

# A CRÍTICA DE HEGEL À FILOSOFIA DA ÍNDIA\*

## HEGEL'S CRITIQUE OF INDIAN PHILOSOPHY

Roberto de Andrade Martins\*\*

**RESUMO:** Nas suas *Lições de História da Filosofia*, Hegel apresentou uma visão negativa sobre as contribuições da China e da Índia. Em particular, afirmou que o pensamento indiano não poderia ser classificado como filosófico. A avaliação de Hegel tem influenciado a atitude dos departamentos de filosofia, ao negarem a inclusão da filosofia da Índia nos seus programas. Este artigo apresenta uma análise detalhada da crítica de Hegel ao pensamento indiano, levando em conta o conhecimento europeu sobre a Índia no início do século XIX. A conclusão é que a crítica de Hegel não era bem fundamentada.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hegel; História da Filosofia; Índia

**ABSTRACT:** In his *Lessons on the History of Philosophy*, Hegel presented a negative view on the contributions of China and India. In particular, he stated that the Indian thought could not be classified as philosophical. Hegel's assessment has been influential in the attitude of philosophy departments, in denying the inclusion of the philosophy of India in their syllabi. This paper presents a detailed analysis of Hegel's criticism of Indian thought, taking into account the European knowledge about India in the early nineteenth century. The conclusion is that Hegel's criticism was not well-founded

**KEYWORDS:** Hegel; History of Philosophy; India

“Aquilo que é Oriental deve ser excluído da História da Filosofia.”<sup>1</sup>

### 1. Introdução

O movimento de contracultura criou nas duas décadas passadas,<sup>2</sup> entre outras coisas, um grande interesse e uma crescente divulgação sobre o Oriente – e sobre a Índia, em particular.

---

\* Artigo convidado.

\*\* Atualmente, é professor colaborador da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e pesquisador do Grupo de História, Teoria e Ensino de Ciências (GHTEC) da USP. Quando este artigo foi escrito, o autor era pesquisador do CNPq, sem vínculo empregatício. Quando ele foi publicado, era professor da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Este texto é uma versão ampliada de uma palestra apresentada pelo autor no curso de extensão sobre Filosofia da Índia que ministrou na Universidade Federal do Paraná, em 1982, com apoio da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (SEAF) do Paraná. Foi publicado pela primeira vez no ano seguinte: MARTINS, R. A crítica de Hegel à Filosofia da Índia. Textos SEAF, V. 3, n. 4, p. 58-116, 1983. A versão aqui publicada é uma reprodução desse artigo, com pequenas alterações e com a adição de algumas notas de rodapé devidamente identificadas. Mesmo o “Posfácio” (seção 20) fazia parte do artigo original.

<sup>1</sup> HEGEL, G. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Ed. Johannes Hoffmeister. Leipzig: Felix Meiner, 1944, p. 232.

<sup>2</sup> [Nota acrescentada em 2022:] Este texto foi escrito no início da década de 1980. Refere-se aqui, portanto, às décadas de 1960 e 1970.



Embora o centro desse movimento sejam os Estados Unidos da América, também no Brasil verificou-se um aumento de publicações e grupos de influência orientalista. Quantas pessoas, vinte anos atrás, tinham ouvido falar em I-Ching, acupuntura, Tai-Chi, Zen-Budismo? Certamente, coisas como estas estão se tornando mais conhecidas, e talvez integrando-se à nossa cultura. No entanto, todo esse movimento se processa, por assim dizer, à margem do meio acadêmico. Não existe, por exemplo, uma disciplina de filosofia oriental nos currículos de filosofia das universidades brasileiras.<sup>3</sup>

Pode-se atribuir esse desinteresse ou aversão dos filósofos e professores de filosofia, com relação ao Oriente, a um conjunto de causas. Por um lado, o orientalismo se apresenta entre nós como um modismo inconsequente, amador ou “festivo”. Cada pessoa que leu meia dúzia de livretos sobre o assunto se julga um especialista em filosofia oriental, e sai por aí a divulgar a sua versão pessoal daquilo que captou. A desonestidade está também presente: vejam os exemplos do “Yogi Ramacharaka” e do “Lama Lobsang Rampa”, talvez os mais bem sucedidos farsantes do orientalismo.<sup>4</sup> Adicione-se ainda a mistificação (não confundir com misticismo), o personalismo, o dogmatismo, a profusão de “gurus” – e isso talvez já baste para manter os estudiosos acadêmicos afastados do orientalismo, por medo de serem confundidos com esses outros.

É claro, no entanto, que os maus exemplos poderiam ser combatidos e poderia surgir, nos meios universitários, um estudo sério sobre o pensamento oriental. Isso seria não só possível, mas ainda necessário, pois a universidade deveria desempenhar o papel social de fornecer à sociedade informações corretas sobre qualquer assunto.

Por que, então, não se desenvolve o estudo da filosofia oriental em nossas universidades? Pelo menos em parte, a resposta é esta: os professores de filosofia não acreditam que exista filosofia no Oriente; creem que tudo começou na Grécia. Os que assumem essa posição estão (consciente ou inconscientemente) seguindo o juízo de Hegel que encabeça esse texto – tendo sido Hegel o primeiro crítico ocidental de peso que negou ao pensamento oriental a categoria de filosofia. Minha experiência pessoal mostrou que a opinião de Hegel é bastante

---

<sup>3</sup> [Nota acrescentada em 2022:] Essa situação, constatada no início da década de 1980, persiste até o momento (2022).

<sup>4</sup> O pseudo “Yogi Ramacharaka” publicou uma dezena de livros sobre yoga e filosofia oriental, que são reeditados há décadas, na Europa e na América (incluindo Brasil). Seu nome real é William Atkinson e parece jamais haver estudado uma só obra clássica sobre yoga ou filosofia oriental. Aquilo que ele escreve tem pouca semelhança com o que se ensinava na Índia. O “Lama Lobsang Rampa” tem duas dezenas ou mais de *best-sellers* em que conta sua vida no Tibet. O nome real do autor é Cyril Hoskin; trata-se de um australiano radicado nos Estados Unidos, que jamais esteve no Tibet nem conhece bem as doutrinas tibetanas, mas que possui imaginação muito fértil.

conhecida e influente entre os filósofos brasileiros.<sup>5</sup> Por este motivo, já que pessoalmente acredito que existe filosofia no Oriente, e que ela merece ser estudada, pareceu-me importante estudar a posição de Hegel, analisar a sua argumentação e verificar se ela é sustentável ou não. Esta análise é o objetivo do presente artigo.

## 2. *Pode-se colocar a posição de Hegel em dúvida?*

Antes de passar ao estudo da crítica hegeliana, convém defender o direito de julgar a opinião de Hegel. Por quê este cuidado, se no pensar filosófico não há dogmas? É que, como todo estudante de filosofia deve ter observado, parece haver um estranho consenso sobre a inexistência da filosofia oriental. Mesmo os não-hegelianos, ou até anti-hegelianos (por exemplo, os autores católicos) defendem a mesma ideia. Jacques Maritain, para dar um exemplo, nos seus *Elementos de Filosofia*,<sup>6</sup> concede seis páginas e meia ao pensamento da Índia, no capítulo intitulado: “Antes da filosofia propriamente dita” – e conclui rapidamente que naquela parte do mundo surgiram apenas religiões, aliás muito primitivas, e nunca um pensamento realmente filosófico. Quase todas as frases utilizadas por Maritain poderiam ser localizadas nas obras de Hegel, um século antes. Ora, se existe este milagroso consenso universal – tão difícil de ser obtido entre os filósofos – a respeito da inexistência de filosofia na Índia, por que motivo deveria (ou poderia) alguém colocar essa opinião em dúvida?

Antecipando esse tipo de objeção, que talvez jamais chegasse a ser dita, mas que seria pensada, direi o seguinte: em primeiro lugar, consenso não é argumento. Em segundo lugar, esse consenso não é total. Podemos citar como contraexemplo um célebre filósofo contemporâneo de Hegel: Schopenhauer. A opinião deste filósofo sobre o pensamento da Índia era a mais alta possível. Referindo-se, por exemplo, a um texto filosófico indiano, Schopenhauer chega a afirmar que “[...] a Upanishad é o fruto da mais elevada sabedoria humana”.<sup>7</sup> Não se trata de um mero deslize da pena de Schopenhauer. Pode-se afirmar com segurança que sua obra fundamental, *O mundo como vontade e representação*, foi inspirada e baseada na leitura de um conjunto de textos indianos: cinquenta *Upanishads* traduzidas do persa

---

<sup>5</sup> [Nota acrescentada em 2022:] Em particular, encontrei uma forte oposição ao ensino da filosofia indiana entre meus colegas do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, durante o período em que colaborei com o mesmo, tendo ouvido mais de uma vez a afirmação de que “Hegel já provou que não existiu filosofia na Índia”.

<sup>6</sup> MARITAIN, J. *Éléments de philosophie*. 22ª edição. Paris: Téqui, 1946, vol. 1, pp. 10-17.

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, A. Parerga und Paralipomena. Vols. V-VI, in: *Sämmtliche Werke*. 2ª ed. Leipzig: Brockhaus, 1877, Vol. 1, p. 428.

para o latim por Anquetil Duperron.<sup>8</sup> No prefácio da primeira edição desse seu livro, Schopenhauer afirmou poder ter a pretensão de afirmar que sua obra contém todas as ideias expostas naquele conjunto de *Upaniṣads*.<sup>9</sup> Não se trata também de um entusiasmo de juventude, que poderia depois ser abandonado. Mesmo em obras bem posteriores, Schopenhauer manteve sua opinião positiva sobre o valor da filosofia indiana.<sup>10</sup>

Sei muito bem que Schopenhauer não é popular entre nós,<sup>11</sup> e que ao ler sua opinião muitos encolherão os ombros, dizendo: “E o que interessa a opinião de Schopenhauer?” Posso dar a seguinte resposta: todos os historiadores da filosofia aceitam que Schopenhauer foi um importante filósofo ocidental. Portanto, existe pelo menos um importante filósofo ocidental que estudou, aceitou, utilizou e defendeu a filosofia da Índia. Ou seja: não há consenso, entre os filósofos, a respeito da filosofia oriental. Como não há consenso, deve ser aceitável que coloquemos em dúvida a posição de Hegel.

### 3. Fontes para o estudo de Hegel frente à Índia

Para o tema que nos interessa aqui, a obra fundamental de Hegel é o conjunto de *Lições sobre a História da Filosofia*.<sup>12</sup> Foi ali, principalmente, que ao estudar a sucessão dos sistemas filosóficos como uma das manifestações da evolução do Espírito, Hegel se posicionou claramente sobre a filosofia oriental. No entanto, há outras obras em que Hegel também analisou o pensamento da Índia e devemos estudar também com cuidado as *Lições sobre a Filosofia da História*<sup>13</sup> e as *Lições sobre a Filosofia da Religião*.<sup>14</sup> Nessas obras, Hegel estudou três aspectos ou momentos de um mesmo processo: a evolução do Espírito. E essa evolução,

---

<sup>8</sup> DUPERRON, A. **Oupnek'hat, id est, secretum tegendum**. 2 vols. Paris: Argentorati, 1801-1802. [Nota acrescentada em 2022:] As pessoas interessadas nessa influência podem consultar o artigo: BIANCHINI, F.; REDYSON, D. A obra Oupnek'hat na filosofia de Schopenhauer. **Litterarius**, V. 11, n. 2, p. 157-184, 2012.

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Vols. II-III, in: **Sämmtliche Werke**. 2ª ed. Leipzig: Brockhaus, 1877, Vol. 1, p. xii.

<sup>10</sup> A primeira edição de *Die Welt als Wille und Vorstellung* foi publicada em 1818; a de *Parerga und Paralipomena*, em 1851. Durante toda sua fase produtiva, Schopenhauer manteve uma alta estima pelo pensamento indiano.

<sup>11</sup> [Nota acrescentada em 2022:] Esta minha opinião se baseava no contato que tive com professores de Filosofia da USP e da UFPR, nessa época. Atualmente, pode-se dizer que há um grande interesse pelo pensamento de Schopenhauer no Brasil.

<sup>12</sup> HEGEL. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. Veja-se também a versão francesa: HEGEL, G. **Leçons sur l'Histoire de la Philosophie**. Trad. J. Gibelin. Paris: Gallimard, 1954.

<sup>13</sup> HEGEL, G. The Philosophy of History. Trad. J. Sibree. Vol. 46, in: **The Great Books of the Western World**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952; HEGEL, G. **Leçons sur la Philosophie de l'Histoire**. Trad. J. Gibelin. Paris, J. Vrin, 1945. [Nota acrescentada em 2022:] A bibliografia utilizada na elaboração deste artigo corresponde ao que estava à disposição do autor na época (início da década de 1980), um período em que não existia a Internet nem, evidentemente, as bibliotecas virtuais de hoje.

<sup>14</sup> HEGEL, G. **Leçons sur la Philosophie de la Religion**. Trad. J. Gibelin. 4 vols. Paris: J. Vrin, 1949.

segundo ele, se desenvolve no espaço e no tempo: do passado para o futuro e do Oriente para o Ocidente, pois “a Ásia é o início, e a Europa o fim dessa história”.<sup>15</sup> Nessas três obras de Hegel, o Oriente representa a infância política, social, religiosa, filosófica e espiritual, em um sentido amplo. A China e a Índia são colocadas, sob todos os aspectos, como os pontos mais baixos e primitivos da história humana. Por isso, esses três livros se harmonizam, se reforçam e se completam mutuamente. Essas três obras são póstumas e foram editadas a partir de notas do próprio Hegel e de anotações de aulas de seus alunos, durante cursos ministrados principalmente entre 1820 e 1830.

Essas obras se conectam estreitamente a todo o sistema hegeliano e, particularmente, à *Fenomenologia do Espírito*. De fato, a *Fenomenologia* contém uma visão teórica unificada do processo de evolução do Espírito, em toda a sua estrutura de manifestações. Os cursos históricos de Hegel, por outro lado, contêm o material empírico ou factual manifesto desse processo de evolução. Os dados históricos ilustram e confirmam o sistema teórico e a teoria permite compreender os dados históricos. Por isso, as três séries de *Lições* devem ser lidas tendo-se em mente o sistema da *Fenomenologia*. E, de fato, a crítica que Hegel apresenta à filosofia da Índia só pode ser compreendida dentro de seu contexto: o sistema filosófico hegeliano como um todo.

Estudaremos, primeiramente, algumas das críticas de Hegel à filosofia da Índia e, depois, veremos como Hegel encarava outros aspectos da cultura indiana e de sua estrutura social, como manifestações do Espírito indiano. Por fim, estudaremos a situação da Índia na história da humanidade e a etapa da evolução do Espírito que ela representa, de acordo com o sistema hegeliano.

#### 4. A inexistência da filosofia na Índia

De acordo com Hegel, o pensamento oriental precede o surgimento da filosofia propriamente dita, não sendo parte da filosofia. Segundo ele, na evolução do pensamento humano,

[...] o que aparece inicialmente é o pensamento totalmente geral, abstrato, que como tal não faz parte verdadeiramente da história da filosofia. É o pensamento como ele se mostra no Oriente, e tal como ele se liga em geral à

---

<sup>15</sup> Neste artigo, para simplificar as referências às três obras de Hegel acima citadas, indicarei sempre as páginas das versões francesas de Gibelin, indicando cada um dos cursos abreviada mente: HF = *História da Filosofia*; FH = *Filosofia da História*; FR = *Filosofia da Religião*. A citação acima pode ser encontrada em: FH, p. 96, ou seja: na página 96 da versão francesa das *Lições sobre a Filosofia da História*.

religião e à consciência orientais. O pensamento lá se mostra completamente abstrato, substancial, sem progresso, sem evolução; e encontra-se hoje como era na Antiguidade, há alguns milênios. (HF III, p. 209)<sup>16</sup>

Mais adiante, Hegel afirmou explicitamente que o pensamento oriental corresponde a uma religião e não a uma filosofia:

Nós devemos tratar inicialmente da filosofia oriental; no entanto, ela não faz parte propriamente falando de nosso assunto. Nós não falaremos dela de início senão para explicar a razão pela qual nós não insistiremos detalhadamente sobre o assunto, e para explicar a relação que de fato existe entre o que se apresenta aqui como filosofia, e a filosofia propriamente dita [...]. É bom observar em seguida que aquilo que chamamos de filosofia no Oriente é em geral mais propriamente a concepção religiosa desse Oriente – uma concepção religiosa do mundo que quase se toma por filosofia. (HF II, p. 235)

Na parte introdutória ao seu curso, Hegel estabeleceu distinções entre religião e filosofia. Segundo ele, embora ambas se assemelhem por seu objeto – o Absoluto – a religião faz uso principalmente do sentimento e produz no homem as atitudes de culto e recolhimento. A filosofia, pelo contrário, utiliza o pensamento, com o único fim de produzir conhecimento; e Hegel adicionou:

Mas essa diferença não deve ser concebida de modo abstrato, como se na religião não se pensasse [...]. As religiões persa e hindu, por exemplo, contêm pensamentos determinados, que são de certo modo pensamentos especulativos muito profundos e sublimes, mas que não precisamos comentar. (HF I, p. 151)

Na religião hindu, em particular, encontra-se a expressão de ideias completamente gerais, explícitas. Falou-se a respeito disso que esses povos já possuíam uma filosofia propriamente dita. Encontramos efetivamente, nos livros hindus, interessantes ideias gerais. Esses pensamentos se limitam àquilo que existe de mais abstrato, como o ser, o nascimento, o desaparecimento, a representação de ciclos. [...] Elas só aparecem, de fato, acidentalmente, e isso não é filosofia; pois a filosofia só se encontra onde o pensamento como tal se torna o absoluto, o fundamento, a raiz de todo o resto – e este não é o caso dessas representações. [...] Deixemos de lado, portanto, os pensamentos dos indianos, juntamente com os dos chineses e persas, ou seja, o Oriente inteiro. (HF I, pp. 192-193)

### 5. A evolução do Espírito

Para compreendermos melhor o que Hegel afirmava sobre o pensamento oriental, devemos nos basear na sua concepção geral sobre a evolução do Espírito, exposta na

---

<sup>16</sup> Nas referências às *Lições sobre a História da Filosofia* (HF), como acima, o número em algarismos romanos que antecede a página indica a época em que o curso foi ministrado: I = 1822-23; II = 1825-26; III = 1827-28; IV = 1829-30. Mais adiante (seção 16) veremos a importância dessas datas.

*Fenomenologia*, mas também repetida nos seus cursos históricos. O ponto de partida do Espírito é uma unidade amorfa, que Hegel sempre compara a uma semente (HF II, p. 95). O Espírito é inicialmente potencialidade, como a semente; e também algo autossuficiente, que existe em si mesmo: o ser-em-si. Este ser-em-si é um ponto de partida, mas algo que ainda precisa se realizar; é algo abstrato e simples, ainda não desenvolvido.

A semente fornece um exemplo disso. A semente é simples, quase um ponto; mesmo um microscópio não poderia descobrir nela muita coisa; mas esta simplicidade está preta de todas as qualidades da árvore. Toda a árvore está na semente: os ramos, as folhas, sua cor, seu odor, seu sabor etc. No entanto, esta coisa simples, a semente, não é a própria árvore, esse conjunto variado ainda não existe. Importa saber que há alguma coisa completamente simples, contendo em si uma multiplicidade que, no entanto, ainda não existe para si. (HF II, p. 96)

No processo de evolução, do ser-em-si simples, algo complexo e concreto deve se desenvolver, se desdobrar. Isso exige o surgimento de rupturas na unidade primitiva e é preciso que algo se coloque como distinto do restante. Ao surgir este contraste, aquilo se descobre como algo que está lá face ao restante, face ao seu meio, como algo distinto; e há necessariamente consciência da distinção. Do ser-em-si passa-se, portanto, ao estar-lá. De uma unidade, passa-se a uma ruptura. O espírito chega ao estar-lá, ou seja, à consciência; como consciência, tem um objeto; e esta consciência, que está lá e que se percebe assim, percebe também que aquilo que para ela é objeto também está lá; mas cada coisa aparece individualizada, separada das outras. Nessa separação surge a ideia de liberdade e de finalidades, de objetivos; o ser existe para si. Como um terceiro estágio, o ser-para-si se torna consciente da unidade e deixa o estado de consciência fragmentária. Mas essa consciência da unidade que o Espírito pode atingir não é um retorno à unidade simples primitiva.

Esse processo de evolução pode ser exemplificado, segundo Hegel, na relação entre a filosofia e o mito religioso. O pensamento religioso primitivo tem por sua forma de representação o mito. A religião grega primitiva, por exemplo, tinha por “teoria” a mitologia de seus deuses e heróis. A mitologia permitia aos gregos identificar-se com certas situações, ter certos sentimentos, mas não continha, propriamente, pensamentos. Por isso, como indica Hegel (HF II, p. 169), o surgimento da filosofia grega significou uma oposição e um choque com a religião popular. O pensamento filosófico começa por opor-se e por desejar criar a sua própria base; o filósofo está-lá, e a religião está-lá em outro lugar. Por fim, durante a fase do neoplatonismo, os filósofos reconhecem a unidade funda mental do mito e da filosofia, já não

combatem a religião, mas isso não significa uma volta ao princípio simples e indiferenciado: o pensamento continua a existir.

[...] O pensamento se manifesta inicialmente na religião, encontra-se nesse conteúdo substancial, não é, portanto, livre por si. Ele se fortalece, em seguida, capta a si mesmo como repousando sobre si, apoiando-se sobre sua forma – e, não se reconhecendo na outra forma [do pensamento religioso], toma uma atitude hostil em relação a ela. Em terceiro lugar, ele [o pensamento] se reconhece também nessa forma, e chega a reconhecer este Outro como um momento de si próprio. (HF I, p. 169)

É com base nessa sucessão de etapas, reconhecendo em qual delas se situa um pensamento, que se pode determinar seu valor, segundo Hegel.

As primeiras filosofias são necessariamente simples, abstratas e gerais. [...] As primeiras filosofias possuem o conteúdo mais pobre; nelas a ideia é menos determinada; elas ficam em generalidades que permanecem ocultas. (HF I, pp. 127-131)

O caráter de generalidade, em uma filosofia é, portanto, considerado como negativo e primitivo, assim como a excessiva abstração:

O em-si é o começo, o imediato, o geral, abstrato. Aquilo que faz o início não progrediu ainda, não chegou a outra coisa. Em segundo lugar, vem o para-si; em terceiro lugar, o em-si e para-si. O que é mais concreto vem depois, portanto. (HF I, p. 126)

Enquanto muitas pessoas procuram no pensamento antigo a mais elevada sabedoria, Hegel acredita que a filosofia está em evolução positiva constante e que o mais antigo é inferior ao mais moderno.

Não devemos acreditar que se encontram nos Antigos as respostas às questões colocadas por nossa consciência e interesse; pois elas [as questões atuais] presumem uma cultura maior, uma determinação do pensamento mais profunda do que aquela que existia nos Antigos, cuja noção não havia atingido a intensidade de nosso pensamento. (HF I, p. 130)

Dentro dessa concepção geral, portanto, a filosofia da Índia é considerada das mais inferiores, por ser das mais antigas; corresponde a um período em que não se separa o pensamento religioso do filosófico e, portanto, é anterior à criação de um pensamento filosófico autêntico e independente; seria um pensamento típico da fase de unidade amorfa do Espírito caracterizando-se, portanto, por sua abstração, sua generalidade. Esse pensamento, segundo Hegel, é pré-filosófico.



## 6. A ideia de Absoluto na Índia

Vejam como Hegel descreve o conteúdo do pensamento pseudo-filosófico da Índia. O centro do pensamento filosófico ou religioso é a ideia do Absoluto, ou Deus; e este será o ponto a ser investigado, acima de todos:

Podem-se enumerar os objetos particulares da filosofia, ou seja, Deus, o mundo, o espírito, a alma, o homem. Na realidade, Deus é o único objeto da filosofia, ou seja, seu fim é o conhecimento de Deus. Este objetivo ela o tem em comum com a religião, mas com esta diferença: a filosofia o considera pelo pensamento, a inteligência; a religião, pela representação. (HF I, p. 87)

Hegel assim descreve a visão indiana de Deus:

Aquilo que se apresenta inicialmente, o fundamento absoluto, se determina na religião hindu como Brahma (masculino) ou Brahm (neutro).<sup>17</sup> É o pensamento em geral sob a forma de um sujeito. Este é o elemento primordial de onde se deriva toda cosmogonia e toda teogonia. [...] Brahm é aquilo que vem antes; e é também determinado como pensamento. É este elemento simples que, saindo de si mesmo, atravessa todas as formas, depois também volta a entrar em si, tornando-se assim criador e ativo. É desse fundamento que deriva o mundo inteiro, o universo em geral que permanece, no entanto, no divino, em unidade com o divino. [...] Para nós, o universo significa o mundo presente; para os hindus, ao contrário, esse mundo aqui, essa existência, para nós prosaica, é tão divina quanto o próprio Brahma. Graças à sua imaginação, o hindu diviniza todo o presente, e faz dele uma adoração levada ao fantástico. (HF IV, p. 257)

A visão de Hegel a respeito da concepção indiana sobre Deus é descrita mais detalhadamente nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*. Lá, encontramos um capítulo intitulado “A religião da fantasia”,<sup>18</sup> que se refere exatamente à Índia. Abaixo, reunimos vários trechos extraídos dessa obra, em que Hegel descreve o surgimento dos deuses (*devas*) e do universo a partir de *Brahman* – o Ser Uno primordial:

A primeira determinação fundamental é o Um absoluto: Brahm. Ele aparece determinado como aquilo que é eternamente uno consigo mesmo. (FR, p. 125) Assim, Brahm, a essência una, idêntica a si, aparece como princípio inerte, que sem dúvida é gerador, mas que se comporta tão passivamente quanto uma fêmea, por assim dizer. [...] Brahma engendra todos os deuses, o universo, os homens, mas parece também que este Um é inativo, o princípio inerte. (FR, p.

<sup>17</sup> [Nota acrescentada em 2022:] No pensamento indiano, *Brahmā* é o nome de um *deva* ou ser divino masculino, considerado como o criador do universo; a palavra neutra *Brahman*, por outro lado, indica uma realidade consciente ilimitada, não antropomórfica, o substrato da totalidade. Embora as duas palavras sânscritas sejam semelhantes, não há uma relação forte entre *Brahmā* e *Brahman*.

<sup>18</sup> FR, p. 112 e seguintes do segundo volume. Todas as referências aqui utilizadas indicam páginas do segundo volume da versão francesa das *Lições sobre a Filosofia da Religião*.

126) O que vem em primeiro lugar na noção, o verdadeiro, o universal substancial, é, como vimos, a eterna calma, do ser-em-si, esta essência que está em si, aquilo que é a substância universal. Esta, enquanto universal, é o poder que está em si: ela não se volta para outra coisa com desejo; ela é, pelo contrário, silenciosa, sem aparência, refletindo-se em si, mas determinada também como potência. (FR, p. 121)

Se nós consideramos isso abstratamente de forma mais precisa, encontramos inicialmente o Um universal. Mas o conceito tem em sua natureza o manifestar-se; esta manifestação pode chamar-se estar-lá em geral, a objetividade. [...]Essas diferenças (surgidas na manifestação) são poderes particulares. (FR, p. 122) A diferença se estabelece em uma multiplicidade de poderes, e esses numerosos poderes são como deuses. É um politeísmo em liberdade que não chegou ainda à beleza formal. Não são ainda os belos deuses da religião grega. [...] Os poderes são objetos como o Sol, a Lua, as montanhas, os rios; ou abstrações, como o nascimento, a morte, a transformação. (FR, p. 121)

Hegel vê toda essa concepção como o resultado de uma imaginação desvairada e sem limites, que quer transformar tudo em divino e que, por isso mesmo, rebaixa a ideia do divino:

Os fenômenos e os poderes particulares são apresentados como livres, como existindo para si, mas são personificados. O Sol, a Lua, o Himalaia, o Ganges e os outros rios são apresentados como pessoas – assim como sentimentos subjetivos particulares, como a vingança, e poderes, como o mal, também são personificados. [...] Entre os hindus é ideia corrente que a substância também pode assumir uma forma de animal. [...] Tomam-se esses seres vivos, e faz-se deles deuses; é a atuação da fantasia. (FR, p. 131)

O princípio genérico da natureza hindu é o espírito em estado de sonho. [...] A concepção hindu é um panteísmo totalmente geral, e certamente um panteísmo da imaginação, não do pensamento. [...] Tudo, portanto, é para ele Deus: o Sol, a Lua, as estrelas, o Ganges, o Indus, os animais, as flores. E o finito, perdendo sua consistência e sua solidez por causa dessa divinização, perde também toda sua inteligibilidade. Inversamente, o divino, por ser em si variável e instável, é degradado e tomado absurdo sob esta forma vil. (FH, p. 130)

Hegel também vê nesse tipo de panteísmo uma irracionalidade extrema, pois nele algumas vezes o Absoluto é apenas o Uno, *Brahman*, e os deuses são apenas partes; mas outras vezes cada uma das partes, ou uma delas em especial, é considerada como o próprio Absoluto, o que é absolutamente ininteligível.

Todos os seres diferenciados chamam-se e são ainda Brahm, eles são em si este Um, e tomam também seus epítetos. (FR, p. 125) Assim, Brahma é tudo e também cada ser que é representado como deus e independente. (FR, p. 126) A potência universal enquanto ser-em-si se distingue de seus momentos, que aparecem como essências independentes, e por outro lado como mergulhadas no Um. Eles lhe pertencem, são seus momentos, mas, como distintos, eles se

apresentam como pessoas independentes da divindade, que são eles próprios Deus e o próprio todo. [...] As alternâncias que fazem com que às vezes o Um e às vezes o diferenciado se apresentem como a totalidade completa, são a inconsequência dessa esfera. [...] (FR, p. 121) Essa imensa inconsequência encontra-se aqui e penetra todo um mundo de representações. (FR, p. 123)

Hegel vê na religião indiana um pensamento confuso e instável, em que nada é fixo, as formas e as ideias mudam como nuvens. Ele indica, por exemplo, que existe uma enorme variedade de descrições conflitantes sobre a origem do universo:

Essa diferença se mostra também nas diversas cosmogonias, nas descrições da criação do mundo; não se deve imaginar que os hindus possuam uma história determinada, uma representação fixa, como possuímos uma nos livros judaicos; lá [na Índia], cada um – um poeta, um vidente, um profeta – representa para si a coisa de sua maneira, mergulhando nela pela especulação; por isso nada é estável, e cada um tem a sua própria opinião. Nas Leis de Manu a criação é apresentada de uma forma, nos Vedas e outros livros religiosos de uma maneira diferente. (FR, p. 127)

### 7. *O culto interno, a absorção em Brahman*

Cada concepção religiosa traz consigo a ideia de uma prática, pela qual o indivíduo entra em harmonia com seu Deus. Na religião da Índia, um dos aspectos dessa tentativa de harmonização é uma busca interna do Absoluto, através da meditação e práticas espirituais utilizadas pelos *yogins* e outros tipos de místicos. Para Hegel, essas práticas são mais uma evidência do caráter primitivo da religião indiana.

[...] O que existe de mais sublime na religião ou filosofia [da Índia] é a identificação do homem com esta substância, seja pelos sacrifícios, seja pelo recolhimento, preces, penitências, ou entregando-se ao pensamento puro. [...] (HF II, p. 256). [...] O homem tem a finalidade de identificar-se a esse Brahm. Os sacrifícios, os usos, etc. são o caminho para atingi-lo. Mas esse gênero de culto é considerado na Índia como inferior ao esforço do pensamento em abismar-se nesta unidade. Isso parece uma atitude filosófica; mas não é senão um caminhar para a inconsciência, para um vazio interior da consciência, um estado de inatividade, sem representações, que não é nem meditação, nem mesmo reflexão, mas um devaneio morno, e isso é o próprio Brahm. (HF III, p. 256) O fim dos hindus é em geral unir-se ao Único, elevar-se a este pensamento único, existir como este pensamento [...] A isto se associa uma filosofia, existindo apenas o caminho revelado. Ele se caracteriza pela prece, pelo jejum, as abluções sem fim e outras coisas desse gênero. [...] O outro caminho depende de introduzir-se à força nesta abstração. [...] Existe um meio [...] de passar a vida na intuição pura, de mortificar-se, de desfazer-se da exterioridade da vida e de toda vitalidade. Existem, por exemplo, os que se mantêm de pé dez anos, e depois permanecem assentados por igual tempo. Os amigos cuidam de sua alimentação. Graças a esta conduta, o hindu se torna pensamento puro, esse pensamento puro que é o próprio Brahm. Esta é a

intuição abstrata que nada vê, o pensamento puro que nada pensa. [...] Associe-se a isso, ao mesmo tempo, uma espécie de filosofia, chamada doutrina Yoga. Um Yoghi é um homem que se impõe penitências, e se essas penitências se executam pelo pensamento, esta doutrina é uma filosofia. (HF IV, p. 258)

Note-se que, ao descrever a doutrina do Yoga como filosofia, Hegel está apenas sendo irônico e não contradizendo sua posição inicialmente exposta. Quando fala sobre a Índia, Hegel não está apenas expondo ideias: está fazendo retórica, e por isso é importante reproduzir sua linguagem, como estamos fazendo por meio dessas citações. Nelas, pode-se notar todo o desprezo de Hegel pelos indianos.

Eles renunciam a todo movimento, a todo interesse, a toda ligação. Cessam de visitar os amigos, negligenciam tudo o que é humano e mergulham em uma meditação silenciosa. Eles são venerados e nutridos por outros; eles permanecem sem falar, em um embrutecimento morno, com os olhos fechados, ou fixando o Sol. Quando um indivíduo se mantém nesta abstração, renuncia a tudo e está morto para o mundo, ele é chamado Yogue. (FR, p. 136)

Hegel sabia muito bem que esses místicos tinham sido conhecidos e admirados pelos gregos, que os conheceram por ocasião da expansão do império de Alexandre Magno. Por isso, ele tomou o cuidado de anular o efeito do juízo positivo dos gregos:

A Índia é um país cuja reputação muito antiga já havia chegado aos gregos. Estes conheceram os filósofos hindus como gimnosofistas,<sup>19</sup> uma classe de pessoas piedosas, se podemos realmente chamá-las assim Na Índia, eles são chamados faquires. Esses homens se consagram a uma vida contemplativa, afastam-se da vida externa, e levam uma existência errante, isolados ou em grupos. [...] Renunciam aos cuidados externos, a todas as necessidades e, de modo geral, a todas as condições que fazem o homem entrar na realidade. Esses gimnosofistas foram, portanto, conhecidos pelos gregos e, se a filosofia consiste nesta abstração das relações externas, eles foram sem dúvida filósofos. (HF IV, p. 253)

O resultado que Hegel acredita ser atingido por esses místicos seria totalmente negativo: ao invés de atingir algo mais elevado, eles atingiriam um estado inferior ao do homem comum. O indivíduo perderia seu estado de consciência normal e, em vez de adquirir um outro, superior, encontraria apenas um vazio:

O grau supremo que se atinge no culto é esta união com Deus, que consiste no aniquilamento e no embrutecimento da consciência de si. (FR, p. 132, Nota)

---

<sup>19</sup> Este termo grego significa, literalmente, “sábios nus”.

O homem que não pensa, que tem o espírito vazio, que se concentra em si mesmo, que está simplesmente consigo, este ego puro é Brahm. (FR, p. 133)

Eles se esforçam por abafar todos os desejos, todas as paixões, todas as necessidades, eles procuram a indiferença absoluta, a perda de consciência, o vácuo espiritual. Esse estado é tomado como a perfeição, a felicidade. Assim, o hindu pensa que é um com Brahm. Brahm é o substancial, o Um absolutamente imaterial, incorporeal, o Ser supremo, como o indica o entendimento. Para nós, ele é a objetividade, que é diferente de nós e se opõe a nós como aquilo que é. Essa objetividade se desvanece para o hindu. De fato, quando ele se recolhe, quando ele entra em seus pensamentos, ele encontra Brahm. Mesmo nesta concentração, neste profundo recolhimento em si mesmo, nesta simplificação da consciência que nada sabe, que só existe como consciência, ele é o próprio Brahm. (HF II, p. 263)

Como confirmação dessa descrição, Hegel utiliza o testemunho de um viajante inglês que procurou descobrir junto aos próprios indianos o significado de sua religião. Essa narração, que aparece em formas variadas nos cursos de Hegel, procura mostrar o absurdo das práticas indianas, tais como a meditação em postura assentada, ou a repetição da sílaba sagrada OM:

Quando perguntamos a um hindu: “Qual é esta devoção, esta meditação silenciosa, essa concentração a que tu te entregas, que vos é ordenada e que se pratica assim?”, ele responderá: “Quando dirijo minha prece a um dos deuses, assento-me no solo, cruzo minhas pernas, volto os olhos para o céu, recolho meu espírito e meus pensamentos e uno as mãos silenciosamente; depois, digo interiormente:– Eu sou Brahm, eu sou o Ser supremo. Todo hindu se diz isso após haver-se recolhido, assim Ele é Brahm. (FR, p. 133; FH, p. 142)

Se perguntamos a um brâmane o que é Brahm, ele responderá: “Quando entro dentro de mim mesmo, fecho todos os sentidos externos, e digo então a palavra OM para mim mesmo, isso é Brahm”. A união abstrata com Deus é realizada nesta abstração da humanidade. (FH, p. 136)

Segundo Hegel, essa negação da humanidade, essa fuga da realidade, seria a responsável pelo pequeno valor que os indianos dão à vida, e a costumes tais como queimar vivas as viúvas, juntamente com o cadáver dos maridos (FH, p. 137). Hegel cita também que em Orissa, no golfo de Bengala, uma grande imagem de *Viṣṇu* é transportada em certas ocasiões para fora do templo de Jagernaut (*Jagannātha*); o ídolo é deslocado por 500 pessoas, que o puxam em um carro enorme, e muitas pessoas se jogam nessa ocasião sob as rodas do carro, para serem esmagadas, sendo essa atitude muito louvada pelos indianos. Outro costume análogo é o atirar-se do alto dos rochedos do Himalaia, na região onde brota o Ganges (FR, p. 144).

#### 8. *O culto exterior*

Segundo Hegel, além do aspecto de interiorização, a concepção indiana de *Brahman* leva também a uma atividade religiosa externa. Esse duplo aspecto da religião prática reflete o

duplo aspecto teórico de *Brahman*: por um lado, o absoluto imanifesto e, por outro lado, manifestando-se no universo. Como tudo o que é natural é também o próprio Deus, então a união com o absoluto pode ser obtida na própria natureza (FR, pp. 141-143). Essa nova atitude produz, por um lado, a adoração de animais e objetos da natureza: adora-se o Sol, a Lua, um rio, uma montanha. Por outro lado, essa atitude produziria uma sensualidade desenfreada, justificada religiosamente.

O culto é dirigido apenas àquilo que é sensível. São hábitos que não se pode compreender, pois são não-inteligentes. Por toda parte reina o desregramento. [...] É a mais triste depravação. Como nesse culto se dá a alienação, a atividade presente é apenas uma ação externa, que é realizada. Adiciona-se o atordoamento mais bárbaro, o vinho, as mulheres, a união sexual, as orgias mais terríveis. [...] (FR, p. 143) O outro lado do culto consiste na agitação desordenada da cegueira, na alienação da consciência, mergulhando no elemento natural com o qual o eu se identifica, suprimindo a consciência que ele tem de sua diferença desse elemento. Em todos os pagodes [templos] são mantidas cortesãs e dançarinas que os brâmanes instruem com o maior cuidado possível na arte da dança, das belas posições e gestos, e que devem entregar-se por um preço fixo a todos que as desejam. (FH, p. 143)

Aqui, Hegel aproveitou para comentar sobre outro aspecto dos indianos: sua ausência de princípios éticos e morais, em geral. Seu julgamento negativo é amplo e categórico:

Se agora nos perguntarmos de que modo a moralidade transparece através da religião dos indianos, a resposta será que a primeira está separada da segunda, assim como Brahm de seu conteúdo concreto. [...] A moralidade não pode ser encontrada entre os indianos, pois o espiritual não se manifesta na consciência deles. [...] A condição dos indianos [...] se revela como a mais abjeta. Sobre este ponto todos os ingleses estão de acordo. [...] A mentira e a astúcia, eis o caráter fundamental do indiano; o engodo, o roubo, o assassinato são seus costumes. [...] Os brâmanes são particularmente imorais. Eles só comem e dormem, contam os ingleses. Se seus costumes não os impedissem, eles se deixariam levar completamente por seus instintos; quando eles se dedicam à vida pública, mostram-se ávidos, trapaceiros, sensuais; eles tratam com pusilanimidade aqueles a quem temem e cobram a mesma atitude de seus subordinados. Um inglês disse que não conhece um homem honesto entre eles. As crianças não respeitam os pais; os filhos maltratam a própria mãe. (FH, p. 144)

Esses trechos mostram, de um modo geral, a posição hegeliana frente à filosofia e à religião da Índia. Mas, para completar o quadro, é necessário estudar a crítica de Hegel à estrutura social indiana tradicional.

### 9. O sistema de castas

Segundo Hegel, as sucessivas estruturas sociais que a humanidade desenvolveu em sua história são aspectos particulares de evolução do Espírito; e essa evolução é dirigida pela potencialidade interna do próprio Espírito, que quer conhecer-se e realizar-se: “Pode-se dizer que a história universal é a representação do Espírito em seu esforço para adquirir o conhecimento daquilo que ele é” (FH, p. 28). Ora, o Espírito é essencialmente livre, mas no início de sua evolução, ele não tem consciência disso. Esse estágio mais baixo corresponde ao Oriente: “Os orientais não sabem ainda que o espírito ou o homem como tal é livre em si. Como não o sabem, eles não o são” (FH, p. 29; cf. HF II, p. 98).

Essa descoberta da liberdade, segundo Hegel, teria sido gradativa: os orientais, não se sabendo livres, deixavam-se dirigir por qualquer um; este um, o déspota, era livre, mas só ele. Na Grécia, teria surgido, depois a consciência da liberdade, mas esse conceito se aplicava apenas a alguns: os cidadãos. Os escravos não eram livres. Portanto, os gregos e romanos sabiam apenas que alguns são livres. Por fim, as nações germânicas teriam atingido, dentro do cristianismo, a consciência de que o homem como tal é livre (FH, p. 29; HF, pp. 63, 73, 200-206).

No Oriente, haveria apenas um tipo de liberdade, que Hegel chamou de “liberdade substancial” (HF, p. 96). Os sujeitos se subordinam a leis e mandamentos externos, que não brotam da vontade dos indivíduos. “Os sujeitos são assim semelhantes a crianças que, sem vontade nem julgamento próprios, obedecem a seus pais”, com fê e confiança cegas (FH, p. 97). Os sujeitos evoluem em torno de um centro, do soberano que os encabeça como patriarca. Esse patriarca deve aplicar e fazer obedecer a uma moralidade à qual os sujeitos precisam se conformar. O fator moral é substancial. Sendo as leis exteriores ao sujeito, elas só possuem direito coercitivo (FH, p. 105). O homem não tem a intuição de sua vontade própria, mas de uma vontade que lhe é estranha. Por essa sua índole, os orientais são facilmente dominados e como os europeus, pelo contrário, são enérgicos e dominadores, “submeter-se aos europeus é o destino fatal dos impérios asiáticos” (FH, p. 132).

A estrutura de castas, na Índia, seria a evidência clara dessa ordem artificial e externa, que não brota dos sujeitos.

Para que a liberdade se realize, deve-se ultrapassar o egoísmo e as paixões, a vontade subjetiva; a ação livre se baseia no conhecimento da vontade universal, racional. Dessa forma ocorreria uma harmonização entre o Estado e o indivíduo (FH, p. 52). Pelo pensamento, o

indivíduo deve se perceber como pessoa, ou seja, em seu ser singular e, ao mesmo tempo, como uma coisa universal, em si, capaz de abstração, capaz de renunciar ao individual e conseqüentemente deve se descobrir como algo de infinito (FH, p. 70). Hegel afirma que os indianos defendem a renúncia aos sentidos, aos desejos e aos interesses terrestres; mas o fim não é a liberdade e sim “a negação da consciência, a morte espiritual e até mesmo física” (FH, p. 71).

O grau mais baixo de liberdade é, para Hegel, o dos chineses, em que, segundo ele, não haveria qualquer consciência de individualidade: o povo seria uma massa amorfa, uma unidade indiferenciada de todos os indivíduos, submetidos a um imperador (FH, p. 133). Na Índia, surge um certo progresso em relação à China, pois agora há uma diferenciação entre os indivíduos. No entanto, ao invés de produzir liberdade real, essa diferenciação se torna algo fixo, uma lei da natureza, que se manifesta nas 4 castas: os *brāhmaṇas*, que “produzem e manifestam o divino”; os *kṣatriyas*, que representam “a força e a coragem subjetiva”, e de onde saem os guerreiros e os príncipes; os *vaiśyas*, que cuidam da agricultura, indústria e comércio; e os *śūdras*, que são os serviçais assalariados. Cada indivíduo faz parte de sua casta essencialmente em virtude de seu nascimento, e permanece preso a ela por toda a vida (FH, p. 134).

Como só os *brāhmaṇas* podem desempenhar as funções sacerdotais, a religião indiana discriminaria entre os vários tipos de pessoas, não sendo igualitária. A estrutura de castas é duramente criticada por Hegel:

Cada casta tem seus deveres e direitos particulares; os deveres e direitos não são, portanto, relativos ao homem em geral, mas a uma casta determinada. [...] Tudo está petrificado nessas diferenças, e sobre isso reina o arbitrário. Não há nem moralidade, nem dignidade humana, as paixões negativas passam por cima disso; o espírito vagueia no país dos sonhos e o que existe de mais sublime é o aniquilamento. (FH, p. 136)

Hegel analisa especial mente a casta dos *brāhmaṇas*, que era considerada superior às outras. Por seu caráter divino especial, os *brāhmaṇas* devem ser adorados e respeitados pelas outras castas (FH, p. 138). Mas como se manifesta esse caráter divino na vida dos *brāhmaṇas*? Ao invés de se exteriorizar em uma moralidade exemplar, a dignidade do *brāhmaṇa* se manifesta apenas em um conjunto de regras que determinam como ele deve realizar até os atos mais fúteis, como urinar, por exemplo. Hegel descreve várias dessas regras, tiradas do *Código de Manu*. O *brāhmaṇa* deve se voltar para o Norte, durante o dia, se estiver sob o Sol; e ficar voltado para o Sul, à noite; e assim por diante (FH, p. 139).



A casta dos brâmanes é a existência imediata de Brahma; seu dever é ler os Vedas e recolher-se em si. A leitura dos Vedas é uma coisa divina, é o próprio Deus; o mesmo ocorre com a prece. Pode-se ler os Vedas sem compreender, em uma estupidez perfeita, que é a própria unidade abstrata do pensamento. A intuição pura do Eu é o vazio perfeito. Brahma existe, portanto, nos brâmanes; eles são Brahma pela leitura dos Vedas, e a consciência humana de si, em sua abstração, é o próprio Brahma. (FH, p. 124, Nota)

A religião dos indianos seria, portanto, uma farsa, uma encenação ridícula e superficial dos *brāhmaṇas*. Segundo Hegel, os *brāhmaṇas*, por seu próprio nascimento, eram considerados deuses entre os homens; as pessoas de outras castas poderiam chegar a atingir esta condição, mas apenas submetendo-se a renúncias, tormentos e penitências infinitas (FH, p. 137; FR, p. 136). Hegel dá um exemplo disso:

Uma grande parte dos não-brâmanes procura o renascimento; esses são os Yogues. Um inglês que foi ao Tibet [Samuel Turner] procurar o Dalai-Lama encontrou um desses Yogues e contou o que se segue: O Yogue se encontrava no segundo grau da evolução para atingir o estado de brâmane. Ele havia ultrapassado o primeiro grau, mantendo-se de pé durante 12 anos, sem jamais se assentar ou deitar. Inicialmente ele se prendia a uma árvore com uma corda, até adquirir o hábito de dormir de pé. Na segunda etapa, à qual ele agora se submetia, devia permanecer 12 anos com as mãos unidas acima da cabeça, e suas unhas já estavam quase cravadas em suas mãos. (FH, p. 137)

Hegel prossegue descrevendo a suposta transformação do não-*brāhmaṇa* em *brāhmaṇa*: após terminar a segunda etapa, havia meios de reativar o uso dos braços da pessoa (FR, p. 136). Ele devia então passar um dia (ou 3 horas e 45 minutos) entre cinco fogos, ou seja: quatro grandes fogueiras nas direções dos pontos cardeais, e o Sol acima. Depois, devia ficar suspenso por um pé balançando sobre o fogo durante um tempo igual a este. Se a pessoa triunfar dessa prova, ela deve ser enterrada viva, de pé, e recoberta completamente; é retirada após 3 horas e 45 minutos e, se ainda estiver viva, adquiriu o poder interno do *brāhmaṇa*, o seu fim supremo, e existe como Brahm de forma permanente.

Assim, não é senão por essa negação de sua existência que se adquire esse poder de brâmane; e em seu grau mais elevado, esta negação consiste na consciência obscura de ter atingido uma inércia perfeita, um aniquilamento de toda sensibilidade e de toda vontade, estado que mesmo para os budistas é o mais sublime. (FH, p. 137)

## 10. A visão de Hegel sobre a Índia – resumo

Nas secções anteriores deste artigo, procuramos mostrar alguns dos aspectos da visão de Hegel sobre a Índia. Poderíamos continuar adicionando novos detalhes dessa visão, mas

creio que isso não é necessário, aqui. Os exemplos expostos – a posição de Hegel frente à filosofia, à religião, à moral e o sistema social da Índia – são suficientes para ilustrar a ideia geral à qual Hegel adere coerentemente: a civilização indiana, em todos os seus aspectos, é primitiva e muito inferior à civilização europeia – e à grega, em particular.

Essa posição de Hegel não é casual, nem um mero apêndice ao seu pensamento filosófico. O centro da filosofia hegeliana é a teoria da História, e essa História é a evolução do Espírito. O Espírito sempre evolui, e jamais pode regredir. Todas as manifestações de um povo, em uma época, estão organicamente ligadas e exprimem o estágio atingido pelo Espírito naquela situação. Como a civilização da Índia precedeu a grega, e como o Espírito deve ter evoluído de seu estágio antigo, oriental, para o estágio grego, segue-se que o Espírito produzirá necessariamente manifestações mais elevadas na Grécia do que na Índia. E isso deve se aplicar a todas as manifestações – filosofia, religião, arte, etc. – pois todas elas são apenas epifenômenos da evolução do Espírito uno. Dentro desta visão, é necessário que a arte grega supere a indiana, que a moral grega seja superior à da Índia, e assim por diante. Em Hegel, os dados históricos e a teoria metafísica se harmonizam totalmente; o caso da Índia não poderia ser uma exceção.

Para os fins aos quais este artigo se propõe, creio que as ideias de Hegel estão suficientemente expostas. Passemos agora ao trabalho de avaliação dessas ideias.

Em primeiro lugar, será necessário analisar os dados em que Hegel se baseia. Qual a fonte de que Hegel extraiu seu conhecimento fatural sobre a Índia? Será essa fonte aceitável? Se os dados de que Hegel dispunha não eram corretos, toda a crítica se desmorona. Por outro lado, é preciso analisar a relação entre os fatos e as conclusões que Hegel deles tira. Passemos, portanto, a essa análise.

### *11. O conhecimento europeu sobre a Índia no início do século XIX*

O intercâmbio cultural entre a Índia e a Europa foi muito superficial e pobre, durante milênios. Na época em que se inicia a formação do pensamento filosófico grego, não parece haver qualquer comunicação entre Índia e Ocidente. Homero não fala sobre a Índia e a primeira descrição mais extensa sobre essa região é encontrada em Heródoto que, embora não tenha visitado a Índia, se baseou na descrição de um explorador, Scylax de Caryanda, que percorreu

a região do Indus na época de Darius.<sup>20</sup> Mas foi apenas por ocasião das expedições de Alexandre, o Grande, à Ásia, que se obteve um contato mais direto com os indianos – e, mesmo assim, é preciso lembrar que Alexandre apenas penetrou algumas centenas de quilômetros no território indiano, nas proximidades da parte alta do rio Indus. A história das expedições de Alexandre e a descrição das regiões por ele atingidas foram expostas, entre outros autores, por Arriano de Nicomédia, que se baseou em autores anteriores, como Megastenes (embaixador de Seleucus em Paliputra, aproximadamente em 300 a.C.). Em sua *Indica*,<sup>21</sup> Arriano descreve os indianos como divididos em sete (e não quatro) classes (*genus*):

Uma dessas classes é a dos sofistas,<sup>22</sup> menos numerosa do que as outras, porém mais renomada e mais honrada. A ela não cabe trabalhar nem fornecer ao tesouro público uma parte de seu ganho. Eles são obrigados apenas a celebrar os sacrifícios aos deuses para a comunidade; se alguém faz um sacrifício particular, um desses sofistas se une a ele para guiá-lo; pensa-se que de outra forma a cerimônia não poderia ser agradável aos deuses. Essas pessoas são também as únicas a conhecer a mântica, e somente os sofistas podem prever o futuro. [...] Aquele que se enganou três vezes em suas previsões não é punido, mas é obrigado a guardar o silêncio e, depois que este lhe foi imposto, ninguém conseguirá forçar este homem a produzir um som. Esses sofistas vivem nus, expostos ao Sol durante o inverno, e no verão, quando o Sol queima, nos prados e lugares úmidos, sob grandes árvores. [...] (*Indica*, XI, 1-7)

As outras classes, segundo Arriano, são: a dos agricultores; a dos pastores; a dos artesãos e comerciantes; a dos guerreiros; a dos inspetores; e a dos conselheiros reais. Essa classificação, reproduzida por quase todos os autores gregos e romanos, não corresponde à divisão indiana clássica. Arriano acrescenta uma informação sobre a impossibilidade de passar de uma classe a outra, com uma exceção:

Não é permitido tomar uma esposa fora de sua própria classe [...] nem é permitido à mesma pessoa exercer dois ofícios ou mudar de classe, por exemplo: passar da dos pastores para a dos agricultores, ou da dos artesãos para a dos pastores. Somente existe o direito de tornar-se sofista, a partir de qualquer outra classe, pois a vida dos sofistas, longe de ser doce, é a mais dura de todas. (*Indica*, XII, 8-9)

<sup>20</sup> Sobre o contato entre Europa e Índia, veja-se a Introdução do livro: FENICIO, J. **O Livro da Seita dos Índios Orientais**. Ed. Jarl Charpentier. Upsala: Almqvist and Wikselle, 1933.

<sup>21</sup> ARRIEN, F. **L'Inde**. Trad. Pierre Chantraine. Paris: Belles Lettres, 1927. Veja também: ARRIEN, F. **Histoire des expéditions d'Alexandre**. Trad. P. Chaussard. 2 vols. Paris: Genets, 1802. As referências à *Indica*, neste artigo, indicam seção e linha do texto grego.

<sup>22</sup> Os textos gregos utilizavam os termos “sofista” e “bracmane” quase como sinônimos, para referir-se à classe dos *brāhmaṇas*, mas também às vezes para indicar os ascetas nus (que não eram necessariamente *brāhmaṇas*).

Não se observa, na descrição de Arriano, qualquer crítica ou menosprezo pela estrutura social dos indianos. Ele toma as poucas e confusas informações de que dispõe e as descreve com imparcialidade, como um bom historiador. Suas informações sobre os “sofistas” – que são chamados “bracmanes” por outros gregos – não são negativas; ele enfatiza, como foi visto, o caráter da dignidade profissional imposta aos adivinhos (com a pena do silêncio); e de modo algum descreve essa classe como privilegiada. É também interessante que, ao falar sobre a classe dos inspetores, Arriano afirma:

A sexta classe é formada por aqueles que são chamados de inspetores. Eles supervisionam os campos e as cidades, eles fazem relatórios ao rei nos lugares onde os indianos possuem um rei e aos magistrados, nos lugares onde eles possuem repúblicas. São proibidos de fazer relatórios falsos, e nenhum indiano jamais foi acusado de mentiroso. (*Indica*, XII, 5)

Note-se, portanto, que Arriano tem informações extremamente positivas sobre os indianos e sobre sua ética – muito diferentes das informações utilizadas por Hegel. E note-se que, por sua linguagem, ele não distingue a estrutura política da Índia da estrutura existente no mundo grego: ele se refere à existência de repúblicas entre os indianos.

É claro, portanto, que Hegel não se baseou em fontes gregas, como essa, para formar sua opinião sobre a Índia.

O contato entre Índia e o Ocidente foi rompido antes da era cristã. Durante muitos séculos, as informações disponíveis eram as fornecidas pelos antigos e essa situação somente se alterou com as viagens de Marco Polo ao Oriente. Este viajante, que percorreu a Pérsia, a Índia e a China em fins do século XIII, realizou em sua volta à Itália uma descrição em grande parte fantástica do Oriente, que excitou a curiosidade dos europeus. Em sua obra,<sup>23</sup> Marco Polo se refere rapidamente aos *brāhmaṇas* (que denomina Abraiaman), que possuíam a reputação de não mentir. Mas adiciona uma série de informações sobre costumes bárbaros dos indianos, tal como o suicídio ritual em honra aos ídolos.<sup>24</sup> Segundo Polo, quando algum homem realizou um crime grave e deve ser morto, ele tem o direito de escolher se suicidar por amor e honra a algum ídolo. Os parentes o colocam então sobre uma carreta e o levam pelo povoado anunciando sua intenção. “E quando estão no local onde deve ser feita a justiça, aquele que deve morrer toma um punhal e grita com alta voz: – Eu morro por amor de tal ídolo. Após dizer isso, ele se fere no meio do braço com o punhal; e depois o toma com a outra mão e fere o outro braço, e depois

<sup>23</sup> POLO, M. *Il Milione*. Ed. Ranieri Allulli. Milano: Alpes, 1928.

<sup>24</sup> Ver especialmente o capítulo 151 (“Sobre a província de Malabar”) de POLO. *Il Milione*.

[se fere] o corpo, e tanto se golpeia que acaba se matando. Quando ele morre, os parentes o queimam com grande alegria”.<sup>25</sup>

Polo adiciona ainda informações sobre o costume de queimar as viúvas com os cadáveres dos maridos; cita a existência de donzelas que são dedicadas aos deuses e que dançam e alimentam os ídolos; e fala sobre ascetas, que comem pouco e vivem até 200 anos, e sobre os *yogins* (que denomina “conguigati”) que tomam um elixir da juventude feito de enxofre e mercúrio.

Após a viagem de Marco Polo, alguns exploradores e missionários, como o Frei Odorico de Pordenone (séc. XIV) e Nicolò de Conti (séc. XV) visitaram a Índia e produziram relatos em que se apresentavam alguns aspectos terríveis da religião dos indianos. Eles descrevem o suicídio dos fanáticos sob as rodas de um enorme carro que transportava um ídolo – fato citado por Hegel. Eis uma descrição mais recente desse costume:

[...] e o que é mais estranho e mais incrível, muitos deles viajam muitas milhas para terminar seus dias aqui, sob as rodas desta Arca de grande peso, considerada sagrada por eles. Voluntariamente, e com grande coragem, eles lá se jogam sob as rodas, e à medida que [o carro] é puxado, eles são mortos por esmagamento, o que é considerado por todos desta seita uma morte muito nobre, heroica e piedosa.<sup>26</sup>

Após a descoberta do caminho marítimo para as Índias por Vasco da Gama, o contato entre Europa e Índia cresceu muito. Muitos missionários, comerciantes e viajantes trouxeram narrativas sobre os costumes e crenças dos indianos. Como exemplo, descreverei rapidamente a narrativa do padre Manuel Godinho, que visitou a Índia no século XVII. Esse padre observou uma grande dificuldade em convencer os indianos sobre a superioridade da fé cristã; pois eles não viam grande diferença entre sua religião e a de Cristo: em ambas as religiões, aceita-se a existência de um só Deus verdadeiro, aceita-se a trindade das pessoas divinas, venera-se a Mãe divina e são obedecidos mandamentos como honrar a Deus, não trabalhar nos dias sagrados, honrar pai e mãe, não matar e não furtar, etc. Godinho comentou que o demônio, arremedando o verdadeiro Deus, ensinou aos indianos muitos erros e mentiras para que eles não se convencessem da verdadeira fé, quando a recebessem. Constantemente, Godinho classificava as ideias dos indianos como erros, superstições e ideias ridículas. Descreveu vários de seus

<sup>25</sup> POLO, *Il Milione*, p. 269.

<sup>26</sup> BROWNEY, T. *A Geographical Account of Countries Round the Bay of Bengal, 1669 to 1679*. Ed. Sir Richard C. Temple. Cambridge: Haklyut Society, 1905, p. 18. Este tipo de sacrifício foi também observado, em Jagannath, por Frei Odorico de Pordenone (em 1321) e por Nicolò de Conti (1432): veja-se a Introdução de Charpentier em FENICIO. *O Livro da Seita*, pp. xvii-xix.

costumes que considerava estranhos e inúteis, entre eles o de se lavar antes das refeições e o de não matar animais: “Se um bracmene não puder escapar da morte senão matando a cobra que o vai morder, há de se deixar morder para não matar”.<sup>27</sup> É particularmente interessante a descrição que Godinho faz dos ascetas indianos:

De gentios baneanes vi em Surate um arremedo das nossas religiões, que até estas soube contrafazer o demônio para levar mais almas após si. Falo dos calenderes ou dervis,<sup>28</sup> que vivem em forma de comunidade tão pobrememente, que não há regra de S. Francisco que se lhe iguale. Dormem no chão, sem outra cama mais que a dura terra; seu comer é arroz com manteiga, sem tocarem carne nem peixe toda a vida; vestem um pano açafroado grosseiro, que lhe cobrem parte do corpo somente; os pés descalços, cabeça descoberta, bordão na mão, e sempre de dois em dois, como frades. Guardam castidade, vivem de esmolos, acompanham os defuntos, e tomam aquele modo de vida de muitos anos; duas vezes ao dia saem em comunidade, cada um com uma panela cheia de água, a que eles chamam benta; o mais tempo passam em orar a seu modo e contar suas patranhas a quem os quer ouvir; governam-se por provinciais e outros superiores locais.

Mas não são estes os seus religiosos mais apertados, senão os jogues, a que chamaram os antigos gimnosofistas, e eu com mais propriedade lhes chamara mártires do demônio ou demônios vivos. Andam sempre de terra em terra, como ciganos, alguns muito rotos e remendados, outros de todo sem vestidos, outros ainda com um pedaço de pano naquelas partes em que a natureza põe maior pejo, e todo o mais corpo assim mesmo. E posto que pareça que estes cobrem alguma parte do seu corpo por vergonha, tem eles no mais mui pouca, porque em todas as cousas naturais ao homem, onde quer que lhes dá a vontade, obedecem à natureza, sem terem pejo de serem vistos, dizendo com os filósofos cínicos, que a natureza não faz cousa torpe. Andam todos cobertos de cinza desde os pés até a cabeça, olhos e boca, e de cinza feita de bosta de vaca; esta lhes dá também água, com que de quando em quando se lavam; não têm casa nem cama, dormem ao ar sobre a terra. Não só desprezam todo o mimo e delícias no comer e vestir, mas também fazem vida mui penitente e tal que faz espanto e move a compaixão, porque andam alguns nus com grossas cadeias de ferro ao pescoço e ao redor de si, à maneira de cilícios; outros se enterram vivos junto dos caminhos, deixando só um respiradouro, por onde caiba um canudo, por que se lhes bota na boca alguma canja, que é a água do arroz. Outros se fazem estelitas, subindo-se em colunas ou madeiros, donde não descem senão mortos. Outros, nos dias de maiores festas de seus pagodes, se penduram de polés por uns ganchos de aço mui agudos, que metem pelas costas nuas, e estão no ar cantando com alegria versos aos ídolos. Alguns destes jogues vi em Surate, dos quais um havia dez anos que não abaixava os braços, tendo-os sempre elevados no ar, com os nervos e juntas já

<sup>27</sup> GODINHO, M. **Relação do Novo Caminho que fez por Terra e Mar vindo da Índia para Portugal, no ano de 1663, o Padre Manuel Godinho**. Introd. Augusto R. Machado. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1944, p. 29.

<sup>28</sup> Por “dervis” deve-se entender os derviches (darwish), termo persa que significa “aquele que não tem posses”, e que é utilizado para assinalar os místicos mendicantes do Islamismo. Embora não se trate realmente de uma tradição original indiana, este trecho serve para mostrar a atitude de Manuel Godinho em relação a todas as religiões.

tão hirtas, que lhe não era possível abatê-los, ainda que quisesse; as mãos tinha fechadas em punho, como quem dá uma figa, e tão crescidas as unhas, que dando volta pelas costas das mãos serviam de cordéis que lhas atavam; o cabelo da cabeça lhe cobria parte da cara, e tudo o mais estava à mostra. Outro vi que tinha só um braço em alto. Outro não se sentava por nenhum acontecimento, quer de noite quer de dia, o maior descanso que tomava era, pondo os braços sobre uma corda lançada de janela a janela, balançar-se de uma parte para a outra. Outros andavam carregados de búzios e grandes ramais de bugalhos ao pescoço. Deu-me na curiosidade ir ver como estes jogues dos braços levantados comiam e dormiam e vi que certos rapazes de sua companhia lhe metiam o comer na boca, e chegando a noite lhes trouxeram os banes muitos sacos de bosta de vaca, com que fizeram fogo, e sentando-se à roda dele passaram a noite.

O crédito destes jogues é grande para com os gentios, parece-lhes a estes que são os maiores santos do mundo, que andam fazendo penitência pelos pecados de todos eles, e têm mão na ira de Deus com aquelas suas mãos levantadas para o Céu. Por mais maldades que lhe vejam fazer, tudo botam a boa parte, havendo que quem lhe fizer mal fica excomungado e perdido em alma e corpo.<sup>29</sup>

Além dos portugueses, viajantes de muitos outros países registraram suas impressões da Índia e de sua cultura. No que se refere particularmente aos ascetas, faquires e *yogins*, uma obra de Richard Schmidt<sup>30</sup> reproduz e comenta um grande número de testemunhos dos séculos XVII e XVIII. A seguir, apresentaremos algumas citações relevantes à discussão das ideias de Hegel.

## 12. A visão europeia sobre os místicos indianos

As práticas ascéticas utilizadas na Índia chamaram fortemente a atenção dos europeus que visitaram aquele país. François Bernier, um holandês que percorreu a Índia em fins do século XVII, assim comentou sobre eles:

Vi muitos que por devoção faziam longas peregrinações não somente completamente nus, mas carregados de grossas correntes de ferro, como aquelas que se coloca nos pés dos elefantes; outros, por um voto particular, mantinham-se sete ou oito dias de pé sobre suas pernas, que se tornavam infladas e grossas como suas coxas, sem se assentar nem se deitar, nem repousar de outra forma senão dobrando-se e apoiando-se algumas horas por noite sobre uma corda estendida diante deles; outros se mantinham horas inteiras sobre suas mãos, com a cabeça para baixo e os pés para cima, sem tremer, e da mesma forma muitos outros tipos de posturas, tão difíceis e forçadas, que não temos pelotiqueiros que os possam imitar; e tudo isso, parece, por devoção, como já disse, e por motivo de religião, de que no entanto não se poderia descobrir sequer uma sombra.

<sup>29</sup> GODINHO. *Relação do Novo Caminho*, pp. 38-40.

<sup>30</sup> SCHMIDT, R. *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien*. Berlin: Hermann Barsdorf, 1908.

Todas essas coisas tão extraordinárias, para dizer a verdade, surpreenderam-me muito no início, e eu não sabia o que dizer e o que pensar delas; às vezes eu os considerava como remanescentes, ou como os autores desta antiga e infame seita dos cínicos, às vezes eu não notava neles senão brutalidade e ignorância, e eles me pareciam mais árvores que mudavam um pouco de lugar do que animais racionais. Às vezes eu os considerava como pessoas obstinadas pela religião; mas, como já disse, eu não podia notar em tudo isso qualquer sombra de verdadeira piedade. Às vezes eu pensava comigo mesmo que esta vida preguiçosa, errante e independente de mendigos, poderia ter algo de atraente; ou que a vaidade, que se oculta por toda parte, e que se encontra também frequentemente sob o manto puído de um Diógenes, assim como sob as boas roupas de um Platão, poderia ser esse motor que fazia mover tantas máquinas; e depois refletindo ainda mais sobre a vida miserável e austera que eles levavam, eu já não sabia mais que julgamento manter. [...]

Entre todos esses de que acabo de falar, encontram-se os que se acreditam verdadeiros Santos iluminados e perfeitos Jauguis [*yogins*], ou perfeitamente unidos a Deus. São pessoas que abandonaram completamente o mundo, e que se retiram ordinariamente a algum jardim bastante afastado, como ermitões, sem jamais vir à cidade. Se lhes levam do que comer, eles o recebem; senão, diz-se que eles passam sem comida, e acredita-se que vivem da graça de Deus em jejuns e em austeridades perpétuas, e sobre tudo abismados em meditação; eu digo abismados, pois eles penetram tão longe que passam horas inteiras arrebatados em êxtase, seus sentidos externos sem uso, e (o que seria admirável se fosse verdade) vendo o próprio Deus como uma certa luz branca muito viva e inexplicável, com uma alegria e uma satisfação não menos indizível, seguida de um desprezo e de um desligamento completos do mundo, se é verdade o que me disse um desses que pretendia poder entrar nesse êxtase e que dizia haver entrado muitas vezes, e se é verdade aquilo que dizem os que se aproximam deles, e que garantem a coisa de uma tal forma que parece que o creem realmente, como se não houvesse falsidade. Somente Deus sabe ao certo o que ocorre, e se nesta solidão e nesses jejuns, a imaginação enfraquecida não se deixaria levar pela ilusão. [...] Seja como for, sei que este arrebatamento e os meios de nele entrar constituem o grande mistério da Cabala dos Jauguis, assim como dos Sufis; digo mistério, pois eles o mantêm oculto entre eles. [...] Sei além disso que para suportar o extremo de pobreza, de jejuns e de austeridades, é preciso que haja alguma coisa.<sup>31</sup>

Um autor inglês do século XVII, John Fryer, descreveu detalhadamente algumas das práticas ascéticas a que Hegel se referiu:

Em outra época, um faquir dos gentios obrigou-se por 40 dias a suportar o purgatório dos cinco fogos. [...] Quando cheguei cedo pela manhã (estimulado pela novidade e incredibilidade da coisa) ele estava assentado sobre um palco ou altar com quatro quadrados, com três elevações, com uns dois pés de altura, e outros tantos pés de lado. Enquanto ele permanecia em uma postura absorta, outros faquires (cujo ofício é saudar o Sol quando nasce, ao meio-dia, e quando se põe, com sua música de longas flautas ocas) sopraram-nas durante uma hora, ou gongo. Após isso ele se inclinou sobre suas esteiras e assim

<sup>31</sup> Bernier, citado em SCHMIDT. **Fakire und Fakirtum**, pp. 125-127.



permaneceu até que o Sol começou a aquecer; então, erguendo-se, ele se purificou com água benta e lançou-se ao quadrado mais baixo, e ainda murmurando para si mesmo, ajoelhado, ele aos poucos, com uma perna dobrada para cima entre suas coxas, ergueu-se sobre a outra, rezando com seu rosário (que tanto os mouros quanto os gentios utilizam) que ele manteve em suas mãos por mais um quarto de hora, permanecendo, como uma cegonha, imóvel durante todo o tempo; então, atirando-se para baixo, ele se exercitou, como pelotiqueiros fazem, muito rapidamente, mas mantendo a posição de sua perna [...] e neste interim, foram ativados quatro fogos (cada um dos quais suficiente para assar um boi) em cada ângulo do quadrado superior e [...] com suas próprias mãos, ele aumentou as chamas, adicionando combustível e incenso a elas; então, retirando de seu pescoço um colar de grandes contas de madeira, ele fez uma coroa com elas para sua cabeça; então, dobrou-se com sua cabeça no meio das chamas, como se fosse orar, segurando as outras contas em suas mãos, com a cabeça envolta entre seus braços, sua face oposta ao Sol, que é o quinto fogo, e ele elevou seu corpo com seus pés para cima, e continuou mantendo-se sobre sua cabeça pelo espaço de três horas, muito estável, ou seja, das nove às doze horas; após isto ele se assentou sobre suas nádegas com as pernas cruzadas, conforme seu modo de se assentar, e assim permaneceu sem comer ou beber pelo resto do dia, tendo os fogos sido mantidos acesos, e ele suave (sendo ele de constituição atlética, e de meia idade), como se estivesse sendo assado em sua própria gordura. Pode-se imaginar que isto é uma impostura; mas se for, ela faz com que um homem deixe de acreditar em seus próprios olhos.<sup>32</sup>

Na continuação de sua narrativa, Fryer cita outra prática que também é mencionada por Hegel: o voto de permanecer de pé durante anos e o enterro ritual do asceta, vivo:

Outro devoto fez a promessa de que não se deitaria durante dezesseis anos, mantendo-se sobre seus pés todo o tempo. Ele estava acompanhado por outros dois com o mesmo voto, o primeiro tendo passado cinco, e o outro três anos; todos os três tinham suas pernas inchadas como seus troncos, com úlceras de que escorria matéria pútrida, expostas à vista para maior aplauso. De pé, encostavam-se a travesseiros pendurados de uma corda de uma árvore *Banian*, e tinham um pomposo acompanhamento de faquires seus admiradores, com música, bandeiras e incenso. O mais velho, tendo completado o prazo, e para coroar tudo, foi enterrado na mesma posição ereta durante nove dias, sem qualquer alimentação; e para que qualquer insinuação desse tipo não pudesse diminuir seu feito, ele fez com que se empilhasse um monte de terra sobre a boca de seu túmulo, onde deveria ser semeado um certo grão que brota em nove dias; e os grãos brotaram antes que ele fosse retirado de lá. Eu o vi após sua ressurreição, erguido sobre um trono sob um dossel, e diante dele havia um fogo ativado dentro do buraco em que ele havia estado; lá ele colocava suas mãos, que tendo sido untadas com um óleo, não eram tocadas pelo fogo [...].<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Fryer, citado em SCHMIDT. *Fakire und Fakirtum*, pp. 130-131. O relato original pode ser consultado em: FRYER, J. *A New Account of East India and Persia, 1672-1681*. Ed. William Croke. 3 vols. London: Haklyut Society, 1909, pp. 258-259.

<sup>33</sup> Fryer, citado em SCHMIDT. *Fakire und Fakirtum*, p. 260.

É interessante notar a opinião final que Fryer formou sobre esses ascetas, apesar de haver presenciado todas essas práticas: “A maior parte deles é de vagabundos, e são a peste do país em que vivem [...] eles professam pobreza, mas se apoderam de tudo onde chegam. [...] São mais como saqueadores do que como mendigos. [...] Desta ordem são alguns dos homens mais dissolutos, licenciosos e profanos do mundo, que cometem sodomia, embriagam-se com *bang*<sup>34</sup> e amaldiçoam Deus e Mahomé [...].<sup>35</sup>

Como se vê através dessas citações, que não multiplicarei para não tornar este artigo ainda mais longo, a visão europeia a respeito dos ascetas indianos era sobretudo negativa. Hegel parece ter lido um bom número de descrições como essas, utilizando-as para fundamentar sua argumentação.

### 13. Crítica à visão europeia sobre a Índia

É necessário discutir agora dois pontos importantes: até que ponto essas descrições em que Hegel se baseou são aceitáveis? E até que ponto Hegel soube tirar conclusões válidas desses dados?

Tomemos, em primeiro lugar, os testemunhos sobre a religião da Índia. Esses testemunhos são provenientes, em geral, de pessoas profundamente seguras de que sua própria religião (o Cristianismo) é a correta e de que nada do que difira do Cristianismo pode ser verdadeiro. Para essas pessoas, com seu preconceito cultural, é impossível tentar captar o que existe de bom dentro da religião indiana. Talvez seja conveniente recordar algo da tática de conversão utilizada pelos portugueses na Índia. Depois de descobrirem que era muito difícil convencer os indianos a mudar de religião, foram utilizadas medidas bem pouco suaves. Segundo Jacolliot,<sup>36</sup> os jesuítas pagavam aos párias (os que estavam excluídos das castas tradicionais) para se tornarem católicos; e os outros cristãos eram feitos a ferro e fogo, pela inquisição portuguesa. O resultado foi que, no século XVIII, todos eram católicos, nas possessões de Portugal, na Índia. Jacolliot viu pessoalmente, em Goa, alguns indianos cristianizados pelos portugueses: um deles se arrastava, pois seus membros tinham sido deformados pelas máquinas da inquisição; um outro não tinha língua nem olhos; um terceiro tivera as mãos cortadas; e o quarto tinha seus pés quebrados pelas prensas da Inquisição.

<sup>34</sup> “Bhang” é um extrato com efeitos psicogênicos, de *Cannabis sativa*.

<sup>35</sup> Fryer, citado em SCHMIDT. *Fakire und Fakirtum*, p. 241.

<sup>36</sup> JACOLLIOT, L. *Voyage au Pays des Brahmes*. Paris: Dentu, 1878, pp. 17-19.

Certamente é possível criticar os fanáticos indianos que se jogavam sob as rodas do carro do ídolo; mas, pelo menos, essa morte era voluntária; muito pior é o fanatismo dos cristãos que matavam e aleijavam os indianos, simplesmente para que mudassem de religião. Antes de Hegel, Voltaire já estava bem consciente dessa limitação das narrativas europeias e da injustiça cometida contra os indianos. No seu *Dicionário Filosófico*, verbete “brachmanes, brames”,<sup>37</sup> Voltaire se refere aos indianos dizendo:

Seus ritos, seus pagodes, provam que tudo era alegórico entre eles; eles representam ainda a virtude sob a forma de uma mulher que tem dez braços, e que combate os pecados mortais representados por monstros. Nossos missionários não deixaram de tomar esta imagem da virtude pela do diabo, e de afirmar que o diabo é adorado na Índia. Jamais fomos até esse povo senão para nos enriquecer e para caluniá-los.

Com relação ao suicídio pelo fogo, das viúvas, Voltaire comenta:

Os sacerdotes [indianos] não podiam forçar uma viúva a se queimar; pois a lei invariável é a de que esse devotamento seja absolutamente voluntário. [...] Adicionemos uma palavra: no máximo uma centena de indianos nos deram esse espetáculo terrível; e nossas inquisições, nossos loucos atozes que se dizem juízes, fizeram morrer nas chamas mais de cem mil de nossos irmãos, homens, mulheres, crianças, por coisas que ninguém entende. Lamentemos e condenemos os brâmanes; mas voltemo-nos também para nossa própria miséria.

Para se avaliar quão parcial era a visão dos europeus a respeito da Índia é preciso lembrar o tipo de pessoas que lá penetrou. Os invasores portugueses certamente não foram menos bárbaros do que as hordas de mongóis que invadiram a Europa e a arrasaram. Vejamos, por exemplo, o testemunho de Afonso de Albuquerque, em carta endereçada ao rei de Portugal, datada de 22 de dezembro de 1510:

Na tomada de Goa e desbarato de suas estâncias e entrada na fortaleza, Nosso Senhor fez muito por nós, porque quis que acabássemos um feito tão grande e melhor do que nós poderíamos pedir. Ali faleceram passante de trezentos turcos, e dali até o passo de Banastari e de Gondali, por esses caminhos jaziam muitos mortos que escaparam feridos e caíam ali, e outros muitos se afogaram à passagem do rio, e muitos cavalos.

Depois queimei a cidade e trouxe tudo à espada, e por quatro dias continuamente a vossa gente fez sangue neles; por onde quer que os podíamos achar, não se dava vida a nenhum mouro, e enchiam as mesquitas deles e lhes punham fogo. [...] Achamos por conta serem mortas seis mil almas

<sup>37</sup> AROUET, F.M. (Voltaire). Dictionnaire Philosophique. Vol. VII-VIII, in: **Oeuvres Complètes de Voltaire**. Paris: Firmin-Didot, 1862, vol. 1, pp. 279-280.

mouros e mouras, e dos seus peões arqueiros, muitos deles faleceram. Foi, Senhor, um feito mui grande, bem pelejado e bem acabado.<sup>38</sup>

Formemos agora uma imagem do tipo de gente que produziu os testemunhos sobre a Índia: guerreiros inescrupulosos, que massacravam homens e mulheres; comerciantes que obrigavam os indianos a comprar suas mercadorias e a vender-lhes o que queriam, pelo preço que eles próprios fixavam; marinheiros que se apossavam das mulheres indianas, com a proteção da força invasora; políticos interessados em arrasar e dominar todo o território da Índia; religiosos escolhidos a dedo para converter a qualquer custo os nativos. Para todas essas pessoas, os indianos não tinham qualquer valor como seres humanos; sua cultura e seus costumes eram desrespeitados e desprezados. Nenhum desses viajantes tinha as características que apenas nos últimos cem anos os antropólogos ocidentais descobriram serem essenciais para se penetrar na cultura de um povo. Tudo era observado superficialmente, sem possibilidade de identificação empática. Não se via sequer o abismo existente entre as muitas regiões distintas da Índia e se confundia, por exemplo, os *yogins* (hindus) com os faquires (islâmicos). Para quem não sabe, devo esclarecer que a palavra “faquir” é um termo árabe, equivalente ao persa “darwīsh” (derviche) e que significa “aquele que não tem posses, ou aquele que se satisfaz com pouco”. Os faquires, como os derviches, são seguidores da tradição islâmica e passaram a existir na Índia após a invasão muçulmana, no século XII da era cristã. Os *yogins* nada têm a ver com o islamismo e suas práticas são muito diferentes das dos faquires e derviches. No entanto, a confusão entre coisas tão diferentes era comum entre os europeus, que não se interessavam realmente por compreender as práticas estranhas dessas pessoas.

Após a fase mais brutal da invasão europeia à Índia, alguns viajantes de melhor nível cultural apresentaram uma visão bastante diferente. Apenas como um exemplo, vejamos como um viajante francês do final do século XIX descreve a cultura da Índia. Este viajante, Gustave le Bon, foi um importante intelectual francês. Escreveu centenas de artigos científicos e dezenas de livros, sobre muitos temas – desde a medicina, sua profissão, até a física das radiações e a teoria do conhecimento. Era uma pessoa dotada de sólida reputação e sua obra sobre a Índia mostra o cuidado com que desenvolveu seu estudo.

Ao tentar descrever as características gerais dos indianos, Le Bon começa por assinalar que não há homogeneidade alguma, seja física, seja cultural ou de caráter. Afirma que os

---

<sup>38</sup> ALBUQUERQUE, A. *Cartas para el-Rei D. Manuel I*. Introd. Antonio Saião. Lisboa: Sá da Costa, 1942, p. 743.

indianos de Rajput são de bravura incomparável, enquanto que os de Bengala são de uma covardia ignominiosa; os montanhesees de Rajnohal jamais mentem, enquanto que certos indianos sempre mentem.<sup>39</sup> Descrevendo sua experiência pessoal, Le Bon assinala em certo ponto: “Em regra geral, o hindu é fraco, tímido, matreiro, insinuante e dissimulado no mais alto grau. Suas maneiras são adadoras e importunas.<sup>40</sup> No entanto, Le Bon observou que o comportamento dos indianos para com os europeus era muito diferente de seu comportamento entre eles próprios; e que a crítica comum dos europeus de que os indianos são mentirosos e dissimulados decorre da relação entre escravo e senhor.

Em seu relacionamento entre si, os nativos são completamente diferentes. Se forem tomados como critério de moralidade o grau de respeito do indivíduo pelos costumes, usos e leis de seu país, juntamente com o espírito de tolerância e caridade, pode-se dizer que os hindus das classes populares são muito superiores aos europeus das mesmas classes. [...] Ela [a moralidade] é absolutamente nula em uma classe particular [...] formada pelos hindus educados pelos europeus.<sup>41</sup>

A este respeito, devemos também adicionar o testemunho de Monier-Williams, estudioso do pensamento indiano, que também visitou a Índia em fins do século XIX:

Em nenhuma parte da Europa encontrei povo mais religioso, mais fiel a seus deveres, mais dócil diante da autoridade, mais cortês e respeitoso diante da idade e da sabedoria, mais submisso a seus pais. Os hindus possuem defeitos e vícios, mas não superiores aos europeus. Duvido que os piores hindus sejam tão viciosos e perigosos quanto os membros das camadas europeias correspondentes.<sup>42</sup>

Creio que o valor dos antigos testemunhos a respeito da falta de ética e de moralidade dos indianos é fruto de preconceitos culturais, do eurocentrismo e de uma falta de compreensão da cultura da Índia pelos primeiros invasores e viajantes. Como vimos, todos eles ficavam escandalizados com a nudez dos faquires – coisa que para nós é menos assustadora, por nossa diferente perspectiva cultural.

Vejamos um outro aspecto: Hegel indicou que os *brāhmaṇas*, ao invés de se distinguirem por regras morais, deviam obedecer a uma série de exigências tolas com relação a cada detalhe de sua vida prática – como uma série de abluções diárias, por exemplo. Se observamos essas práticas “de fora”, sem compreensão, elas são tolices. Mas vamos fazer uma

<sup>39</sup> LE BON, G. *Les Civilisations de l'Inde*. Paris: Firmin-Didot, 1887, p. 178.

<sup>40</sup> LE BON. *Les Civilisations de l'Inde*, p. 184.

<sup>41</sup> LE BON. *Les Civilisations de l'Inde*, p. 188.

<sup>42</sup> Monier-Williams, citado em LE BON. *Les Civilisations de l'Inde*, p. 189.

comparação. Em todos os cultos religiosos, as cerimônias obedecem a um ritual detalhado; na missa católica, por exemplo, há regras precisas sobre os movimentos que o padre realiza, sobre o modo de segurar os objetos, sobre o lado do altar em que ele deve estar ao realizar uma ou outra parte ritual da missa. Tolice ou não, em todas as religiões existem essas ações rituais, que não podem ser justificadas para alguém que não conheça o simbolismo e a cultura religiosa em que se insere o ritual. Ora, os *brāhmaṇas* são essencialmente sacerdotes e toda a sua vida pode ser considerada um longo ritual. Para o *brāhmaṇa*, não há apenas alguns dias ou horas em que ele tem uma cerimônia a executar: todos os dias são dias sagrados e todas as ações são essencialmente religiosas, não existem ações profanas ou desligadas do processo religioso. Le Bon compreendeu esse aspecto, que justifica a quantidade de detalhes a que os *brāhmaṇas* obedecem:

Para ele, a divindade intervém nos menores atos de sua existência, e as prescrições da religião constituem a autoridade suprema que administra todos os negócios. A religião faz parte tal de sua vida que se pode dizer que ela é toda a sua vida. O trabalho, a refeição, o sono, são atos religiosos. Tudo o que não é prescrito pela religião, não existe para ele [...]<sup>43</sup>

Para muitos observadores europeus em que Hegel se baseou, tudo o que os indianos faziam e que era diferente do que os europeus faziam era incompreensível e, portanto, tolice.

#### 14. Crítica às conclusões de Hegel sobre a cultura da Índia

Talvez pareça que estamos nos distanciando muito de nosso objetivo inicial, que era discutir a posição de Hegel frente à filosofia da Índia. Mas recordemos que, para Hegel, a filosofia é apenas um dos aspectos ou manifestações do espírito de um povo e que ela está intimamente relacionada à estrutura social e à religião desse povo, para citar apenas duas outras manifestações. A inferioridade da filosofia da Índia em relação ao pensamento ocidental, para Hegel, é apenas um dos aspectos da inferioridade geral do espírito indiano em relação ao espírito ocidental.

A interrelação de todos os aspectos de um povo não é óbvia nem imediatamente aparente. Suponhamos que alguns viajantes viessem ao Brasil e descrevessem o carnaval, o futebol e os rituais de umbanda, como típicos de nossa cultura. Poderíamos, a partir daí, concluir algo sobre a filosofia brasileira? Não sei. Se as mesmas pessoas que participam do carnaval, do

---

<sup>43</sup> LE BON. *Les Civilisations de l'Inde*, p. 183.

futebol e da umbanda forem as pessoas que produzem a filosofia no Brasil, é possível que essas coisas todas estejam interrelacionadas. Mas se houver grupos ou classes bem diferenciadas, com culturas distintas, essa interrelação só deve ser observada dentro de cada classe, e não no país como um todo.

Ora, Hegel sabia que a Índia era dividida em castas; e que cada casta tem suas leis, suas obrigações e direitos, suas profissões próprias, etc. Sabendo disso, seria importante perguntar: a filosofia que Hegel está analisando foi produzida pela mesma casta cuja religião Hegel está descrevendo? De um modo geral, não, pois Hegel fez uma grande mistura de coisas distintas. As práticas ascéticas que ele descreve, por exemplo, estão normalmente associadas ao faquirismo, e nada têm a ver com os *brāhmaṇas*. Essas práticas existem, como vimos através de testemunhos de viajantes; mas Hegel deturpou completamente o seu significado, tentando interpretá-las como sendo etapas para sair de uma casta e chegar à dos *brāhmaṇas*. Isso não tem qualquer fundamento – não é possível mudar de uma casta para outra, por nenhum processo, segundo a tradição indiana. Portanto, as práticas ascéticas dos faquires são totalmente irrelevantes para a discussão sobre a filosofia da Índia ou sobre o significado das castas hindus.

É preciso também lembrar que nem tudo o que se manifesta no mesmo local e tempo é harmonioso e concordante. Parece não haver dúvidas de que muitos fanáticos se suicidavam sob as rodas do carro do ídolo, em Jagannath. Mas será isso típico da religião hindu? E mais: seria isso aceito como ortodoxo, pelas autoridades religiosas da Índia? Pensemos no Brasil: são realizadas na Bahia e outros lugares muitas cerimônias sincréticas, utilizando imagens de santos católicos, mas que não são admitidas pelas autoridades católicas. Em todos os lugares em que há misturas culturais podem surgir práticas que fogem ao espírito da religião oficial. Ora, na Índia houve uma mistura de etnias e de culturas distintas, tanto em tempos pré-históricos quanto históricos. Pode ocorrer, por isso, que certas manifestações dentro da religião hindu não se harmonizem com a teoria e com o espírito fundamental dessa religião.

Hegel parece ter lido um certo número de descrições sobre a Índia para de lá selecionar os fatos mais negativos e chocantes e apresentá-los como típicos e representativos do povo e da cultura da Índia. Porém, note-se que mesmo nos relatos essencialmente negativos de europeus, que reproduzi acima, aparecem alguns traços positivos dos indianos; mas nenhum deles é citado por Hegel.

Mas há ainda um outro aspecto importante: Hegel assumiu que a Índia seria uma região ou nação sem história, ou seja, que ela era em sua época exatamente como era dois mil anos

antes; e que sua estrutura social e sua vida religiosa eram, na Antiguidade, exatamente iguais às observadas após 1500, pelos europeus. Isso lhe permitiu estabelecer relações entre a filosofia da Índia (cujo período mais importante, como se sabe, é anterior à era cristã) e as observações recentes dos viajantes. Mas será essa hipótese verdadeira? Infelizmente, para Hegel, não. Tudo, na Índia, mudou bastante, desde a época em que foram compostos os *Vedas*.

Na época de Hegel; é verdade, não se conhecia muito sobre a evolução histórica da Índia; mas a própria existência de diversas religiões e doutrinas filosóficas indianas, conhecida por Hegel, deveria alertá-lo para a complexidade e historicidade da cultura da Índia. Pela comparação cuidadosa de textos, Muir comprovou, no final do século XIX, a mudança gradativa da religião, da mitologia, da estrutura social e dos costumes indianos.<sup>44</sup> Para citar apenas um aspecto, central na argumentação de Hegel: sabe-se hoje que as castas não existiam no período dos *Vedas*, ou que pelo menos não tinham o mesmo significado que as castas existentes no período moderno da Índia.<sup>45</sup> Como vimos, Hegel utiliza a existência de castas como uma importante evidência da falta de liberdade na Índia e relaciona a falta de liberdade à impossibilidade de filosofia. Como na Antiguidade remota não havia castas na Índia, o argumento cai por terra.

Façamos uma comparação: a tentativa de Hegel de avaliar a filosofia da Índia a partir da estrutura social da Índia em 1800 é tão válida como uma tentativa imaginária dos indianos de avaliar a filosofia grega observando a estrutura social da Grécia em 1800.

Vemos, portanto, que a base histórica da crítica de Hegel é extremamente frágil. Mas isso não é tudo. É preciso que analisemos agora o ponto mais importante: qual o conhecimento de que Hegel dispunha a respeito da filosofia da Índia?

#### *14. O conhecimento europeu sobre a filosofia da Índia*

Quando se fala sobre filosofia, fala-se sobre textos filosóficos. Descrever práticas ascéticas e anedotas de viajantes pode ter uma certa relação com filosofia, mas não mostra o conteúdo da filosofia, que costuma exprimir-se em textos.

---

<sup>44</sup> MUIR, J. **Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, their Religion and Institutions**. 5 vols. London: Truebner, 1873. Ver também BOSE, Abinash Chandra. **Hymns from the Vedas**. New York: Asia Publishing House, 1966, pp. 1-62, onde o autor apresenta de forma documentada a estrutura sociocultural original da Índia.

<sup>45</sup> RENO, L. **La Civilisation de l'Inde Ancienne d'après les Textes Sanskrits**. Paris: Flammarion, 1950, capítulo 1.



Os textos filosóficos da Índia foram escritos, principalmente, no idioma chamado “sânscrito”.<sup>46</sup> Trata-se de uma língua morta, como o latim. Vários dos idiomas da Índia, como sua língua principal (o Hindi) são derivados do sânscrito, mas tão distantes deste quanto o português do latim. Na época em que os portugueses chegaram à Índia, apenas uma parcela dos *brāhmaṇas* conhecia o sânscrito.

A literatura sânscrita atualmente conhecida corresponde a cerca de 10.000 obras,<sup>47</sup> sobre temas tão variados quanto matemática e magia, e de vários estilos – desde poemas, até séries secas de aforismos. Algumas dessas obras são enormes. O *Mahābhārata*, um poema épico hindu, contém 200.000 versos, ou seja, cinco vezes mais do que a Eneida, a Odisseia e a Ilíada reunidas. Mesmo atualmente, há muitas obras indianas importantes que ainda não foram vertidas para idiomas ocidentais.

Os primeiros manuscritos em sânscrito chegaram à Europa graças ao interesse de ingleses e franceses, no século XVIII – cerca de cem anos antes da época em que Hegel escreveu sobre a Índia. No entanto, nessa época, não havia um só europeu capaz de lê-los ou traduzi-los. Embora em 1731 o padre Calmette tenha levado para Paris a primeira cópia do *R̥g-Veda*, ela permaneceu quase um século sem uso.<sup>48</sup>

Em meados do século XVIII, alguns textos indianos começaram a ser estudados na Europa, através de versões persas: o *Mahābhārata* havia sido traduzido para esse idioma em 1587; e um conjunto de *Upaniṣads* fora igualmente traduzido, em 1656.<sup>49</sup> Como muitos eruditos europeus conheciam o persa, isso possibilitou pela primeira vez um contato indireto com a literatura da Índia.

No final do século XVIII, o interesse crescente pela cultura indiana levou alguns europeus a viajarem pela Índia procurando aprender o sânscrito. Mas, ainda em 1780, os *brāhmaṇas* que conheciam a língua sagrada não se dispunham a ensiná-la aos europeus. Compreensivelmente, os indianos não sentiam a menor vontade de transmitir aos invasores aquilo que possuíam de mais valioso: sua sabedoria. Houve episódios curiosos: sob a insistência

---

<sup>46</sup> Exceto no caso da literatura filosófica do Budismo e do Jainismo, que utilizaram principalmente idiomas populares (prácritos) da Índia.

<sup>47</sup> Esta é uma antiga avaliação de Monier-Williams, na Introdução de seu dicionário: MONIER-WILLIAMS, M. **A Sanskrit-English Dictionary**. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1956, p. xxi. Para uma visão geral sobre a literatura sânscrita e seu conteúdo, consulte-se o artigo: EGGELING, H. Sanskrit. Vol. 24, pp. 155-183, in: **Encyclopaedia Britannica**. 13ª. ed. London: Encyclopaedia Britannica, 1926. Edições mais recentes ou mais antigas da Enciclopédia não contêm esse artigo.

<sup>48</sup> RENOUE, L. **Sanskrit et Culture**. Paris: Payot, 1950, pp. 40-42.

<sup>49</sup> Ver DUPERRON. **Oupnek'hat**, vol. 1, p. xii.

(ou coação) de um missionário jesuíta chamado Roberto de Nobili, um indiano consentiu em traduzir os *Vedas* – mas apenas forjou um texto que nada tem a ver com o original e que batizou de *Ezour-Vedam*. Esta obra foi publicada em 1778<sup>50</sup> e foi lida e comentada por Voltaire,<sup>51</sup> que a acreditou autêntica, embora não contenha a tradição dos *Vedas*.

Na década de 1780, no entanto, a resistência dos indianos começou a ser vencida e dois europeus aprenderam o sânscrito, surgindo as primeiras traduções: versões em inglês da *Bhagavad-Gītā* (1785) e do *Hitopadeśa* (1787) por Charles Wilkins;<sup>52</sup> do *Bhāgavata-Purāṇa* (1788), por um *brāhmaṇa*;<sup>53</sup> e de *Śakuntalā* (1789) e do *Código de Manu* (1796) por William Jones.<sup>54</sup> Acrescente-se uma tradução latina da versão persa de cinquenta *Upaniṣads* (1801-1802), por Anquetil Duperron,<sup>55</sup> e alguns poucos trechos dos *Vedas* (1805) traduzidos por Henry Colebrooke,<sup>56</sup> e teremos incluído praticamente todo o material disponível para estudo, na época em que Hegel escreveu sobre a Índia. Desses textos, a *Bhagavad-Gītā* é um diálogo filosófico-religioso; o *Hitopadeśa* é um conjunto de lendas e fábulas; o *Bhāgavata-Purāṇa* é uma grande mistura de mitologia, lendas e material filosófico; *Śakuntalā* é um drama; e o *Código de Manu* é um código de leis civis e religiosas. As *Upaniṣads* são, em grande parte, textos filosóficos, mas a versão de Duperron era virtualmente incompreensível: era uma tradução

<sup>50</sup> **EZOUR VEDAM, ou Ancien Commentaire du Vedam.** Contenant l'exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indiens, traduit du Samskretam par un Brahme, à Pondichery, revu et publié par M. le Baron de Sainte Croix. Paris: De Felice, Yverdon, 1778. A respeito do “Ezour-Yedam”, ver: ELLIS, F. Account of a discovery of a modern imitation of the Vedas, with remarks on the genuine work. *Asiatic Researches*, V. 14, p. 1-59, 1822.

<sup>51</sup> Voltaire se referiu ao **Ezour-Vedam** em seu **Dicionário Filosófico** (nota 38) e, mais detalhadamente, com reprodução de vários trechos dessa obra, em: AROUET, F.M. (Voltaire). *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations*. Vol. III, in: **Œuvres Complètes de Voltaire**. Paris: Firmin-Didot, 1863, pp. 23-24, 87-88. Voltaire acreditava que este livro fora escrito antes da expedição de Alexandre, por um autor chamado Chumontou e resumido e traduzido para o francês por um *brāhmaṇa* “muito sábio”, da Companhia das Índias. Voltaire recebeu uma cópia do manuscrito e a depositou na Bibliothèque du Roi. Ele se refere também ao “Cormo-Veidam” (apêndice do **Ezour**, que descreve os rituais) e ao “Shasta” (que descreve a “queda dos anjos”).

<sup>52</sup> **BHAGVAT GEETA, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon**, in 18 lectures, with notes, translated from the original in the sanscreeet or ancient language of the Brahmans, by Charles Wilkins, disciple of a Benares Brahman. Kolkata: Parul, 1785; **THE HĒETOPĀDES OF VĒĒSHNŌŌ-SĀRMĀ**: in a series of connected fables, interspersed with moral, prudential, and political maxims; translated from an ancient manuscript in the Sanscreeet language. With explanatory notes, by Charles Wilkins. London: R. Cruttwell, 1787. No mesmo ano, este último livro foi traduzido para o francês, por Parraut, e fez grande sucesso na Europa.

<sup>53</sup> **BAGAVADAM, ou Doctrine Divine**, ouvrage indien, canonique, sur l'être suprême, les dieux, les géans, les hommes, les diverses parties de l'univers, traduit en français par l'Interprète noir du Conseil de Pondichery, publié par M. d'Orsonville. Paris: Vve. Tilliard et fils; Clousier, 1788.

<sup>54</sup> **SACONTALĀ, OR THE FATAL RING: An Indian Drama By Cálidás**. Translated from the Original Sanscrit and Prácrit by William Jones. Calcutta: Joseph Cooper, 1789; **INSTITUTES OF HINDU LAW, or the Ordinances of Menu**. Trad. William Jones. London: J. Sewell and J. Debrett, 1796.

<sup>55</sup> DUPERRON. **Oupnek'hat**. Este foi o texto estudado por Schopenhauer, citado anteriormente.

<sup>56</sup> COLEBROOKE, H. On the Vedas or sacred writings of the Hindus. *Asiatic Researches, Calcutta*, V. 8, p. 369-476, 1805. **History of Ancient Sanskrit Literature**. London: William-Norgate, 1860.

literal, palavra por palavra, mantendo a estrutura do persa, e algumas palavras do sânscrito, entremeadas com termos em grego. Segundo Max Müller, “[...] essa tradução, embora tenha atraído um interesse considerável entre os estudiosos, era escrita em um estilo tão completamente ininteligível, que exigiu a perspicácia de lince de um filósofo intrépido, como Schopenhauer, para descobrir um fio através de tal labirinto”.<sup>57</sup> Quanto aos *Vedas*, o próprio Colebrooke assim opinou: “A descrição precedente pode servir para dar alguma noção dos *Vedas*. Eles são volumosos demais para serem traduzidos na totalidade; e o que eles contêm mal recompensaria o trabalho do leitor e, com maior razão, o do tradutor”.<sup>58</sup> É claro que isso não podia estimular o estudo dos *Vedas*, ainda mais porque eles eram escritos em um sânscrito arcaico, chamado “vêdico”, muito mais difícil de ser compreendido.

Esse era o tipo de material de que Hegel e os outros europeus podiam dispor sobre a filosofia da Índia, nas três primeiras décadas do século XIX. Somente quem conhece a extensão e a variedade da filosofia da Índia pode avaliar quão pobre e quão pouco representativo era esse material. Seria mais ou menos como se não conhecêssemos coisa alguma sobre a cultura da Grécia antiga, nem dispuséssemos senão de noções rudimentares da língua grega, e tentássemos avaliar a filosofia através de alguns trechos de diálogos de Platão traduzidos para o árabe, mais uma peça de Sófocles, algumas fábulas de Esopo, a constituição de Atenas e um trecho de umas 30 páginas da Odisseia.

Nenhum dos textos básicos dos seis sistemas filosóficos ortodoxos da Índia foi traduzido antes da morte de Hegel; nenhum texto budista ou jainista completo era conhecido; eles só começaram a ser traduzidos a partir de 1850.<sup>59</sup> Ao todo, quando Hegel morreu, existiam no Ocidente apenas cerca de 50 livros sobre o sânscrito, sobre a literatura e sobre a filosofia da Índia.

Obviamente, além da quantidade, a qualidade dessas traduções e obras sobre a filosofia da Índia deixava muito a desejar. Ideias desconhecidas, expressas em um estilo novo, inseridas em uma cultura estranha e transmitidas em um idioma desconhecido, não podiam ser captadas facilmente. Portanto, mesmo se Hegel tivesse tentado estudar tudo o que se conhecia na Europa, naquela época, sobre a filosofia da Índia, teria obtido apenas um conhecimento superficial sobre

---

<sup>57</sup> MÜLLER, F. **The Upanisads**. 2 vols. New York: Dover, 1962, vol. 1, p. lviii.

<sup>58</sup> Colebrooke, citado em RENOUE. **Sanskrit et Culture**, p. 41.

<sup>59</sup> Ver EGGELING. **Sanskrit**; e também VARET, G. **Manuel de Bibliographie Philosophique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1956, vol. 1, pp. 46-47.

o assunto. Ocorre, no entanto, algo mais grave: nem mesmo este material disponível foi estudado por Hegel, como veremos adiante.

### 15. O conhecimento de Hegel sobre a filosofia da Índia

Em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel tomava o cuidado de fornecer uma bibliografia.<sup>60</sup> Dentre as obras que ele cita, no entanto, não se encontra uma só obra relativa ao pensamento oriental. No entanto, em outros pontos, Hegel se refere algumas vezes<sup>61</sup> a uma única fonte sobre a filosofia da Índia: uma série de dois artigos, com um total de cerca de 50 páginas, de autoria de Colebrooke, que fora publicada em 1824.<sup>62</sup> A inexistência de outras referências não prova nada, mas sugere que este foi o único material estudado por Hegel sobre a filosofia da Índia!

O trabalho completo de Colebrooke tinha outras três partes, publicadas posteriormente, que Hegel não cita. O conjunto, é verdade, era o melhor que havia surgido até a época, e foi durante bastante tempo copiado e citado por muitos autores; no entanto, mesmo Saint-Hilaire, que elogia essa obra e nos dá essas informações, não deixa de observar que Colebrooke não conhecia bem a filosofia em geral; que não compreende corretamente os indianos; que faz comparações erradas entre estes e os pré-socráticos; e que tem um estilo confuso, pouco claro.<sup>63</sup> Pois bem: foi desta única fonte que Hegel tirou suas informações. Como se pode pretender formar assim uma opinião válida sobre uma cultura filosófica complexa, elaborada durante dezenas de séculos e que gerou milhares de textos? No mínimo, pode-se acusar Hegel de falta de seriedade intelectual. Mesmo em um calouro de um curso de Filosofia seria inaceitável um procedimento como este: criticar a filosofia grega, por exemplo, depois de ler 50 páginas sobre ela.

A princípio, pode parecer absurdo acusar Hegel de tal superficialidade. Por isso, procurei obter alguma outra informação sobre as fontes de Hegel. Os biógrafos não dizem muita coisa, ou calam completamente sobre o assunto. Rosenkranz<sup>64</sup> se refere aos estudos que Hegel

---

<sup>60</sup> Na tradução francesa, essa bibliografia se encontra nas páginas 223-232.

<sup>61</sup> Na parte referente à filosofia da Índia (HF, pp. 253-296), encontramos referências constantes aos artigos de Colebrooke, e notas citando estes artigos em mais de 20 páginas.

<sup>62</sup> COLEBROOKE, H. On the Philosophy of the Hindus. **Transaction of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, V. 1, p. 19-43, 92-118, 1824.

<sup>63</sup> SAINT-HILAIRE, B. Philosophie des Indiens. Vol. 3, pp. 233-252, in: **Dictionnaire des Sciences Philosophiques**, par une Société de Professeurs et de Savants. 6 vols. Paris: Hachette, 1847-1852.

<sup>64</sup> ROSENKRANZ, K. **Vita di Hegel**. Trad. Remo Bodei. Firenze: Mondadori, 1974, pp. 393-394.

estava realizando em 1822, e sobre os quais este escreveu, em uma carta datada de 22/12/1822, a Duboc:

As minhas lições sobre a filosofia da história me dão muito o que fazer. Estou ainda estudando volumes in-4º e in-8º referentes à Índia e à China. É para mim uma ocupação muito interessante e agradável passar em revista os povos do mundo. Mas ainda não sei como chegarei à história mais recente da humanidade até a Páscoa.<sup>65</sup>

Nessa carta Hegel fala como um professor atarefado, que está pela primeira vez ministrando um curso sobre certo assunto e precisa estudar para prepará-lo. Não é a situação ideal para se aprofundar um tema. Pelo volume de material que Hegel precisaria estudar enquanto estava preparando e ministrando seu curso, certamente ele não poderia se dedicar mais do que um mês ao estudo da Índia. Por outro lado, trata-se aqui do curso sobre a filosofia da história, em que Hegel citará apenas descrições de viajantes, sem se referir a textos filosóficos da Índia. Por outro lado, Hegel ministrou seu curso sobre história da filosofia, pela primeira vez, antes disso, em 1816. De que dados ele dispunha nessa época? Consultei inutilmente biografias e a correspondência de Hegel: nenhuma indicação.

Devo agora apresentar a minha acusação central contra Hegel: antes de ler qualquer livro ou artigo sobre a filosofia da Índia, Hegel já havia formado a sua opinião e já havia afirmado que não existia filosofia na Índia; em seus estudos posteriores, ele apenas procurou, baseando-se no trabalho limitadíssimo de Colebrooke, confirmar aquilo que já havia concluído muito antes, sem qualquer base fatural.

Para tentar justificar minha acusação, farei antes um pequeno desvio.

Como indicamos antes (Seção 3), Hegel jamais escreveu uma versão final de seus cursos sobre história da filosofia. A obra publicada é uma compilação que reúne, por um lado, manuscritos fragmentários de Hegel e, por outro lado, anotações feitas por alguns de seus alunos, em cursos por ele ministrados entre 1816 e 1830. Há duas edições bastante diferentes desse material. Uma é a que consta das edições das obras completas de Hegel e que foi organizada pouco após sua morte por Karl Michelet;<sup>66</sup> a outra, é uma edição crítica, cem anos mais recente, de responsabilidade de Johannes Hoffmeister.<sup>67</sup> Quase todas as traduções dessa

---

<sup>65</sup> HEGEL, G. **Correspondance**. Ed. Johannes Hoffmeister, trad. Jean Carrère. 2 vols. Paris: Gallimard, 1962, vol. 2, pp. 317-318.

<sup>66</sup> HEGEL, G. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. Ed. Karl Ludwig Michelet. Vol. 17-18, in: **Sämtliche Werke**. 20 vols. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1965.

<sup>67</sup> HEGEL. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**.

obra, incluindo uma versão em espanhol,<sup>68</sup> uma em inglês<sup>69</sup> e a brasileira<sup>70</sup> se basearam na compilação antiga, de Michelet. No entanto, a tradução francesa de Gibelin, que foi a mais utilizada na elaboração deste artigo e à qual remetem todas as citações,<sup>71</sup> é baseada na edição crítica de Hoffmeister. Nessa edição crítica, ao invés de se fundir em um único texto contínuo todo o material disponível, manteve-se a identificação da fonte de cada trecho, e reproduziram-se todas as variantes. Por isto, pode-se através do estudo dessa edição seguir a evolução do pensamento de Hegel.

Em relação a muitas partes destas lições, não se nota diferenças significativas através dos anos. Todas as ideias gerais de Hegel, contidas na Introdução ao curso, são mantidas e repetidas, com variação apenas de palavras, curso após curso. Após a introdução geral e a bibliografia, encontramos na edição de Michelet as seções em que Hegel descreve o conteúdo da filosofia oriental (China e Índia). Pela edição crítica, observa-se que esse trecho não existia nos cursos que Hegel ministrou antes de 1825-26. Até essa época, o texto passava diretamente da bibliografia para a filosofia grega. Qual a motivação e significado dessa mudança? A resposta pode ser encontrada em certo trecho do curso que Hegel ministrou em 1825-26, ou seja, pouco depois da publicação dos artigos de Colebrooke:

O que é oriental deve, portanto, excluir-se da história da filosofia; no conjunto, no entanto, eu ainda darei algumas informações, principalmente sobre o que é da Índia e da China. Anteriormente, eu passava sobre isso; mas estamos desde um tempo recente em condições de julgá-lo. Antigamente sempre se elogiou a sabedoria indiana, e sobre ela se fez muito alarde, sem saber muito bem o porquê. Agora obtivemos pela primeira vez informações; e estas estão naturalmente de acordo com o caráter geral. Mas não basta opor a esses elogios pomposos a noção geral, mas agora deve-se, se possível, proceder historicamente. (HF II, p. 205)<sup>72</sup>

Este trecho, que não tem paralelo nos cursos anteriores, é revelador. Nele, Hegel mostra que nesta época (1825-1826) ele iria descrever pela primeira vez algo sobre o conteúdo da filosofia da Índia e da China; antes, ele “passava sobre isso” (“ich habe dies sonst übergangen”), porque somente pouco antes deste curso Hegel tomou conhecimento sobre o conteúdo dessa

<sup>68</sup> HEGEL, G. **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía**. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

<sup>69</sup> HEGEL, G. **Hegel's Lectures on the History of Philosophy**. Trad. E. S. Haldane. London: Routledge and Kegan Paul, 1955.

<sup>70</sup> HEGEL, G. **Introdução à História da Filosofia**. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. Vol. XXX in: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

<sup>71</sup> HEGEL. **Leçons sur l'Histoire de la Philosophie**.

<sup>72</sup> Ver a versão de Hoffmeister: HEGEL. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**, p. 232; versão de Michelet de HEGEL. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**, p. 133, um pouco diferente.

filosofia e se sentiu em condições de apresentá-la. No entanto, dez anos antes ele já havia julgado a filosofia da Índia. Como ele fazia isso? Este trecho também nos dá a resposta: Hegel procedia teoricamente. Antes, ele apenas opunha aos elogios (à filosofia da Índia) a noção geral (“aber jener Ruhmredigkeit kann man nicht bloss den allgemeinen Begriff entgegensetzen [...]”). Endenda-se: utilizando o seu sistema filosófico e sua teoria sobre a evolução do Espírito, Hegel “provava”, sem dispor de dados, que não poderia ter existido a filosofia oriental. Depois, quando obteve as primeiras informações sobre a filosofia da Índia, viu nesses dados, naturalmente, uma confirmação de suas deduções teóricas: “Agora obtivemos pela primeira vez informações; e estas estão naturalmente de acordo com o caráter geral”. A partir de então, Hegel começou a exibir um procedimento historicamente, ou seja: simulou ter partido de dados históricos para tirar suas conclusões.

Um outro trecho deste mesmo curso de Hegel pode confirmar tudo o que dissemos acima:

Da filosofia da Índia obtivemos recentemente, pela primeira vez, ensinamentos definidos. Falava-se muito, de fato, sobre a sabedoria da Índia, mas entendia-se com isso principalmente um conjunto de representações e de filosofemas religiosos, e não propriamente filosofia; é preciso distingui-los pois aqui é o pensamento como tal que deve ser apreendido. Em tempo recente aprendeu-se realmente algo dos sistemas filosóficos da Índia, e isto através do inglês Colebrooke, presidente da Sociedade Asiática de Londres. Colebrooke nos fornece principalmente nas publicações desta Sociedade<sup>73</sup> extratos de dois sistemas filosóficos da Índia, que são muito instrutivos e que colocam um fim a todas as opiniões e discussões confusas sobre a sabedoria, a magia, etc. dos indianos. Aquilo que diz Friedrich von Schlegel em seu livro “Sobre a linguagem e a sabedoria da Índia” é tirado principalmente das representações religiosas. Ele foi realmente um dos primeiros alemães a se ocupar com a filosofia indiana; mas ele não progrediu muito; e às vezes se percebe que ele não leu senão o índice do *Ramayana*. Colebrooke conhece a língua dos indianos, estudou o sânscrito e forneceu extratos dos Vedas. Suas memórias são, portanto, o primeiro documento definido que temos da filosofia indiana. (HF II, pp. 259-260)<sup>74</sup>

Aqui Hegel afirma claramente que não havia, antes dos artigos de Colebrooke, informações definidas sobre a filosofia da Índia. Antes, só se falava sobre a religião dos indianos. Ora, foi com base nessas informações anteriores que Hegel formulou suas conclusões sobre a filosofia da Índia. Isso é, parece-me, uma amostra de desonestidade intelectual.

<sup>73</sup> Aqui, Hegel cita os dois artigos de COLEBROOKE. On the Philosophy of the Hindus.

<sup>74</sup> Versão de Hoffmelster: HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 294; versão de Michelet, HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, pp. 162-163, um pouco diferente.

Hegel critica Schlegel (mais tarde veremos por qual motivo real) e diz que este só leu o índice do *Rāmāyana*. Pois bem: Hegel criticou o sistema *Yoga* de Patañjali a partir do índice da obra *Yoga-Sūtras*:

[Colebrooke] [...] nos fez conhecer de um modo muito detalhado trechos de obras filosóficas indianas; ele fala também de uma obra intitulada *Yoga-Sastra* ou *Yoga-Sutra*, mas não indica senão o tema dos quatro capítulos que ela contém; no entanto, ela é suficientemente característica e indica o fundo íntimo da religião desse povo: “O primeiro capítulo trata da contemplação, o segundo dos meios para atingir essa contemplação”. Nós não sabemos se esta contemplação oferece um interesse sério; é preciso admitir preferivelmente o contrário, pois o verdadeiro *Yogues* se eleva de uma só vez a esta posição. (HF IV, p. 259)

Isso sim, é uma superficialidade exemplar.

Talvez nos seus últimos cursos, Hegel tenha chegado a considerar aceitável incluir a filosofia indiana dentro da filosofia propriamente dita. No curso de 1829-30 vemos a seguinte afirmação:

Nós encontramos inicialmente a filosofia oriental. Nós podemos considerá-la como a primeira parte, portanto como uma verdadeira filosofia; ou podemos também considerá-la como uma antecipação, um prelúdio da filosofia, e iniciar pela filosofia grega. (HF IV, p. 330)

E também há afirmações como:

É bom observar que em geral também encontramos entre eles (indianos) filosofias abstratas e a construção de uma lógica estruturada. (HF III, p. 254)

No desenvolvimento do mundo oriental encontramos também filosofia, e filosofia da mais profunda. (HF IV, p. 331)

Como nos cursos mais antigos não encontramos nada semelhante nas partes correspondentes, pode ser que isso indique uma tendência à mudança da posição de Hegel; mas esta é apenas uma especulação. Na verdade, parece que sua posição estava bem formada e rígida, e que nenhum dado poderia abalá-la.

## 16. *A evolução do Espírito e Linguística*

A opinião de Hegel a respeito do pensamento oriental pode ser compreendida dentro de sua visão global sobre a evolução do Espírito, que já foi mencionada. Nesta evolução, o Espírito passa gradualmente de uma unidade amorfa e inconsciente consigo mesmo, a uma



fragmentação e oposição, atingindo por fim uma consciência compreensiva de si e de sua unidade, dialeticamente. O estágio primitivo, mais baixo, corresponderia a algo anterior à filosofia – o pensamento oriental; o estágio mais elevado seria aquele expresso pela própria filosofia de Hegel – a culminação de uma evolução de milênios.

Mas a ideia de evolução, que Hegel aplica a todas as manifestações culturais, parece um pouco insatisfatória, quando aplicada à filosofia. De fato, embora o epíteto “moderno” se torne sinônimo de “melhor” quando aplicado à ciência e à tecnologia, é mais comum falar-se sobre a sabedoria antiga como superior. Não soa bem uma expressão como “sabedoria moderna”. E se a filosofia é algo que procura levar à sabedoria, “filosofia moderna” não parece sinônimo de “filosofia suprema”, como queria Hegel.

Pessoalmente, não me parece que a evolução da filosofia, como também da religião, ocorre da mesma forma que a da Ciência. A obra dos cientistas pioneiros foi aperfeiçoada, melhorada e ultrapassada pelos pesquisadores seguintes; o trabalho científico, apesar das revoluções, pode em grande parte ser considerado acumulativo. Mas a obra dos grandes filósofos e líderes religiosos foi deturpada, mal compreendida e desgastada pelos seus seguidores. Pode-se considerar a física atual superior à de Galileu; mas não se pode considerar o cristianismo atual superior ao primitivo; da mesma forma, os sucessores de Platão na Academia jamais conseguiram edificar uma obra igual ou superior à do mestre. Tomemos dois filósofos de estilos e preocupações semelhantes, como Aristóteles e Descartes. Será o mais moderno deles melhor do que o mais antigo? Não creio que se possa dizer isso. Descartes me parece bem mais superficial do que Aristóteles.

Não creio que existam evidências claras de que a filosofia esteja sempre melhorando. Parece-me que é impossível provar que cada fase da filosofia é melhor do que a precedente. Pior ainda: pode-se provar que a teoria histórica de Hegel contém sua própria destruição. Pois, se o Espírito evolui sempre e jamais recua, então a filosofia pós-hegeliana deve ser superior à de Hegel. De acordo com o próprio Hegel, em cada época os filósofos possuem uma visão melhor do que a de seus predecessores e podem por isso chegar mais perto da verdade. Ora, os filósofos pós-hegelianos não aceitam a teoria histórica de Hegel. Portanto, se a teoria histórica de Hegel está correta, dela se deduz que os filósofos posteriores, que a negam, estão corretos. Por redução ao absurdo mostra-se, portanto, que Hegel estava errado.

Desculpem-me essa pequena digressão analítica. Na verdade, não estou querendo algo tão amplo quanto uma demonstração de que toda a teoria de Hegel está errada; quero apenas mostrar que sua posição contrária à existência de filosofia na Índia não tem fundamento.

Hegel queria compreender a História. Este era o núcleo de toda a sua filosofia. E para que a história tivesse um significado, ela precisava ter uma sequência compreensível (racional), não ser caótica. Ora, Hegel propôs uma teoria que dá um nexo à história. Mas ao tentar fazê-lo, ele deveria ter se preocupado em utilizar todo o conhecimento histórico de sua época, ao invés de proceder *a priori*. E, como vamos mostrar a seguir, ele não fez isso, pois ignorou completamente os estudos linguísticos importantíssimos que eram feitos em seu tempo e que trouxeram uma nova chave para o conhecimento da evolução da humanidade. Devemos dizer “ignorou”, entre aspas: ele conhecia esses estudos, mas os desprezou porque não estavam de acordo com suas próprias ideias. No tempo de Hegel, esses estudos encontraram sua culminação na obra de Schlegel, que Hegel criticou (ver seção anterior), como se fosse uma obra sem qualquer fundamentação. Vamos estudar de um modo um pouco mais detalhado este episódio, que é muito importante para desmascarar Hegel.

A origem da linguagem humana era um problema bastante discutido no século XVII.<sup>75</sup> Sabia-se que alguns idiomas eram derivados de outros – por exemplo, o italiano do latim. Mas seriam todos os idiomas da humanidade derivados de um só? Se fossem, de qual?

Se a origem biológica da humanidade foi única, então seria provável que houvesse também uma linguagem primordial única que posteriormente se diferenciou e gerou todos os idiomas atuais. Ora, naquela época, em que a influência religiosa era muito grande, admitia-se comumente que a humanidade descendia de Adão e Eva e que eles falavam. Portanto, todos os idiomas teriam se originado da língua do primeiro casal humano. E qual idioma eles falavam? A interpretação bíblica mais popular era a de que Adão e Eva falavam hebraico, já que os hebreus eram o povo “não corrompido” que descendia diretamente deles. Com esta base, surgiram muitos autores (Bibliander, Estienne, Roccha, Scalinger, etc.)<sup>76</sup> que tentaram encontrar uma etimologia hebraica para o grego e o latim. Porém, outros autores tentavam mostrar que todos os idiomas haviam, pelo contrário, derivado de outras línguas. Leibniz criticou essas tentativas anteriores, indicando que não há qualquer razão empírica para se aceitar que o hebraico foi a língua primitiva, acrescentando:

---

<sup>75</sup> MÜLLER, F. **La Science du Langage**. Trad. G. Harris, G. Perrot. 3ª ed. Paris: A. Durand et Pedone Lauriel, 1876.

<sup>76</sup> LEFÈVRE, A. **Race and Language**. New York: Appleton, 1894. Pp. 228-229.

De resto, é divertido ver que cada um deseja tirar tudo de sua língua ou daquela de que mais gosta. Goropius Becanus e Rodornus, do holandês. Rudbeckius, do escandinavo; este abade François (que nos promete o livro “As origens das nações”), do baixo bretão ou cambriano [...].<sup>77</sup>

Leibniz propôs um estudo empírico comparativo dos diversos idiomas e dedicou grande parte de sua vida a esse trabalho; no entanto, ele próprio recaiu no erro que criticou nos outros e, após tentar explicar a etimologia de muitas palavras gregas e persas a partir do alemão, afirmou:

Assim, é na Antiguidade alemã, e sobretudo na antiga língua teutônica, que jamais foi influenciada por qualquer livro grego ou latino, que se deve procurar a origem dos povos e das línguas da Europa, e em parte do culto que esses povos renderam à Divindade, seus costumes, suas leis, e sua nobreza. [...]

E como a língua alemã parece se aproximar da origem mais do que outros idiomas, pode-se procurar aí com mais segurança as palavras primitivas e originais, como já o notou e demonstrou parcialmente o engenhoso Claubergius em uma pequena obra sobre o assunto.<sup>78</sup>

Mas a influência religiosa era a mais forte; e vemos ao final do século XVIII o surgimento da importante obra de Gebelin,<sup>79</sup> em que, de uma forma aparentemente científica e bem documentada, o autor procurou mostrar que o vocabulário e o alfabeto dos vários idiomas europeus são derivados do vocabulário e do alfabeto dos hebreus. A segunda parte de sua tese é aceita atualmente: o alfabeto parece realmente haver se originado entre os semitas.<sup>80</sup> No entanto, os idiomas europeus possuem pequena ligação com o hebraico e se originaram de um outro tronco.

Foi o estudo do sânscrito e do persa que levou à moderna teoria sobre a origem dos idiomas europeus. Um missionário, padre Coeurdoux, foi talvez um dos primeiros a notar analogias profundas entre o sânscrito, o grego e o latim. Escreveu dois artigos sobre essas semelhanças, que remeteu em 1763 ao Abade Barthélemy, em Paris.<sup>81</sup> Coeurdoux notou não apenas semelhanças de vocábulos, mas também da própria estrutura gramatical dessas línguas. As declinações e conjugações do sânscrito eram claramente aparentadas às do latim e do grego. Além de mostrar essas concordâncias, ele examinou diferentes hipóteses para explicá-las e

<sup>77</sup> LEIBNIZ, G. *Gothofredi Leibnitii Opera Omnia*. 7 vols. Genève, Fratres de Tournes, 1768, vol. 6, p. 223.

<sup>78</sup> LEIBNIZ. *Opera Omnia*, vol. 6, pp. 26-28.

<sup>79</sup> GEBELIN, C. *Origine du Langage et de l'Écriture*. Vol. 3, in: *Monde Primitif*. Paris: Valleyne, 1775-1781.

<sup>80</sup> DIRINGER, D. *The Alphabet: a Key to the History of Mankind*. 2 vols. 2ª ed. New York: Funk and Wagnalls, 1968.

<sup>81</sup> LEFÈVRE. *Race and Language*, p. 231.

concluiu que as semelhanças se devem a que esses idiomas são derivados de uma mesma linguagem primordial da humanidade. Outros autores, posteriormente, chegaram à mesma conclusão. Mas ela só ganhou divulgação com a obra de William Jones, que em 1790 afirmou:

Nenhum filósofo poderia examinar o sânscrito, o grego e o latim, sem pensar que eles saíram de uma fonte comum, a qual talvez não exista mais. Há uma razão do mesmo gênero, embora menos evidente, para supor que o gótico e o céltico possuem a mesma origem que o sânscrito. Podemos também incluir o persa nesta família.<sup>82</sup>

O estudo dessas conexões procedeu rapidamente, mas ainda gerando interpretações errôneas por muito tempo. Max Müller enfatizou que o responsável pela interpretação final (aceita até hoje) foi Schlegel:

O primeiro que abertamente, sob a ciência europeia, ousa encarar face a face os novos fatos e todas as suas consequências, foi o poeta Frederick von Schlegel. Tendo se transportado à Inglaterra durante a paz de Amiens (1801-1802), lá ele recebeu as primeiras noções de sânscrito de Alexandre Hamilton. Após prosseguir seus estudos em Paris, ele publicou em 1808 seu livro “Sobre o idioma e a sabedoria dos indianos” que se tornou a base da ciência da linguagem. Embora publicada apenas dois anos após o primeiro volume do *Mithridate*, de Adelung, a obra de Schlegel está separada dele pela mesma distância que existe entre o sistema de Copérnico e o de Ptolomeu. [...] Era necessária realmente a visão do gênio para abraçar de um só relance as línguas da Índia, da Pérsia, da Grécia, da Itália e da Alemanha, e para compreendê-las todas sob a simples denominação de “indo-germânicas”. Tal foi a obra de Schlegel e, na história da inteligência, essa foi justamente chamada de a descoberta de um novo mundo.<sup>83</sup>

Podemos agora ver como é ridícula a acusação de Hegel contra Schlegel. Schlegel não leu apenas o índice do Rāmāyana, como Hegel diz. Pelo contrário, após estudar com Hamilton – o mais influente professor de sânscrito da época – passou mais quatro anos em Paris, estudando sânscrito e persa com Langlès e Chézy e lendo os textos originais, antes de começar a escrever sobre o Oriente. Ele possuía um conhecimento profundo, de primeira mão, e não superficial como o de Hegel. Pois bem: Schlegel demonstrou claramente que os idiomas da Índia, da Pérsia, da Grécia, da Itália e da Alemanha vinham da mesma origem e que o hebraico não pertencia a essa família.

---

<sup>82</sup> William Jones, citado em MÜLLER. *La Science du Langage*, p. 190.

<sup>83</sup> MÜLLER. *La Science du Langage*, p. 195.

O idioma primitivo, depois chamado “indo-europeu”, foi reconstruído posteriormente, principalmente pela obra de Bopp.<sup>84</sup> Conhece-se seu vocabulário, sua gramática e até sua pronúncia, por reconstrução linguística.<sup>85</sup> Graças à obra de Pictet e continuadores,<sup>86</sup> foi também possível descobrir muitas das características culturais e sociais do povo original que utilizava essa linguagem no terceiro milênio antes da era cristã.

Ora, esses estudos colocam em questão algumas ideias básicas de Hegel. Se a civilização da Índia e da Grécia são ramos divergentes de um tronco comum, não se pode considerar a Índia como um antepassado cultural da Grécia e, por isso, não há motivo algum para tentar ver em cada característica cultural da Índia um predecessor atrasado do correspondente grego. Além disso, como a China não tem qualquer conexão com a família indo-europeia, não há qualquer motivo para tentar incluí-la na linhagem e colocá-la como o antepassado cultural da Índia, como fez Hegel.

Poderíamos talvez tentar salvar a ideia de Hegel com uma pequena modificação: poderíamos supor que, embora a cultura grega não venha depois da indiana, ambas partiram de um ponto comum e evoluíram paralelamente até um certo ponto; então, a Índia teria parado e a Grécia continuou a evoluir. Portanto, a cultura indiana seria equivalente a um estágio anterior da cultura grega.

Porém, não há qualquer base histórica para uma tentativa desse tipo. Não há qualquer evidência de que os gregos tenham primeiro passado por uma fase semelhante à indiana e depois desenvolvido a cultura que conhecemos. E há evidências opostas a isso. A cultura grega e a indiana divergem de uma base comum; e isso também prova que a ideia hegeliana de que a evolução do Espírito segue um determinismo racional e que tem que seguir certa sequência, é mero delírio.

Podemos fazer uma comparação biológica. Podemos admitir que todos os mamíferos conhecidos vieram de uma origem comum. No entanto, seria pueril tomar todos os mamíferos conhecidos atualmente e criar uma série histórica em que cada um fosse colocado como

---

<sup>84</sup> O primeiro trabalho de Franz Bopp, comparando as gramáticas do sânscrito, do grego, do latim, do persa e do alemão, foi publicado em 1816. Sua principal obra é a *Gramática Comparada: BOPP, F. Grammaire Comparée du Sanscrit, du Zend, du Grec, du Latin, du Lithuanien, de l'Ancien Slave, du Gothique et de l'Allemand*. 2.<sup>a</sup> ed. 5 vols. Paris: Hachette, 1866.

<sup>85</sup> KRAHE, H. *Linguística Indoeuropea*. Trad. Justo V. Suberviola. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1953.

<sup>86</sup> PICTET, A. *Les Origines Indo-Européennes, ou Les Aryas Primitifs – Essai de Paléontologie Linguistique*. 2.<sup>a</sup> ed. 2 vols. Paris: Sandoz et Fischbacher, 1877.

predecessor do outro. O homem não vem do cavalo nem do macaco; essas três espécies vieram de um tronco comum, mas não se sucederam. O mesmo ocorreu na evolução da humanidade.

Também é tolice supor, como Hegel supôs, que a cultura indiana estacionou enquanto que a grega progredia. A civilização indiana sempre continuou seu processo de transformação, como todos os historiadores sabem atualmente e como já citamos acima.

Há ainda certos dados perturbadores provenientes dos estudos linguísticos: tanto o sânscrito quanto o idioma indo-europeu reconstituído são muito mais ricos, regulares e complexos do que o grego e o latim. Em vez de encontrarmos no passado um idioma primitivo simples, sem estrutura gramatical, e um vocabulário limitado, encontramos o oposto. O sânscrito possui uma construção regular mesmo para verbos e termos que são irregulares no latim e no grego (como o verbo “ser”). Quanto ao vocabulário, a primeira versão do dicionário sânscrito-inglês de Monier-Williams apresentava 120.000 palavras sânscritas; a segunda versão, apresentava 180.000.<sup>87</sup> E é claro que isso não esgota o idioma.

Por mais estranho que isso pareça, a linguística comparada mostrou que o idioma “primitivo” indo-europeu é de estrutura complexa e perfeita e que o sânscrito deve sua perfeição gramatical à sua maior semelhança com o indo-europeu “primitivo”. Pelo menos do ponto de vista linguístico, os idiomas dessa família decaíram a partir de uma base comum, ao invés de progredir a partir dela.

### *17. A história do homem segundo Schlegel*

Após mostrar que os conhecimentos linguísticos da época contrariavam Hegel, é interessante mostrar como Schlegel utilizou esses dados para construir uma filosofia da história totalmente oposta à de Hegel.

Utilizando os resultados dos estudos linguísticos, aliados a uma grande erudição histórica, Schlegel construiu uma visão singular sobre a história do homem. Essa visão foi ensinada por Schlegel, em Viena, na década de 1820 – ao mesmo tempo em que Hegel ensinava a sua visão em Berlim.<sup>88</sup> Embora em seus cursos Schlegel não apresente a gênese de suas ideias, creio que a intuição básica é esta: se o idioma indo-europeu primordial é mais perfeito do que os idiomas modernos, então o povo primordial, embora tecnicamente mais atrasado, possuía maior grau de domínio da palavra. Mas palavra é pensamento, é sabedoria; portanto, o homem

---

<sup>87</sup> MONIER-WILLIAMS. *A Sanskrit-English Dictionary*, p. xiii.

<sup>88</sup> O curso de Schlegel foi publicado em 1828, um ano antes de sua morte. Ver SCHLEGEL, F. *Philosophie de l’Histoire*. Trad. Abbé Lechat. 2 vols. Paris: Paul Mellier, 1841.

primitivo era mais evoluído do que nós em sua sabedoria: no princípio, o homem possuía a palavra. Dentro de sua visão basicamente religiosa, Schlegel admitiu que os homens recebiam originalmente a revelação divina e que aceitavam e guardavam essa sabedoria sem contaminá-la: “Inicialmente e na primeira era do mundo, a palavra da santa tradição e da revelação divina era o único ponto de apoio da fé, a única garantia da fraternidade futura [...]”.<sup>89</sup> Porém, aos poucos o homem se distanciou da divindade e a palavra divina se vê encoberta cada vez mais pela palavra humana, desaparecendo sob um acúmulo de ficções e erros. Em sua segunda fase, a humanidade perdeu a sabedoria, mas adquiriu força, poder; e em uma terceira fase futura, o homem deveria manter sua força e recuperar a sabedoria, iniciando-se então o domínio da luz.

Ora, deixando de lado o aspecto mais religioso de Schlegel, sua visão sugere que, em alguns aspectos, a humanidade tem melhorado, mas em outros, tem piorado. A intuição da degradação moral e espiritual do homem era bem conhecida pelos gregos, que nos falaram sobre as idades do ouro, da prata, do bronze e do ferro; a mesma ideia está contida na concepção indiana das quatro eras de cada ciclo da humanidade; e faz parte também da visão taoísta do mundo. É, pelo menos, uma ideia plausível e não contrariada pelos dados históricos.

Na teoria de Schlegel, a partir de um povo inicial perfeito e harmonioso, teria sido iniciada uma decadência, que gerou uma fragmentação e desarmonia interna. Essa desintegração teria se manifestado em um desequilíbrio das forças humanas, com a criação de grupos de tendências diversas. Em cada grupo, teria existido um tipo de função mental predominante: a razão, a imaginação, etc. Esses grupos se separaram e, a partir da base comum, transformada por meio de sua particularidade, surgiram as várias culturas e idiomas. Nos indianos, a função mental predominante teria sido a imaginação; mas isto não é apresentado como um aspecto negativo. O negativo, para Schlegel, é a parcialidade de todas as culturas pós-ruptura. Os indianos criaram uma mitologia que não tem paralelo em outros povos; mas essa mitologia, segundo Schlegel, não é pura imaginação, mas sempre carrega um conteúdo profundo da sabedoria primordial. Nisso, segundo Schlegel (ao contrário de Hegel), a mitologia indiana é muito superior à grega. A mitologia grega é composta de imagens vazias, sem mensagem, sem profundidade, só começando a se modificar sob a influência neoplatônica (Apuleio, etc.). Schlegel acredita que, se Pitágoras tivesse sucesso em utilizar a religião popular

---

<sup>89</sup> SCHLEGEL. *Philosophie de l’Histoire*, p. xi.

grega e transformá-la em um veículo filosófico, teria surgido na Grécia uma mitologia semelhante à da Índia.<sup>90</sup>

Schlegel nem é um defensor cego da Índia, nem seu detrator. Ele vê claramente que a civilização indiana tem virtudes e defeitos e cita vários deles.<sup>91</sup> Mostra que o sistema de castas não é totalmente negativo, pois é mais propício ao surgimento da democracia, elimina a existência de escravos e valoriza a mulher. Enfim, a Índia não é o pior monstro, mas uma nação com coisas boas e más.

Mas não vamos nos alongar sobre as ideias de Schlegel. Queríamos apenas mostrar que a história podia ser interpretada, na época de Hegel, sob um ponto de vista totalmente oposto ao de Hegel – e que, nessa visão, já não é necessário interpretar tudo o que é indiano como grosseiro e inferior.

### *18. Conclusões*

Neste artigo, procurei primeiramente mostrar qual a visão que Hegel nos apresenta em suas obras a respeito da Índia e de sua cultura e, em particular, sua afirmação de que não existiu filosofia na Índia. Mostrei como essa afirmação está intimamente ligada a toda a visão de Hegel sobre a história da humanidade e sobre a evolução do Espírito. Em seguida, vimos qual o conhecimento que se possuía sobre a Índia em torno de 1800 – sobre sua cultura e civilização, em geral, e sobre sua filosofia, em particular – mostrando a pobreza e ilegitimidade da visão europeia a respeito da Índia, nessa época. Depois, mostrei que Hegel fez um mal uso dessas informações existentes, selecionando aquilo que servia para confirmar sua visão apriorística sobre a história. Por fim, concluímos que Hegel não tinha boa base nem fatural, nem teórica, para criticar a Índia e colocá-la como inferior à Grécia em todos os sentidos. Rompendo-se toda a argumentação de Hegel, sua afirmação de que não existe filosofia na Índia é vista em sua nudez e em seu significado íntimo: um preconceito arrogante de Hegel. E assim se desfaz, em seu vazio, a crítica de Hegel à filosofia da Índia.

### *19. Posfácio: propostas*

Não tentei, neste artigo, mostrar que existem filosofias na Índia e no Oriente, ou que estas filosofias são comparáveis em qualidade às ocidentais. Para isso, seria necessário descrever o conteúdo e a metodologia de algumas doutrinas orientais e fornecer um grande

---

<sup>90</sup> SCHLEGEL. *Philosophie de l'Histoire*, pp. 153-154.

<sup>91</sup> SCHLEGEL. *Philosophie de l'Histoire*, pp. 145-146.



número de informações que não cabem neste artigo. O meu principal objetivo, aqui, era mostrar que a crítica de Hegel às filosofias da Índia não tem fundamento e abrir, portanto, a possibilidade de novas discussões sobre a validade da filosofia oriental.

É claro que um autor atual, utilizando informações e dados corretos, tem o direito de tentar desenvolver uma nova crítica. Mas seria preciso documentar-se bem, para não dizer tolices. Seria preciso ter pelo menos a mesma seriedade que os indianos mostram ao falar sobre as filosofias ocidentais.<sup>92</sup>

Ao discutir a existência da filosofia oriental, já me colocaram algumas vezes a questão: por que não utilizar um outro nome diferente de filosofia, para aquilo que vem do Oriente? Por que não falar apenas sobre “cultura oriental”, ou “pensamento oriental”? Ora, é claro que podem também ser utilizados esses nomes, além do termo “filosofia”. Mas isso não resolve o problema principal, que é valorativo, e não neutro. Vamos ainda refletir um pouco sobre a própria questão que se coloca: por que motivo alguém pode ficar questionando se o pensamento oriental contém ou não filosofias? Por trás da discussão está um desejo de atribuir-se um valor. Não é uma discussão axiologicamente neutra. Dizer que certa pessoa “é um verdadeiro filósofo” é um elogio, uma afirmação carregada de valor, muito diferente da afirmação de que certa pessoa usa bigodes. Se alguém usa ou não bigodes, isso não lhe aumenta nem tira valor (suponho eu). Mas se dissermos que alguém não é realmente um filósofo, estamos lhe negando um certo valor, e dizendo: para quem se interessa por Filosofia, não vale muito a pena ler o que ele escreveu. Dizer a filósofos e estudantes de filosofia que não existe filosofia na Índia equivale a dizer: não leia aquelas bobagens.

Creio que não é difícil perceber esse aspecto valorativo da palavra “filosofia”. Mas vamos dar dois exemplos: qual seria a reação de marxistas a quem dissermos: “O pensamento de Marx não é, na verdade, filosófico; ele foi apenas um economista”. Ou se dissermos a um escolástico: “Não existe, na verdade, filosofia cristã; existe apenas a religião cristã e esta apresenta um ou outro filosofema, apenas”. Todos sabemos que o marxista e o escolástico reagirão negativamente. Pois é: ninguém quer ser excluído da filosofia.

Mas vamos mais longe: será possível discutir racionalmente se existe ou não filosofia na Índia? Creio que sim. Mas seria preciso dispor de um conceito de filosofia; seria preciso

---

<sup>92</sup> Ver, por exemplo, o paralelo entre Oriente e Ocidente traçado na obra: RADHAKRISHNAN, S. **Eastern Religions and Western Thought**. 2ª ed. London: Oxford University, 1940.

conhecer bem as filosofias orientais; e seria preciso confrontar esses conhecimentos com o conceito e verificar se as filosofias orientais se adequam ou não a esse conceito.

Porém, todos sabem que é difícilimo, e talvez impossível, produzir um conceito de filosofia que satisfaça a todos os filósofos ocidentais. Um conceito que seja capaz de abranger, simultaneamente, o pensamento dos pré-socráticos, de Sócrates, de Platão, de Aristóteles, dos cínicos, dos cétricos, etc., acabará sendo tão amplo, tão geral e vago, que não poderá excluir da filosofia coisa alguma; e nesse conceito caberão todas ou muitas das filosofias da Índia. Por outro lado, um conceito suficientemente claro e específico que exclua da filosofia o pensamento dos *Vedas*, o pensamento das *Upaniṣads*, os seis sistemas ortodoxos indianos, o Budismo, etc., será tão restrito que acabará por excluir também da filosofia a maior parte daquilo que encontramos nos textos de história da filosofia ocidental.

Como não existe, e talvez jamais exista, um conceito universalmente aceito que descreva a filosofia ocidental, esse conceito inexistente não pode ser utilizado para discutir racionalmente a existência de filosofia no Oriente.

Sei que não poderei calar os críticos de mentalidade estreita que querem apenas, de qualquer forma, desvalorizar o estudo do pensamento oriental. Esses continuarão a produzir críticas pueris, baseadas em definições ou restrições “ad hoc”, inventadas única e exclusivamente para atacar o Oriente e excluí-lo da filosofia. Dirão: “O pensamento oriental não é sistemático e, portanto, não é filosofia. Duas tolices de uma só vez! Existem textos filosóficos sistemáticos no Oriente; e nem tudo o que é considerado filosofia, no Ocidente, é sistemático – pensem em Platão, pensem nos pré-socráticos, pensem em Nietzsche.

Não, meus amigos, não vamos brincar de discutir filosofia. Ou fazemos a coisa a sério, ou não fazemos. Ou resolvemos discutir a coisa a fundo, coerentemente e com boa documentação, ou devemos desistir da discussão.

Creio que, com o tempo, a questão de saber se há ou não filosofia no Oriente desaparecerá do meio acadêmico, assim como já não se discute se há ou não música na Índia: nos últimos vinte anos, ouviu-se e apreciou-se a música indiana, e o mesmo acabará acontecendo com a filosofia da Índia. Creio que a única atitude academicamente aceitável, com relação ao Oriente, é a coexistência. Assim como se pode detestar as doutrinas de Kant, ou de Spinoza, ou de um determinado filósofo, e mesmo assim admitir que aquilo é filosofia; da mesma forma, deve-se admitir que algumas doutrinas indianas e orientais, embora estranhas ou

detestáveis, não deixam de ser filosofia e são objetos de estudo tão dignos quanto as doutrinas ocidentais.

## 20. Agradecimento

Sou muito grato ao Conselho Nacional Científico Tecnológico (CNPq), que tem subvencionado meu trabalho de pesquisa nos últimos anos. Agradeço também às pessoas que, intencionalmente ou não, estimularam-me a escrever este artigo.

## BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Affonso de. **Cartas para el-Rei D. Manuel I**. Introd. Antonio Saião. Lisboa: Sá da Costa, 1942.

AROUET, François-Marie (Voltaire). Dictionnaire Philosophique. Vol. VII-VIII, in: **Œuvres Complètes de Voltaire**. Paris: Firmin-Didot, 1862.

\_\_\_\_\_. Essai sur les Mœurs et l'Esprit des Nations. Vol. III, in: **Œuvres Complètes de Voltaire**. Paris: Firmin-Didot, 1863.

ARRIEN, Flave. **Histoire des Expéditions d'Alexandre**. Trad. P. Chaussard. 2 vols. Paris: Genets, 1802.

\_\_\_\_\_. **L'Inde**. Trad. Pierre Chantraine. Paris: Belles Lettres, 1927.

**BAGAVADAM, ou Doctrine Divine**, ouvrage indien, canonique, sur l'être suprême, les dieux, les géans, les hommes, les diverses parties de l'univers, traduit en français par l'Interprète noir du Conseil de Pondichery, publié par M. d'Orsonville. Paris: Vve. Tilliard et fils; Clousier, 1788.

**BHAGVAT GEETA, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon**, in 18 lectures, with notes, translated from the original in the sanscreeet or ancient language of the Brahmans, by Charles Wilkins, disciple of a Benares Brahman. Kolkata: Parul, 1785.

BIANCHINI, Flávia; REDYSON, Deyve. A obra Oupnek'hat na filosofia de Schopenhauer. **Litterarius**, 11 (2): 157-184, 2012.

BOPP, Franz. **Grammaire Comparée du Sanscrit, du Zend, du Grec, du Latin, du Lithuanien, de l'Ancien Slave, du Gothique et de l'Allemand**. 2.<sup>a</sup> ed. 5 vols. Paris: Hachette, 1866.

- BOSE, Abinash Chandra. **Hymns from the Vedas**. New York: Asia Publishing House, 1966.
- BROWNEY, Thomas. **A Geographical Account of Countries Round the Bay of Bengal, 1669 to 1679**. Ed. Sir Richard C. Temple. Cambridge: Haklyut Society, 1905.
- COLEBROOKE, Henry T. On the Vedas or sacred writings of the Hindus. **Asiatic Researches, Calcutta**, V. 8, p. 369-476, 1805.
- \_\_\_\_\_. On the Philosophy of the Hindus. **Transaction of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, Vol. 1, pp. 19-43, 92-118, 1824.
- DIRINGER, David. **The Alphabet: a Key to the History of Mankind**. 2 vols. 2ª ed. New York: Funk and Wagnalls, 1968.
- DUPERRON, Anquetil. **Oupnek'hat, id est, secretum tegendum**. 2 vols. Paris: Argentorati, 1801-1802.
- EGGELING, H. Julius. Sanskrit. Vol. 24, pp. 155-183, in: **Encyclopaedia Britannica**. 13ª. ed. London: Encyclopaedia Britannica, 1926.
- ELLIS, Francis. Account of a discovery of a modern imitation of the Vedas, with remarks on the genuine work. **Asiatic Researches**, V. 14, p. 1-59, 1822.
- EZOUR VEDAM, ou Ancien Commentaire du Vedam**. Contenant l'exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indiens, traduit du Samskretam par un Brahme, à Pondichery, revu et publié par M. le Baron de Sainte Croix. Paris: De Felice, Yverdon, 1778.
- FENICIO, Jacome. **O Livro da Seita dos Índios Orientais**. Ed. Jarl Charpentier. Upsala: Almqvist and Wikselle, 1933.
- FRYER, John. **A New Account of East India and Persia, 1672-1681**. Ed. William Crooke. 3 vols. London: Haklyut Society, 1909. Pp. 258-259.
- GEBELIN, Court de. Origine du Langage et de l'Écriture. Vol. 3, in: **Monde Primitif**. Paris: Valleyne, 1775-1781.
- GODINHO, Padre Manuel. **Relação do Novo Caminho que fez por Terra e Mar vindo da Índia para Portugal, no ano de 1663, o Padre Manuel Godinho**. Introd. Augusto R. Machado. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1944.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. Ed. Johannes Hoffmeister. Leipzig: Felix Meiner, 1944.
- \_\_\_\_\_. **Leçons sur la Philosophie de l'Histoire**. Trad. J. Gibelin. Paris, J. Vrin, 1945.

- \_\_\_\_\_. **Leçons sur la Philosophie de la Religion.** Trad. J. Gibelin. 4 vols. Paris: J. Vrin, 1949.
- \_\_\_\_\_. The Philosophy of History. Trad. J. Sibree. Vol. 46, in: **The Great Books of the Western World.** Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- \_\_\_\_\_. **Leçons sur l'Histoire de la Philosophie.** Trad. J. Gibelin. Paris: Gallimard, 1954.
- \_\_\_\_\_. **Hegel's Lectures on the History of Philosophy.** Trad. E. S. Haldane. London: Routledge and Kegan Paul, 1955.
- \_\_\_\_\_. **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía.** Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- \_\_\_\_\_. **Correspondance.** Ed. Johannes Hoffmeister, trad. Jean Carrère. 2 vols. Paris: Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_\_. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Ed. Karl Ludwig Michelet. Vol. 17-18, in: **Sämtliche Werke.** 20 vols. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1965.
- \_\_\_\_\_. Introdução à História da Filosofia. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. Vol. XXX in: **Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- INSTITUTES OF HINDU LAW, or the Ordinances of Menu.** Trad. William Jones. London: J. Sewell and J. Debrett, 1796.
- JACOLLIOT, Louis. **Voyage au Pays des Brahmes.** Paris: Dentu, 1878. Pp. 17-19.
- KRAHE, Hans. **Linguística Indoeuropea.** Trad. Justo V. Suberviola. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1953.
- LE BON, Gustave. **Les Civilisations de l'Inde.** Paris: Firmin-Didot, 1887.
- LEFÈVRE, André. **Race and Language.** New York: Appleton, 1894.
- LEIBNIZ, Gottfried W. **Gothofredi Leibnitii Opera Omnia.** 7 vols. Genève, Fratres de Tournes, 1768.
- MARITAIN, Jaques. **Éléments de philosophie.** 22ª edição. Paris: Téqui, 1946.
- MARTINS, Roberto de Andrade. A crítica de Hegel à Filosofia da Índia. **Textos SEAF**, V. 3, n. 4, 58-116, 1983.
- MONIER-WILLIAMS, Sir Monier. **A Sanskrit-English Dictionary.** 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- MUIR, John. **Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, their Religion and Institutions.** 5 vols. London: Truebner, 1873.

- MÜLLER, Friedrich Max. **A History of Ancient Sanskrit Literature**. London: William-Norgate, 1860.
- \_\_\_\_\_. **La Science du Langage**. Trad. G. Harris, G. Perrot. 3<sup>a</sup> ed. Paris: A. Durand et Pedone Lauriel, 1876.
- \_\_\_\_\_. **The Upanisads**. 2 vols. New York: Dover, 1962.
- PICTET, Adolphe. **Les Origines Indo-Européennes, ou Les Aryas Primitifs – Essai de Paléontologie Linguistique**. 2.<sup>a</sup> ed. 2 vols. Paris: Sandoz et Fischbacher, 1877.
- POLO, Marco. **Il Milione**. Ed. Ranieri Allulli. Milano: Alpes, 1928.
- RADHAKRISHNAN, Surendranath. **Eastern Religions and Western Thought**. 2<sup>a</sup> ed. London: Oxford University, 1940.
- RENOU, Louis. **La Civilisation de l'Inde Ancienne d'après les Textes Sanskrits**. Paris: Flammarion, 1950.
- \_\_\_\_\_. **Sanskrit et Culture**. Paris: Payot, 1950.
- ROSENKRANZ, Karl. **Vita di Hegel**. Trad. Remo Bodei. Firenze: Mondadori, 1974.
- SACONTALÁ, **OR THE FATAL RING: An Indian Drama By Cálidás**. Translated from the Original Sanscrit and Prácrit by William Jones. Calcutta: Joseph Cooper, 1789.
- SAINT-HILAIRE, Barthélemy. Philosophie des Indiens. Vol. 3, pp. 233-252, in: **Dictionnaire des Sciences Philosophiques**, par une Société de Professeurs et de Savants. 6 vols. Paris: Hachette, 1847-1852.
- SCHLEGEL, Frederick von. **Philosophie de l'Histoire**. Trad. Abbé Lechat. 2 vols. Paris: Paul Mellier, 1841.
- SCHMIDT, Richard. **Fakire und Fakirtuin im altem und modernen Indien**. Berlin: Hermann Barsdorf, 1908.
- SCHOPENHAUER, Arthur. Die Welt als Wille und Vorstellung. Vols. II-III, in: **Sämmtliche Werke**. 2<sup>a</sup> ed. Leipzig: Brockhaus, 1877.
- \_\_\_\_\_. Parerga und Paralipomena. Vols. V-VI, in: **Sämmtliche Werke**. 2<sup>a</sup> ed. Leipzig: Brockhaus, 1877.
- THE HĒĒTŌPĀDĒS OF VĒĒSHNŌŌ-SĀRMĀ**: in a series of connected fables, interspersed with moral, prudential, and political maxims; translated from an ancient manuscript in the Sanskreet language. With explanatory notes, by Charles Wilkins. London: R. Cruttwell, 1787.

VARET, Gilbert. **Manuel de Bibliographie Philosophique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1956.