicidade de aedos a que se convencionava atribuir a composição da *Ilíada*. Essa forma é expressão do conteúdo mais ou menos verdadeiro, decorrente das diferentes configurações entre individual e universal. São esses modos de aparecer que se organizam como um caminho do mais abstrato ao mais preenchido, ao conceito mesmo. Se o espírito só entra em movimento na Grécia, é porque, “na Índia, não existe de modo algum aquilo que chamamos indivíduo histórico”<sup>46</sup>.

Assim, pela compreensão hegeliana da categoria da ação e pela interconexão entre esta, em sua expressão artística, e a ação histórica (considerando-se ainda que os épicos constituem uma fonte histórica relevante onde não há outro tipo de documento), não é só a poesia grega que se demonstra como a mais elevada, mas a Grécia mesma se produz como primeiro grande momento do espírito em seu desenvolvimento histórico-conceitual.

### *Conclusão*

O primeiro artigo de 1827 sobre o Bhagavad-Gita começa com uma referência ao prefácio escrito pelo então governador geral da Índia, Warren Hastings, que frisa a indispensabilidade de se eliminar “todas as regras criadas pela literatura europeia antiga ou moderna, todas as relações com sentimentos ou costumes que sejam princípios característicos

---

deuses. Essa hierarquia se demonstraria, por exemplo, na reprimenda de Odisseu a Tersites (canto II, 211-277) por pronunciar discurso semelhante ao de Aquiles. Como um soldado aqueu comum, cujo baixo estatuto é representado em parte pela sua feiúra, Tersites não poderia falar contra o basileu Agamenon, ao passo que Aquiles, nobre guerreiro e filho de uma deusa, possui honra suficiente para se contrapor a ele. Neste sentido, a possibilidade de “ir e vir a seu bel-prazer” e o direito à autonomia seriam restritos a determinadas figuras, precisamente os grandes heróis.

<sup>45</sup> Cf. HEGEL. *Cursos de Estética*, vol. 4, p. 144.

<sup>46</sup> GW 27, 3, p. 898.

de nosso pensamento e ação”, bem como “todos os apelos a nossas doutrinas religiosas manifestas e deveres morais”<sup>47</sup>. Ao invés de eliminar tais elementos, no entanto, Hegel parece utilizá-los como parâmetros comparativos. Essa comparação entre o entendimento moral europeu e o indiano não ocorre da mesma forma que na compilação Hotho dos Cursos de Estética, uma vez que não é expressamente do ponto de vista do universal espiritual (das configurações artísticas produzidas pelas diversas relações entre universalidade e individualidade) que as peculiaridades da poesia indiana e europeia vêm à comparação, mas pela perspectiva particular do europeu, que se lhe opõe.

O que está em jogo, no limite, é o tema do reconhecimento. A limitação do entendimento europeu não ocorre somente na medida em que, mais elevado, ele é incapaz de se rebaixar ao ponto de vista de uma “moralidade depravada”, para utilizar o termo do grande governador geral; ela ocorre porque a tradução dos termos em sânscrito por outros, em outra língua, “colocam-nos em primeiro lugar numa forma europeia de ver as coisas, privam o conteúdo da sua coloração, tentam-nos com demasiada facilidade a compreender mal o significado peculiar”<sup>48</sup>.

“É certamente contrário à natureza da questão”, diz Hegel,

demandar que um termo de um povo particular, que possui um temperamento e cultura [*Bildung*] contrários aos nossos, seja traduzido por um termo de nossa língua que corresponda àquele em toda a sua determinidade, se um termo não se refere diretamente a objetos sensíveis como sol, oceano, terra, rosa, etc., mas antes algo de sentido espiritual. Uma palavra da nossa língua nos dá o *nosso* conceito distinto de um tal objeto, e, portanto, não aquele do povo que não só possui uma língua diferente mas também outras representações.<sup>49</sup>

Embora Hegel indique a resolução desse problema na particularização como única forma de manifestação do espírito (“como é o espírito que todos os povos têm em comum, [...] o que encontramos nos dicionários como diferentes significados de uma palavra são, na maior parte das vezes, determinidades de um e mesmo fundamento”), coloca-se a questão da possibilidade de uma completa compreensão de uma cultura por outra, especialmente porque, para nosso autor, é em nomes que pensamos<sup>50</sup>. Neste sentido, a divisão dos povos encontrada na Filosofia da História e na História da Filosofia, a hierarquia étnica da Antropologia, na qual

---

<sup>47</sup> GW 16, pp. 21-22.

<sup>48</sup> Ibid, p. 27.

<sup>49</sup> Ibid, p. 33.

<sup>50</sup> Cf. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, vol. 3, p. 254.

os alemães aparecem por último, pois, de acordo com o autor, convencionou-se guardar “o melhor para o fim”<sup>51</sup>, mesmo a progressão das Formas artísticas, tudo isso aparece subjugado a uma limitação linguística cujo escopo é elaborado pela primeira vez nos artigos sobre o Bhagavad-Gita, embora já se tenha, desde os fragmentos sistemáticos, que “a linguagem somente é como a língua de um povo, e o entendimento e a razão também”<sup>52</sup>. Aprofunda-se, assim, a necessidade de pensar a relação das línguas particulares no cerne do espírito e a medida de possibilidade da mútua compreensão entre suas representações, ainda mais se consideramos a enviesadora escassez de documentos lamentada por Hegel.

Na edição da *Enciclopédia* publicada após os artigos de 1827, Hegel acrescenta, sem grande desenvolvimento, o problema da diversidade das línguas, tomando como base um texto de Humboldt do mesmo ano.<sup>53</sup> Surge também um trecho extenso sobre o Bhagavad-Gita no parágrafo enciclopédico referente à relação entre arte e religião no espírito absoluto<sup>54</sup>, com reflexões semelhantes às encontradas na *Jarbücher*. No novo prefácio à *Ciência da Lógica*, de 1831, há uma tentativa de resolver as dificuldades do relativismo linguístico ao cunhar uma pretensa superioridade da língua alemã como assinalamento de sua superioridade espiritual em geral, já que “as formas do pensamento são primeiro estabelecidas e estipuladas pela linguagem humana”<sup>55</sup>:

É muito [...] importante que numa língua os determinantes do pensamento sejam realçados sob a forma de substantivos e verbos, e assim carimbados na forma objetiva; nisso a língua alemã tem muitas vantagens sobre as outras línguas modernas; mesmo algumas das suas palavras têm a particularidade de

<sup>51</sup> Ibid, p. 66.

<sup>52</sup> HEGEL, G.W.F. **Jenar Systemwürfe I**. Hamburgo: Meiner, 1975, p. 221. Não só nos fragmentos sistemáticos, mas também em fragmentos frankfurtianos (particularmente no Texto 58) encontra-se a problemática do relativismo linguístico como forma de comparação entre povos e suas culturas, particularmente na análise do povo judeu. Por exemplo, diz o autor que “não se pode chamar ao estado da formação judaica um estado de infância, e à sua língua uma linguagem infantil não desenvolvida; ainda existem alguns sons infantis profundos retidos, ou melhor, restaurados, mas a forma ainda pesada e forçada de se expressar é antes uma consequência da maior deformidade do povo, contra a qual um ser mais puro tem de lutar e em cujas formas sofre para representar a si mesmo, das quais não pode prescindir, uma vez que ele próprio pertence a este povo” (HEGEL, G.W.F. **Frühe Schriften II**. Hamburgo: Meiner, 2014, p. 254).

<sup>53</sup> Cf. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol. 3**, p. 249: “O estudo das línguas que permaneceram [como eram] de origem, que só nos tempos modernos se começou a conhecer profundamente, mostrou a respeito que elas contém uma gramática muito elaborada no que é singular, e exprimem diferenças que faltam ou foram apagadas nas línguas dos povos mais cultivados. A língua dos povos mais cultivados parece ter a gramática mais imperfeita; e a mesma língua ter, em um estado mais inculto do seu povo, uma gramática mais perfeita que no estado mais culto (ver W. von Humboldt, *Sobre o Dual* [Berlim, 1828] I, 10, 11”.

<sup>54</sup> Cf. HEGEL. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol. 3**, pp. 354-363.

<sup>55</sup> HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik. Erster Band, Erster Teil**. Hamburgo: Meiner, 1985, p. 10.

ter não só significados diferentes, mas também significados opostos, de modo que nisto nem mesmo um espírito especulativo da língua deve ser concebido.<sup>56</sup>

Assim, uma vez colocado o problema da barreira linguística, Hegel precisa fundamentar de outra maneira o modo pelo qual o espírito surge em seu para-nós, mais consciente do lugar particular por meio do qual o europeu (e o alemão) acessa sua manifestação. A argumentação, muito semelhante à encontrada nos Cursos de Estética naquilo em que se volta à forma da dialética como marca da superioridade espiritual, começa a buscar sua confirmação na gramática, outrora somente um pressuposto da lógica (algo latente nas *Anmerkungen* sobre os termos empregados).

Uma semana após a finalização do novo prefácio a esta obra, Hegel padece de cólera em Berlim. Suas conceituações do problema da diversidade linguística não serão mais desenvolvidas. Seu crescente envolvimento com a poesia indiana, naqueles anos, tem fim. Com a febre da filologia que toma a Alemanha no fim do século XIX e começo do XX, coloca-se de maneira mais determinada a problemática hermenêutica da compreensibilidade conceitual. Mas a obra de Hegel fica, para empregar seu termo, no estágio inicial desse questionamento. O simbólico e o clássico, um convergindo para o outro, permanecem, no que concerne à sua formação cultural, unidos pela diferença sem que essa diferença seja suficientemente esmiuçada no sentido epistemológico da linguagem poética.

## BIBLIOGRAFIA

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de Estética, vol. 1.** Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2015;
- \_\_\_\_\_. **Cursos de Estética, vol. 2.** Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2014;
- \_\_\_\_\_. **Cursos de Estética, vol. 4.** Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2014;
- \_\_\_\_\_. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio, vol. 3.** Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2011;
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito, vol. 1.** Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992;

---

<sup>56</sup> Ibid, p. 11.

- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito, vol. 2.** Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992;
- \_\_\_\_\_. **Frühe Schriften II.** Hamburgo: Meiner, 2014;
- \_\_\_\_\_. **Jenar Systemwürfe I.** Hamburgo: Meiner, 1975;
- \_\_\_\_\_. Über die unter dem Namen bekannte episode des Mahabharata, von Wilhelm von Humboldt, in: **Schriften und Entwürfe II.** Hamburgo: Meiner, 2001;
- \_\_\_\_\_. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, vol. 3.** Hamburgo: Meiner, 2019;
- \_\_\_\_\_. **Wissenschaft der Logik. Erster Teil, Erster Band.** Hamburgo: Meiner, 1985.
- HERLING, Bradley L. **The German Gita: The reception of Hindu religious texts within German Romanticism (1790-1830).** Boston University Graduate School of Arts and Sciences, 2004;
- HULIN, Michel. **Hegel et l’Orient: suivi d’un texte de Hegel sur la Bhagavad-Gita.** Paris: J. Vrin, 1979;
- PAULIN, Roger. **The Life of August Wilhelm Schlegel, Cosmopolitan of Art and Poetry.** Cambridge: Open Book Publishers, 2016;
- SCHLEGEL, August Wilhelm. **Indische Bibliothek, vol. 2.** Bonn: 1827, Eduard Weber;
- VIEWEG, Klaus. **Hegel: der Philosoph der Freiheit.** Munique: Beck, 2019.

RECEBIDO EM 08/05/2023

ACEITO EM 13/10/2023