

A SOMBRA QUE PERTURBA O ESPÍRITO: A ÍNDIA E O BHAGAVAD GĪTĀ NA OBRA DE G.W. HEGEL^{* **}

THE SHADOW THAT TROUBLES THE SPIRIT: INDIA AND THE BHAGAVAD GĪTĀ IN HEGEL'S WORK

Dilip Loundo^{***}

RESUMO: Esse ensaio tem como objetivo analisar o conteúdo e a consistência argumentativa da crítica de Hegel à filosofia Indiana e, mais especificamente, às filosofias Indianas da não-dualidade (*advaita*). Se de fato, por um lado, Hegel assume a ideia de que as filosofias orientais estão situadas na “infância” do pensamento racional e, em condição de subserviência a religião, partes significativas de sua obra madura revelam, por outro, uma abertura a possibilidade e admissibilidade de uma racionalidade profunda, autônoma e autoconsciente. Para uma análise sistemática desses valiosos momentos, toma-se por preferência dois artigos conjuntamente intitulados *Sobre o episódio do Mahābhārata conhecido como Bhagavad Gītā de Wilhelm von Humboldt*; e, além disso, passagens significativas de suas *Leituras sobre a Filosofia da religião* (parte II) entre 1827-1831, e *Filosofia da mente* de 1930. Estes últimos, são escritos de posteridade que refletem o crescente interesse de Hegel pela originalidade textual da filosofia e religião Indiana, em particular, o *Bhagavad Gītā*; o *Upanixade*; o *Yogasūtra*, e os *sūtras* (sermões) budistas.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia Indiana; Bhagavad Gītā; yoga; subjetividade

ABSTRACT: This essay aims to analyze the content and argumentative consistency of Hegel's critique of Indian philosophy and, more specifically, the Indian philosophies of non-duality (*advaita*). If it is a fact that, on balance, Hegel embraces the idea that Eastern philosophies are situated in the “infancy” of rational thought and in a condition of subservience to religion, topical but highly significant instances of his mature work reveal an openness to the possibility and admissibility of a deeper, autonomous and self-conscious rationality. For a systematic analysis of those precious instances, preference is given to the two articles jointly entitled *On the Episode of the Mahābhārata Known by the name Bhagavad Gītā by Wilhelm von Humboldt* of 1827; and, in addition, to significant passages from the works *Lectures on the Philosophy of Religion* (Part II) of 1827-1831, and *Philosophy of Mind* of 1930. These are later writings that reflect Hegel's growing interest in the original textualities of Indian philosophy and religion, in particular the *Bhagavad Gītā*, the *Upaniṣads*, the *Yogasūtra*, and the Buddhist *sūtras* (sermons).

KEYWORDS: Indian philosophy; Bhagavad Gītā; yoga; subjectivity

I.

Na *Introdução* à obra que reúne os principais textos de Hegel sobre a Índia em tradução inglesa, os organizadores Aakash Rathore e Rimira Mohapatra¹ fazem menção ao

* Artigo convidado.

** A transliteração das palavras em sânscrito segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Por outro lado, todas as traduções dos textos em sânscrito, bem como dos textos em inglês, foram feitas pelo autor. Todas obras de Hegel foram consultadas a partir das traduções em inglês.

*** Bacharel em Ciências Sociais pela UFRJ e Bacharel em Ciências Econômicas pela UERJ, Pós-Graduado 'lato sensu' em Sânscrito pela Universidade de Mumbai (Índia), Mestre em Filosofia da Ciência e da Técnica pela UFRJ, Doutor em Filosofia Indiana pela Universidade de Mumbai (Índia), Pós-Doutor em Filosofia Indiana pela UFRJ. É Professor Adjunto do Departamento de Ciência da Religião da UFJF e Coordenador do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI-CNPq) do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. E-mail: loundo@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5451-4467>.

¹ RATHORE, A.; MOHAPATRA, R. (Orgs.). *Hegel's India: A Reinterpretation, with texts*. New Delhi: Oxford University Press, 2017, p. 3.



quadro de René Magritte intitulado *As Férias de Hegel (Les vacances de Hegel)*, cujo objetivo declarado teria sido o de expressar, figurativamente, a dupla negação do método dialético da estrela maior do Iluminismo europeu.² Um copo, tendo por base de sustentação um guarda-chuva, cumpre, propositivamente, a negação da negação: ao mesmo tempo em que repele, ele coleta seletivamente a água. A alusão ao quadro Magritte sugere, contextualmente, que as relações de Hegel com o pensamento religioso-filosófico indiano reproduzem, em certo sentido, a dialética da dupla negação integrativa, muito além, portanto, da impressão dominante de uma rejeição pura e simples, fundada no eurocentrismo de sua própria leitura historicista dessa mesma dialética. Fazendo recurso à metáfora do quadro, é mister constatar que, tanto quanto a rejeição de algumas, Hegel assimilou, consagrou e sancionou outras tantas “águas indianas”, em quantidade suficiente para preencher o meio-copo do imaginário magrittiano.

Uma análise cuidadosa das relações de Hegel com o pensamento religioso-filosófico indiano permite-nos enxergar, por entre ambivalências, ambiguidades e contradições, o impacto e a perturbação que este último exerceu sobre algumas de suas certezas histórico-racionalistas. A necessidade imperiosa de um engajamento com a tradição indiana decorre, em grande medida, de uma constrição subliminar do alter-ego, de uma visão de assombração de si-mesmo: a proximidade de alguns aspectos do pensamento indiano com sua própria filosofia³ exigiu de Hegel o esforço concentrado para sonegar-lhe, de um lado, a plena dignidade filosófica e para ressaltar, de outro, suas “lacunas de conteúdo que atestariam sua proveniência “inferior”, impregnada da “estaticidade” intelectual que ele vislumbrava nas culturas orientais.⁴ Mas é precisamente no bojo desse processo de engajamento, e em nome de uma honestidade intelectual louvável que recomenda a pesquisa robusta antes da crítica, que Hegel acaba reconhecendo, ainda que de forma mais implícita do que explícita, e em comentários mais pontuais que sistemáticos, a força do pensamento filosófico-religioso indiano e o sentimento de perplexidade que o assola diante de suas instâncias mais nobres.

² In BUTLER, R. *Sovereign Stain: on René Magritte's Hegel's Holiday*. 1999. Disponível em: <https://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:8837>.

³ São muitas as obras de filósofos indianos contemporâneos que se debruçam sobre esses paralelos, em especial num contexto comparativo com as escolas do Vedānta. Dentre eles, podemos destacar A.C. Mukerji, P.T. Raju, e S.N.L. Shrivastava. Ver, nesse sentido, BARUA, A. *The Absolute of Advaita and the Spirit of Hegel: Situating Vedānta on the Horizons of British Idealisms*. **Journal of Indian Council of Philosophical Research**, v.34, 2017, p. 1–17.

⁴ HEGEL, G. W. 2001. **The Philosophy of History**. Trad. de J. Sibree. Ontario: Bathoche Books, 201, p. 156 & 191.

Esse reconhecimento ocorre de forma gradativa e acompanha a evolução dos estágios iniciais dos estudos orientalistas sobre a Índia na Europa, e a disponibilização crescente de textos originais sânscritos traduzidos em latim, alemão e outras línguas europeias. Se nos primeiros escritos sobre a Índia prevalece em Hegel a crítica contundente ao imaginário que permeia a apropriação da Índia pelo romantismo alemão, nos escritos tardios prevalecem os esforços de uma leitura e interpretação próprias dos textos originais, que tendem a atenuar e a nuançar, sem contudo extinguir, o regime dos estereótipos orientalistas. O volume de textos especificamente dedicados à Índia surpreende, chegando mesmo a suplantar aqueles sobre a Grécia antiga. Conforme o levantamento exaustivo de Rathore e Mohapatra, Hegel emitiu cerca de 80.000 palavras sobre a Índia, que corresponderiam a mais de 300 páginas impressas.⁵ Elas permeiam praticamente todas as suas principais obras, da *Filosofia do Direito* à *Filosofia da Mente*, passando pela *Filosofia da História* e pelos *Curso de Estética*, *Curso de Filosofia da Religião* e *Curso de Filosofia da História*.⁶ E, acima de tudo, destacam-se ainda dois longos artigos exclusivamente dedicados a um dos principais textos da filosofia e da religiosidade indiana, o *Bhagavad Gītā*, conjuntamente intitulados *Sobre o episódio do Mahābhārata conhecido como Bhagavad Gītā de Wilhelm von Humboldt*. Todos esses escritos consagram Hegel como um dos mais versados intelectuais alemães de sua época sobre a civilização indiana, fora do círculo dos pensadores românticos. Suas reflexões privilegiam as temáticas da filosofia e da religião, as articulações entre ambas, e suas conexões com a arte, a sociedade e a política.

II.

O presente ensaio tem por objetivo analisar o conteúdo e a consistência argumentativa da crítica de Hegel à filosofia indiana e, mais especificamente, às filosofias indianas da não-dualidade (*advaita*).⁷ Se é fato que, no cômputo geral, Hegel abraça a ideia

⁵ RATHORE, A.; MOHAPATRA, R. (Orgs.). **Hegel's India: A Reinterpretation**, with texts, p. 4.

⁶ As exceções mais significativas são a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*.

⁷ As filosofias da não-dualidade (*advaita*) constituem um grupo bem diversificado que inclui as seguintes tradições: (i) as tradições hindus de um Absoluto não-personificado, o Brahman dos Upanisads; (ii) as tradições hindus de um Absoluto personificado, que inclui os teísmos do Absoluto Viṣṇu - e seus *avatāras* como é o caso de Kṛṣṇa -, do Absoluto Śiva, e do Absoluto (feminino) Śakti, cuja influência são os Upanisads e a tradição tântrica; (iii) e as tradições budistas de um princípio “absoluto” não-personificado e não-nominalizado (*nirvāṇa*) das tradições do Theravāda e do Mahāyāna. Considerando que a crítica de Hegel, pouco ciente dessas distinções, classifica todas elas sob o rótulo de “filosofias da Substância”, focaremos, em nossa análise, nos aspectos em comum que constituem o alvo do filósofo alemão e nas textualidades mais citadas, a saber, o *Bhagavad Gītā* e, em menor grau, os Upanisads.

de que as filosofias orientais situam-se na “infância” do pensamento racional e numa condição de subserviência com relação à religião, instâncias pontuais mas altamente significativas de sua obra madura revelam uma abertura razoável para a admissibilidade de uma racionalidade mais profunda, autônoma e autoconsciente. Para uma análise sistemática dessas instâncias preciosas, daremos preferência aos dois artigos conjuntamente intitulados *Sobre o episódio do Mahābhārata conhecido como Bhagavad Gītā de Wilhelm von Humboldt* (*On the Episode of the Mahābhārata Known by the name Bhagavad Gītā by Wilhelm von Humboldt*)⁸ de 1827; e, complementarmente, passagens significativas das obras *Curso de Filosofia da Religião* (*Lectures on the Philosophy of Religion*, Parte II) de 1827-1831 e *Filosofia da Mente* (*The Philosophy of Mind*) de 1830.⁹ Tratam-se de escritos tardios que refletem o amadurecimento de Hegel e seu interesse crescente pelas textualidades originais da filosofia e da religião indianas.¹⁰ Em adição aos épicos *Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata* e dos tratados sobre deveres comunitários como o *Manu Smṛti*, esta última fase inclui a leitura sistemática de textos fundamentais da filosofia indiana, tais como o *Bhagavad Gītā*, os Upaniṣads¹¹, o *Yogasūtra*, o *Samkhya-kārikā*, o *Nyāyasūtra*, e os *sūtras* (sermões) budistas, em traduções e estudos realizados por filólogos e filósofos orientalistas alemães, ingleses e franceses como August Schlegel, Frederich Schlegel, Frederick Schelling, Wilhelm von Humboldt, Thomas Colebrook, Charles Wilkins, e Anquetil Duperront.

É precisamente uma dessas obras, o *Bhagavad Gītā*,¹² que ocupa lugar de destaque nesses escritos de Hegel. Ela registra os ensinamentos soteriológicos de Kṛṣṇa, o Absoluto

⁸ Doravante Sobre o episódio do Mahābhārata.

⁹ Estes três textos de Hegel estão incluídos na seguinte obra: RATHORE, Aakash & MOHAPATRA, Rimina. (Orgs.). **Hegel's India: A Reinterpretation, with texts**. New Delhi: Oxford University Press, 2017. Dorante, farei uso das seguintes abreviaturas nas citações desses textos:

EpM – *On the Episode of the Mahābhārata Known by the name Bhagavad Gītā by Wilhelm von Humboldt*. Trad. de Herbert Herring, p. 87-139;

PhR – *Lectures on the Philosophy of Religion* (excertos). (Parte II). Trad. de E. B. Speirs & J. B. Sanderson, p. 188-233;

PhM – *The Philosophy of Mind* (excertos). Trad. de William Wallace, p. 234-243.

¹⁰ Hegel afirma: “A familiarização com os próprios textos originais (...) gerou o hábito de nos concentrarmos fundamentalmente nesses mesmos originais e de investigar o que há de peculiar na visão de mundo e nas ideias indianas.” (EpM, p. 88)

¹¹ Textos constitutivos da “parte final dos Vedas” ou vedānta, que consistem em reflexões filosóficas conducentes à Libertação espiritual (mokṣa). O termo vedānta designa igualmente as escolas filosóficas que se desenvolveram em torno deles, e que apresentam uma rica diversidade hermenêutica. Nos escritos de Hegel, Upaniṣads aparecem sob várias designações: Upaniṣad, Vedānta, ou simplesmente Veda.

¹² Dorante, farei uso, nas citações, da abreviação **BG**. A edição aqui utilizada é a seguinte: **BHAGAVAD GĪTĀ**. Original sânscrito. Madras (Chennai): Samata Books, 1985.

personificado, dirigidos ao seu discípulo e guerreiro Arjuna. São copiosas as citações dessa obra que se originam, em sua grande maioria, da tradução latina de August Schlegel. Além disso, as traduções pontuais de caráter explicativo de Wilhelm von Humboldt e de Frederick Schlegel, bem como a tradução inglesa de Charles Wilkins, foram igualmente objeto de sua cuidadosa consulta. Os artigos *Sobre o episódio do Mahābhārata* são particularmente relevantes nesse processo. Em primeiro lugar, trata-se de um exercício crítico exclusivamente dedicado ao *Bhagavad Gītā*. Em segundo lugar, trata-se de um texto que dialoga com um dos maiores indologistas de formação filosófica de sua época, Wilhelm von Humboldt, cujas publicações, em anos imediatamente precedentes, são o ponto de partida para a intervenção crítica de Hegel. Nesse sentido, *Sobre o episódio do Mahābhārata* é tanto um comentário inesperado ao *Bhagavad Gītā* por parte do expoente maior do Iluminismo europeu, quanto uma revisão crítica das análises filosóficas de Humboldt. Em terceiro lugar, Hegel tende a adotar, ao longo do texto, uma postura relativamente flexível com relação à admissibilidade da existência de uma autêntica filosofia indiana, cujas referências vão além do *Bhagavad Gītā*, e adentram as sistematizações das escolas filosóficas da ortodoxia védica (*darśana*),¹³ objeto das obras de Thomas Colebrook. E, em quarto lugar, Hegel dispõe-se, corajosamente e com base numa leitura diligente do texto, a escrutinar a tese sustentada por Humboldt de que o *Bhagavad Gītā* constituiria um “sistema filosófico completo”. (EpM, p. 90 & 95)

Em sintonia com o discurso orientalista, Hegel destaca a representatividade civilizacional do *Bhagavad Gītā* enquanto fonte privilegiada para se obter “uma ideia clara do que há de mais universal e de mais sublime na religião indiana.” (EpM, p. 89) Se é fato que o enquadramento primário dos ensinamentos de Kṛṣṇa situa-se, segundo Hegel, no contexto da religião, na sequência ele mesmo deixa claro que “o mais sublime” é precisamente a dimensão filosófica, o “propósito doutrinário” que transcende “as enormes e toscas composições que dominam a poesia narrativa indiana, com suas descrições de eventos e feitos de heróis e deuses, da origem do mundo, etc.”. (EpM, p. 89) Aparte o despropósito

¹³ A tradição hindu enumera seis principais escolas filosóficas vinculadas aos Vedas, geralmente agrupadas em três pares. As escolas Nyāya e Vaiśeṣika são marcadas por um pluralismo realista e, no caso da primeira, pela explicitação adicional dos princípios da lógica indiana. As escolas Sāṅkhya e Yoga, marcadas por uma dualidade realista e, no caso da segunda, pela explicitação adicional dos princípios das práticas meditativas. As duas últimas escolas, Mīmāṃsā e Vedānta, vinculam-se mais umbilicalmente à hermenêutica dos Vedas, em seu duplo desdobramento ascendente: a escola Mīmāṃsā, que tem como preocupação os princípios de exegese textual e de eficácia do ritual; e a escola Vedānta, que é proponente de uma ontologia não-dual derivada dos ensinamentos dos Upaniṣads.

das observações referentes à poesia indiana e suas narrativas mitológicas e cosmogônias, a assumpção hegeliana, mesmo que parcial, do caráter filosófico do *Bhagavad Gītā* está em plena sintonia com sua inclusão tradicional dentre as fontes de conhecimento libertador, no mesmo patamar dos Upaniṣads, e não obstante sua vinculação originária a uma narrativa épica.¹⁴

Se é fato que o resultado final do escrutínio hegeliano da tese de Humboldt – o *Bhagavad Gītā* como “sistema filosófico completo” - parece oscilar entre a aceitação tímida e a rejeição qualificada, isso está longe de significar a reiteração monótona do eurocentrismo iluminista. Com efeito, menos pela timidez da aceitação e mais pela qualificação da rejeição, as reflexões de Hegel sobre o *Bhagavad Gītā* revelam, no par e passo dos argumentos, o reconhecimento perplexo da existência de afinidades com seu próprio sistema, dentre as quais destacaria a afirmação de um Absoluto não-dual, imanente e concreto, de um infinito que se manifesta no e pelo finito, e de uma condição existencial de autoconsciência que se articula privilegiadamente com o Absoluto.

No cômputo geral, fica a impressão de que um somatório de fatores impediu um voo mais arrojado de Hegel em sua interlocução com a Índia e, em especial, com a tradição do *Bhagavad Gītā*. Dentre esses fatores, destacaria (i) a axiomática da dialética histórica do Espírito Absoluto (*geist*); (ii) a superimposição ilegítima entre princípios filosóficos do romantismo alemão, seu alvo refutatório privilegiado, e o pensamento indiano em geral; (iii) a identificação especular, geralmente acrítica e mimética, entre a filosofia de Espinoza e as filosofias indianas da não-dualidade e, em especial, a filosofia do *Bhagavad Gītā*; (iv) e o desconhecimento e/ou não-reconhecimento dos contextos mais amplos de inserção das textualidades indianas e seus conteúdos – e.g., o primado da oralidade dialógica, a organicidade entre religião e filosofia, a tradição comentarial, a pluralidade hermenêutica do hinduísmo, e as distinções entre hinduísmo e budismo. Considerando o acima exposto, passo a uma explicitação mais detalhada desses pressupostos axiomáticos, superimpositivos e especulares, para em seguida me concentrar na avaliação crítica da apropriação hegeliana dos ensinamentos do *Bhagavad Gītā*.

¹⁴ Com efeito, o *Bhagavad Gītā* é, originalmente, uma seção do épico *Mahābhārata*. Entretanto, seu caráter eminentemente filosófico rendeu-lhe a inclusão, como textualidade autônoma, no cânon das escolas filosóficas do Vedānta. Nesses contextos, ele é conhecido como *Gītā Upaniṣad* ou *Gītapaniṣad*.

III.

Em resposta à crítica kantiana de atribuição à subjetividade, enquanto razão categorial, um papel constitutivo de um mundo fenomênico que pressupõe, como substrato, a existência de uma “coisa-em-si” inacessível, Hegel confirma essa normatividade da razão como atributo essencial de um Espírito Absoluto que a tudo abarca, e que opera pela mediação das consciências individuais atreladas a contextos coletivos, culturais e civilizacionais determinados. Dessa forma, Hegel eleva o Espírito à condição de coisa-em-si, de justaposição entre o Real e o Racional.¹⁵ O processo de mediação que o impulsiona está marcado por uma dialética histórica de autoconscientização progressiva da condição totalizante do Espírito, por meio da produção sucessiva de sínteses que incorporam mesmidades e alteridades que as negam, e de uma consolidação crescente da liberdade individual, entendida como adequação cognitiva à própria natureza dialética e todo-penetrante do Espírito, ao invés da afirmação de desejos subjetivistas. O historicismo evolucionista do Espírito é, inescapavelmente, eurocêntrico ao postular a modernidade europeia como sua realização plena, sua teleologia definitiva, seu fim propositivo. Ao mesmo tempo, Hegel relega as culturas orientais e asiáticas à condição de pertencimento à “infância” da história,¹⁶ cuja perpetuação até os dias de hoje denotaria uma insuficiência dialética e uma rendição ao estaticismo e à monotonia.

A axiomática hegeliana do evolucionismo histórico-dialético tem como critério de evidenciação probatória o amadurecimento da filosofia, segundo seus próprios critérios, e cujo epílogo seria o próprio sistema de Hegel. Sua marca doutrinária é a realização racional da unicidade do Real (Espírito Absoluto), que envolveria a mediação imediata (i.e., pela via da dialética) da consciência individual, num processo de dessubstancialização da ideia de alteridade e da própria ideia de unidade, e a realização consequente da “inter-relação recíproca de todas as auto-consciências, com a emergência do chamado *Espírito Universal*”.¹⁷ É nesse contexto de uma filosofia que envolve decisivamente a subjetividade como *locus* de realização do Espírito Absoluto que desponta a controvérsia de Hegel com o romantismo alemão e seus representantes consagrados, como é o caso de Friedrich Schelling,

¹⁵ Cf. a máxima “O Real é racional e o racional [é] real”. (HEGEL, G. W. **Elements of the Philosophy of Right**. Trad. de H. Nisbet. Cambridge, UK: Cambridge university Press, 2003, p. 20)

¹⁶ HEGEL, G. W. *The Philosophy of History*, p. 122.

¹⁷ FERRO, B. *The Return from Otherness: Hegel’s Paradox of Self-consciousness in the Phenomenology of Spirit*. **Otherness: Essays and Studies**, v. 4.1, 2013, p. 20.

Friedrich Schlegel, August Schlegel, e Friedrich von Hardenberg. No olhar hegeliano, ao invés de uma subjetividade concreta, i.e., autoconsciente e aberta à dialética de alteridade do Espírito, a subjetividade romântica apontaria para uma objetificação inflada do ego, por via implícita da negação da alteridade. Em outras palavras, ela apontaria para um excedente de “subjetivismo e antropocentrismo” e, fenomenologicamente, para o regime da “ vaidade ” e do “puro narcisismo”.¹⁸

Não cabe aqui uma avaliação dos erros ou acertos da crítica de Hegel ao romantismo alemão. O que, de fato, nos interessa é a vinculação feita por Hegel, com enorme inconsistência argumentativa, entre o que ele enxerga como perversão “narcísica” do romantismo e a influência que sobre ela teriam exercido os conteúdos apropriados da filosofia e da religião indianas. É incontestado que alguns dos principais representantes do romantismo alemão eram indologistas renomados, cujo “interesse entusiástico” pela Índia, “ocasionalmente beirando o fanatismo”¹⁹ fazia que nela enxergassem um santuário idílico, imune às turbulências da modernidade europeia. Na leitura de Hegel, o intercuro romântico com a Índia é profundo e produtor de excrecências, como pode ser visto na descrição sintética de Halbfass: “[Segundo Hegel], a correlação romântica entre o ‘subjetivismo’ europeu e o ‘substancialismo’ oriental não traz mediação e reconciliação concretas: uma subjetividade vazia e abstrata relaciona-se com uma substancialidade vazia e abstrata; e, ao invés de encontrar plenitude, ela redescobre sua própria vacuidade. Mais de uma vez, Hegel associa a ‘ vaidade ’ europeia moderna da reflexão subjetiva com a ‘abstração’ do Absoluto indiano.”²⁰ Como consequência, seja pela pura motivação refutatória, seja pela escassez de fontes, Hegel acabou confundindo as versões da idealização orientalista de seus oponentes com asserções de verdade sobre a filosofia e a religião da Índia.

A obra de Baruch Spinoza cumpre, na interlocução de Hegel com a Índia, o papel de um *duplo* das filosofias da não-dualidade do subcontinente e, em especial, da proposta do *Bhagavad Gītā*. É importante observar, inicialmente, que a filosofia de Spinoza é uma referência fundamental para Hegel²¹, em sua jornada de superação dos dualismos de Descartes (espírito-corpo), Kant (fenômeno-coisa em si) e da teologia ortodoxa de um Deus

¹⁸ HALBFASS, W. **India and Europe: an Essay in Understanding**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990, p. 94.

¹⁹ HALBFASS, W. **India and Europe**, p. 72.

²⁰ HALBFASS, W. **India and Europe**, p. 94.

²¹ Ver, nesse contexto, SIGNORACCI, Gino. **Hegel on Indian Philosophy: Spinozism, Romanticism, Eurocentrism**. 2017, p. 33-43. Disponível em: https://digitalrepository.unm.edu/phil_etds/2.

fora do mundo (criador-criatura). É nesse horizonte crítico que Hegel retoma a concretude do mundo em sua totalidade como imanência do Espírito Absoluto ou, na linguagem de Spinoza, como (plenitude de) Deus. O enquadramento subsequente do próprio Hegel num horizonte histórico-dialético não decorreria de lacunas do passado, mas da dinâmica necessária de produção de uma “síntese” histórica entre a substancialidade (objetiva) do Deus spinozista (tese) e a subjetividade da razão categorial kantiana (antítese), condição *sine qua non* para a realização plena do princípio consciente e unicista do Real. É, precisamente, esta versão substancialista do Deus-Cosmos de Spinoza, cujos méritos ou deméritos não nos cabe aqui avaliar, que é objeto de uma identificação mimetista com a filosofia não-dual do Absoluto personificado em Kṛṣṇa do *Bhagavad Gītā*, bem como do Absoluto não-personificado do Brahman dos Upaniṣads e do princípio “absoluto” não-personificado e não-nominalizado do *nirvāṇa* (“extinção”) do budismo. São muitas, entretanto, as hesitações e as ambiguidades de Hegel nesse processo de identificação. Com efeito, o protagonismo explícito da subjetividade nas formulações doutrinárias e nos empreendimentos soteriológicos indianos leva Hegel a admitir, em algumas instâncias, e ainda que de forma contida face ao risco de implosão da normativa histórico-dialética, a possibilidade de uma conjunção harmoniosa entre a dimensão objetiva e subjetiva do Absoluto Kṛṣṇa, Brahman ou *nirvāṇa*.

IV.

De forma geral, as filosofias da não-dualidade da Índia são classificadas por Hegel como “filosofias da Substância”, por analogia com a filosofia do Deus-Cosmos de Spinoza. Essa designação apontaria para uma objetificação (negativa) do princípio de unicidade, para uma abstração de toda e qualquer concretude do finito e do particular e, finalmente, para uma condição limite de suspensão do regime da consciência e do pensar: tratar-se-ia, enfim, de uma Substância puramente abstrata, um “ser-em-si indeterminado”, um “nada carente de determinações” (PhR, p. 224), “que contém todos os seres particulares e finitos como modificações não-essenciais de si-mesmo”, “e de onde surgem todos eles e onde todos eles se dissolvem.”²² Na linguagem Hegel, a realização da pura substancialidade abstrata de

²² HALBFASS, W. **India and Europe**, p. 88-9.

Kṛṣṇa, Brahman ou *nirvāṇa* envolveria uma negação não-dialética do termo negado e, portanto, uma negação desqualificadora dos entes particulares e finitos (incluindo a subjetividade), que, carentes de “identidade e dignidade próprias”, seriam relegados ao reino da pura acidentalidade ou, até mesmo, da pura ilusoriedade.²³ Esta última condição (ilusoriedade) refletiria, para Hegel, a forma mais explícita de negação da realidade concreta, supostamente representada pelas versões mais radicais de Brahman da escola Kevalādvaita Vedānta²⁴ e pelo *nirvāṇa* do budismo.²⁵ Em síntese, as ontologias da Substância, indianas e spinozista, careceriam, irremediavelmente, de uma noção vitalista da subjetividade enquanto manifestação da autoconsciência do Espírito. Suas ontologias de uma “substância sem subjetividade” (EpM, p. 126) situá-las-iam num estágio anterior à verdadeira espiritualidade.

De acordo com Hegel, embora religião e filosofia visem ao mesmo propósito de realização plena do Espírito Absoluto, a etapa derradeira desse processo seria, inevitavelmente, a transição histórica das filosofias da Substância para as filosofias da subjetividade, e o conseqüente “fim da religião”.²⁶ Nesse sentido, uma filosofia incompleta como seria o caso das filosofias da Substância do Absoluto Kṛṣṇa ou Brahman situar-se-iam, para Hegel, nos “primórdios da filosofia”, implicando uma situação de amalgamento ou “mistura” entre filosofia e religião. Em outras palavras, as filosofias da Substância teriam, necessariamente, por correlato “religiões da Substância”, que retratariam, em Hegel, o caráter peculiar das religiosidades populares da Índia. Deficitárias em subjetividade constitutiva, essas religiões tenderiam a apresentar, no quadro da fenomenologia de Hegel, um déficit de liberdade individual. Nesse contexto, o projeto de realização da Substância como pura abstração, sem mediação dialética e restrita a um círculo “esotérico” – no sentido de uma indevida “posse privada de uns poucos”²⁷ –, tenderia a perpetuar o déficit de liberdade

²³ HALBFASS, W. **India and Europe**, p. 88.

²⁴ Uma das variantes da escola Vedānta, cujo principal representante é o filósofo Śaṅkarācārya.

²⁵ Isso justifica o porquê da inclusão do budismo na categoria crítica de “filosofia da Substância”. Com efeito, o alvo da crítica de Hegel não são as objetificações concretas do Absoluto, mas precisamente o oposto, i.e., as objetificações “negativas”. Nesse sentido, a noção de *nirvāṇa* - e, em especial, sua radicalização como Vacuidade (*śūnyatā*) -, quando interpretada hegelianamente como “aniquilação da subjetividade”, representaria, de fato, a realização mais completa dessa abstração.

²⁶ “A história do mundo viaja do Oriente para o Ocidente, pois a Europa é, definitivamente, o fim da história.” (HEGEL, G. W. **The Philosophy of History**, p. 121)

²⁷ HEGEL, G.W. **Phenomenology of Spirit**. Trad. de A.V. Miller. Oxford, UK: Oxford University Press, 1977, p. 7.

individual concreta e submeter a subjetividade a um sistema de “servidão espiritual” representado pelo “sistema de castas” enquanto reificação religiosa da própria Substância.²⁸

Em suma, a dialética histórica e a alocação *a priori* da civilização indiana moderna na condição de “infância” da história, a influência real ou imaginária do pensamento indiano no romantismo alemão, e o paradigma normativo de sua própria versão da filosofia de Spinoza, são outros tantos fatores que limitam o alcance da interlocução de Hegel com a Índia. Tal como seu próprio sistema, as filosofias da Índia e, em especial, seu representante-símbolo, o *Bhagavad Gītā*, constituiriam, de fato, filosofias do Absoluto imanente. Entretanto, elas permaneceriam numa condição de incipiência e esoterismo, marcada pela pura abstração da concretude do mundo e pela carência da mediação histórico-dialética da subjetividade. A pecha de “esoterismo” tende a permanecer incólume ao longo de toda a obra de Hegel, muito em função de sua adesão aos estereótipos orientalistas de uma psiquê cultural indiana rendida à servilidade e de leituras superficiais sobre a pluralidade comunitária do subcontinente (“sistema de castas”). Paradoxalmente, esse quadro de vilificação do Oriente ocorria em meio a uma dinâmica europeia onde a disseminação da liberdade individual propalada pelas filosofias da subjetividade descambava, como o próprio Hegel denuncia, no puro “narcisismo”.

O amadurecimento da obra de Hegel e sua familiarização crescente com o *Bhagavad Gītā*, os Upaniṣads, e a literatura das escolas filosóficas, favoreceu uma atenuação gradativa desses fatores limitadores e a emergência de outros referenciais comparativos. O caráter “incipiente” da filosofia indiana passou a incorporar, com o passar dos tempos, aspectos cada vez mais complexos e sofisticados. As evidências dessa reabilitação relativa estão especialmente registradas em passagens significativas dos textos acima elencados, a saber, *Sobre o episódio do Mahābhārata* (1827), *Curso de Filosofia da Religião* (Parte II, 1827-1831) e *Filosofia da Mente* (1930).

As circunstâncias que cercam a redação do primeiro texto, exclusivamente dedicado à filosofia do *Bhagavad Gītā*, são significativas. Imediatamente após a leitura do texto-base de Humboldt, Hegel suspendeu a redação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* para priorizar a redação de seu comentário ao *Bhagavad Gītā*. Após declarar, no início do texto, que a “incipiência” indiana constitui uma das principais “fontes da filosofia” e, mais especificamente, da filosofia grega e seus desdobramentos ocidentais, Hegel destaca, na

²⁸ HEGEL, G. W. *The Philosophy of History*, p. 162.

sequência, a necessidade de se abandonar “ideias superficiais” sobre a Índia e de se reconhecer na filosofia indiana a presença de uma razão suficiente:

Devemos nos lembrar (...) que se, de um lado, a religião e a filosofia indianas convergem no que tange ao objetivo final, de outro, o desdobramento desse mesmo objetivo e, acima de tudo, *o caminho que conduz à realização desse objetivo, sendo efetuado [no caso da filosofia] por meio de e visando à razão*, procedem de uma maneira bem diferente da dimensão religiosa, *de modo a merecer, corretamente, o nome de filosofia*. (EpM, p. 96, grifos nossos)

Essa elevação de *status* da filosofia indiana vem no bojo da descoberta de novos pontos de contato com seu próprio sistema, em especial no que tange à constatação, no interior da concepção de unicidade daquela, da presença de aspectos marcadamente dinâmicos e concretos e de um envolvimento complexo da subjetividade.

V.

Um dos momentos mais importantes dessa renovação de olhares sobre a filosofia indiana é a complexa discussão travada por Hegel em torno da noção de panteísmo, que circulava no contexto europeu como atributo identitário da filosofia de Spinoza e também das próprias filosofias da não-dualidade do subcontinente. Para defender Spinoza das acusações de ateísmo e idolatria, Hegel opera, nas obras *Curso de Filosofia da Religião e Filosofia da Mente* (1930), entre outras, uma distinção fundamental entre dois tipos de panteísmo: o “panteísmo da imaginação” e o “panteísmo da razão”.²⁹ Enquanto o primeiro tende à total deificação de cada coisa finita - “Deus é tudo e tudo é Deus” (PhM, p. 236) – consagrando-se, assim, como pluralismo idólatra, o segundo situa-se na esfera do

Poder Uno substancial, no interior do qual tudo o que vemos em volta de nós, até mesmo a liberdade do homem, tem um caráter meramente negativo e acidental. (...) Este ‘tudo’ não possui verdade e, portanto, devemos denominar [esta postura] de ‘monoteísta’ ou, no contexto da noção popular de mundo, de ‘acósmica’. (PhM, p. 240)

Seria precisamente este segundo tipo de panteísmo, “monoteísta” e “acósmico”, mas ainda carente de uma dinâmica mais essencial do finito e de uma afirmação vital da relacionalidade sujeito-objeto, que descreveria corretamente, na opinião de Hegel, a filosofia de Spinoza e sua investidura como espelho refletor das filosofias indianas da não-

²⁹ HEGEL, G. W. **The Philosophy of History**, p. 158.

dualidade.³⁰ Entretanto, a aplicação hegeliana da díade tipológica do panteísmo ao contexto indiano é mais abrangente. Se no plano da filosofia preponderaria o panteísmo da razão do tipo spinozista, no plano da religião e suas expressões populares “exotéricas” preponderaria o panteísmo da imaginação. Mais ainda: a insuficiência racional-cognitiva daquela e a insuficiência existencial-libertária desta constituiriam dois lados de uma mesma moeda de mútua retroalimentação: a filosofia esotérica da pura abstração - o Absoluto Brahman/Kṛṣṇa - teria por correlato a religião exotérica da “imaginação ou fantasia” “extravagante”, do mundo caótico do cotidiano.³¹ Este reino da pura imaginação/fantasia não seria senão o refúgio onírico de comunidades oprimidas, carentes de liberdade, e sua constituição atenderia a um duplo movimento: a livre projeção dos impulsos subjetivistas na direção de num reino puramente fantasioso como contrapartida do caráter totalmente abstrato do Absoluto; e a reificação aleatória de algumas dessas imagens enquanto ícones absolutizados.

Se no plano das religiosidades “exotéricas”, a fidelidade de Hegel ao eurocentrismo é extremada, no plano das filosofias “esotéricas”, a identificação especular entre estas e, em especial, a filosofia do *Bhagavad Gītā*, e o panteísmo da razão de Spinoza sofre abalos ao longo do tempo, com a abertura de duas fendas significativas em sua postulação de uma ontologia da Substância (abstrata) na Índia: (i) evidências de uma essencialidade dinâmica e concreta do Absoluto; (ii) evidências da presença vital, nessa dinâmica, da autoconsciência da subjetividade. Passo, em seguida, a uma avaliação dessas instâncias de quase-ruptura, que se não tiveram o condão de mudar decisivamente a posição de Hegel, abriram, pelo menos, seus leitores à possibilidade de um pensar alternativo.

VI.

No que tange, inicialmente, às evidências de uma essencialidade dinâmica e concreta do Absoluto, os comentários de Hegel ao *Bhagavad Gītā* e textos correlatos contemplam dois momentos particularmente significativos: a reflexão sobre o caráter “absoluto” de Kṛṣṇa; e a interpretação da “trindade hindu”, denominada Trimūrti (“três

³⁰ Esta leitura de Hegel aproximaria Spinoza do que veio posteriormente a ser denominado de “panenteísmo”. Este termo foi originalmente proposto por Karl Krause e visava, justamente, distingui-lo do primeiro tipo de panteísmo que dominava as interpretações da filosofia de Spinoza.

³¹ “Religião da imaginação ou fantasia” é, precisamente, o título da seção dedicada à Índia do *Curso de Filosofia da Religião*. (PhR, p. 188-190)

manifestações/modos-de-ser [do Absoluto]”). A leitura sistemática de Hegel impressiona pela amplitude das passagens citadas e pela diversidade dos capítulos consultados. Ao mesmo tempo, é patente sua desconsideração por outras passagens altamente significativas, o que sugere uma tergiversação deliberada e/ou uma ignorância considerável dos contextos pedagógicos tradicionais.

A análise hegeliana da natureza do Absoluto Kṛṣṇa e sua relação com o mundo destaca três aspectos diretamente relacionados aos capítulos 7, 10 e 11 do *Bhagavad Gītā*: (i) Kṛṣṇa é Um; (ii) Kṛṣṇa é Tudo; (iii) e Kṛṣṇa é o mais Excelso dos entes particulares. Se o primeiro aspecto tende a subsumir o segundo em função da supremacia do Absoluto Kṛṣṇa *vis-à-vis* a accidentalidade de “tudo”, o terceiro aspecto - Kṛṣṇa como o mais excelso dos entes particulares, em suas diversas categorias (e.g., “Dentre os rios, eu sou o Ganges”, BG, 10.31, p. 272) - apresenta um meio termo inesperado entre a unicidade da Substância abstrata e a pluralidade do finito. Seria a condição “excelsa” de Kṛṣṇa uma ponte nocional de afirmação de uma essencialidade relacional entre o infinito da Substância e o finito do múltiplo? Ressalte-se, aqui, que Kṛṣṇa, além de personificação do Absoluto universal, tal como Viṣṇu e Śiva, é igualmente um *avatāra*, i.e., uma manifestação particular na forma humana. Ora, se a mera condição de personificação do universal já seria razão suficiente para se levantar a suspeita de um elo essencial entre Kṛṣṇa e as personalidades particulares, a condição de *avatāra* de Kṛṣṇa enquanto personificação do universal e, simultaneamente, personalidade particular, poderia sugerir algo mais radical: a condição excelsa de Kṛṣṇa poderia eventualmente indicar uma condição de consciência e realização do finito como modo de ser essencial do infinito.

São copiosas as citações hegelianas do *Bhagavad Gītā* que tratam dos três aspectos da natureza de Kṛṣṇa, simultaneamente ou em separado. Os “delineamentos altamente sensuais” (PhM, p. 237) que desfilam nessas passagens arrebatam Hegel por sua beleza poética e esplendor. A omnipresença de Kṛṣṇa em todos os espaços e em todos os tempos, e sua dimensão de essencialidade constitutiva do mundo, está estampada na frase inicial de uma das mais longas passagens citadas por Hegel: “Eu sou o Si-Mesmo/Consciência (*ātman*) presente no coração de todas as coisas.” (BG, 10.20, p. 268) Note-se que o termo alemão aqui usado para traduzir *ātman* é *Odem* ou “sopro vital”, cujo sentido passa relativamente ao largo da ideia de “princípio de imediaticidade da consciência” que adere ao sânscrito *ātman*.

Depois de ressaltar, encantado, os registros poéticos dessa omnipresença cósmica, Hegel concentra-se nas passagens que exaltam Kṛṣṇa como o mais excelso dos entes particulares. Aqui Hegel flerta resolutamente com a ideia de uma presença plena de Kṛṣṇa num “número limitado de entes essenciais” (PhM, p. 238) e uma autêntica hermenêutica existencial da união espiritual finito-infinito.³² Na sequência, entretanto, ele recua e repisa o enquadramento normativo no panteísmo spinozista de “redução” do finito (acidental) ao infinito abstrato que nega, em última análise, a consciência e o pensar. O primeiro movimento de redução é considerar a expressão “o mais excelso dos entes particulares” como uma estratégia de negação gradativa, visando à confirmação subsequente de Kṛṣṇa como Substância transcendente a toda e qualquer condição fenomênica.³³ Esta leitura é manifestamente redundante, já que a função negadora que visa coibir os devaneios idólatras, já é cumprida pelo primeiro aspecto da natureza de Kṛṣṇa (“Kṛṣṇa é Um”). O segundo movimento de redução é considerar a autodeclaração de Kṛṣṇa “sou o início, o meio e o fim das criaturas” (BG, 10.32, p. 272) como reiteração do fato de que até mesmo as mais excelsas das criaturas estariam fadadas, no fim dos tempos, à dissolução em Kṛṣṇa. Encontramos aqui uma leitura tosca dos ciclos de criação e dissolução cósmica, transmutados em cronologias mesmificadas e destituídas de qualquer propositividade.

O segundo momento de evidências de uma essencialidade dinâmica e concreta do Absoluto é a interpretação da “trindade hindu”, denominada Trimūrti (“três manifestações/modos-de-ser [do Absoluto]”), onde uma vez mais Hegel faz um duplo movimento de abertura e recuo. A Trimūrti é uma narrativa tradicional do hinduísmo que afirma a constitutividade cíclica do mundo como uma operação tripartite das divindades Brahmā³⁴, o criador, Viṣṇu, o preservador, e Śiva, o destruidor cuja ação é conducente a uma nova criação.³⁵ Sua representação iconográfica na forma de uma figura única com três faces

³² A admissibilidade de uma “Consciência do Uno” enquanto “unicidade da alma com o Uno” é feita de forma transversa por via de uma menção à poesia oriental-“maometana” de Rumi. (PhM, p. 239) A citação do místico sufi surpreende porque ela é em tudo semelhante a muitas das passagens do próprio *Bhagavad Gītā*.

³³ Ver, neste particular, a análise cuidadosa do processo de “redução” hegeliana de VIYAGAPPA, Ignatius. **G.W.F. Hegel's Concept of Indian Philosophy**. Rome: Gregorian University Press, 1980, p. 78-93.

³⁴ A palavra *brahmā*, designativa da divindade criadora, é uma declinação de nominativo do radical sânscrito masculino *brahman*. Esse mesmo radical possui uma outra variante neutra, cujo nominativo é *brahma*, e que designa o Absoluto não-personificado dos Upaniṣads. Para evitar confusões, sempre que nos referirmos à variante masculina, usaremos a forma (declinada) *brahmā*, ao passo que sempre que nos referirmos à variante neutra usaremos a forma do radical (i.e., não-declinada) *brahman*.

³⁵ É importante distinguir aqui as funcionalidades específicas de Viṣṇu (preservação) e Śiva (destruição) na representação da Trimūrti, de sua condição de Absoluto nas religiosidades teístas. Com feito, o mesmo Viṣṇu que cumpre, na Trimūrti, a funcionalidade cósmica de preservação, incorpora, como personificação do

cativou a atenção de Hegel pela sugestão de uma indissociabilidade conceitual entre o Uno e o Múltiplo, e de uma presença intrínseca no primeiro (Uno) em suas “três determinações fundamentais” (PhR, p. 206). Ele afirma categoricamente que se trata de uma

forma bem sofisticada, que evidencia o fato de que, quando a ideia do Espírito é alçada no pensamento ao nível conceitual, este [o Espírito] é concebido como três em um. (...) Estas diferenciações são agora percebidas como uma Unidade – a Trimūrti – e esta [representação] é ela mesma considerada o [que há de] mais Supremo. (EpM, p. 135; PhR, p. 206)

Se é inegável que estas declarações representam um avanço pela admissibilidade de um processo dinâmico, de um devir concreto, constitutivo da Substância absoluta, na sequência Hegel recua uma vez mais e submete esse mesmo devir à avaliação normativa de sua própria trilogia histórico-dialética (tese/antítese/síntese). Com isso, o devir da Trimūrti indiana é sumariamente reduzido a um “mero devir”, i.e., a uma “mera brincadeira despropositada de criar e destruir”. Para Hegel, a Trimūrti só poderia efetivamente se equivaler ao Espírito Absoluto se a intervenção da “terceira divindade [Śiva]” fosse entendida como síntese histórico-dialética das intervenções das divindades precedentes. O retorno de Śiva como Brahmā – i.e., a criação que se segue, ciclicamente, à destruição - não seria senão uma falsa dialética, i.e., uma dialética carente de seu sentido histórico-teleológico.

VII.

Passo, em seguida, à análise da segunda fenda na postulação hegeliana de uma ontologia da Substância (abstrata) na Índia, a saber, as evidências da presença vital, na dinâmica do Absoluto, da autoconsciência da subjetividade. Os comentários de Hegel ao *Bhagavad Gītā* e textos correlatos contemplam dois momentos particularmente significativos: a reflexão sobre “a grande sentença” de Unicidade (*mahāvākya*) dos Upaniṣads “Eu sou Brahman” (*aham brahmāsmi*)³⁶ e os comentários sobre o sentido e a operacionalidade da metodologia soteriológica da *yoga* (“meditação”).

Absoluto, essa e todas as outras funcionalidades cósmicas das demais divindades. Em outras palavras, o Absoluto Viṣṇu contém, “dentro” de si, todas as demais divindades, bem como todos os demais entes. Isso ocorre similarmente nas religiosidades onde Śiva é a personificação do Absoluto.

³⁶ **BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD**. Original sânscrito. Calcutta: Advaita Ashrama, 1965, 1.4.10, p. 100.

As grandes sentenças de Unicidade (*mahāvākya*) são o núcleo central dos ensinamentos dos Upaniṣads. Elas postulam a unicidade ontológica do Real, por via da afirmação de uma não-diferença fundamental (*advaita*) entre a subjetividade consciente (*ātman*) e a objetividade totalizante do Absoluto Brahman. Nesse sentido, a plena realização de Brahman é necessariamente mediada pela autoconsciência da subjetividade, num processo gradativo de reconhecimento da alteridade como ontologicamente constitutiva do si-mesmo, e de transmutação da convivencialidade do privatismo na convivencialidade do compartilhamento. O olhar atento de Hegel para a mais famosa e citada das grandes sentenças dos Upaniṣads faz parte, por certo, de um escrutínio mais amplo sobre o real papel da subjetividade autoconsciente nas filosofias indianas. Ainda que obscuro para Hegel, é fato incontestado que todas as filosofias da não-dualidade hindus afirmam a Consciência (*cit*) como dimensão de essencialidade do Absoluto, que tem a subjetividade individual como sua forma de manifestação. Isso colocaria em xeque o argumento central de Hegel em prol de um Absoluto abstrato, negador da consciência e do pensar. Em suma, a frase “Eu sou Brahman” é uma sombra que incomoda e que traz perigosamente a filosofia dos Upaniṣads para bem perto do quintal de sua própria filosofia do Espírito.

Antes de adentrarmos os meandros da interpretação de Hegel, é importante observar que a importância das sentenças de Unicidade abrange tanto os Upaniṣads quanto o *Bhagavad Gītā* e outros textos fundamentais da filosofia indiana. Hegel teve acesso aos Upaniṣads através da tradução latina de Anquetil Duperron e alguns deles são citados nas três obras que aqui analisamos mais de perto. A expressão “Eu sou Brahman” aparece com frequência nessas obras, na maioria das vezes sem referência de origem. De todas as citações presentes nos sete textos compilados pela edição de Rathore & Mohapatra, a maioria são referências avulso, nas quais o “eu” (*aham*) refere-se à subjetividade individual, e uma minoria são parte de citações mais amplas, nas quais o “eu” refere-se a uma divindade absoluta. Estas últimas são citações do *Atharvaśiras Upaniṣad* (n. IX da edição de Anquetil Duperron) e o “eu” em causa é o Absoluto Śiva que revela sua própria condição ontológica de personificação do Absoluto Brahman. Mas são as primeiras, que têm o “eu” como subjetividade individual, que nos interessa mais de perto, já que o foco central dos ensinamentos das grandes sentenças é, precisamente, a não-diferença ontológica entre a subjetividade individual (“eu”) e o Absoluto Brahman. A expressão é parte de uma passagem lapidar de um dos mais importantes Upaniṣads, o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (n. XXV da

edição de Anquetil Duperron) que não é, entretanto, mencionado por Hegel em nenhum momento.

Se na determinação da filosofia do Absoluto Brahman/Kṛṣṇa, Hegel faz recurso especular à “filosofia da Substância” de Spinoza, na determinação do grau de envolvimento da subjetividade Hegel faz recurso ao “subjetivismo” do romantismo alemão. Inicialmente, ele reconhece que a frase em tela, “Eu sou Brahman”, sugere uma “conexão afirmativa” entre o Absoluto e a subjetividade, entre o infinito e o finito. Logo na sequência, entretanto, ele recua e reduz essa conexão a um “mero filamento”, “parcial” e “aparente”.³⁷ Ao invés, portanto, de elo nevrálgico de uma dialética (histórica) de reconciliação da Substância com a concretude do mundo, essa conexão render-se-ia, em última análise, à abstração negativa, ao promover a subtração da própria subjetividade do mundo concreto. Esta “fuga do concreto” constituiria, por assim dizer, uma reificação (negativa) da subjetividade individual, uma “determinação que existe apenas na minha autoconsciência.” (EpM, p. 109)

É esta reificação da subjetividade que evoca em Hegel o paralelo com o romantismo alemão: “A afirmação do hindu em e para si-mesmo ‘Eu sou Brahman’ deve ser reconhecida, em sua dimensão essencial, como idêntica à ‘ vaidade’ subjetiva e objetiva moderna.” (PhR, p. 203) Esta exaltação em comum da autoconsciência possuiria, entretanto, desdobramentos fenomenologicamente distintos. O romantismo envolveria uma “vaidade” de ser-algo, um ego inflado e pretensamente autossuficiente, de caráter eminentemente pluralista; ao passo que a declaração ‘Eu sou Brahman’ projetaria uma “vaidade” de não-ser-nada, uma reificação negativa, de caráter eminentemente unicista: para se ajustar à abstração indeterminada da Substância, a subjetividade empreenderia, nesta última, a supressão de toda a alteridade concreta, de todas “as virtudes e vícios, de todos os deuses e finalmente da própria Trimurti” (PhR, p. 216). A subjetividade individual subsumida ao espelho normativo da Substância extinguiria, finalmente e de forma inevitável, a própria consciência, o pensar e a si-mesma.

Ao invés de um mergulho expansivo na alteridade constitutiva da essencialidade do Absoluto Brahman/Kṛṣṇa, o “eu” autoconsciente da frase lapidar dos Upaniṣads empreenderia, na leitura transversa de Hegel, sua própria autoimolação, sua própria autoextinção, sua “redução” ao infinito. Como ilustração corroborativa, Hegel dá livre curso aos estereótipos orientalistas de *yogins* – os praticantes da disciplina da *yoga* - que

³⁷ Cf. RATHORE, A.; MOHAPATRA, R. (Orgs.). **Hegel's India: A Reinterpretation, with texts**, p. 40.

“permanecem imóveis, sentados ou de pé, por um período de muitos anos, ou mesmo pela vida inteira” e cujo “pensamento permanece imóvel e inativo tal como os sentidos e emoções”. (EpM, p. 108-9) Uma narrativa recorrente é a suposta declaração de um *yogin* de que o Absoluto Parameśvara (“Senhor Supremo”) não é jamais objeto de adoração e que a meditação silenciosa e apartada do mundo visaria à extinção da subjetividade, por via da enunciação em e para si-mesmo da frase “Eu sou Brahman”. (PhR, p. 213)

Note-se, finalmente, como ressalta Halbfass, a ausência, em Hegel, de qualquer menção à palavra *ātman* (“si-mesmo”)³⁸, que assume, na literatura do Upaniśads e das escolas do Vedānta, bem como no *Bhagavad Gītā*, um sentido técnico e privilegiado para expressar o componente da subjetividade na equação que afirma a não-diferença fundamental entre esta e o Absoluto Brahman/Kṛṣṇa. Com efeito, em meio à sucessão de narrativas objetificantes e autorreferente do sujeito – os sucessivos “eus” –, o *ātman* veicula a imediaticidade da condição existencial que envolve, essencialmente, a interdependência entre sujeito e objeto e a conexão afirmativa entre aquele e o Absoluto, entre o finito e o infinito.

VIII.

O outro momento de evidência da presença vital, na dinâmica do Absoluto, da autoconsciência da subjetividade, está nos comentários de Hegel sobre o sentido e a operacionalidade da metodologia da *yoga*, que ele descreve como sendo “o foco da religião e da filosofia indiana”, e que atende ao que ele designa de caráter “planejado” da autoimolação da subjetividade. (EpM, p. 99 & 119) Os escritos centrais de Hegel sobre a *yoga* são os dois artigos *Sobre o Episódio do Mahābhārata*, cujo foco central é o *Bhagavad Gītā*. E é aqui, precisamente, que começam alguns dos problemas. Com efeito, o sentido da palavra *yoga* no *Bhagavad Gītā* é manifestamente polissêmico. Aparte o sentido mais comum de (i) “meditação” – que se abre, por si só, para várias possibilidades –, a palavra *yoga* é igualmente denotativa (ii) da “disciplina da ação” (abreviação da expressão *karmayoga*), (iii) da escola filosófica ortodoxa Yoga do filósofo Patañjali; (iv) e de

³⁸ Ela parece, por exemplo, em outras das grandes sentenças de Unicidade, como é o caso de “Este *ātman* (“si-mesmo”) é Brahman” (*ayam ātmā brahma*). (MĀṆḌUKYA UPANIṢAD. Original sânscrito. Calcutta: Advaita Ashrama, 1979, 1.2, p. 9)

“caminho” ou “disciplina” em geral.³⁹ Dentre estes, o sentido que sintetiza a proposta central do *Bhagavad Gītā*, em consonância com as hermenêuticas das principais linhagens tradicionais, é o de “disciplina da ação” (*karmayoga*, em sua forma completa).⁴⁰ Em linhas gerais, a disciplina soteriológica do *karmayoga* impele a subjetividade a renunciar gradualmente à expectativa egocêntrica de retribuição das ações ou, de forma mais sintética, a “renunciar aos frutos das ações” (*karmaphalatyāga*) (BG 12.11., p. 308), de modo a promover uma ressignificação ética e cognitiva da relacionalidade sujeito-objeto: ao invés de uma incidentalidade entre termos ontologicamente distintos, a relacionalidade sujeito-objeto reflete uma condição de interdependência e solidariedade originárias, por se tratar de manifestação essencial do Absoluto Kṛṣṇa.

Em desconsideração a esse sentido maior, Hegel vincula primariamente a *yoga* do *Bhagavad Gītā* à escola homônima de Patañjali, autor da obra *Yogasūtra*. Esse erro crasso decorre, de um lado, do acesso deficiente ou inexistente aos comentários tradicionais e, de outro, de uma leitura cruzada com a obra de Colebrook dedicada às seis escolas ortodoxas da filosofia védica, *On the Philosophy of the Hindus*, em especial os volumes referentes às escolas irmãs do Yoga de Patañjali e do Sāṅkhya de Īśvarakṛṣṇa. O próprio termo *sāṅkhya*, abundantemente utilizado no *Bhagavad Gītā*, não corresponde à escola homônima de orientação dualista de Īśvarakṛṣṇa e sua obra *Sāṅkhyakārikā*. Seu sentido genérico é de uma “reflexão doutrinária”, e sua vinculação específica no *Bhagavad Gītā* remontaria, muito provavelmente, à variante não-dual dessa escola, presente no *Bhāgavata Purāṇa*. Quando no capítulo 2 do *Bhagavad Gītā*, Kṛṣṇa faz uso dos termos *sāṅkhya* e *yoga* para se referir a dois momentos sequenciais do seu ensinamento (BG, 2.39, p. 58), o sentido a eles atribuído é, respectivamente, de “reflexão doutrinária” (*sāṅkhyo buddhi*) de caráter introdutório e de “disciplina da ação” ou *karmayoga*, enquanto reflexão meditativa avançada e eminentemente prática (*yogo buddhi*). Por outro lado, as referências do capítulo 6 e outros a exercícios de concentração e auto-controle físico e mental constituem, possivelmente, eco dos ensinamentos de Patañjali que se acham, entretanto, devidamente submetidos ao horizonte não-dual do Absoluto Kṛṣṇa e a um sentido de “meditação” que vai muito além dos estereótipos solipsistas de Hegel. Com efeito, no mesmo capítulo 2, Kṛṣṇa é peremptório ao

³⁹ As expressões *bhātiyoga* (“disciplina da devoção”) e *jñānayoga* (“disciplina do conhecimento”), geralmente associadas a temáticas do *Bhagavad Gītā*, não aparecem no texto. Tratam-se, de fato, de títulos de alguns dos capítulos, que foram posteriormente adicionados por editores e tradutores.

⁴⁰ As disciplinas de *bhakti* e *jñāna* estão organicamente integradas ao *karmayoga*.

explicitar o conteúdo da equanimidade (*samatva*) constitutiva da essência da *yoga* como “proficiência/sabedoria nas ações” (*karmasu kauśala*). (BG, 2.48 & 2.50, p. 64-5, grifos nossos)

Se o *karmayoga* que singulariza a proposta *Bhagavad Gītā* é inegavelmente afirmador do mundo e da ação-no-mundo, a leitura de Hegel coloca esse horizonte de pernas para o ar. Assumindo o *Yogasūtra* como fonte principal da *yoga* do *Bhagavad Gītā*, Hegel subordina a “disciplina da ação” ou *karmayoga* aos ditames da teleologia de Patañjali que visaria, em sua própria leitura, à realização de uma condição de “abstração e desapego espiritual” (EpM, p. 98), em sintonia com a ideia dominante de uma “abstração do mundo”. Se a redução da filosofia de Patañjali aos estereótipos orientalistas, repletos de um imaginário de meditantes reclusos em cavernas, contemplando o “nada sem determinações”, já é algo extremamente problemático e, porque não dizer, bizarro, a leitura hegeliana de uma convergência entre aquela e a proposta do *Bhagavad Gītā* chega a ser irresponsável, em função da amplitude de evidências textuais em contrário. Mas Hegel vai além. Ele submete a disciplina da ação ou, mais especificamente, da “renúncia aos frutos da ação” (*karmayoga*), aos ditames de sua própria leitura abstratificante do sentido do texto. Inicialmente, ele reduz o conselho de Kṛṣṇa a Arjuna a um alerta interessado sobre as consequências punitiva do não-cumprimento das obrigatoriedades de casta (EpM, p. 91-5), ignorando por completo que o que está efetivamente em jogo não é o fazer ou não a guerra, mas a possibilidade, prehe de implicações éticas e cognitivas, de uma ressignificação de toda e qualquer ação-no-mundo.

Na sequência, Hegel surpreende o leitor com sua própria versão customizada da *yoga* do *Bhagavad Gītā*. Ela compreenderia uma sequência progressiva de quatro etapas, dentre as quais as três últimas acompanhariam, toscamente, o *Yogasūtra* de Patañjali. A primeira e mais rudimentar das etapas, por outro lado, seria justamente a disciplina da ação (*karmayoga*), cuja vigência seria meramente temporária e destituída de quaisquer implicações éticas e cognitivas. Ela visaria tão somente gerar no sujeito uma disposição de total indiferença para com o mundo. As demais etapas incluiriam exercícios de concentração e auto-controle físico e mental; a aquisição de poderes extraordinários (*siddhi/vibhūti*), entendidos como indicadores da correção do processo, ao invés de objetivo final; e a realização última da condição de *summum bonum* (*samādhi/kaivalya/mokṣa*) – a “redução” da subjetividade a Kṛṣṇa -, enquanto condição de total abstração do mundo e, acima de tudo,

de “cessação de toda a ação”. Em outras palavras, Hegel reduz o objetivo declarado do *Bhagavad Gītā* de afirmação da ação-no-mundo, a uma etapa preliminar que visaria exatamente ao seu oposto, i.e., à cessação de toda e qualquer ação. Ele afirma:

O exercício da indiferença com relação aos frutos da ação (...) não dispensa a senda da devoção a Kṛṣṇa; ele lida tão somente com as ações [cotidianas]. O degrau superior [da Yoga] que vem na sequência promove a realização da unicidade e a permanência em Deus, sem ações nem desejos. (EpM, p. 106)

Como corolário de seus comentários, Hegel qualifica a expressão “contemplação meditativa”, que traduz em Humboldt o sentido da palavra *yoga*, como um processo de “redução” da subjetividade a Kṛṣṇa, ao invés de “união”: “Deveríamos denominar a *yoga* de ‘devoção abstrata’ apenas, já que ela se move em direção a um *total vazio de sujeitos e objetos* e, portanto, em direção a uma *condição de inconsciência*.” (EpM, p. 101, grifos nossos)

IX.

A fenda que se abre no quadro argumentativo de Hegel sobre a *yoga* é emblemático de todas as fendas aqui expostas. É fato inconteste que a metodologia da *yoga* do *Bhagavad Gītā*, que visa à realização do sentido último da sentença “Eu sou Brahman”, constitui um empreendimento soteriológico que transcorre como reflexão sistemática de uma subjetividade autoconsciente. E não obstante a caracterização dessa condição última de realização existencial como “inconsciência”, “aniquilação da autoconsciência”, “vazia de sujeitos e objetos”, ou “aniquilação da subjetividade”, Hegel, em outras tantas instâncias, qualifica essa mesma condição última como “inconsciência consciente”, “pensamento sem conteúdo”, “consciência pura”, ou “pensamento puro abstrato”. Está implícito, nessa aparente ambiguidade de Hegel, que ele admite, sim, a presença, nessa condição beatífica, da subjetividade, a quem são devidos os atributos do “pensamento” e “consciência”. E, ao reconhecer, na sequência, que “o ponto ou destinação afirmativa do Espírito (...) é o pensamento” (EpM, p. 124),⁴¹ Hegel confirma, de forma oblíqua, que a condição última da subjetividade é o próprio pensamento em sua universalidade, i.e., não-determinado por um conteúdo específico, seja este a própria subjetividade ou qualquer outro. Nesse caso, seria

⁴¹ “Devemos reconhecer como louvável o fato dos indianos (...) terem se dedicado a trazer à tona o poder supremo do pensamento.” (EpM, p. 124)

inevitável que o conteúdo fosse vazio ou indeterminado em absoluto, como argumenta Hegel?

A resposta da tradição hermenêutica do *Bhagavad Gītā*, em sua ampla diversidade, é negativa. Estando as determinações específicas do pensamento recorrentemente associadas aos apegos da subjetividade, transcender esses conteúdos não significa nem negar a subjetividade nem tão pouco os objetos de relação, mas, ao contrário, enquadrar todos eles, de forma ressignificada, num contexto mais amplo que a tudo reúne, sujeitos e objetos, que não é senão a plataforma una do Absoluto Kṛṣṇa. Em outras palavras, pensamento “sem conteúdo determinado” significa aqui pensamento sem apego a nenhum conteúdo determinado, i.e., livre dos interesses egocêntricos. Consequentemente, o pensamento em sua universalidade não é um pensamento sem conteúdo, mas um pensamento que reúne todos os conteúdos. É justamente nesse sentido ressignificatório que o termo “auto” da expressão “autoconsciência” deve ser entendido: o “auto” ressignificado é o princípio de imediaticidade da consciência, o Absoluto Si-mesmo (*ātman*), Kṛṣṇa, que transcende e incorpora o ego (*aham*), bem como tudo o que está ontologicamente implicado na constituição da subjetividade, a saber, os entes em sua totalidade. E é igualmente nesse sentido que devemos entender as passagens do *Bhagavad Gītā* (6.19-27, p. 194-7) citadas por Hegel para sustentar a tese oposta. (EpM, p. 106) Ao interpretar os ensinamentos dessas passagens como uma recomendação para “não se pensar em nada”, Hegel contraria sua própria tradução, citada mais adiante, que afirma a necessidade de “não se pensar em mais nada senão Kṛṣṇa”. (BG, 6.25, p. 196) A explicitação do conteúdo desse ato do pensar vem logo na sequência do texto, quando se afirma que a autoconsciência do *yogin* enxerga todas as coisas no Si-mesmo e o Si-mesmo em todas as coisas. (BG, 6.29, p. 198) Aqui, ambos os termos, a autoconsciência da subjetividade e o Si-mesmo reunido de todas as coisas, Kṛṣṇa, são designados pelo mesmo termo *ātman*, princípio de imediaticidade do estar-no-mundo.

Portanto, o reconhecimento hegeliano do Absoluto indiano Kṛṣṇa/Brahman como pensamento convive, ambigualmente, com a imputação de que se trata de um pensamento meramente abstrato. Essa ambiguidade cresce exponencialmente quando consideramos uma passagem intrigante que aparece no declinar de seus comentários sobre o *Bhagavad Gītā*. Ao argumentar, corretamente, que um tal Absoluto seria, necessariamente, e em função de seu caráter abstrato (i.e., de negação implicativa da realidade concreta), uma categoria finita, Hegel declara, de forma inesperada, que os indianos “não cometeram a inconseqüência de

considerar o nada [o abstrato Kṛṣṇa] como separado do ser [a realidade concreta], ou de excluí-lo do ser.” Segue-se uma citação corroborativa do *Bhagavad Gītā*, onde Kṛṣṇa afirma ser ou incorporar “tanto o existente quanto o não-existente” (*sadasat*) (BG, 9.19, p. 250), e a menção ao fato de que “definição idêntica de Brahman como entidade e não-entidade ocorre igualmente em várias passagens.” (EpM, p. 129) A declaração de Hegel é notável sob todos os aspectos, em especial porque aproxima, de forma contundente, a filosofia indiana de um dos princípios mais caros de seu próprio sistema: a dialética fundamental da “conexão do ser no não-ser” (EpM, p. 134) e a dinâmica do devir. Mas, nesse caso, como permanecer atrelado à sua própria ladainha de um Absoluto abstrato na Índia? Como poderia uma abstração dialeticamente vinculada ao concreto ser considerada absoluta? Ou, alternativamente, como poderia o concreto ser considerado um acidente ou uma ilusão?

X.

Considerando tudo o que foi dito acima, podemos afirmar que a interlocução de Hegel com a Índia é complexa e marcada por uma multivalência de motivações e outras tantas condicionantes. Pesaram negativamente a controvérsia com o romantismo alemão e sua versão idealizada da filosofia indiana, o caráter incipiente da indologia europeia, em especial no que tange a traduções fidedignas das principais obras em sânscrito, e o peso crescente de um historicismo iluminista que subalterniza as culturas não-europeias, e do qual o próprio Hegel é um dos principais representantes. Pesaram positivamente o compromisso sincero de Hegel de promover e empreender estudos e pesquisas mais profundos sobre o Oriente e a Índia em particular, o reconhecimento da contribuição do pensamento indiano no desenvolvimento da filosofia grego-romana, e a percepção crescente da existência de obscuras afinidades entre sua ontologia do Espírito Absoluto e as filosofias da não-dualidade indianas. Se o balanço geral pende para a reiteração de alguns dos principais estereótipos sobre a cultura, a religião e a filosofia indianas, é igualmente digno de registro que, nas entrelinhas dos argumentos, Hegel abre-se à possibilidade e à necessidade de uma avaliação mais cuidadosa da tradição filosófica do subcontinente, que surge, em alguns momentos dos seus escritos, como um pensar maduro, muito além do caráter de incipiência que ele mesmo atribui em outras instâncias. No testemunho de Bernasconi, “Hegel estava mais aberto à

possibilidade da uma filosofia indiana e mais pronto para se inteirar das pesquisas mais recentes sobre ela do que muitos de nós filósofos ocidentais até hoje.”⁴²

O exame da leitura de Hegel sobre as filosofias indianas da não-dualidade e, em especial, a filosofia do *Bhagavad Gītā*, é fundamental não apenas para desconstruir estereótipos e eliminar equívocos, mas também para ressaltar os caminhos que se abrem para aprofundar o diálogo interfilosófico e intercultural e, assim, potencializar uma visão comparativa mais apurada. Com base nos questionamentos suscitados neste ensaio, e certamente à revelia do filósofo alemão, destacaria os seguintes pontos de contato entre os dois sistemas: (i) um Absoluto imanente; (ii) uma subjetividade constitutiva; (iii) e um horizonte soteriológico. Com isso, é mister reconhecer para o contexto indiano o que Hegel reivindica para sua própria filosofia, a saber, “uma autoconsciência plenamente realizada que teria o Espírito como seu conteúdo/substrato e, ainda assim, permaneceria consciente”. (EpM, p. 123) Mas, diferentemente de Hegel, a dialética do *Bhagavad Gītā* não contempla teleologismos históricos, mas um duplo desdobramento processual de eterna recorrência e sem “sínteses”: (i) uma dialética ontológica da interdependência, (ii) e uma dialética epistêmico-pedagógica da autorealização em Kṛṣṇa. A primeira compreende a interdependência entre o Absoluto Kṛṣṇa e suas manifestações finitas (i.e., não há manifestações sem Kṛṣṇa, nem Kṛṣṇa sem manifestações), por via da mediação essencial da subjetividade autoconsciente; e a interdependência das manifestações entre si, cuja forma elementar é a relação sujeito-objeto. E a segunda dialética, eminentemente dialógica e esclarecedora⁴³, visa à negação sistemática dos conteúdos da ignorância e do sofrimento que aderem à subjetividade e o restabelecimento, na consciência individual, da plenitude do sempre-presente e imperturbável Kṛṣṇa.

⁴² BERNASCONI, Robert. With what Must the History of Philosophy Begin?. In: Duquette, David. (Org.). **Hegel's history of philosophy: New Interpretations**. New York: State University of New York Press, 2003, p. 46.

⁴³ Neste contexto, somente num sentido secundário se poderia falar de “síntese”. O processo de eliminação da ignorância é eminentemente gradativo e transcorre num contexto de instrução dialógica que se desenrola sequencialmente da seguinte forma: posição inicial ou *pakṣa*, contra-posição ou *pratipakṣa* e, finalmente, posição reformulada/“síntese” ou *siddhānta*. Esta “síntese” converte-se, automaticamente, numa nova posição inicial (*pakṣa*), que envolve, na sequência, uma nova contra-posição (*pratipakṣa*), e assim aí adiante. Entretanto, como Kṛṣṇa é o fundamento de unicidade sempre-presente, jamais afetado pela ignorância da consciência individual, o processo não contempla nenhuma instância “sintética” final. A condição última de realização transcende toda a dimensão proposicional da linguagem, e se afirma como evento de reconhecimento existencial da natureza todo-reunitiva e sempre-presente de Kṛṣṇa. Em outras palavras, a dialética epistêmico-pedagógica possui um caráter estritamente esclarecedor ou propiciatório, ao invés de instaurativo ou causal. Trata-se de uma “evolução” por diminuição de ignorância, ao invés de acúmulo de conhecimento.

BIBLIOGRAFIA

- BARUA, Ankur. The Absolute of Advaita and the Spirit of Hegel: Situating Vedānta on the Horizons of British Idealisms. **Journal of Indian Council of Philosophical Research**, v.34, 2017, p. 1–17.
- BERNASCONI, Robert. With what Must the History of Philosophy Begin?. In: Duquette, David. (Org.). **Hegel's history of philosophy: New Interpretations**. New York: State University of New York Press, 2003, p. 35-50.
- BHAGAVAD GĪTĀ**. Original sânscrito. Madras (Chennai): Samata Books, 1985. [Abreviatura: **BG**]
- BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD**. Original sânscrito. Calcutta: Advaita Ashrama, 1965.
- BUTLER, Rex. Sovereign Stain: on René Magritte's Hegel's Holiday. 1999. Disponível em: <https://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:8837>.
- FERRO, Bernardo. The Return from Otherness: Hegel's Paradox of Self-consciousness in the Phenomenology of Spirit. **Otherness: Essays and Studies**, v. 4.1, 2013, p. 1-21.
- HALBFASS, W. **India and Europe: an Essay in Understanding**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
- HEGEL, G. W. **The Philosophy of History**. Trad. de J. Sibree. Ontario: Bathoche Books, 2001.
- _____. Lectures on the Philosophy of Religion (excertos). (Parte II). Trad. de E. B. Speirs & J. B. Sanderson. In: Rathore, Aakash & Mohapatra, Rimina. (Orgs.). **Hegel's India: A Reinterpretation, with texts**. New Delhi: Oxford University Press, 2017, p. 188-233. [Abreviatura: **PhR**]
- _____. **Elements of the Philosophy of Right**. Trad. de H. Nisbet. Cambridge (UK): Cambridge university Press, 2003.
- _____. *On the Episode of the Mahābhārata Known by the name Bhagavad Gītā by Wilhelm von Humboldt*. Trad. de Herbert Herring. In: Rathore, Aakash & Mohapatra, Rimina. (Orgs.). **Hegel's India: A Reinterpretation, with texts**. New Delhi: Oxford University Press, 2017, p. 87-139. [Abreviatura: **EpM**]
- _____. **Phenomenology of Spirit**. Trad. de A.V. Miller. Oxford, UK: Oxford University Press, 1977.
- _____. The Philosophy of Mind (excertos). Trad. de William Wallace. In: Rathore, Aakash & Mohapatra, Rimina. (Orgs.). **Hegel's India: A Reinterpretation, with texts**. New Delhi: Oxford University Press, 2017, p. 234-243. [Abreviatura: **PhM**]
- _____. Sobre o episódio do Mahābhārata conhecido como *Bhagavad Gītā* de Wilhelm von Humboldt [trechos]. Trad. de Nina Auras. **Aoristo International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics**, v. 5, n.1, 2022, p. 269-279.
- MĀṆḌUKYA UPANIṢAD**. Original sânscrito. Calcutta: Advaita Ashrama, 1979.
- RATHORE, Aakash; MOHAPATRA, Rimina. (Orgs.). **Hegel's India: A Reinterpretation, with texts**. New Delhi: Oxford University Press, 2017.

SIGNORACCI, Gino. **Hegel on Indian Philosophy: Spinozism, Romanticism, Eurocentrism**. 2017. Disponível em: https://digitalrepository.unm.edu/phil_etds/2

VIYAGAPPA, Ignatius. **G.W.F. Hegel's Concept of Indian Philosophy**. Rome: Gregorian University Press, 1980.