

Este arquivo contém o texto completo do seguinte trabalho:

MARTINS, Roberto de Andrade. A crítica de Hegel à filosofia da Índia. *Textos SEAF* (5): 58-116, 1983.

Este arquivo foi copiado da biblioteca eletrônica do Grupo de História e Teoria da Ciência <<http://www.ifi.unicamp.br/~ghtc/>> da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), do seguinte endereço eletrônico (URL):

<<http://ghtc.ifi.unicamp.br/pdf/ram-15.pdf>>

Esta cópia eletrônica do trabalho acima mencionado está sendo fornecida para uso individual, para fins de pesquisa. É proibida a reprodução e fornecimento de cópias a outras pessoas. Os direitos autorais permanecem sob propriedade dos autores e das editoras das publicações originais.

This file contains the full text of the following paper:

MARTINS, Roberto de Andrade. A crítica de Hegel à filosofia da Índia. *Textos SEAF* (5): 58-116, 1983.

This file was downloaded from the electronic library of the Group of History and Theory of Science <<http://www.ifi.unicamp.br/~ghtc/>> of the State University of Campinas (UNICAMP), Brazil, from following electronic address (URL):

<<http://ghtc.ifi.unicamp.br/pdf/ram-15.pdf>>

This electronic copy of the aforementioned work is hereby provided for exclusive individual research use. The reproduction and forwarding of copies to third parties is hereby forbidden. Copyright of this work belongs to the authors and publishers of the original publication.

A CRÍTICA DE HEGEL À FILOSOFIA DA ÍNDIA*

*Roberto de Andrade Martins
Centro de Lógica, Epistemologia e
História da Ciência — Unicamp*

"Aquilo que é Oriental deve ser excluído da História da Filosofia." (Hegel)¹

1. Introdução

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

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 inconseqüente ou "festivo". Cada pessoa que leu meia dúzia de livretos sobre o assunto julga-se um especialista em filosofia oriental, e sai por aí a divulgar a sua versão pessoal daquilo que captou. A desonestidade está também presente: veja-se os exemplos de "Yogue Ramacharâka" e de "Lama Lobsang Rampa", talvez os mais bem sucedidos farsantes do

*Versão ampliada de uma palestra apresentada no curso sobre Filosofia da Índia, ministrado na Universidade Federal do Paraná, em 1982.

(1) Hegel, Georg. W.F. (ed. Johannes Hoffmeister), *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Felix Meiner, 1944, p. 232.

orientalismo.² 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 ter o papel social de poder fornecer à comunidade 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; acreditam que tudo começou na Grécia. Os que assumem esta posição estão (consciente ou inconscientemente) seguindo o julgamento de 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 conhecida e influente entre os filósofos brasileiros. Por este motivo, como 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

(2) O pseudo "Yogue Ramacháraká" tem 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 ensina 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 o lamaísmo, mas que possui imaginação muito fértil.

católicos) defendem a mesma idéia. Jacques Maritain, para dar um exemplo, nos seus *Elementos de Filosofia*,³ 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, por que motivo deveria (ou poderia) alguém colocar essa opinião em dúvida? Antecipando esse tipo de objeção, que talvez jamais chegasse a ser dito, mas que seria pensado, direi o seguinte: em primeiro lugar, consenso não é argumento. Em segundo lugar, esse consenso não é total. Podemos citar como contra-exemplo 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 “... o Upanishad é o fruto da mais elevada sabedoria humana.”⁴ 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: 50 Upanishads traduzidos por Anquetil Duperron.⁵ No prefácio da primeira edição de seu livro,⁶ Schopenhauer afirma poder ter a pretensão de afirmar que sua obra contém todas as idéias expostas naquele conjunto de Upanishads. Não se trata também de um entusiasmo de juventude, que poderia depois ser abandonado. Mesmo em obras bem posteriores, Schopenhauer mantém sua opinião sobre o valor da filosofia indiana.⁷

Sei muito bem que Schopenhauer não é popular entre nós, e que ao ler sua opinião muitos encolherão os ombros, dizendo: “E o que interessa a opinião de Schopenhauer?” Posso

(3) Maritain, Jacques, *Éléments de Philosophie*, Paris, Téqui, 1946, 22ª ed., vol. I, p. 10-17.

(4) Schopenhauer, Arthur, *Parerga und Paralipomena*, vol. V-VI, in: *Saemmtliche Werke*, Leipzig, Brodhaus, 1877, 2ª ed., 2ª vol., p. 428.

(5) Duperron, Anquetil, *Oupnek'hat, id est, secretum tegendum*, 2 vols., Paris, Argentorati, 1801-1802.

(6) Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I-II-III, in: *Saemmtliche Werke*, Leipzig, Brodhaus, 1877, 2ª ed., 1ª vol., p. xii.

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

responder o seguinte: 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 da atitude 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*.⁸ É aqui, principalmente, que ao estudar a sucessão dos sistemas filosóficos como uma das manifestações da evolução do Espírito, Hegel precisa posicionar-se claramente sobre a filosofia oriental. No entanto, há outras obras em que Hegel também analisa o pensamento da Índia, e devemos estudar também com cuidado as *Lições sobre a Filosofia da História*⁹ e as *Lições sobre a Filosofia da Religião*.¹⁰ Nessas três obras, Hegel estuda três aspectos ou momentos de um mesmo processo: a evolução do Espírito. E essa evolução 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”.¹¹ Nas três obras, o Oriente representa a infância política, social, religiosa, filosófica e espiritual, de um modo 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.

(8) Obra citada na Nota 1, acima. Veja-se a versão francesa: Hegel, Georg W.F. (trad. J. Gibelin), *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1954.

(9) Hegel, Georg W.F. (trad. J. Sibree), *The Philosophy of History*, vol. 46, in: *The Great Books of the Western World*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952; Hegel, Georg W.F. (trad. J. Gibelin), *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Paris, J. Vrin, 1945.

(10) Hegel, Georg W.F. (trad. J. Gibelin), *Leçons sur la Philosophie de la Religion*, 4 vols., Paris, J. Vrin, 1949.

(11) 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 abreviadamente: 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 (Nota 9) das *Lições sobre a Filosofia da História*.

Essas obras ligam-se 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 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 hegeliano.

Estudaremos, primeiramente, algumas das críticas de Hegel à filosofia da Índia, e depois veremos como Hegel encara 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, mas não é filosofia. 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 religião e à consciência orientais. O pensamento lá mostra-se completamente abstrato, substancial, sem progresso, sem evolução, e encontra-se hoje como era na antigüidade, há alguns milênios."
(HF, p. 209 - III)^{1 2}

Mais adiante, Hegel afirma 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

(12) Nas referências às Lições sobre a História da Filosofia (HF), como esta, o número romano que sucede à página indica a época em que o curso foi ministrado: I = 1822-23; II = 1825-26; III = 1827-28; IV = 1829-30. Mais tarde veremos a importância dessas datas.

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 existente de fato 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, p. 235 - II)

Na parte introdutória a seu curso, Hegel estabelece distinções entre religião e filosofia. 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, Hegel adiciona:

“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, p. 151 - I)

“Na religião hindu, em particular, encontra-se a expressão de idéias completamente gerais, explícitas. Falou-se a respeito disso que esses povos já possuíam uma filosofia propriamente dita. Encontramos efetivamente nos livros hindus interessantes idéias 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 portanto de lado os pensamentos dos indianos, juntamente com os dos chineses e persas, ou seja, o Oriente inteiro.” (HF, p. 192-3 - I)

5. A evolução do Espírito

Para compreendermos melhor o que Hegel pensa sobre o pensamento Oriental, devemos nos basear na sua concepção geral da evolução do Espírito, exposta na Fenomenologia, mas também

repetida nos cursos históricos. O ponto de partida do Espírito é uma unidade amorfa, que Hegel sempre compara a uma semente (HF, p. 95 - II). O Espírito é inicialmente potencialidade, como a semente, e também algo auto-suficiente, 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, p. 96 - II)

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 idéia de liberdade, e de finalidades, de objetivos; o ser existe para si. Como um terceiro estágio, o ser-para-si torna-se 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.

Este processo de evolução pode ser exemplificado 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, p. 169 - II), o surgimento da filosofia grega significa 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 fundamental 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 manifesta-se 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, p. 169 - I)

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

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

O caráter de **generalidade**, em uma filosofia, é portanto 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 portanto depois." (HF, p. 126 - I)

Enquanto que 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 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, p. 130 - I)

Dentro dessa concepção geral, portanto, a filosofia da Índia é considerada das mais baixas, 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; e é um pensamento típico da fase de unidade amorfa do Espírito, caracterizando-se portanto por sua abstração, sua generalidade. Esse pensamento é então pré-filosófico.

6. A idéia do Absoluto na Índia

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

“Pode-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, p. 87 - I)

Hegel assim coloca a visão indiana de Deus:

“Aquilo que se apresenta inicialmente, o fundamento absoluto, se determina na religião hindu como Brahma (masculino) ou Brahm (neutro). 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 a sua imaginação, o hindu diviniza todo o presente, e faz dele uma adoração levada ao fantástico.” (HF, p. 257 - IV)

A concepção indiana sobre Deus é descrita mais detalhadamente por Hegel nas **Lições sobre a Filosofia da Religião**. Lá, encontramos um capítulo intitulado “A religião da fantasia”,¹³ 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. (p. 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 preciosa, 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

(13) FR, p. 112 e seguintes do 2º volume. Todas as referências aqui utilizadas indicam páginas do segundo volume da versão francesa das **Lições sobre a Filosofia da Religião**.

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 idéia do divino:

“Os fenômenos e os poderes particulares são apresentados como livres, como existindo para si, mas são personificados. O sol, a lua, o Himalaya, 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 idéia corrente que a substância também pode assumir uma forma de animal. . . Toma-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 inteligível.

“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 distingue-se 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 incoseqüência dessa esfera. . . (FR, p. 121) Essa imensa incoseqüência 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 idéias mudam como nuvens. Ele indica, por exemplo, que existe uma enorme variedade de descrições conflitantes sobre a origem do universo:

“Esta 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 idéia 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 Yogues 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, p. 256 - II). . . 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.p. 256 - III) 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... Associa-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. p. 258 - IV)

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 idéias: 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 sabe 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 toma o cuidado de anular o efeito do conceito grego:

“A Índia é um país cuja reputação muito antiga já havia chegado aos gregos. Estes conheceram os filósofos hindus como gimnosofistas,¹⁴ 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 em 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, p. 253 - IV)

O resultado que Hegel acredita ser atingido por esses místicos seria totalmente negativo: ao invés de atingir algo mais elevado, eles atingem um estado inferior ao do homem comum. O indivíduo perderia seu estado de consciência normal, e ao invés 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) 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, incorporal, o Ser supremo, como o indica o entendimento. Para nós, ele é a objetividade, que é diferente de nós

(14) Este termo grego significa, literalmente, “sábios nus”.

e se opõe a nós como aquilo que é. Essa objetividade se desvanece para o hindu. Com efeito, 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, p. 263 - II)

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 ao 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 Brahmane 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)

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 Vishnu é transportada em certas ocasiões para fora do templo de Jagernaut (Jagannāth); 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 Himalaya, na região onde brota o Ganges (FR, p. 144).

8. O culto exterior

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, p. 141-3). 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 produz 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 brahmanes 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 aproveita para falar de 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 Brahman 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. . . revela-se 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 brahmanes 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 da Índia.

9. O sistema de castas

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, p. 98 - II).

Essa descoberta da liberdade 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, p. 63, 73, 200-206).

No Oriente, há apenas um tipo de liberdade que Hegel chama 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 fé e confiança cegas (FH, p. 97). Os sujeitos evoluem em torno de um centro, do soberano que os encabeça como patriarca. Este 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, é 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 perceber-se 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 descobrir-se como algo de infinito (FH, p. 70). Hegel nota 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 *brahmanes*, que “produzem e manifestam o divino”; os *kshatriyas*, que representam “a força e a coragem subjetiva”, e de onde saem os guerreiros e os príncipes; os *vaishyas*, que cuidam da agricultura, indústria e comércio; e os *shudras*, que são os serviços 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 brahmanes 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 especialmente a casta dos brahmanes, que era considerada superior às outras. Por seu caráter divino especial, os brahmanes devem ser adorados e respeitados pelas outras castas (FH, p. 138). Mas como se manifesta esse caráter divino na vida dos brahmanes? Ao invés de se exteriorizar em uma moralidade exemplar, a dignidade do brahmane 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 brahmane deve voltar-se para o Norte, durante o dia, se estiver sob o sol, e fica voltado para o Sul, à noite; e assim por diante (FH, p. 139)

“A casta dos brahmanes 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 brahmanes, 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 brahmanes. Segundo Hegel, os brahmanes, 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-brahmanes 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 encontrava-se no segundo grau da evolução para atingir o estado de brahmane. 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 a descrição da transformação do não-brahmane em brahmane: 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. Depois devia ficar suspenso por um pé e balançar sobre o fogo durante um tempo igual a este. Se a pessoa triunfa dessa prova, ela deve ser enterrada viva, de pé, e recoberta completamente; é retirada após 3 horas e 45 minutos, e, se ainda está viva, adquiriu o poder interno do brahmane, 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 brahmane; 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 idéia geral à qual Hegel adere coerentemente: a civilização da Índia, em todos os seus aspectos, é primitiva e muito inferior à civilização européia — e à grega, em particular.

Esta posição de Hegel não é casual, nem um mero apêndice a 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 a que este artigo se propõe, creio que as idéias de Hegel estão suficientemente expostas. Passemos agora ao trabalho de avaliação dessas idéias.

Em primeiro lugar, será necessário analisar os dados em que Hegel se baseia. Qual a fonte de que Hegel extraiu seu conhecimento fático sobre a Índia? Será essa fonte aceitável? Se os dados de que Hegel dispõe não forem 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 sobre a Índia em 1800

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 espírito 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, baseou-se na descrição de um explorador, Scylax de Caryanda, que

percorreu a região do Indus na época de Darius.¹⁵ 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 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 Megástenes (embaixador de Seleucus em Paliputra, aproximadamente 300 A.C.). Em sua *Indica*,¹⁶ Arriano descreve os indianos como divididos em sete (e não quatro) classes (genus):

“Uma dessas classes é a dos sofistas,¹⁷ 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

(15) Sobre o contato entre Europa e Índia, veja-se a Introdução do livro: Fenício, Father Jacobo (ed. Jarl Charpentier), *O Livro da Seita dos Índios Orientais*, Upsala, Almqvist and Wikselle, 1933.

(16) Arrien, Flave (trad. Pierre Chantraine), *L'Inde*, Paris, Belles Lettres, 1927. Veja-se também: Arrien, Flave (trad. P. Chaussard), *Histoire des expéditions d'Alexandre*, 2 vols., Paris, Genets, 1802. As referências à *Indica*, neste artigo, indicam seção e linha do texto grego.

(17) Os gregos utilizavam os termos “sofista” e “bracmane” quase como sinônimos, para referir-se à classe dos brahmanes, mas também às vezes para indicar os ascetas nus (que não eram necessariamente brahmanes).

corresponde à divisão indiana clássica. Arriano acrescenta uma informação sobre a impossibilidade de passar de uma classe a outra, com uma excessão:

“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)

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 de dignidade profissional imposto aos advinhos (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 diz:

“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 diferente 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 esta, para formar sua opinião sobre a Índia.

O contato entre Índia e 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, Índia e 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,¹⁸ Marco Polo se refere rapidamente aos brahmanes (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 dos ídolos.¹⁹ Segundo Polo, quando algum homem realizou um crime grave, e deve ser morto, ele tem o direito de escolher suicidar-se por amor e honra a algum ídolo. Os parentes o colocam então sobre uma carreta, e levam-no 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 isto, 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 (se fere) o corpo, e tanto se golpeia que acaba se matando. Quando ele morre, os parentes o queimam com grande alegria."²⁰

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 yogues ("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 Nicolo 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

(18) Marco Polo (ed. Ranieri Allulli), *Il Milione*, Milano, Alpes, 1928.

(19) Veja-se especialmente o capítulo 151 ("Sobre a província de Malabar"), de *Il Milione*.

(20) *Il Milione* (Nota 18), p. 269.

que é considerado por todos desta seita uma morte muito nobre, heróica e pia."²¹

Após a descoberta do caminho para as Índias por Vasco da Gama, o contato entre Europa e Índia cresceu muito. Grande número de missionários, comerciantes e viajantes trouxeram de lá narrativas dos costumes e crenças dos indianos. Como exemplo, descreverei rapidamente a narração do padre Manuel Godinho, que visitou a Índia no século XVII. Este padre observou uma grande dificuldade em convencer os indianos da superioridade da fé cristã; pois eles não vêem 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 se obedecem mandamentos como honrar a Deus, não trabalhar nos dias sagrados, honrar pai e mãe, não matar e não furtar, etc. Godinho observa 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 classifica as idéias dos indianos como erros, superstições, e idéias ridículas. Descreve vários de seus costumes estranhos e inúteis, e 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."²² 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 contrafer o demônio para levar mais almas após si. Falo dos calenderes ou dervis,²³ que vivem em forma de comunidade tão pobremente, que não há regra de S.

(21) Browrey, Thomas (ed. Sir Richard C. Temple), *A Geographical Account of Countries Round the Bay of Bengal, 1669 to 1679*, Cambridge, Haklyut Society, 1905, p. 18. Este tipo de sacrifício foi também observado, em Jagannath, por Frei Odorico de Pordenone (1321), e por Nicolo de Conti (1432): veja-se a *Introdução* de Charpentier (Nota 15), p. xvii-xix.

(22) Godinho, Padre Manuel (Introd. Augusto R. Machado), *Relação do Novo Caminho que fez por Terra e Mar vindo da Índia para Portugal, no ano de 1663, o Padre Manuel Godinho*, Lisboa, Agência Geral das Colônias, p. 29.

(23) 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 indiana, este trecho serve para mostrar a atitude de Manuel Godinho em relação a todas as religiões.

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 açafrado grosseiro, quelhe 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 esmolas, 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 pos 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 lhe 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 iuntas já tão hirtas, que lhe não era possível abatê-los, ainda que quisesse; as mãos tinham fechadas em punho, como quem dá uma figa, e tão crescidas as unhas, que dando volta pelas costas das mãos serviam de cordeis 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-se a noite lhes trouxeram os baneanes 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.*²⁴

Além dos portugueses, viajantes de muitos outros países recolheram imagens da Índia e de sua cultura. No que se refere particularmente aos ascetas, faquires e yogues, uma obra clássica de Richard Schmidt ²⁵ reproduz e comenta um grande número de testemunhos dos séculos XVII e XVIII. A seguir, apresentaremos algumas citações relevantes à discussão das idéias de Hegel.

(24) Manuel Godinho (Nota 22), p. 38-40.

(25) Schmidt, Richard, *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien*, Berlin, Hermann Barsdorf, 1908.

12. A visão européia dos 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 comenta 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.

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 clínicos, 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 freqüentemente sob o manto póldo 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, 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 completo 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 crêem 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."²⁶

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

"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

(26) Bernier, citado por Richard Schmidt (Nota 25), p. 125-127.

pés de lado. Enquanto ele permanecia em uma postura obsorta, 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 inclinou-se sobre suas esteiras, e assim 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 moros 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.²⁷

(27) Fryer, citado por Richard Schmidt (Nota 25), p. 130-131. O relato original pode ser visto em: Fryer, John (ed. William Crooke), *A New Account of East Indian and Persia, 1672-1681*, 3 vols., London, Hakluyt Society, 1909, p. 258-259.

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

“Outro devoto fez o voto 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 docel, 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. . .”²⁸

É interessante notar a opinião final que Fryer tem desses ascetas, apesar de haver presenciado todas essas práticas: “A maior parte deles são vagabundos, e são a peste do país em que vivem. . . eles professam pobreza, mas apoderam-se 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 bang²⁹ e amaldiçoam Deus e Mahomé. . .”³⁰

Como se vê através dessas citações, que não multiplicarei para não tornar este artigo ainda mais longo, a visão européia a respeito dos ascetas indianos era sobretudo negativa. Hegel parece

(28) Fryer (nota 27), p. 260.

(29) “Bhang” é um extrato com efeitos psicogênicos, de *Cannabis sativa*.

(30) Fryer (Nota 27), p. 241.

ter lido um bom número de descrições como estas, e utilizou-as para fundamentar sua argumentação.

13. Crítica à visão européia 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, utilizou-se medidas bem pouco suaves. Segundo Jacolliot,³¹ 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, só havia 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 tinha as mãos cortadas; e o quarto tinha seus pés quebrados pelas prensas da inquisição. Certamente se pode 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 européias e da injustiça cometida contra os indianos. No seu *Dicionário Filosófico*, verbete "brachmanes, brames", 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

(31) Jacolliot, Louis, *Voyage au Pays des Brahmes*, Paris, Dentu, 1878, p. 17-19.

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."

E, 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 atrozes 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."³²

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 punham-lhes fogo. . . Achamos por conta serem mortas

(32) Arouet, François-Marie (Voltaire), Dictionnaire Philosophique, vol. VII-VIII, in: Oeuvres Complètes de Voltaire, Paris, Firmin-Didot, 1862, 1^o vol., p. 279-280.

seis mil almas mouros e mouras, e dos seus peões arqueiros, muitos deles faleceram. Foi, Senhor, um feito mui grande, bem pelejado e bem acabado."³³

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 confundia-se, por exemplo, os yogues com os faquires. 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 yogues 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 européia 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

(33) Albuquerque, Afonso de (introd. Antonio Saião), *Cartas para El-Rei D. Manuel I*, Lisboa, Sá da Costa, 1942, p. 7-8.

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. Os indianos de Rajput são de bravura incomparável, enquanto que os de Bengala são de uma covardia ignominiosa; os montanhese de Rajnohal jamais mentem, enquanto que certos indianos sempre mentem.³⁴ Descrevendo sua experiência pessoal, Le Bon assinala em certo ponto: "Em regra geral, o hindu é fraco, tímido, matreiro, insinuante e dissimulado ao mais alto grau. Suas maneiras são adulatoras e importunas."³⁵ No entanto, Le Bon observa que o comportamento dos indianos para com os europeus é 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 tomam-se 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."*³⁶

A este respeito, devemos também adicionar o testemunho de Monier-Williams, 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 européias correspondentes."*³⁷

(34) Le Bon, Gustave, *Les Civilisations de l'Inde*, Paris, Firmin-Didot, 1887, p. 178.

(35) Le Bon (Nota 34), p. 184.

(36) Le Bon (Nota 34), p. 188.

(37) Citado por Le Bon (Nota 34), p. 189.

Creio que o valor dos antigos testemunhos a respeito da falta de ética e de moralidade dos indianos é fruto de preconceitos culturais 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 indica que os brahmanes, 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 comparação. Nos 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 brahmanes são essencialmente sacerdotes, e toda a sua vida pode ser considerada um longo ritual. Para o brahmane, 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 que os brahmanes 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. . .”³⁸

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.

(38) Le Bon (Nota 34), p. 183.

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 deste povo, para citar apenas duas outras manifestações. A inferioridade da filosofia da Índia, em relação ao pensamento ocidental, 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 futebol e da umbanda forem as pessoas que produzem a filosofia no Brasil, é possível que essas coisas todas estejam interrelacionadas. Mas se houver 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 sabe que a Índia é 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 faz uma grande mistura de coisas distintas. As práticas ascéticas que ele descreve, por exemplo, estão normalmente associadas ao faquirismo, e nada tem a ver com os brahmanes. Essas práticas existem, como vimos através de testemunhos de viajantes; mas Hegel deturpa completamente o seu significado, tentando interpretá-las como sendo etapas para sair de uma casta e chegar à dos brahmanes. Isso não tem qualquer fundamento. Portanto, as práticas ascéticas dos faquires são totalmente irrelevantes à discussão da filosofia da Índia ou ao 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 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 raças 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. Note-se que mesmo nos relatos fundamentalmente 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 assume que a Índia é uma nação sem história, ou seja, que ela é atualmente exatamente como era dois mil anos antes, e que sua estrutura social e vida religiosa eram na antigüidade exatamente iguais às observadas após 1500, pelos europeus. Isso lhe permite 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 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 passado, a mudança gradativa da religião, da mitologia, da estrutura social e dos costumes indianos.³⁹ Para citar apenas um aspecto, central na argumentação de Hegel: sabe-se hoje que as castas não existiam no período védico, ou que pelo menos não

(39) Muir, John, *Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, their Religion and Institutions*, 5 vols., London, Truebner, 1873. Veja-se também Abinash Chandra Bose, *Hymns from the Vedas*, Bombay, Asia, 1966, p. 1-52, onde se apresenta de forma documentada a estrutura sócio-cultural primitiva da Índia.

tinham o mesmo significado que as castas existentes no período moderno da Índia.⁴⁰ 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 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?

15. 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.

Os textos filosóficos da Índia foram escritos, fundamentalmente, no idioma chamado "sânscrito".⁴¹ Trata-se de uma língua morta, como o latim. Vários dos idiomas da Índia, como sua língua oficial (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 os brahmanes conheciam o sânscrito.

A literatura sânscrita atualmente conhecida corresponde a cerca de 10.000 obras,⁴² sobre temas tão variados quanto matemática e magia, e de vários estilos — desde poemas, até séries

(40) Renou, Louis, *La Civilisation de l'Inde Ancienne d'après les Textes Sanskrits*, Paris, Flammarion, 1950, capítulo I.

(41) Exceto no caso da literatura filosófica do Budismo e do Jainismo, que utilizaram principalmente idiomas populares da Índia.

(42) Esta é a avaliação de Monier-Williams, na Introdução de seu dicionário: Monier-Williams, Sir Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1856, 2ª ed., p. xxi. Para uma visão geral da literatura sânscrita e seu conteúdo, consulte-se o artigo: Eggeling, H. Julius, "Sanskrit", in: *Encyclopaedia Britannica*, London, Encyclopaedia Britannica, 1926, 13ª ed., vol. 24, p. 165-183. Edições mais recentes ou mais antigas da Enciclopédia não contêm este artigo.

secas de aforismos. Algumas dessas obras são enormes. O Mahābhārata, um poema épico hindu, contém 200.000 linhas, ou seja, cinco vezes mais do que a Eneida, a Odisséia e a Ilíada reunidas. Mesmo atualmente, há muitas obras 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 Ríg-Veda, ela permaneceu quase um século sem uso.⁴³

Em meados do século XVIII, alguns textos indianos começaram a ser estudados na Europa, através de versões persas: o Mahābhārata havia sido traduzido para este idioma em 1587; e um conjunto de Upanisads fora igualmente traduzido, em 1656.⁴⁴ Como muitos europeus conheciam o persa, isso possibilitou pela primeira vez um contato com a literatura da Índia.

No final do século XVIII, o interesse crescente dos europeus pela cultura indiana levou alguns europeus a viajarem pela Índia, procurando aprender o sânscrito. Mas, ainda em 1780, os brahmanes, 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 (ou coação) de um missionário jesuíta chamado Roberto de Nobilibus, 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 1778,⁴⁵ e foi lida e comentada por Voltaire,⁴⁶ que a acreditou autêntica, embora não contenha a tradição védica.

(43) Renou, Louis, *Sanskrit et Culture*, Paris, Payot, 1950, p. 40-42.

(44) Veja-se Duperron (Nota 5), vol. I, p. xli.

(45) 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, 1778. A respeito do “Ezour-vedam”, veja-se: Fr. Ellis, “Account of a discovery of a modern imitation of the Vedas, with remarks on the genuine work”, *Asiatic Researches*, Calcutta, vol. 14, p. 1-59, 1822.

(46) Voltaire se refere ao “Ézour-Vedam”, em seu Dicionário Filosófico (Nota 32), e mais detalhadamente, com reprodução de vários trechos dessa obra, em: Arouet, François-Marie (Voltaire), *Essai sur les Mœurs et l'Esprit des Nations*, vol. III in: *Oeuvres Complètes de Voltaire*, Paris, Firmin-Didot, 1863, p. 23-24, 87-88. Voltaire

Na década de 1780, no entanto, a resistência dos indianos começou a ser vencida, e dois europeus aprendem o sânscrito, surgindo as primeiras traduções: versões em inglês do Bhagavad-Gitā (1785) e do Hitopadeśa (1787), por Charles Wilkins;⁴⁷ do Bhāgavata-Purāṇa (1788), por um brahmane;⁴⁸ e de Śakuntala (1789) e do Código de Manu (1796) por William Jones.⁴⁹ Acrescenta-se uma tradução latina da versão persa de 50 Upanisads (1801-1802), por Anquetil Duperron,⁵⁰ e alguns poucos trechos dos Vedas (1805) traduzidos por Henry Colebrooke,⁵¹ e teremos incluído praticamente todo o material disponível para estudo, na época em que Hegel escreve sobre a Índia. Desses textos, o Bhagavad-Gitā 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; Śakuntala é um drama; e o Código de Manu é um código de leis civis e religiosas. As Upanisads são, em grande parte, textos filosóficos, mas a versão de Duperron era virtualmente incompreensível: era uma tradução literal, palavra por palavra, mantendo a estrutura do persa, e algumas palavras do sânscrito, entremeadas com termos em grego. Segundo Max Müller, "... esta 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

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 brahmane "muito sábio", da Companhia das Índias. Voltaire recebeu uma cópia do manuscrito, e a depositou na Bibliothèque du Roi. Ele se refere também ao "Corno-Veídā" (apêndice do Ezour, que descreve os rituais), e ao "Shastā" (que descreve a "queda dos anjos").

(47) BHAGAVAT GEETA, or Dialogues of Kreeshna an Arjoon, in 18 lectures, with notes, translated from the original in the sanscreeet or ancient language of the Brahmins, by Charles Wilkins, disciple of a Benares Brahman; Bengal Establishment, 1785; HEETOPRADES, or Veeshnoo Sarma, in a series of vonnected fables, translated from an ancient manuscript in the sanskreet language, with explanations, by Charles Wilkins, London, 1787. No mesmo ano, este último livro foi traduzido para o francês, por Parraut, e fez grande sucesso na Europa.

(48) 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'Opsonville, Paris, 1788.

(49) SAKONTALA, or the Fatal Ring, and Indian drama, translated from the original sanskrit and prakrit by William Jones, Calcutta, 1789; Institutes of Hindu Law, or the Ordinances of Menu, translated by William Jones, London, 1796.

(50) Duperron (Nota 5). Este foi o texto estudado por Schopenhauer.

(51) Colebrooke, Henry T., "On the Vedas or Sacred Writings of the Hindus", Asiatic Researches, Calcutta, 1805. Veja-se: Max Mueller, Friedrich, A History of Ancient Sanskrit Literature, London, William-Norgate, 1860.

fio através de tal labirinto.”⁵² Quanto aos Vedas, o próprio Colebrooke assim opina: “A descrição precedente pode servir para dar alguma noção dos Vedas. Eles são volumosos demais para serem traduzidos na totalidade; e o que eles contém mal recompensaria o trabalho do leitor, e com maior razão o do tradutor.”⁵³ É claro que isso não podia estimular o estudo dos Vedas, ainda mais que eles eram escritos em um sânscrito arcaico, chamado “védico”, e muito mais difícil de ser compreendido.

Este 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 era conhecido; eles só começaram a ser traduzidos a partir de 1850.⁵⁴ 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. Idéias 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 o assunto. Ocorre no entanto algo mais grave: nem mesmo este material disponível Hegel estudou, como veremos adiante.

(52) Max Mueller, Friedrich, *The Upanisads*, 2 vols., New York, Dover, 1962, 1º vol., p. 1viii.

(53) Colebrooke, citado por Renou (Nota 43), p. 41.

(54) Veja-se Eggeling (Nota 42), e também: Varet, Gilbert, *Manuel de Bibliographie Philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, 1º vol., p. 46-67.

16. O conhecimento de Hegel sobre a filosofia da Índia.

Em suas lições sobre a história da filosofia, Hegel tomava o cuidado de indicar uma bibliografia.⁵⁵ 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 vezes⁵⁶ a uma fonte sobre a filosofia da Índia: uma série de dois artigos, com um total de cerca de 50 páginas, de autoria de Colebrooke, e que fora publicada em 1824.⁵⁷ 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 de Colebrooke tinha outras três partes, publicadas posteriormente, e 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 conhece 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.⁵⁸ Pois bem: foi desta única fonte que Hegel tirou suas informações. Como se pode pretender formar assim uma opinião válida sobre uma cultura filosófica 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. Rosenkranz⁵⁹ se refere aos

(55) Na tradução francesa (Nota 8), esta bibliografia se encontra às páginas 223-232.

(56) Na parte referente à filosofia da Índia (HF, p. 253-296), encontramos referências constantes aos artigos de Colebrooke, e notas citando estes artigos em mais de 20 páginas.

(57) Colebrooke, Henry T., "On the Philosophy of the Hindus", *Transaction of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Vol. I, p. 19-43, 92-118 (1824).

(58) Saint-Hilaire, Barthélemy, "Philosophie des Indiens", in: *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, par une Société de Professeurs et de Savants, 6 vols., Paris, Hachette, 1847-1852, 3º vol., p. 233-252.

(59) Rosenkranz, Karl (trad. Remo Bodei), *Vita di Hegel*, Firenze, Mondadori, 1974, p. 393-394.

estudos que Hegel estava realizando em 1822, e sobre os quais este escreve, 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."*⁶⁰

Nesta 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, certamente ele não poderia dedicar-se 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, e não se refere 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 na época? Consultei inutilmente biografias e correspondências 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 fática.

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

(60) Hegel, Georg W.F. (texte Johannes Hoffmeister, trad. Jean Carrère), *Correspondance*, 2 vols., Gallimard, Paris, 1962, 2º vol., p. 317-318.

Michelet;⁶¹ a outra, é uma edição crítica, com anos mais recente, de responsabilidade de Johannes Hoffmeister.⁶² Quase todas as traduções dessa obra, incluindo-se uma versão em espanhol,⁶³ uma em inglês⁶⁴ e a brasileira⁶⁵ basearam-se 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,⁶⁶ 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 idéias 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, ele passava diretamente da bibliografia para a filosofia grega. Qual a motivação e significado desta mudança? A resposta pode ser encontrada em certo trecho do curso que Hegel ministra 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

(61) Hegel, Georg W.F. (ed., Karl Ludwig Michelet, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, vol. 17-18 in: *Saemtliche Werke*, 20 vols., Stuttgart, Bad Cannstatt, 1965.

(62) Ver Nota 1.

(63) Hegel, Georg W.F. (trad. Wenceslao Roces), *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1955.

(64) Hegel, Georg W.F. (trad. E.S. Haldane), *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1955.

(65) Hegel, Georg W.F. (trad. Antonio Pinto de Carvalho), *Introdução à História da Filosofia*, vol. XXX in: *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1974.

(66) Conferir c/ Notas 11 e 8.

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, p. 205 - II)⁶⁷

Este trecho, que não tem paralelo nos cursos anteriores, é revelador. Nele, Hegel mostra que nesta época (1825-26) ele descreverá pela primeira vez algo sobre o conteúdo da filosofia da Índia e da China; antes, ele “passava sobre isso” (“Ich habe dies sonst uebergangen”), porque somente pouco antes deste curso Hegel tomou conhecimento dessa filosofia e ficou em condições de julgá-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 começa a **proceder historicamente**, ou seja: simula 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 principal-

(67) Ver a versão de Hoffmeister (Nota 1), p. 232; versão de Michelet (Nota 61), um pouco diferente, p. 133.

mente nas publicações desta Sociedade⁶⁸ 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, p. 259-260 - II)⁶⁹

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.

Hegel critica Schlegel (mais tarde veremos por qual motivo real), e diz que este só leu o índice do Ramayana. Pois bem: Hegel critica o sistema Yoga de Patañjali a partir do índice dos Yoga-Sutras:

"(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 Yogue se eleva de uma só vez a esta posição." (HF, p. 259 - IV)

Isto sim, é uma superficialidade exemplar.

(68) Aqui, Hegel cita os dois artigos de Colebrooke (Nota 57).

(69) Versão de Hoffmeister (Nota 1), p. 294; versão de Michelet (Nota 61), um pouco diferente, p. 162-163.

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, p. 330 - IV)

E também afirmações como:

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

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

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 isso é apenas uma especulação. Na verdade, parece que sua posição estava bem formada e rígida, e que nenhum dado poderia abalá-la.

17. A evolução do Espírito e a lingüística

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 exposta. 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, e 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 idéia de evolução, que Hegel aplica a todas as manifestações culturais, parece um pouco insatisfatória, quando aplicada à filosofia. De fato, embora o epíteto "moderno" torna-se 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 quer Hegel.

Pessoalmente, a evolução da filosofia, como também da religião, não me parece ocorrer da mesma forma que a da Ciência. A obra dos cientistas pioneiros foi aperfeiçoada, melhorada e ultrapassada pelos seus seguidores; o trabalho científico, apesar das revoluções, pode 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 Galileo; mas não se pode considerar o cristianismo atual superior ao primitivo; e, 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 melhor do que o mais antigo? Não creio. Descartes parece-me 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 portanto 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, ela implica em que os filósofos posteriores, que a negam, estão corretos. Por redução ao absurdo, mostra-se portanto que Hegel estava errado.

Desculpem-me esta 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 seqüência compreensível (racional), não ser caótica. Ora, Hegel propôs uma teoria que dá um nexa 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 lingüísticos 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 idéias. No tempo de Hegel, esses estudos encontraram sua culminação na obra de Schlegel, que Hegel critica (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.⁷⁰ 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 primitiva que posteriormente se diferenciou e gerou todos os idiomas atuais. Ora, naquela época, em que a influência religiosa era muito grande, admitia-se em geral 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)⁷¹ que tentaram encontrar uma etimologia hebraica para o grego e o latim. Mas outros autores tentavam mostrar que todos os idiomas haviam, pelo contrário, derivado de outras línguas. Leibniz critica essas tentativas anteriores, indicando que não há qualquer razão empírica para aceitar-se que o hebraico foi a língua primitiva; e acrescenta:

"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

(70) Max Mueller, Friedrich (trad. G. Harris, G. Perrot), *La Science du Langage*, A. Durand et Pedone Lauriel, 1876, 3ª ed.

(71) Lejèvre, André, *Race and Language*, New York, Appleton, 1894, p. 228-229.

*livro "As origens das nações"), do baixo bretão ou cambriano..."*⁷²

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

"Assim, é na antigüidade 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."*⁷³

Mas a influência religiosa era a mais forte; e vemos ao final do século XVIII o surgimento da importante obra de Gebelin,⁷⁴ em que, de uma forma aparentemente científica e bem documentada, ele procura 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.⁷⁵ 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 o 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, e escreveu dois artigos sobre essas semelhanças, que remeteu em 1763 ao Abade Barthélemy, em Paris.⁷⁶ Coeurdoux nota não apenas

(72) Leibniz, Gottfried W., *Gothofredi Leibnitii Opera Omnia*, 7 vols., Genève, Frates de Tournes, 1768, 6º vol., p. 223.

(73) Leibniz (Nota 72), 6º vol., p. 26-28.

(74) Court de Gebelin, *Origine du Langage et de l'Écriture*, in: *Monde Primitif*, Paris, Valleyne, 1775-1781, 3º vol.

(75) Dirlinger, David, *The Alphabet - a Key to the History of Mankind*, 2 vols., New York, Funk and Wagnalls, 1968, 2ª ed.

(76) Lefèvre (Nota 71), p. 231.

semelhanças de vocábulos, mas também da própria estrutura gramatical dessas línguas. As declinações e conjugações do sânscrito eram claramente aparentadas ao latim e ao grego. Além de mostrar essas concordâncias, ele examina diferentes hipóteses para explicá-las, e conclui que as semelhanças se devem a que esses idiomas são derivados de uma mesma linguagem primitiva da humanidade. Outros autores, posteriormente, fizeram a mesma descoberta. Mas ela só ganhou divulgação com a obra de William Jones, que em 1790 afirma:

*"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."*⁷⁷

O estudo dessas ligações procedeu rapidamente, mas ainda gerando interpretações errôneas por muito tempo. Max Mueller enfatiza que o responsável pela interpretação final foi Schlegel:

*"O primeiro que abertamente, sob a ciência européia, 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 publica em 1808 seu livro "Sobre o idioma e a sabedoria dos indianos", que se tornou a base da ciência da linguagem. Embora publicada apenas 2 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."*⁷⁸

(77) William Jones, citado por Max Mueller (Nota 70), p. 190.

(78) Max Mueller (Nota 70), p. 195.

Podemos agora ver como é ridícula a acusação de Hegel contra Schlegel. Schlegel não leu apenas o índice do Ramayana, 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!

O idioma primitivo, chamado “indo-europeu” foi reconstruído posteriormente, principalmente à obra de Bopp.⁷⁹ Conhece-se seu vocabulário, sua gramática e até sua pronúncia, por reconstrução lingüística.⁸⁰ Graças à obra de Pictet e continuadores⁸¹ foi também possível descobrir muitas das características culturais e sociais do povo primitivo que utilizava essa linguagem no terceiro milênio antes da era cristã.

Ora, esses estudos colocam em questão algumas idéias 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-européia, não há qualquer motivo para tentar incluí-la na linhagem, e colocá-la como o antepassado cultural da Índia.

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

(79) O primeiro trabalho de Bopp, comparando as gramáticas do sânscrito, do grego, do latim, do persa e do alemão, foi publicado em 1816. Sua obra clássica 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*, 5 vols., Paris, Hachette, 1866, 2ª ed.

(80) Krahe, Hans (trad. Justo V. Suberviola), *Linguística Indoeuropea*, Madrid, Instituto Antonio de Nebrija, 1953.

(81) Pictet, Adolphe, *Les Origines Indo-Européennes, ou Les Aryas Primitifs — essai de paléontologie linguistique*, 2 vols., Paris, Sandoz et Fischbacher, 1877, 2ª ed.

Ora, 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 idéia hegeliana de que a evolução do Espírito segue um determinismo racional, e que tem que seguir certa seqüência, 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 é colocado como 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 supõe, que a cultura indiana estacionou enquanto que a grega progredia. A civilização indiana sempre continuou seu processo de evolução, como todos os historiadores sabem atualmente, e como já citamos acima.

Há ainda certos dados perturbadores provenientes dos estudos lingüísticos: tanto o sânscrito quanto o idioma indo-europeu reconstituído são muito mais ricos, regulares e complexos do que o grego e o latim. Ao invés 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 de Monier-Williams apresentava 120.000 palavras sânscritas; a segunda versão, apresentava 180.000.⁸² E é claro que isso não esgota o idioma.

Por mais estranho que isso pareça, a lingüística 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 lingüístico, os idiomas decaíram a partir de uma base comum, ao invés de progredir a partir delas.

(82) Monier-Williams (Nota 42), p. xlii.

18. A história do homem segundo Schlegel

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

Utilizando os resultados dos estudos lingüísticos, 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.⁸³ Embora em seus cursos Schlegel não apresente a gênese de suas idéias, creio que a intuição básica é esta: se o idioma indo-europeu primitivo é mais perfeito do que os idiomas modernos, então o povo primitivo, embora tecnicamente mais atrasado, possuía maior grau de domínio da palavra. Mas palavra é pensamento, é sabedoria; portanto, o homem primitivo era mais evoluído do que nós em sua sabedoria: No princípio, o homem possuía a palavra. Dentro de sua visão basicamente religiosa, Schlegel admite que os homens recebiam primitivamente 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. . .”⁸⁴ Mas aos poucos o homem se distancia 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 adquire força, poder; e em uma terceira fase o homem deveria manter sua força e recuperar a sabedoria, iniciando-se então o domínio da luz.

Ora, deixando-se de lado o aspecto mais religioso de Schlegel, sua visão indica que, em alguns aspectos, a humanidade tem melhorado, e 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 idéia 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 idéia plausível, e não contrariada pelos dados históricos.

(83) O curso de Schlegel foi publicado em 1828, um ano antes de sua morte: Schlegel, Frederick von (trad. Abbé Lechat), *Philosophie de l'Histoire*, 2 vols., Paris, Paul Mellier, 1841.

(84) Schlegel (Nota 83), p. xi.

Na teoria de Schlegel, a partir de um povo inicial perfeito e harmonioso, teria iniciado 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 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 não é pura imaginação, mas sempre carrega um conteúdo profundo da sabedoria primitiva. 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 modificar-se sob a influência neoplatônica (Apuleio, etc.). Schlegel acredita que, se Pitágoras tivesse sucesso em utilizar a religião popular grega e transformá-la em um veículo filosófico, teria surgido na Grécia uma mitologia semelhante à da Índia.⁸⁵

Schlegel nem é um defensor cego da Índia, nem seu detrator. Ele vê claramente que a civilização indiana tem virtudes e defeitos,⁸⁶ e cita vários deles. 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 idéias de Schlegel. Queríamos apenas mostrar que a história pode 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.

19. Conclusões

Neste artigo, procurei primeiramente mostrar qual a visão que Hegel nos apresenta em suas obras, a respeito da Índia e

(85) Schlegel (Nota 83), p. 153-154.

(86) Schlegel (Nota 83), p. 145-146.

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 1800 — sobre sua cultura e civilização, em geral, e sobre sua filosofia, em particular — mostrando a pobreza e ilegitimidade da visão européia 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 tem boa base nem fática, 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.

20. 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 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 fundamentos, 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 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.⁸⁷

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 se pode também utilizar esses nomes,

(87) Veja-se por exemplo, o paralelo entre Oriente e Ocidente traçado por: S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, London, Oxford University, 1940, 2ª ed.

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 neutra. Dizer que certa pessoa "é 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 o 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 ver-se este 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 é 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-se racionalmente se existe ou não filosofia na Índia? Acho que sim. Seria preciso dispor-se de um conceito de filosofia; seria preciso conhecer as filosofias orientais; e seria preciso confrontar esses conhecimentos com o conceito, e verificar se as filosofias orientais satisfazem ou não a esse conceito.

Mas todos sabem que é difícil, 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 céticos, dos céticos, etc, etc, acabará sendo tão amplo, tão geral e vago, que não podera 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 védico, o pensamento das Upanisads, os seis sistemas ortodoxos, o budismo, etc, etc, será tão restrito que acabará por excluir também da

filosofia e 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.

21. Agradecimento

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