

# HEGEL E A ÍNDIA: OS SONHOS DO IDEALISMO ALEMÃO EXPLICADOS PELA “TERRA DOS SONHOS”

HEGEL AND INDIA: THE DREAMS OF GERMAN IDEALISM EXPLAINED BY THE “LAND OF DREAMS”

Francisco Jose da Silva\*

**RESUMO:** Considerando a influência do pensamento oriental na modernidade, principalmente das filosofias chinesa na França (século XVIII) e da filosofia indiana na Alemanha (XIX), poderemos rastrear a origem do interesse alemão pela Índia, enquanto tal fascínio surge das fantasias coloniais, fundado acima de tudo numa abordagem idealista e na imaginação sobre o outro. Esse projeto de filosofia pode encontrar nas especulações hindus e védicas uma forma de contraste e reconhecimento de si mesmo. Pretendemos nesse breve artigo compreender até que ponto a definição dada à Índia por Hegel com o conceito de “idealismo da imaginação” e “terra dos sonhos”, reflete na verdade a própria auto compreensão da filosofia idealista alemã em especial. O Idealismo alemão esconde assim em sua própria constituição e formulação, um fascínio e projeção de si naquilo que se entendia como pensamento hindu.

**PALAVRAS-CHAVE:** Idealismo; Hegel; Índia

**ABSTRACT:** Considering the influence of Eastern thought on modernity, mainly Chinese philosophies in 18th century France and Indian philosophy in 19th century Germany, we will be able to trace the origin of German interest in India, while such fascination arises from colonial fantasies, based above all on an idealistic approach and imagination about the other, This philosophy project can find in Hindu and Vedic speculations a form of contrast and recognition of itself. In this brief article, we intend to understand to what extent the definition given to India by Hegel with the concept of “idealism of the imagination” and “land of dreams”, actually reflects the self-understanding of German Idealism philosophy. German Idealism thus hides, in its own constitution and formulation, a fascination and projection of what was understood as Hindu thought.

**KEYWORDS:** Idealism; Hegel; India

## 1. Introdução

Na modernidade, o interesse europeu pela cultura e o pensamento oriental amplia-se e segue de perto aquilo que havia sido iniciado pela França e Inglaterra, nações cujo projeto colonialista está em pleno curso no início do século XIX e que trouxe ao Ocidente todo o cabedal de textos e concepções que formariam o imaginário orientalista sobre as grandes tradições asiáticas da Pérsia, da Índia e da China.

---

\* Doutor em Filosofia e Professor Adjunto do curso de Filosofia (UFCA). E-mail: [franz.silva@ufca.edu.br](mailto:franz.silva@ufca.edu.br).  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5342-2280>.



Este interesse é evidente não apenas pela gama de traduções e comentários a textos do chamado Oriente, mas principalmente pelos motivos orientais presentes nas obras que surgirão depois. Já no período final da Idade Média (a partir do século XIII), esse interesse havia sido alimentado pelas narrativas fantásticas da obra *O Livro das Maravilhas* (Il Milione) do viajante e comerciante italiano Marco Polo (1254-1324).

Merece destaque a influência exercida pela filosofia dos chineses, por exemplo, nas ideias dos pensadores iluministas franceses tais como Voltaire (1694-1778), Diderot (1713-1784), D'Alembert (1717-1783), em especial em relação aos princípios políticos, administrativos e a organização do funcionalismo e da moralidade pública no império chinês. Para estes pensadores, a China como grande império que resistia ao tempo havia estabelecido as bases de uma forma de governo sólido, dinâmico e funcional, sem o predomínio de uma instituição religiosa ou clero, nem muito menos depender de uma ideologia transcendente para justificativa desta forma de vida social.

Segundo PANIKKAR,

Diderot, Helvetius e os outros enciclopedistas parecem não terem sido menos impressionados pela civilização e pela cultura chinesas (...) O entusiasmo pela filosofia chinesa, penetrou mesmo o tabernáculo acadêmico do ocidente, a Faculdade de Teologia da Universidade de Paris. Deve-se dizer afinal que a Igreja é quem o procurara, e nada podia convir melhor a Voltaire e a seus amigos que voltar contra o cristianismo a admiração tão pouco reservada e tão interessada que os jesuítas manifestavam pela sociedade pagã da China. Uma sociedade fundada na moral e não na Igreja, um governo que não era reservado a uma classe privilegiada, uma escala de valores onde a educação ocupava o primeiro lugar... (PANIKKAR, 1977, p.468-469).

A cultura persa e chinesa será um ponto de partida fundamental para a apreciação dos europeus sobre o Oriente, mas na Alemanha destaca-se a influência da Índia como lugar privilegiado de reconhecimento de aspectos que terão grande relevância para o pensamento alemão, tais como a ideia de um ser Absoluto e Uno, apesar de suas manifestações polimórficas, que permitirá pensarmos analogamente ao conceito de Ideia e mesmo ao conceito de Espírito, tal como pensados pelos idealistas e especialmente por Hegel (1770-1831). O Idealismo alemão, como sabemos, é o ponto culminante da Filosofia alemã, uma resposta aos desafios colocados pela crítica de Kant (1724-1804) e sua análise da razão e seus limites, de tal forma enfrentados por pensadores como Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) e o próprio Hegel. Concebe-se o tal Idealismo como uma resposta aos problemas levantados e não satisfatoriamente resolvidos pelo empreendimento do filósofo de Königsberg.

Assim, partimos de uma analogia ousada, se Kant em seu ensaio “*Sonhos de um viandante explicados pelos sonhos da Metafísica*” apresentou o pensamento do cientista e místico Emanuel Swedenborg (1688-1772) sobre o mundo dos espíritos como modelo simbólico para explicar as ilusões ou “sonhos da Metafísica”, de modo semelhante pretendemos nesse ensaio compreender até que ponto a definição dada à Índia por Hegel, com o conceito de “Idealismo da imaginação” e “terra dos sonhos”, reflete na verdade a própria auto compreensão da filosofia europeia, alemã em especial, enquanto surge da projeção colonial de si na construção do outro, esse projeto de filosofia do Idealismo alemão pode encontrar nas especulações védicas, como por exemplo na Ideia de um Sujeito Absoluto (Brahman/Atman), uma forma de contraste e reconhecimento de si mesmo.

## 2. A Alemanha e a descoberta da cultura indiana

O interesse pela cultura e o pensamento oriental na Alemanha segue de perto aquilo que havia sido iniciado pela França e Inglaterra, nações cujo projeto colonialista está em pleno curso no início do século XIX e que trouxe ao Ocidente todo o cabedal de textos e concepções que formariam o imaginário orientalista sobre as grandes tradições asiáticas da Pérsia, da Índia e da China. Essa “moda orientalista” se inscreverá nas obras literárias e filosóficas, como por exemplo, nos contos e romances de Voltaire, tais como *a história do bom brâmane* (1759) e no *Zadig ou o destino* (1757) e ainda em Nicolas de Malebranche (1638-1715) em seu *diálogo de um filósofo cristão e de um filósofo chinês. Sobre a natureza e a existência de Deus* (1708).

Entre os alemães destacamos o filósofo W. Leibniz (1646-1716), o qual com seu profundo interesse pela religião natural dos chineses e pela arquetônica do *Livro das Mutações (I Ching/I Jing)*, fundamental para estabelecer a possibilidade de uma linguagem universal (Mathesis universalis), a partir de sua combinatória sofisticadíssima articulada nos hexagramas. Leibniz dedica uma parte de seus estudos ao saber chinês e como ele poderia servir de modelo para uma reviravolta na ciência ocidental. Por essa razão, ele é considerado o precursor destes estudos na Alemanha e tentou incansavelmente estabelecer relações culturais entre a China e a Europa.

Como nos esclarece novamente PANIKKAR,

Foi Leibniz quem lançou o movimento. Em 1689 ele conhecera o Pe Grimaldi, que voltava da China após haver se instalado em Pequim. Já informado do pensamento chinês pelas traduções da época, sua admiração redobrou com as

narrativas do padre; no prefácio de *Novíssima Sínica*, exaltava o que acreditava ser a política e a moral chinesas: “A corrupção dos costumes e a degradação moral chegaram a tal ponto, que me sinto tentado a pensar na necessidade de virem missionários chineses nos ensinar o verdadeiro objeto e o uso da teologia natural, assim como nossos missionários lhes ensinam a teologia revelada” (PANIKKAR, 1977, p.467-468)

Assim, os alemães tiveram acesso à cultura indiana pela mediação do colonialismo anglo-francês, cujo processo de dominação havia alcançado seu ápice por volta do século XIX, quando após a consolidação do domínio político se completa com as expedições de pesquisadores ingleses, como anglo-galês William Jones (1746-1794), filólogo, juiz e pesquisador da Índia, responsável pelos estudos do indo-europeu e fundador da *Sociedade Asiática de Bengala* (1784)<sup>1</sup>.

Como nos esclarece Said,

Não havia nada na Alemanha que correspondesse a presença anglo-francesa na Índia, no Levante, no Norte da África. Além do mais, o Oriente alemão era quase que exclusivamente um Oriente erudito ou ao menos clássico: tornou-se tema de poemas líricos, fantasias e até romances, mas nunca foi real como o Egito e a Síria eram reais para Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli ou Nerval (SAID, 2007, p.49)

A influência da cultura indiana nos meios intelectuais alemães pode ser evidenciada pelo entusiasmo crescente que se manifesta com a descoberta das similaridades entre o pensamento indiano e os ideais dos românticos alemães, basta lembrar que a primeira tradução de destaque é a versão do *Shacuntala* de Kalidasa por Georg Foster (1791)<sup>2</sup>, daí surge o interesse de Herder, Schlegel e Humboldt, todos iniciados na língua sânscrita. Lembremos ainda a obra *Divã Ocidental-Oriental* (*West-östlicher Divan*, 1819) de J.W. Goethe (1749-1832), verdadeiro marco na poesia alemã profundamente influenciada pela leitura do *Divã* do poeta e místico persa Hafez de Siraz (1310-1390).

Esse mesmo entusiasmo dos alemães vai se dar no acolhimento às filosofias da Índia, nos filósofos do Romantismo alemão, tais como F. Herder (1744-1803), A. Schlegel (1767-1845), Goethe, e mais extensivamente em A. Schopenhauer (1788-1860), que podemos encontrar no pensamento oriental os elementos basilares de suas filosofias, tais como a ideia de

---

<sup>1</sup> Neste sentido, uma das iniciativas mais importantes nos estudos orientais iniciados com Jones foi o projeto de tradução monumental dos principais textos sagrados asiáticos (hindus, budistas, zoroastristas, taoístas, jainistas e muçulmanos) em 50 volumes, denominada *Sacred Books of East*, editada por Max Müller e publicada pela Oxford University Press entre 1879-1910.

<sup>2</sup> Traduzida a partir da edição de 1789 de William Jones.

Uno, de totalidade, vontade, intuição e imaginação<sup>3</sup>. Um dos textos mais importantes nessa descoberta alemã será o *Bhagavad Gita*. A descoberta dos textos clássicos indianos como o *Gita*, entre os séculos XVIII e XIX será fundamental nessa “nova moda orientalista”. Esses motivos “orientalistas” estarão presentes na formulação destas filosofias germânicas a ponto de servirem como contraposição aos ideais universalistas abstratos e aos conceitos derivados do Iluminismo.

August Schlegel conheceu em Paris Alexandre Hamilton, que chegara a estudar o sânscrito com brâmanes em Calcutá, e depois de voltar para a Inglaterra e se envolver no conflito com a França foi preso na capital francesa (SALMONI, 1978, p.44). Essa influência sobre o pensamento de Schlegel e seus estudos orientais produziu entre outros frutos a publicação de *Sobre a Língua e sabedoria dos indianos* (Über die Sprache und weisheit der indianer, 1808) e a tradução do *Bhagavad Gita* (1823).

Hegel, por sua vez, aborda a história, cultura e filosofia do Oriente concebendo-a como o ponto de partida da História Universal, uma vez que como tradicionalmente se afirmava “o Sol - a Luz - nasce no Oriente” (HEGEL, 2008, p.93), embora nele não se encontre ainda lugar para o pensamento reflexivo e para a liberdade, que se dará com o surgimento do espírito grego. “A história universal vai do leste para o oeste, pois a Europa é o fim da História universal e a Ásia é o começo” (HEGEL, 2008, p.53). Na concepção hegeliana da História, o Oriente é uma substancialidade natural, fechada em si mesma, e por essa razão suas formas são simbólicas, incomensuráveis, cujas representações do divino se caracterizam pela infinitude de formas (várias cabeças, braços, olhos, como nas divindades do hinduísmo), pela proporção colossal de seus templos e pela literatura mitológica e enigmática.

Neste sentido, podemos compreender a negação de Hegel a respeito da legitimidade da Filosofia no Mundo Oriental, embora esteja presente como parte introdutória em suas *Lições de História da Filosofia*, onde trata das Filosofias na Índia (Yoga, Samkhya e Vedanta) e na China (I Jing, Daoísmo, e Confucionismo), entendidas como “*filosofemas*” (HEGEL, 1995b, p.112), uma vez que ainda estejam ligadas às formas mitológicas e da sabedoria aforismática, caracterizadas por uma ausência de subjetividade e a redução ao Universal em sua forma abstrata (HEGEL, 2008, pp.111-136). Será preciso, segundo o filósofo, todo um movimento

---

<sup>3</sup> Schopenhauer é provavelmente o primeiro filósofo alemão que assume de forma definitiva a influência do pensamento védico e budista em suas obras (em especial *O Mundo como Vontade e Representação*, 1818, e *Parerga e Paralipomena*, 1851), referindo-se constantemente aos Vedas e Upanisadas, bem como aos escritos budistas, além do uso dos conceitos destas tradições, tais como Brahman, Atman, Nirvana, entre outros.

progressivo do Espírito em seu processo de manifestação, autoconsciência e efetivação na história, cujo resultado será o próprio Idealismo alemão.

### 3. A “Terra dos Sonhos”: Hegel e a Índia

A crítica de Kant tem como pretensão pôr à prova a pretensão da Metafísica de ser uma ciência, bem como sua impossibilidade como método seguro para alcançar o incondicionado, faz-se necessário acompanhar a resposta dada pelos filósofos do Idealismo Alemão à crítica kantiana, ou seja, à tentativa de reunificar os âmbitos da teoria e da práxis a partir de um sistema fundado em princípios transcendentais ao resgate da unidade do saber através da ideia de uma fundamentação a partir de um único princípio absoluto. Assim este movimento surge como um passo adiante ou superação frente as aporias derivadas do pensamento de Kant, tais como a impossibilidade de conhecer o Incondicionado, a separação radical entre racional e sensível, filosofia teórica e prática. Assim, frente a esses desafios o Idealismo estabelece sua crítica a Kant a partir de uma retomada do pensamento de Espinosa, considerado por Hegel o pai da filosofia moderna.

Numa perspectiva filosófica veremos que esse entusiasmo pela filosofia oriental em terras alemãs coincidirá com a presença do pensamento do filósofo Baruch Espinosa (1632-1677), autor da *Ética demonstrada a maneira dos geômetras*, que concebia a realidade como uma unidade por meio de Deus ou Natureza (*Deus sive Natura*), concebido como uma Substância de infinitos atributos e modos. Espinosa surge assim como aquele filósofo capaz de fornecer o elemento chave e o instrumental teórico que permitirá aos pensadores idealistas e românticos a crítica e superação do dualismo kantiano e suas limitações na construção de uma nova metafísica, isso será perceptível nas construções teóricas de F. Jacobi (1743-1819) e F. Schelling.

Hegel enfatiza a importância de Espinosa para o pensar alemão pós-kantiano e nos esclarece a relação de sua filosofia com o pensamento oriental,

Por tanto para Espinosa, como judeu que é, levanta totalmente o dualismo que leva consigo o sistema cartesiano. Como judeu que é, dizemos, pois a profunda unidade de sua filosofia, tal como se manifesta através dele na Europa, a concepção do espírito, do infinito e o finito, como idêntico em Deus, sem ver neste um terceiro termo, é em realidade um eco do pensamento oriental. Com Espinosa penetra pela primeira vez na mentalidade europeia a concepção oriental da identidade absoluta e mais concretamente se incorpora diretamente a filosofia europeia, cartesiana (HEGEL, 1997, p.280-281).

Essa ideia de uma Substância (*Deus sive Natura*) que engloba todos os aspectos da realidade, reduzindo o lugar da individualidade, da subjetividade e do eu, será para Hegel um dos aspectos que torna o pensamento de Espinosa semelhante à concepção do mundo oriental e sua perspectiva fechada em si mesma. A teoria de Espinosa caracteriza-se, pois numa ontologia determinística da substância e nega o caráter auto-referente e reflexivo em nome do auto-conhecimento de Deus. Uma vez que Deus é a única substância e causa de si (*causa sui*), não caberia uma postulação da independência da subjetividade humana, uma vez que este é um mero modo de ser da substância única. Se em Descartes havia três substâncias (*a res cogitans*, *a res extensa* e Deus), em Espinosa Deus é substância única e absoluta em seus diversos atributos, as demais formas (pensamento e extensão) são apenas modos de Deus.

Essa resposta à crítica de Kant terá sua forma mais acabada e sistemática, retomando assim as bases de um saber especulativo, embora ancorado nos princípios da filosofia transcendental. Esses autores irão através de uma crítica radical à compreensão kantiana do conhecimento, bem como da ação, reconhecer os limites a serem superados no sentido de estabelecer os fundamentos de uma compreensão transcendental que unifique teoria e práxis num sistema que abarca a totalidade do saber numa unidade última, o Absoluto. Tal projeto grandioso tem como ponto de partida a ideia de um Eu Absoluto em Fichte, que será reinterpretado na Filosofia da Natureza de Schelling, chegando ao seu ápice na Filosofia do Espírito Absoluto de Hegel.

Os projetos sistemáticos que surgem com o Idealismo Alemão colocam um novo problema ao estatuto da Filosofia pós-Kant, como pensar um princípio único explicativo do real de tal forma que se articule como sistema abarcando o movimento do Todo? As divergências na constituição de um sistema completo do saber (teórico e prático) serão o grande desafio do Idealismo Alemão. Em Fichte, as bases do movimento dialético estão postas como articulação entre a atividade tética do Eu e a conseqüente oposição ao Não-Eu, bem como na constituição do sistema do saber, esse movimento perpassa todo o projeto fichteano de uma Doutrina da Ciência, mas não é apresentada na forma de um tratado sobre o método ou procedimento, já em Schelling a elaboração se dá através da compreensão intuitiva e através da reflexão sobre a relação entre Ideal e Real no sistema do Idealismo Transcendental. Hegel, por fim, traça todo o desenvolvimento lógico da Ideia Absoluta que no desenvolvimento de suas determinações na *Lógica* e, segundo o movimento do negativo ou dialético, como processo imanente, concretiza-se nos momentos da *Filosofia da Natureza* e do *Espírito*.

Neste ponto, faz-se necessário inserir uma breve digressão sobre o papel da imaginação como elemento central do modo como se construiu a concepção do pensamento indiano como um “Idealismo da imaginação” e a Índia como “terra dos sonhos” e da fantasia. No Idealismo alemão, o conceito de imaginação tem um papel crucial na formação do pensamento especulativo, cujo ponto de partida encontramos já em Kant (*Crítica da Razão Pura*), em especial em Hegel (*Fenomenologia do Espírito e Enciclopédia*). Partindo destas concepções de imaginação poderemos encontrar o nexos que permitirá entender a interpretação do pensamento indiano como “idealismo da imaginação”<sup>4</sup>, tal como apresentamos acima.

A Imaginação é entendida de forma geral como a faculdade de criar ou reproduzir imagens, ou seja, a capacidade de nos representar imagens dos objetos sensíveis; Kant, por exemplo, diz que “capacidade da imaginação é a faculdade de representar um objeto também sem a sua presença na intuição” (KANT, p.130). Ainda segundo o filósofo de Königsberg, como toda intuição é sensível, a imaginação pertence a sensibilidade como faculdade de determiná-la a priori, distinguindo-a em capacidade produtiva (espontaneidade) e reprodutiva (subordinada a leis empíricas). Desta forma, a imaginação cumpre um papel fundamental no processo de conhecimento na medida em que torna possível a representação de objetos para além de sua presença sensível e imediata.

No Idealismo Absoluto de Hegel, a imaginação será compreendida como uma das formas da representação na inteligência. Na *Enciclopédia* (Filosofia do Espírito subjetivo), a inteligência se apresenta em três momentos específicos, a saber, a) a intuição (o saber de um objeto singular imediato), b) a representação (referência do objeto singular ao universal), e, c) o pensar (conceituação do concretamente universal nos objetos). Enquanto tal, a imaginação está como um dos graus da representação ao lado da interiorização e da memória (HEGEL, 1995a, p.224).

2) o segundo grau nesta esfera é a *imaginação*. Aqui entra em cena a oposição entre o meu conteúdo *subjetivo* e *representado* e o conteúdo intuído da *Coisa*. A imaginação elabora para si um conteúdo que *lhe é próprio*, ao comportar-se (como) pensante em relação ao objeto intuído: desprende o *universal* do mesmo, e dá-lhe determinações que competem ao Eu (HEGEL, 1995a, p.235).

A imaginação, segundo Hegel, opera assim como uma forma espontânea de restabelecimento de uma realidade intuída, cujo conteúdo exterior adquire uma representação

---

<sup>4</sup> Nas *Lições de História da Filosofia*, Hegel definirá o pensamento indiano como “Idealismo intelectual”.



elevada à universalidade, rebaixando a um signo deste, feito exterior, objetivo e figurado. Neste sentido, o conteúdo da imaginação é uma projeção do Eu que extrai da coisa o universal e o representa como se fosse da exterioridade deste. Assim, o pensar indiano é um *idealismo*, na medida em que (como uma forma do pensamento oriental) funda-se numa substancialidade intelectual fechada em si mesma, uma totalidade ideal cuja diferenciação é meramente interior e não expressa a diferença e a diversidade fora de si. Esse idealismo é da *imaginação*, pois produz a partir de si o conjunto de imagens ou representações universais imanentes a mesma, mas supostamente referentes à exterioridade.

Em Hegel, percebe-se uma concepção da cultura e filosofia indianas como revelação de uma cosmovisão fundada na fantasia e imaginação, uma espécie de mundo onírico. A Índia é assim entendida como “*terra dos sonhos*”.

A Índia, como a China é uma formação ao mesmo tempo antiga e presente, que permaneceu estática e fixa, atingindo o mais perfeito desenvolvimento para dentro de si mesma. Sempre foi a terra dos sonhos, e apresenta-se para nós como uma região milagrosa, como um mundo mágico. (...) a Índia é a terra da fantasia e do sentimento (HEGEL, 2008, p.123).

Para além desta concepção aparentemente negativa da Índia, se faz necessário entender o contraste que o filósofo estabelece entre essa concepção que desemboca no que ele vai denominar de “Idealismo da imaginação” e sua própria ideia do Idealismo alemão, um movimento filosófico alemão que concebe a realidade e suas manifestações como efetivação da Ideia Absoluta.

Segundo ele,

Ora, o interesse do espírito é que as determinações externas se tornem internas; que o mundo espiritual e natural seja reconhecido no aspecto subjetivo, pertencente a inteligência, por meio da qual se estabelece a unidade da subjetividade e do ser – ou do idealismo da existência. Esse idealismo, entretanto, existe na Índia, apenas como um idealismo da imaginação, sem conceitos distintos, que retira início e matéria da existência, mas transforma tudo em imaginário (...) Assim sendo, o pensamento abstrato e o absoluto entram nesses sonhos como o próprio conteúdo (HEGEL, 2008, p.123).

Hegel entende a filosofia espinosana no âmbito de uma concepção afim aos orientais, que reduz o Absoluto a uma unidade abstrata sem subjetividade e Espírito. Essa identidade absoluta é a marca do pensamento oriental em Espinosa que penetra na filosofia cartesiana e na cultura ocidental. O espinosismo, como já dito anteriormente, seria assim entendido como um eco do pensamento oriental em terras alemãs, introduzindo assim aquilo que se conceberia

como uma forma de panteísmo ou mesmo de ateísmo. A passagem da obra de Hegel onde se desenvolve de forma mais ampla esse vínculo entre o Idealismo alemão, pensamento oriental e sua concepção de Filosofia é a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830), no momento da Filosofia do Espírito (§573), onde ele disserta longamente sobre a definição de Filosofia e a acusação de ateísmo, na qual se postula que esta teria carência de Deus, ou de panteísmo, na qual se postula que, ao contrário a Filosofia teria Deus em demasia. Aqui o filósofo de Stuttgart trata em especial da relação do conceito oriental de panteísmo, com a poesia indiana e em especial articula tal concepção com o *Bhagavad Gita*

Segundo ele,

Se queremos o panteísmo em sua figura poética, na mais sublime, ou, se preferem, na mais crassa, é notório que para isso se tem de ir ver nos poemas orientais, e as apresentações mais amplas se encontram entre os indianos. Entre a riqueza que a esse respeito nos está acessível, escolho no Bhagavad-gitã de que dispomos de maneira mais autêntica, e entre suas tiradas desenvolvidas e repetidas à saciedade, algumas das passagens mais eloquentes (HEGEL, 1995, p.355).

O texto prossegue com a citação do *Gita* na versão de Schlegel (dístico 162), em seguida após comentar a relação entre Krishna e o Absoluto, Hegel também faz referência ao poeta e místico persa Djálal Rumi (1207-1273). Por fim, o filósofo de Stuttgart apresenta a Filosofia como a forma própria pela qual o Absoluto torna-se transparente para si mesmo, não pela mediação das representações religiosas, mas pelo próprio pensamento.

Como vemos, a presença fundamental da Índia no pensamento alemão fica evidente não apenas pelas referências literárias e filosóficas já citadas, como pelo lugar privilegiado dado a sua gama de conteúdos filosóficos especulativos e a riqueza de seus pensadores e sistemas que direta ou indiretamente influenciaram os alemães. O próprio Hegel, apesar das críticas endereçadas a visão indiana de mundo, reconhece sua magnitude e tece longas considerações a seu respeito, deixando patente o grau de importância desta cultura.

A Filosofia indiana considerada em si mesma, deve ser reconhecida como efetivamente tão sistemática e ampla quanto qualquer das tradições e sistemas filosóficos desde a Grécia antiga até hoje. Suas várias escolas filosóficas (Darsanas) que existem pelo menos desde o século VII tem contemplado as grandes questões da humanidade que se atribui aos gregos, desde a ontologia, a epistemologia, a lógica, a ética e a teodiceia. No entanto, um dos aspectos distintivos em relação às filosofias ocidentais é o interesse na suprema libertação (moksha) e transformação radical do ser humano.

Segundo Heinrich Zimmer, em sua obra *Filosofias da Índia* (1998),

A filosofia indiana, assim como a ocidental, nos fala sobre a estrutura e as potências mensuráveis da psique, analisa as faculdades intelectuais do homem e as operações de sua mente, avalia as várias teorias do entendimento humano, estabelece os métodos e as leis da lógica, classifica os sentidos e estuda os processos pelos quais apreendemos, assimilamos, interpretamos e compreendemos as experiências. Os filósofos hindus, como os do ocidente, discorrem acerca de valores éticos e critérios morais. Estudam também os traços visíveis da existência fenomênica, criticando os dados da experiência externa e obtendo conclusões sobre os princípios que serviram de base (ZIMMER, 1998, p.19.).

Neste sentido, a Índia e suas filosofias não são completamente distintas daquilo que sempre foi o projeto do pensamento grego, e ocidental em geral, mas um aspecto é crucial nesta perspectiva, a necessária vinculação destes saberes de cunho especulativo com a vida prática. Entre os gregos, a preocupação com a vida ética e a vida pública na Pólis, já entre os indianos a busca da suprema libertação, a moksha.

Como nos esclarece ainda Zimmer,

Em resumo: a Índia teve, e ainda tem, suas próprias disciplinas psicológicas, éticas, físicas e teoria metafísica. Mas a preocupação fundamental (...) foi sempre a transformação, e não a informação; uma mudança radical na natureza humana e, com isto, uma renovação na sua compreensão não só do mundo exterior mas também de sua própria existência (ZIMMER, 1998, p.19.)

Neste sentido, não há como não reconhecer o impacto e perplexidade causados pela descoberta da imensa literatura e da profunda filosofia indiana pelos alemães, o que torna nossa hipótese cada vez mais relevante, ou seja, os alemães encontraram no pensamento indiano aquilo que seria o grande ideal de sua visão de mundo, de tal forma que ou bem seria assumido explicitamente (como o fez Schopenhauer) ou criticado em sua forma fantasista e onírica.

Dadas estas conclusões que revelam a impregnação da cultura indiana na literatura e filosofia alemãs e das relações intrínsecas entre o pensamento oriental e esta última, passamos a caracterização de Hegel sobre o chamado “Idealismo da Imaginação” e como esta concepção desemboca numa certa auto-compreensão de si (da cultura alemã) pelo outro (a cultura indiana).

#### *4. O Idealismo da Imaginação e a substancialidade intelectual*

Se partirmos daquela compreensão do processo próprio do imaginar como referência para o discernimento do pensamento indiano, poderemos entender o que significa dizer que o

mesmo seja um “Idealismo da imaginação” e a Índia uma “terra dos sonhos”, pois sua forma de manifestar o conteúdo do mundo seria uma projeção fantasista e onírica de si mesma.

Como afirmamos anteriormente, esse pensar é um *idealismo*, na medida em que manifesta uma substancialidade intelectual fechada em si mesma, uma totalidade ideal cuja diferenciação é meramente interior e não expressa a diferença e a exterioridade, a não ser como um modo de si mesma. Esse idealismo é, assim, da *imaginação*, uma vez que existe como um produzir-se a partir de si no conjunto de imagens ou representações universais imanentes a si, mas supostamente referentes à exterioridade em sua concretude.

Segundo Hegel, a respeito da filosofia indiana,

Hemos visto que, para los hindues, lo fundamental es la concentración del alma dentro de si mesma, su exaltación al plano de la libertad, el pensamieto que se constituye para si. Este devenir para si del alma del modo más abstracto podríamos llamarlo sustancialidad intelectual; pero no se trata aquí de la unidad de espíritu y naturaleza, sino precisamente de lo contrario. Para el espíritu, la contemplación de la naturaleza no es más que un medio, la práctica del pensamiento que tiene como meta la liberación del espíritu. La sustancialidad intelectual es, en la India, la meta, pero en la filosofía esta sustancialidad es, en general, el punto esencial de partida; el filosofar consiste en este idealismo según el cual el pensamiento es, por si mismo, el fundamento de la verdad. La sustancialidad intelectual es lo contrario de la reflexión, del entendimiento, de la individualidad subjetiva de los europeos (HEGEL, 1995b, p.134-135)

Na citação acima percebe-se onexo entre a compreensão hegeliana do Idealismo intelectual dos hindus e como esta, de certo modo, replica em parte aquilo que seria um dos elementos centrais do Idealismo alemão, na medida em que aquele é “o contrário da reflexão do entendimento”, muito embora não assuma aquilo que para Hegel é irrecusável, a subjetividade como ponto de partida do pensamento moderno. O problema da filosofia indiana, neste caso, seria a fixidez e a manutenção deste ideal de substancialidade como produto da própria alma, sem a necessária passagem ou transição para a Natureza e o para o Espírito. O fundamento da verdade é, para a filosofia indiana, o próprio pensamento encerrado em si mesmo, como forma de negação da substancialidade do mundo natural.

Em um dos textos fundamentais do pensamento filosófico indiano, as *Upanisadas* (especificamente na Kena Upanishad), encontramos uma passagem que ilustra bem o que poderíamos compreender como conceito de um Absoluto para além do nosso ser pessoal,

Por quem, movida, impelida voa a mente? Por cuja rédea o alento se adianta?  
Por quem é movida é a fala que falamos? E o deus que ajunta ouvido e vista,  
enfim, é quem?

Ele é do ouvido o ouvido, atrás da mente a mente/A fala atrás da fala, o alento  
é do alento/Do olho o olho; em se libertando, os sábios,/ Quando este mundo  
deixam, tornam-se imortais (...)

Aquilo que não fala pela fala, /Por quem a fala é que é falada, /Somente isso,  
sabe tu, é brahman, /E não o que é por eles venerado (UPANISADAS, 2020,  
p.257).

Essa concepção pode ser ilustrada na formulação mais importante do pensamento védico, aquela que diz respeito ao princípio impessoal denominado Brahman. Esta ideia de Absoluto não pode ser confundida com a personalidade divina, o Bhagavan ou Parabrahman (GOSWAMI, 1986, p.31), pois o Brahman apresenta-se como fonte originária sem qualidades de todas as manifestações da realidade, uma substância que contém em si tudo que há, mas que ao aparecer fenomenicamente esconde sua verdadeira origem, naquilo que se denomina “Maya” (GOSWAMI, 1986, p.28). Nos *Vedas* e *Upanisadas* essa representação de Brahman assemelha-se em linhas gerais ao Sujeito Absoluto do Idealismo de Hegel, na medida em que é conhecido como fundamento originário de todo o real. Brahman é o princípio fundamental e impessoal, que não pode ser confundido com a representação pessoal na forma do deus Brahma, deve ser entendido como o incondicionado que tudo condiciona e que se revela como origem de tudo que é manifesto (VALLE, 1997, p.39). Em geral, as escolas de pensamento indiano distinguem-se entre aquelas que diferenciam o Absoluto (Brahman) de sua manifestação sensível (Maya), a escola do Vedanta Dvaita (dualista) de Madhva (séc. XIV), e aquelas que consideram esta última uma forma daquele, a escola do Vedanta Advaita (não-dualista) de Shankara (800 d.C).

Schopenhauer no início de *O Mundo como Vontade e Representação* expõe seu entendimento sobre como os indianos em seus escritos já percebiam a necessidade de distinguir entre essência e aparência e principalmente a compreensão do mundo como nossa representação, tal como foi perscrutado nas reflexões céticas que tornaram possível a filosofia de Descartes, categoricamente formulada por G. Berkeley (1685-1753) no conceito de “esse est percipi”, que deveria ser o ponto central na *Crítica da Razão Pura*, considerado por Schopenhauer o erro de Kant, segundo o filósofo de Danzig, “Em compensação, esta importante verdade cedo foi admitida pelos sábios da Índia visto que ela aparece como a essência da filosofia vedanta, atribuída a Vyasa” (SCHOPENHAUER, 2001, p.10).

Assim como a filosofia vendanta serviu para Schopenhauer de mote para sua reflexão sobre a essência do Mundo como Representação (não como elemento influenciador que tivesse dado origem a crítica kantiana), como um ponto de contraste de sua teoria e reconhecimento desta numa abordagem presente em outra cultura, poderíamos defender a ideia de que o que o Idealismo alemão, e especificamente Hegel, encontram no Idealismo indiano a forma mais acabada de sua compreensão de mundo, embora hiperinflada na forma de uma pretensão descabida de realizar tudo a partir da Ideia, sem a necessidade da assunção da realidade exterior.

Assim, Hegel, ao definir o pensamento indiano como “substancialidade intelectual” ou mesmo como “Idealismo da imaginação”, está apresentando uma visão que pode ser pensada como uma versão semelhante ao próprio Idealismo alemão, uma vez que, tal como entendemos o Idealismo hegeliano, este produz uma compreensão da realidade a partir de um princípio primeiro que é referente si mesmo, Ideia Absoluta (HEGEL, 2011, p.264), como autoprodução de si, que ao invés de se referir ao real em sua suposta exterioridade, supõe que este último seja na verdade mera projeção do pensar em si. Em oposição ao Idealismo da imaginação indiano, o filósofo de Stuttgart apresenta o pensamento reflexivo grego e, mais adiante, a filosofia moderna como os modos mais concretos pelos quais o Absoluto toma consciência de si através da subjetividade e da reflexão.

##### 5. Considerações finais

A influência do pensamento oriental na modernidade, especialmente na Alemanha, nos permitiu compreender como a Índia e seu pensamento estão presentes nos desenvolvimentos do pensamento alemão de forma central no século XIX. O fascínio pela “terra dos sonhos”, como nos apresenta Hegel, surge não apenas das fantasias coloniais a respeito do outro colonizado, mas numa identificação acima de tudo entre a filosofia idealista alemã com a abordagem especulativa que se consolidava neste mesmo século.

O projeto da filosofia idealista alemã pode encontrar nas especulações hindus e védicas uma forma de reconhecimento, contraste e acabamento de si mesmo. Neste breve artigo seguimos o caminho que nos conduziu desde o interesse pela cultura oriental na Europa, e pela cultura indiana em particular na Alemanha, através das traduções de textos (como o *Bhagavad Gita e as Upanisadas*), até assimilações de temáticas orientais pela literatura alemã (por exemplo, no *Nathan, o sábio* de Lessing ou *O Divã* de Goethe, por exemplo), chegando a seu ápice nos sistemas filosóficos como o próprio pensamento de Hegel, cuja definição dada à Índia

com o conceito de “idealismo da imaginação” e “terra dos sonhos”, revela uma fascinação, mas ao mesmo tempo um certo desprezo por sua visão de mundo.

Tal definição reflete na verdade a própria auto compreensão da filosofia alemã, enquanto essa busca de definir a realidade através de um conceito de Absoluto que abarca todas as manifestações do real. O Idealismo esconde assim em sua própria constituição e formulação ao submeter a forma intuída e exterior da cultura indiana, como uma mera fantasia ou manifestação onírica. Esperamos que esta contribuição possa ampliar nossa perspectiva no entendimento da importância das filosofias do chamado Oriente, bem como a amplitude de sua influência, muitas vezes negada ou menosprezada, na formação dos sistemas de pensamento filosófico ocidentais.

## BIBLIOGRAFIA

- ANÔNIMO. **Bhagavadgita. Canção do venerável.** Tradução, prefácio e notas Carlos Alberto Fonseca, SP, Globo, 2009.
- BECKENKAMP, Joãosinho. **Entre Kant e Hegel**, Porto Alegre, Edipucrs, 2004.
- BONACCINI, Juan Adolfo. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão. Sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia.** Rio de Janeiro: Relume do Mará, 2003
- DUDLEY, Will. **Idealismo Alemão**, tradução Jacques Wainberg, Petrópolis, Vozes, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Werke in 20 Bänden.** Ausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Ciência da Lógica.** Tradução Marco Aurélio Werle, SP, Barcarolla, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia da História.** Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden, Brasília, EdUnB, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio** (1830), III – A Filosofia do Espírito. Tradução Paulo Meneses. SP, Loyola, 1995 (a).
- \_\_\_\_\_. **Lecciones de História de la Filosofia**, I. México, Fondo de Cultura Economica, 1995(b).
- \_\_\_\_\_. **Lecciones de História de la Filosofia**, III, México, Fondo de Cultura Economica, 1997.
- GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. **Introdução à filosofia védica. A tradição fala por si mesma.** SP, Fundação Bhaktivedanta, 1986.
- MALEBRANCHE, Nicolas. **Diálogo de um filósofo chinês e de um filósofo cristão, Sobre a natureza e a existência de Deus.** Tradução João Gama, Lisboa, edições 70, 1990.
- MARTINS, Roberto de Andrade. **A crítica de Hegel à filosofia da Índia.** Textos SEAF (5), p.58-116, 1983.

- MESQUITA, Fábio Luiz de Almeida. **Schopenhauer e o Oriente**. Dissertação (Mestrado) - FFLCH/USP, SP, 159p, 2007.
- SAID, Edward. **Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução Rosaura Eichenberg, SP, Companhia das Letras, 2007.
- SALMONI, Anita. **Em busca das linguagens perdidas**. SP, Perspectiva, 1978.
- TINOCO, Carlos Alberto. **As Upanichads do Yoga. Textos sagrados da humanidade**. SP, Madras, 2006.
- UPANISADAS: **Os doze textos fundamentais**. Tradução, introdução e notas Adriano Aprigliano. SP, Mantra, 2020.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e Representação**. Tradução M.F. Sá Correia, RJ, Contraponto, 2001.
- VALLE, Gabriel. **Filosofia Indiana**. SP, Loyola, 1997.
- VOLTAIRE. **Contos**. Tradução de Mario Quintana, SP, Abril, 1972.
- ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. Tradução Nilton Almeida Silva e Claudia Giovani Bozza, SP, Palas Athena, 1998.

RECEBIDO EM 21/04/2023

ACEITO EM 19/07/2023