



Orientalismo alemão e a falácia da inexistência de filosofia na China¹

German Orientalism and the Fallacy of the Nonexistence of Philosophy in China

Antonio Florentino Neto²
aneto@unicamp.br

Resumo: O texto analisa como filósofos alemães como Herder, Hegel e Schelling construíram uma visão negativa e reducionista da filosofia chinesa, baseada em estereótipos e eurocentrismo. Herder descreveu a China como uma “múmia embalsamada”, atribuindo sua suposta estagnação a características biológicas e geográficas. Hegel negou o estatuto filosófico ao pensamento chinês, alegando ausência de liberdade individual e deficiências linguísticas. Schelling associou a China a uma “humanidade genérica” sem mitologia, essencial para o progresso histórico. Essas interpretações, fundamentadas em preconceitos e fontes limitadas, influenciaram e influenciam até hoje a concepção ocidental predominante de filosofia, legitimando discursos colonialistas. O texto critica essas visões, destacando sua arbitrariedade e falha metodológica, e defende a pluralidade filosófica, questionando os critérios ocidentais supostamente universais. Conclui com um chamado para descolonizar o cânone filosófico e promover diálogos interculturais mais consistentes.

Palavras-Chave: Idealismo alemão; eurocentrismo; colonialismo filosófico; filosofia chinesa.

Abstract: The text analyzes how German philosophers such as Herder, Hegel and Schelling constructed a negative and reductionist view of Chinese philosophy, based on stereotypes and Eurocentrism. Herder described China as an “embalmed mummy”, attributing its supposed stagnation to biological and geographical characteristics. Hegel denied philosophical status to Chinese thought, alleging a lack of individual freedom and linguistic deficiencies. Schelling associated China with a “generic humanity” without mythology, essential for historical progress. These interpretations, based on prejudices and limited sources, influenced and still influence the predominant Western conception of philosophy, legitimizing colonialist discourses. The text criticizes these views, highlighting their arbitrariness and methodological flaws, and defends philosophical plurality, questioning supposedly universal Western criteria. It concludes with a call to decolonize the philosophical canon and promote more consistent intercultural dialogues.

Keywords: German idealism; Eurocentrism; philosophical colonialism; Chinese philosophy.

1 Este texto é uma versão modificada de um trecho da minha tese de doutorado, intitulada *Von der Interpretation zum Gespräch – Das chinesische Denken in der deutschen Philosophie*, defendida na Freie Universität Berlin em 2007.

2 Pesquisador do Brasil China – Unicamp e Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unicamp –área Brasil China.

Introdução

O debate sobre a existência ou não de uma filosofia genuinamente oriental, em particular chinesa, ocupa um lugar central nas discussões acerca do eurocentrismo na história do pensamento ocidental. Ainda que a China tenha sido objeto de fascínio e estudo na Europa desde o século XVI, sua representação filosófica sofreu uma drástica transformação no final do século XVIII e início do XIX, marcada por uma virada de avaliações positivas para interpretações profundamente negativas. Este ensaio, intitulado *Orientalismo alemão e a falácia da inexistência de filosofia na China*, analisa como filósofos alemães como Johann Gottfried Herder, Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Friedrich Wilhelm Joseph Schelling construíram uma narrativa reducionista sobre o pensamento chinês, consolidando estereótipos que influenciaram e influenciam ainda hoje a percepção ocidental da China. Ao explorar as raízes dessa visão eurocêntrica, pretendo não apenas desvelar os mecanismos ideológicos por trás da negação da filosofia oriental e chinesa, mas também questionar a legitimidade de critérios universais para definir o que é “filosófico”, frequentemente ancorados em uma perspectiva ocidental hegemônica.

A obra de Edward Said, *Orientalismo* (1978), já denunciara como o Ocidente construiu uma imagem essencializada do Oriente, reduzindo-o a um “outro” estático e inferior. No entanto, o orientalismo alemão, analisado a seguir, apresenta nuances específicas. Enquanto pensadores como Gottfried Wilhelm Leibniz e Christian Wolff, no século XVII e início do XVIII, buscavam diálogos com a cultura chinesa — reconhecendo no confucionismo princípios morais e metafísicos comparáveis aos europeus (Florentino Neto, 2023) —, Herder, Hegel e Schelling inauguraram uma fase de *sinofobia*.³ Essa transição, de uma *sinofilia* inicial para um desprezo intelectual, não se limitou a divergências filosóficas, mas refletiu preconceitos arraigados, ignorância e uma instrumentalização política sobre pensamento chinês para reforçar a superioridade europeia. Herder, por exemplo, descreveu a China como uma “múmia embalsamada”, alegando que sua suposta estagnação cultural derivava de características biológicas e geográficas intrínsecas ao povo chinês. Hegel, por sua vez, negou categoricamente o estatuto filosófico ao pensamento chinês, argumentando que a ausência de liberdade individual e a estrutura da língua impediam o desenvolvimento da ciência e da reflexão abstrata. Schelling, embora menos dogmático, associou a China a uma “humanidade genérica” sem mitologia, condição que, em sua filosofia, era pré-requisito para a formação de um “povo” e para o avanço histórico.

O cerne deste artigo reside na crítica a essas interpretações, expondo como elas se basearam não em análises rigorosas dos textos clássicos chineses, mas em relatos superficiais, estereótipos culturais e uma visão teleológica da história que colocava a

3 Os termos *Sinofilia* e *Sinofobia* foram introduzidos por Étiemble em *L'Europe chinoise* para descrever a transição, na França do século XVIII, das primeiras avaliações entusiásticas e positivas da cultura chinesa para uma perspectiva diametralmente oposta.

Europa como ápice da civilização. Herder, por exemplo, fundamentou suas alegações em traços físicos e costumes, ignorando as contribuições metafísicas do confucionismo exploradas por Leibniz. Hegel, apesar de nunca ter estudado diretamente fontes primárias chinesas, construiu uma narrativa influente atribuindo uma inferioridade linguística e política à China, ecoando até os dias de hoje. Schelling, embora tenha sido o primeiro a analisar uma tradução completa do *Tao Te Ching*, manteve-se preso a pressupostos etnocêntricos, reduzindo a complexidade do taoísmo a uma mera curiosidade exótica. Essas visões, como se explicitará neste texto, não apenas distorceram a compreensão ocidental sobre a China, mas também legitimaram discursos racistas e excludentes, negando à filosofia oriental um lugar legítimo no cânone intelectual global.

Além de desconstruir as interpretações negativas, ressalto, neste texto, a importância de revisitar tais debates no contexto contemporâneo, marcado por demandas interculturais do conhecimento e reconhecimento da pluralidade filosófica. Ao examinar as raízes históricas do eurocentrismo na filosofia alemã, convido a uma reflexão crítica sobre os critérios que definem o que é “filosofia”, frequentemente vinculados a categorias greco-cristãs. Se, para Hegel, a filosofia só poderia surgir em um contexto de liberdade individual — exclusivo, em sua visão, da Grécia Antiga e do mundo germânico —, tal definição exclui tradições que operam sob paradigmas distintos, como o confucionismo ou o taoísmo. A negação da filosofia chinesa, portanto, não é um mero equívoco histórico, mas um ato de exclusão arbitrária que silencia vozes não europeias.

A estrutura do artigo segue uma linha cronológica e temática, começando pela análise das obras de Herder, passando por Hegel e culminando em Schelling. Cada parte desvenda como esses filósofos alemães utilizaram argumentos biológicos, linguísticos e mitológicos para negar à China o status de civilização filosófica, sempre tendo a cultura europeia como parâmetro. Herder enfatizou a “imaturidade” cultural chinesa, Hegel atacou a língua e a ausência de liberdade política, e Schelling negou à China a existência de um processo mitológico em suas origens. Destaco também, neste artigo, o paradoxo inerente a essas críticas: embora baseadas em fontes limitadas e preconceituosas, elas tiveram um impacto duradouro, enquanto as leituras mais equilibradas de Leibniz e Wolff caíram no esquecimento.

Por fim, me limitarei a uma crítica histórica sem deixar de apontar a necessidade de resgatar abordagens mais dialógicas, que reconheçam a China como um dos “eixos” da filosofia mundial. Ao expor as falácias do orientalismo alemão, o texto convida não apenas a revisitar o passado, mas também a refletir sobre as estruturas contemporâneas de produção do conhecimento, que ainda carregam resquícios dessas visões reducionistas. Em um mundo cada vez mais interconectado, reconhecer a pluralidade das tradições filosóficas não é apenas um gesto de justiça epistêmica, mas condição para um diálogo intelectual verdadeiramente global.

Esta introdução, portanto, prepara o terreno para uma análise detalhada das interpretações de Herder, Hegel e Schelling, revelando como suas críticas à China foram menos sobre a cultura e a filosofia chinesa e mais sobre a projeção de uma identidade europeia tida como superior. Ao expor esses argumentos, o artigo se insere em um movimento mais amplo de ruptura com o eurocentrismo da filosofia, desafiando noções hegemônicas e abrindo espaço para perspectivas historicamente excluídas do âmbito da filosofia.

A interpretação negativa do pensamento chinês por Herder, Hegel e Schelling

A interpretação filosófica alemã do pensamento chinês atingiu um novo patamar na recepção da cultura chinesa na Europa com Herder, Hegel e Schelling, marcando um ponto de virada na percepção ocidental sobre China. Com esses pensadores, a sinofilia — até então presente na filosofia alemã — chegou ao ocaso, dando início a uma era de sinofobia. O diálogo promissor iniciado por Leibniz e continuado por Wolff foi interrompido pelas interpretações de Herder, Hegel e Schelling, consolidando uma ruptura radical com a possibilidade de continuidade positiva rumo a um diálogo entre o pensamento alemão e o chinês. Em especial com Herder e Hegel, inaugurou-se na filosofia alemã uma visão negativa do pensamento oriental em geral e do universo chinês em particular, cuja influência ainda ecoa nas concepções de filósofos ocidentais sobre a China até os dias de hoje.

Por “interpretação negativa”, não se entende aqui uma análise crítica do pensamento, mas sim uma argumentação calcada em preconceitos. Ignorância, afirmações pejorativas infundadas, instrumentalização reducionista e mal-entendidos são as marcas centrais dessa abordagem. Ela se distingue de sua contraparte positiva não pela discordância filosófica, mas pelo isolamento tendencioso do que é estrangeiro. Embora as contribuições desses três filósofos ao pensamento europeu sejam inegavelmente valiosas, isso não anula o caráter arbitrário de suas visões sobre a cultura chinesa, insustentáveis ante uma análise crítica rigorosa. Os comentários de Herder, Hegel e Schelling sobre a China divergem radicalmente do que havia sido escrito até então. Como resume Werner Lühmann em sua obra sobre a recepção de Confúcio na filosofia alemã:

Esquecido estava o tempo da equivalência entre as ideias confucionistas e a filosofia ocidental, tão frequentemente invocada nos tempos de Leibniz ou Wolff. As traduções dos clássicos feitas pelos jesuítas acumulavam poeira nas bibliotecas, e até mesmo a preferência geral por *chinoiserie* — que já havia alcançado as salas burguesas no estilo Biedermeier das famílias da alta sociedade — desvaneceu-se, dando lugar a uma arrogância tacanha diante de tudo que era estrangeiro e a uma crescente falta de disposição para o debate intelectual com as obras dos pensadores não europeus. O conceito de “caráter nacional genético”, cunhado por Johann Gottfried Herder (1744-1803) em *Ideias para a Filosofia da História da Humanidade* (1784/91), descreve com precisão aquele padrão de pensamento eurocêntrico

que viria a bloquear, por um longo período, o engajamento imparcial com a filosofia da China antiga (Lüthmann, 2003, p. 84).

A observação de Lüthmann sintetiza os pilares da interpretação herderiana do pensamento chinês, que também fundamenta as reflexões de Hegel sobre o tema. Já a análise de Schelling ocupa uma posição ambivalente: pode ser lida tanto como continuidade da interpretação negativa quanto como um momento singular na recepção alemã do pensamento chinês, sugerindo aberturas paradoxais em meio a estereótipos.

A cultura chinesa como uma “múmia embalsamada”

Para Herder, o já mencionado “caráter nacional genético” dos chineses representava o obstáculo decisivo ao progresso cultural em direção ao desenvolvimento científico europeu. A barreira ao avanço posterior da cultura chinesa, conforme alegado por Herder, também se manifestaria em aspectos factuais, como a posição geográfica e características físicas do território chinês. Ele argumentava que tais obstáculos já estavam presentes em seu caráter, local de residência e origem (Herder, 1982, p. 281). Diferentemente de Leibniz, que buscava analisar a doutrina filosófica chinesa com foco nos conceitos metafísicos do confucionismo, Herder dedicou-se a características superficiais, estereotipadas, da cultura chinesa, como costumes e traços fenotípicos.

Foi fixado neste ponto do globo terrestre e, assim como a agulha magnética na China não possui a variação europeia, também deste ramo humano nesta região jamais poderiam surgir gregos ou romanos. Chineses foram e permaneceram, um povo dotado pela natureza com olhos pequenos, nariz achatado, testa plana, pouca barba, orelhas proeminentes e barrigas grandes; o que essa constituição foi capaz de produzir, ela produziu; não se pode exigir dela nada mais além disso (Herder, 1982, p. 282).

Segundo Herder, as origens nômades e mongóis dos chineses teriam incentivado uma tendência ao despotismo. O aspecto singular de sua análise reside na fundamentação em supostas características biológicas, como se a suposta “inferioridade natural” desse povo justificasse sua aparente estagnação. A organização política chinesa é comparada a um “estado elementar de dependência”, no qual homens adultos mantêm uma relação de “obediência infantil” ao déspota. Herder via o que designara de “aprisionamento infantil da razão” na China como um entrave à formação do Estado e ao desenvolvimento histórico, que considerava irremediavelmente retrógrado (Herder, 1982, p. 284). Para ele, assim como para Hegel e Schelling, a ausência de um dinamismo cultural seria consequência de uma sociedade sem indivíduos livres:

Alguém pode se surpreender que uma nação desse tipo tenha, para os padrões europeus, inventado pouco no campo da ciência? Sim, que permaneceu no mesmo lugar por milhares de anos? Até mesmo seus livros morais e legais giram em círculos, dizendo a mesma coisa de centenas de maneiras diferentes, com uma constante hipocrisia

de deveres filiais. Astronomia, música, poesia, arte da guerra, pintura e arquitetura estão com eles, como o foram há séculos, filhos de suas leis eternas e de instituições imutáveis – infantis. O reino é uma múmia embalsamada, pintada com hieróglifos e envolta em seda; seu ciclo interno é como a vida dos animais que hibernam no inverno (Herder, 1982, p. 284).

Essa alegada “múmia embalsamada” jamais produziria algo equivalente ao pensamento grego ou romano. Com Herder, a cultura e a política chinesas não apenas perdem seu status exemplar, como expresso por Leibniz, mas passam a servir como advertências contra o imobilismo. A moralidade confucionista, elogiada por Leibniz e Wolff, é reduzida por Herder a uma repetição infinita de “deveres infantis”. Sua visão da China como uma cultura estagnada tornou-se tão influente no pensamento europeu que ecoou em universidades e academias, muitas vezes reproduzida literalmente (Spengler, 1977, p. 14).

Embora Hegel e Schelling possam ter sido influenciados por Herder, as semelhanças entre suas interpretações não implicam dependência direta. Hegel, por exemplo, pouco menciona suas fontes, dificultando uma análise precisa de seus textos. Contudo, na obra de Herder, já é possível identificar elementos que antecedem as críticas de Hegel e Schelling ao pensamento chinês – especialmente a ideia de uma história “congelada”, destituída do dinamismo dialético europeu.

A língua chinesa como obstáculo à formação da ciência

Com Hegel, a interpretação alemã do pensamento chinês atingiu seu ápice de negatividade. Sua análise da cultura chinesa não constitui um estudo científico rigoroso, muito menos uma interpretação fidedigna dos clássicos confucionistas. No entanto, tornou-se muito mais influente na história da filosofia ocidental do que a leitura meticulosa de Leibniz, consolidando um impacto duradouro nas concepções europeias sobre o pensamento chinês. A abertura ao diálogo com a cosmovisão chinesa, iniciada por Leibniz, foi abruptamente interrompida por Herder e Hegel. Este último marca o início de uma nova era cujos ecos ainda ressoam fortemente na filosofia contemporânea.

Em minha análise da interpretação hegeliana do pensamento chinês, seus exemplos concretos são mais relevantes do que a coerência interna de seu sistema filosófico. Ou seja, não pretendo discutir se sua visão sobre a China se alinha com seu sistema, mas sim avaliar se suas afirmações sobre a cultura chinesa são sustentáveis. Com Hegel, surge, pela primeira vez na filosofia europeia, uma avaliação categórica do pensamento chinês como “não filosófico”. Antes dele e de Herder, os filósofos que abordaram a China buscavam destacar a qualidade de sua moral e política, deixando em aberto a questão de haver ou não filosofia propriamente dita.

Hegel delineou seu conceito de filosofia com uma clareza inédita, excluindo de modo categórico o pensamento oriental da história da filosofia. Para ele, a filosofia é

“exclusivamente grega em sua origem” (Hegel, 1971, p. 121), tendo seu marco inicial no mundo pré-socrático, com Parmênides e Heráclito. Embora fosse consenso que a filosofia ocidental nascera na Grécia, Hegel radicaliza essa narrativa ao estabelecer suas origens mediante a exclusão de outras tradições intelectuais. Segundo ele, a filosofia só poderia emergir em um contexto como o grego, onde o homem antigo experimentou a “liberdade do espírito”.

A verdadeira filosofia começa no Ocidente. Somente no Ocidente essa liberdade de autoconsciência emerge: a consciência natural afunda em si mesma e, com ela, o espírito mergulha em seu interior. No esplendor do Oriente, o indivíduo simplesmente desaparece; no Ocidente, a luz se torna primeiro o relâmpago do pensamento, que atinge a si mesmo e, a partir daí, cria seu próprio mundo (Hegel, 1971, p. 121).

Somente no mundo grego, no Ocidente, existiram as condições indispensáveis para o surgimento do pensamento filosófico. Os gregos, e somente eles, afirma Hegel, conheciam a condição básica do ser essencial e da liberdade pessoal (Hegel, 1971, p. 121). Pois aqueles que deram início à filosofia precisavam ser absolutamente livres. O significado de “pessoa livre” na filosofia hegeliana não é de fácil definição e tampouco decisivo para meus propósitos; o que uma “pessoa não livre” significa para ele, no entanto, é mais claro: “O homem é de fato livre em si mesmo; mas os africanos e asiáticos não o são, porque não têm consciência do que constitui o conceito de homem” (Hegel, 1995, p. 252). Na perspectiva hegeliana, o homem grego experimenta a liberdade em sua totalidade: deve ser livre em todos os níveis para que a filosofia possa surgir, especialmente onde a liberdade política prevalece.

A legislação e toda a condição de um povo têm sua base unicamente no conceito que o espírito forma de si mesmo, nas categorias que ele possui. Se afirmamos que o surgimento da filosofia requer uma consciência de liberdade, então esse princípio deve fundamentar o povo onde a filosofia emerge; do ponto de vista prático, isso está ligado ao florescimento da liberdade real — ou seja, a liberdade política (Hegel, 1971, p. 116).

Africanos e asiáticos, segundo Hegel, jamais vivenciaram o indivíduo como consciência política ou a liberdade como base da autoconsciência. Apenas os gregos teriam conhecido a condição primordial para a manifestação do pensamento em sua forma plena, ou seja, como filosofia. Para Hegel, a verdadeira filosofia iniciou-se com Parmênides: “O homem se liberta de todas as ideias e opiniões, nega-lhes toda a verdade e diz: somente a necessidade, o ser, é a verdade” (Hegel, 1971, p. 290). Um homem livre, em todos os aspectos, teria sido essencial para esse início, ainda que obscuro e indeterminado. Mesmo com suas limitações, Parmênides marcou o ponto de partida do pensamento ocidental. Na Grécia, o pensamento manifestou-se pela primeira vez como filosofar. Nenhum outro povo, nem mesmo os chineses, teria alcançado os pré-requisitos indispensáveis para a filosofia. Ao tentar demonstrar que as condições básicas para filosofar não existiam na China, Hegel recorreu a exemplos

preconceituosos, consolidando uma imagem da cultura chinesa como inferior em todas as dimensões — anticientífica e antifilosófica.

No entanto, na China, a diferença entre escravidão e liberdade não é grande, pois diante do imperador todos são iguais, ou seja, todos são igualmente degradados. Visto que não há honra presente, e ninguém tem um direito especial perante o outro, a consciência da humilhação prevalece, a qual facilmente se transforma em consciência da depravação. Com essa depravação está ligada a grande imoralidade dos chineses; eles são conhecidos por trapacear sempre que possível: o amigo trai o amigo, e ninguém leva a mal o outro se a trapaça não der certo ou se for descoberta. Eles agem de maneira astuta e ardilosa, de forma que os europeus precisam ter grande cuidado ao lidar com eles. A consciência da depravação moral também se mostra no fato de a religião de Fo estar tão difundida, que considera o Nada como o mais elevado e absoluto, como Deus, e estabelece o desprezo pelo indivíduo como a mais alta realização (Hegel, 1995, p. 165).⁴

As reflexões hegelianas sobre a liberdade devem ser contextualizadas no marco da Revolução Francesa, evento visto como ruptura com o sistema feudal e origem do homem livre moderno. O “momento da subjetividade” concretizou-se na consolidação da liberdade individual. Contudo, a ideia de Hegel sobre a plena liberdade humana na modernidade restringe-se a uma manifestação específica da cultura europeia, já que as condições para sua realização não existiam uniformemente no continente europeu (Hegel, 1995b, p. 122).

Podemos definir inicialmente a liberdade no Oriente, na Grécia e no mundo germânico superficialmente nas seguintes abstrações: No Oriente, apenas uma pessoa é livre (o déspota), na Grécia alguns são livres, na vida germânica aplica-se a afirmação de que todos são livres, ou seja, o homem como homem é livre. Mas como o indivíduo não pode ser livre no Oriente, porque isso requer que os outros também sejam livres, ali só ocorrem o desejo, a arbitrariedade, a liberdade formal, a igualdade abstrata da autoconsciência, $Eu = Eu$ (Hegel, 1995b, p. 122).

Para Hegel, a limitação oriental à liberdade do déspota também impediria o florescimento da filosofia. Até Confúcio, reconhecido no Ocidente como filósofo moral, é reduzido por Hegel a um pensador prático, cujos ensinamentos não trariam

4 Doch ist notwendig in China der Unterschied zwischen der Sklaverei und Freiheit nicht groß, da vor dem Kaiser alle gleich, das heißt, alle gleich degradiert sind. Indem keine Ehre vorhanden ist, und keiner ein besonderes Recht vor dem Anderen hat, so wird das Bewußtsein der Erniedrigung vorherrschend, das selbst leicht in ein Bewußtsein der Verworfenheit übergeht. Mit dieser Verworfenheit hängt die große Immoralität der Chinesen zusammen; sie sind dafür bekannt, zu betrügen, wo sie nur irgend können: Der Freund betrügt den Freund, und keiner nimmt es dem Andern übel, wenn etwa der Betrug nicht gelang, oder zu seiner Kenntnis kommt. Sie verfahren dabei auf eine listige und abgefeimte Weise, so dass sich die Europäer im Verkehr mit ihnen gewaltig in Acht zu nehmen haben. Das Bewußtsein der moralischen Verworfenheit zeigt sich auch darin, daß die Religion des Fo so sehr verbreitet ist, welche als das Höchste und Absolute, als Gott, *das Nichts* ansieht, und die Verachtung des Individuums als die höchste Vollendung aufstellt.

novidades ao Ocidente, pois Cícero já teria desenvolvido uma moralidade superior (Hegel, 1995, pp. 143-144). A crítica mais contundente surge em sua observação sobre as traduções das obras de Confúcio: “Pelas suas obras originais, pode-se concluir que teria sido melhor para sua reputação que não tivessem sido traduzidas” (Hegel, 1995, pp. 142-143). Se a alegação de que o confucionismo é uma doutrina moral inferior pode ser debatida no âmbito filosófico, o comentário sobre as traduções revela-se incompreensível e desprovido de fundamentação clara.

Para Hegel, a liberdade de alguns indivíduos na Grécia Antiga representou a condição básica para o surgimento inicial da filosofia. Contudo, apenas no mundo germânico teriam sido alcançadas as condições suficientes para que a filosofia se manifestasse em sua forma plena. Com seu próprio sistema, Hegel considerava que a filosofia ocidental atingira o ápice de seu desenvolvimento como pensamento verdadeiramente filosófico, de modo que a cultura europeia seria a única capaz de garantir as condições necessárias para sua realização completa.

Em geral, só podemos distinguir duas épocas na história da filosofia: a filosofia grega e a germânica, paralelamente à divisão entre arte antiga e moderna. A filosofia germânica está intrinsecamente ligada ao cristianismo e às nações germânicas. Os povos europeus cristãos, em sua relação com o mundo da ciência, teriam recebido uma “formação germânica”, já que países como Itália, Espanha, França e Inglaterra foram culturalmente remodelados pelas influências germânicas (Hegel, 1995, p. 123).

As reflexões hegelianas sobre a liberdade humana figuram entre suas contribuições mais relevantes para a filosofia alemã e o pensamento ocidental, que, sem elas, permaneceria incompleto. Todavia, algumas de suas afirmações sobre a liberdade — particularmente as relacionadas à China — não podem ser aceitas como universalmente válidas. O fato de Hegel associar o surgimento da filosofia europeia à existência do “ser humano livre” não implica, necessariamente, a ausência de liberdade em outras culturas. Para ele, o mundo germânico simbolizava o estágio mais elevado de liberdade alcançado pela humanidade, razão pela qual sua filosofia seria a única digna desse nome.

Sua visão sobre culturas como as do Leste Asiático — e a consequente exclusão dos chineses do âmbito da liberdade e da filosofia — pode ser interpretada, na melhor das hipóteses, como um equívoco histórico ou um eurocentrismo flagrante. A alegação de que essas posições derivavam de exigências internas de seu sistema filosófico não invalida tais críticas, mas sugere uma convergência entre ambos os fatores. As caracterizações que Hegel faz da China baseiam-se majoritariamente em relatos de comerciantes da época, fontes notoriamente parciais e incapazes de oferecer um conhecimento adequado sobre a sociedade chinesa, ao contrário de trabalhos como os dos missionários Sainte-Marie, Longobardi, dos filósofos Leibniz e Wolff. Tais fontes revelam, ainda, graves incompreensões acerca do pensamento, da ciência, da moralidade, da política e da cultura chinesas.

Além de negar à China o estatuto de filosofia, Hegel também sustentava que nenhuma ciência genuína teria surgido nessa civilização. Em sua análise, uma sociedade sem indivíduos plenamente livres seria incapaz de transitar do conhecimento técnico para a ciência pura. A carência de “interioridade peculiar” e a figura do imperador como “cientista supremo” bloqueariam, segundo ele, o desenvolvimento do espírito livre necessário à empreitada teórica — ou seja, à ciência em sentido pleno (Hegel, 1995, p. 169). Além do despotismo político, outro obstáculo crucial seria a própria estrutura da língua chinesa, considerada por Hegel inadequada para o pensamento sistemático e abstrato.

A própria natureza da linguagem escrita é um grande obstáculo ao desenvolvimento da ciência – ou, mais precisamente, o inverso: a ausência de interesse científico genuíno teria impedido os chineses de desenvolver um instrumento linguístico mais eficaz para a representação e comunicação de ideias (Hegel, 1995, pp. 169-70).

Para Hegel, a língua chinesa não seria adequada para a prática científica, ou, em outras palavras, seu desenvolvimento estagnou devido à falta de demanda por investigação científica na China. O filósofo identifica no caráter tonal da língua chinesa o principal empecilho ao progresso científico, posicionando-se em contraste com análises anteriores sobre o pensamento chinês, pois aqui ele explora diretamente a relação entre linguagem e pensamento. É notável, porém, que Hegel não demonstre um estudo aprofundado da língua chinesa em sua obra, tampouco discute fontes primárias – lacuna metodológica comum em sua época. Apesar disso, sua tese sobre a “inadequação” do chinês para a ciência consolidou-se como um dos estereótipos mais persistentes sobre a China no ocidente:

Até algumas décadas atrás, um dos preconceitos mais enraizados na Europa sobre a China era a suposta incapacidade dos chineses de desenvolverem uma ciência equivalente à ocidental, como se o pensamento científico lhes fosse essencialmente estranho e incompreensível (Spengler, 1970, p. 10).

Filósofos alemães como Herder e Hegel construíram interpretações singulares – e por vezes reducionistas – do pensamento chinês, reflexo não só do eurocentrismo vigente, mas também das estruturas conceituais do idealismo alemão. Essas leituras, embora criticáveis por seu viés, tiveram impacto profundo na percepção europeia da China, moldando visões que perduram até hoje. Com Schelling, por exemplo, a análise avança rumo a uma crítica ainda mais radical, sugerindo uma incompatibilidade ontológica entre a linguagem chinesa e o pensamento abstrato.

A China como uma cultura não mitológica

Classifico as reflexões de Schelling sobre a filosofia chinesa – assim como as de Herder e Hegel – como pertencentes à corrente de interpretação negativa do pensamento chinês. Alguns de seus comentários sobre a filosofia e a cultura chinesas

apresentam claras semelhanças com as análises de Herder e Hegel sobre a China. Contudo, um estudo rigoroso do material disponível à época sobre o pensamento chinês revela diferenças fundamentais entre as interpretações de Schelling e as de seus contemporâneos. Na obra de Schelling, o livro completo de *Laozi* é lido e comentado pela primeira vez na história da filosofia alemã. Schelling destaca-se como o primeiro filósofo alemão a analisar a primeira tradução europeia completa do *Tao Te Ching*.⁵ Sua abordagem ambivalente em relação a essa obra confere singularidade a sua análise em certos aspectos do período. Diferentemente de Herder e Hegel, suas fontes sobre o pensamento chinês são claramente identificáveis, embora ele mesmo admita explicitamente que seus comentários sobre a mitologia chinesa são meramente hipotéticos (Schelling, apud Hsiao, 1985, p. 191).

A mitologia, enquanto pré-condição para a evolução cultural, ocupa um lugar central na filosofia tardia de Schelling, por desempenhar papel decisivo no desenvolvimento da consciência humana. Para ele, embora a teologia da revelação cristã esteja num estágio superior na história das religiões, o processo mitológico constitui um momento indispensável para esse desenvolvimento.

Schelling formula observações gerais sobre a derivação da mitologia a partir de uma suposta “revelação distorcida” nas origens da civilização chinesa:

Toda revelação só pode ser dirigida a uma consciência real; mas, na primeira consciência real, já encontramos o Deus relativamente Único, a quem podemos chamar de primeiro poder de um politeísmo emergente e, portanto, o primeiro fundamento da mitologia em geral (Schelling, 1996, p. 140).

Em sua análise do surgimento do monoteísmo – especialmente da revelação cristã –, Schelling interpreta o politeísmo e a mitologia como fenômenos históricos em fase transitória, essenciais para o desenvolvimento da verdadeira consciência da liberdade. Para ele, as religiões pré-cristãs não representam um estágio inferior de fé, mas cumprem função crucial na formação da religião verdadeira e, conseqüentemente, do espírito livre em sua forma plena (Jacobs, 2004, p. 117). É nesse contexto que ele situa sua interpretação da filosofia e da cultura chinesas.

Sua análise do pensamento chinês, embora pertencente à sua fase tardia, foi sistematizada nas Conferências sobre Filosofia da Mitologia proferidas em Munique. Para Schelling, a China antiga não desenvolveu mitologia, politeísmo ou monoteísmo, sendo descrita como uma sociedade ateia que desconhecia totalmente o princípio religioso (Schelling, 1985, p. 190). Essa ausência o leva a concluir que os chineses não constituíam um “povo” no sentido atribuído por Schelling, mas sim uma humanidade genérica: “Os chineses não são um povo, são uma mera humanidade, pois não se

5 Veja Stanislas Julien: *Tao te king*, ou *Livre de la Voie et de la Vertu*, Paris 1996. É a primeira tradução completa do *Tao Te King* para uma língua europeia moderna. Foi realizada no ano de 1842 pelo sinólogo francês Stanislas Julien.

consideram um entre os povos, mas sim a humanidade autêntica em relação a todos os demais” (Schelling, 1985, p. 190).

Essa afirmação baseia-se na definição schellinguiana de “povo” como grupo fundado em uma mitologia compartilhada e em um desenvolvimento religioso coletivo. O politeísmo e a mitologia, enquanto precursores do monoteísmo, são vistos como condições *sine qua non* para a constituição de uma identidade étnico cultural na filosofia de Schelling.

Alguém poderia argumentar que um povo se mantém unido por elementos como agricultura, comércio, costumes, legislação e autoridade comuns. Tais aspectos integram o conceito de povo, mas é quase desnecessário lembrar quão estreita é a correspondência entre costumes, autoridades e concepções divinas em todas as culturas. Surge, então, a questão: seria possível a existência de um povo sem religião, considerando que esta não prescinde da mitologia? Para elucidar esse ponto, basta mencionar aquelas raças humanas consideradas apenas em sua exterioridade. Como relata Dom Félix Azara, tais grupos não possuem vestígios de ideias mitológicas, vivendo de modo semelhante aos animais selvagens: não reconhecem qualquer poder superior, sentem-se alheios até mesmo aos de sua própria espécie e, assim como lobos e raposas não formam um povo, tampouco se organizam socialmente – vivendo de maneira menos cooperativa que muitos animais (Schelling, 1996, p. 62).

Para Schelling, um povo necessariamente pressupõe um processo mitológico. Um grupo humano desprovido de mitologia assemelha-se a animais. Ele observa que os chineses, embora não possuíssem uma compreensão mitológica da criação do mundo ou de hierarquias divinas, são reconhecidos como humanidade. Sua comparação extrema não visa equipará-los a animais, mas destacar que a mitologia é indispensável à formação de um povo. Os chineses representariam uma humanidade que ainda não alcançou a “consciência real” (Schelling, 1996, p. 195).

Se os chineses não constituem um povo, o princípio de sua existência deve remeter à consciência da humanidade pré-histórica, ainda indivisa. Contudo, esse princípio recusou-se a ingressar no processo religioso teogônico na China, que permaneceu à margem do movimento mitológico universal. Para afirmar-se em sua exclusividade, o princípio chinês precisou renunciar ao significado religioso, assumindo uma função distinta na consciência coletiva (Schelling, 1996, p. 195).

A consciência humana, segundo Schelling, deve desenvolver-se em todos os povos a partir de um processo mitológico original. A experiência religiosa interior fornece os fundamentos para a moralidade, mas a China desconhecia impulsos espirituais, divindades ou religião, baseando-se em uma referência materialista ateísta. Por isso, Schelling via a Controvérsia dos Ritos⁶ como infrutífera: não há termo para

6 A Querela dos Ritos....

“Deus” na tradição chinesa, e os jesuítas, presos a seus interesses, não admitiam que um império tão grandioso pudesse existir sem religião (Schelling, 1996, p. 196).

A explicação para a ausência de mitologia na China reside no conceito de *céu*, autoridade suprema de sua ordem mundial. A autodenominação “Reino Celestial” evidencia sua centralidade como princípio primordial (Schelling, 1996, p. 196). Diferente do Deus cristão, o céu chinês não é criador, nem onisciente ou onipresente, mas fundamento da moralidade e da sabedoria.

Em todo lugar, portanto, o céu (e apenas este) é o conceito dominante que governa tudo, inclusive a vida, e, de acordo com essas citações, às quais outras ainda serão acrescentadas no decorrer do texto, não será necessária nenhuma justificativa adicional se afirmarmos que a religião original da China era uma pura religião do céu, que aquela premissa geral do processo mitológico, comum a todos os povos, também não faltava à humanidade chinesa, e que a religião astral original (o primeiro elo da humanidade ainda não dividida) também foi o ponto de partida para a consciência chinesa. Mas foi exatamente aqui que ocorreu a catástrofe. No lugar da unidade anterior, deveria surgir uma dualidade. A essa dualidade, a consciência chinesa se opôs, insistindo ainda na exclusividade do primeiro princípio, mas no próprio céu, ou seja, naquilo que até então havia sido o céu; na religião do Divino, ela não podia mais se manter, pois a manifestação de uma potência superior não permite isso, e por meio dela, certamente, foi expulsa do céu: ela teve que sair do Divino na consciência, externalizar-se e secularizar-se, e assim – nessa forma secularizada e externalizada – encontramos o princípio do céu também como o princípio dominante e governante de toda a vida e do Estado chineses. (Schelling, 1996, pp. 197-198).

Para Schelling, a “catástrofe” da consciência chinesa foi a transformação do princípio celestial em princípio estatal, explicada pela tradição patriarcal. A singularidade do Império Chinês – sua continuidade milenar – deriva de princípios inabaláveis, encarnados na figura onipotente do imperador. O patriarcalismo, elevado à máxima potência, garantiu sua permanência histórica (Schelling, 1996, p. 200).

A monarquia paterna inabalável em conexão com o primeiro princípio explica, para Schelling, a catástrofe: na China, há uma unidade entre o céu e o imperador. O Senhor do Céu funde-se com o Senhor da Terra, e juntos constituem a harmonia dos princípios da moralidade. O imperador chinês assume o centro absoluto, impedindo assim que um processo teogônico surja. Para Schelling, a ausência desse processo teogônico e da unidade entre o imperador (governante do mundo) e o poder celestial é a principal razão para a falta de desenvolvimento da consciência em direção a um ser humano livre (Schelling, 1996, p. 201). Um processo mitológico em sua forma teogônica é condição indispensável para o desenvolvimento da consciência real e, consequentemente, da história e da filosofia.

Assim como para Herder e Hegel, Schelling afirma que não havia pessoas livres na China, exceto o imperador. A obediência de todos os chineses a um único

governante e sua conexão direta com o primeiro princípio mantêm a consciência chinesa em um estágio pré-histórico.

Somente se aquilo com que realmente se pode começar só pode ser algo a partir do qual se pode progredir, que contém a base de um progresso necessário e natural, então vê-se facilmente que não se pode começar com a China, que é muito mais uma negação do movimento, que a partir de tal início não se pode avançar, e, portanto, na verdade, também não se é capaz de começar. A China está no início de toda a história apenas na medida em que se recusou a todo movimento. Embora o estado da humanidade, como o concebemos antes de toda a história, esteja preservado no estado da humanidade chinesa, ele está preservado nele apenas como algo petrificado e, por isso mesmo, não mais em seu sentido original. A consciência chinesa não é mais o estado pré-histórico em si, mas uma impressão morta, por assim dizer, uma múmia dele (Schelling, 1996, pp. 229-230).

A China foi inicialmente descrita por Herder como uma “múmia embalsamada”, julgamento posteriormente ecoado por Hegel e Schelling. A visão schellinguiana da cultura chinesa como não mitológica – aliada à sua concepção da relação entre mitologia e consciência – serve de base para sua avaliação negativa, caracterizando-a como imóvel e avessa ao progresso histórico.

Schelling também critica a língua chinesa, atribuindo suas supostas deficiências à rigidez da constituição imperial e à ausência de mitologia. Segundo ele, as línguas na China estão submetidas ao “poder da força do céu”, carecendo de qualidades progressivas presentes em outros idiomas (Schelling, 1996, p. 211). Baseando-se nas análises do sinólogo Abel Rémusat,⁷ Schelling descreve o chinês como uma língua monossilábica, sem flexões gramaticais (declinação, conjugação ou variação de pessoa) e com ausência de significados gramaticais fixos nas palavras:

É aqui que realmente se encaixa o que geralmente é dito sobre a completa ausência de gramática ou de formas gramaticais na língua chinesa. Isso se baseia unicamente no fato de que não se pode, como em outras línguas, ver a categoria gramatical de uma palavra individual fora de seu contexto e separada do todo; ela pode ser um substantivo, um verbo, um adjetivo ou um advérbio, ou seja, só porque pode ser qualquer coisa, na verdade não é nada. nomeadamente em si mesmo, tomado individualmente ou em abstração. É apenas algo no contexto e na conexão com o todo (Schelling, 1996, pp. 214-215).

Para Schelling, a estrutura monossilábica do chinês reflete a estagnação da língua original. As “palavras” chinesas não seriam livres, permanecendo vinculadas à consciência pré-histórica, sem autonomia para se desenvolver. Uma palavra fora do contexto “perde-se em um vazio infinito”, pois sua existência depende inteiramente

⁷ O comentário de Schelling sobre o caráter monossilábico da língua chinesa refere-se ao ensaio “Éléments de la grammaire chinoise” de Abel Rémusat, publicado em Paris em 1822. Ver também Christoph Harbsmeier (ed.), Carta de Wilhelm von Humboldt a Abel Rémusat e a Gramática Filosófica do Chinês Antigo. Stuttgart-Bad Cannstatt 1979.

do todo. Essa subordinação da parte ao conjunto espelharia a dinâmica social chinesa: “Assim como na sociedade, a língua chinesa nega independência às palavras, mantendo-as sob o domínio absoluto do todo” (Schelling, 1996, p. 216).

Sob essa perspectiva, Schelling compreende a aparente ausência de movimento interno na língua chinesa como um reflexo da limitação histórica à liberdade de desenvolvimento do povo chinês enquanto humanidade. Para ele, as transformações intrínsecas ao idioma demonstram que o chinês não se manteve como uma “língua original pura”, mas preserva o poder do princípio originário, assim como a história chinesa carece de uma noção linear de progressão (Schelling, 1986, p. 219).

Schelling afirma que, para os ocidentais, o chinês assemelha-se a uma “língua de outro mundo”. Se alguém buscasse defini-la com base nos parâmetros que caracterizam outras línguas, seria obrigado a concluir que “a língua chinesa não é uma língua de um povo, assim como a humanidade chinesa não constitui um povo” (Schelling, 1986, p. 219). Tais observações estão profundamente enraizadas em pressupostos de sua filosofia tardia, especialmente sua *filosofia da mitologia*. Segundo ele, a essência chinesa não se opõe a um momento específico do “processo mitológico”, mas a toda a sua estrutura (Schelling, 1986, p. 232). Ao analisar a cultura chinesa, Schelling dedica-se a três sistemas religiosos: o confucionismo, o taoismo de Lao Tsé e o budismo.

Enquanto suas observações sobre o confucionismo e o budismo não acrescentam nuances significativas à interpretação alemã da época, sua leitura do *Tao Te Ching* introduz uma novidade histórica: Schelling foi o primeiro filósofo alemão a analisar uma tradução completa (e menos cristianizada) da obra, realizada por Stanislas Julien. Ele critica veementemente a abordagem de Jean-Pierre Abel-Rémusat, que, ao traduzir quatro capítulos do texto, identificou no décimo quarto capítulo uma referência ao nome de Jeová. Schelling classifica tal interpretação como um “embaraço constrangedor” (Schelling, 1986, p. 236), rejeitando a equiparação simplista de “Tao” à “razão”. Para ele, o termo aproxima-se mais de “portão” ou do “primeiro princípio”, sugerindo uma profundidade filosófica ainda não explorada. Contudo, apesar do interesse pelo taoismo, Schelling admite não dedicar-se ao tema em suas investigações:

Lamento profundamente isso, mais do que o tempo que me resta permitiria, e em parte porque a apresentação de um fenômeno tão puramente filosófico como a doutrina do Tao, mesmo que de grande interesse, não se enquadra no escopo de nossas reflexões atuais (Schelling, 1986, p. 237).

Com Schelling, encerra-se uma fase de interpretação negativa do pensamento chinês, iniciada com Herder e Hegel. Embora não inaugure uma perspectiva positiva — o que só ocorrerá com Jaspers —, seu trabalho marca o fim de uma era que remontava a Leibniz. Este último buscava um diálogo com a China para revelar a “verdade da teologia cristã”, enquanto Wolff via nela um exemplo empírico para a lei natural.

Apesar das limitações, ambos lançaram as bases para uma interpretação benevolente, pré-requisito para qualquer diálogo genuíno.

Após Leibniz, contudo, discussões substanciais sobre textos e ideias chinesas desapareceram. Herder, embora tivesse acesso a relatos jesuítas e traduções de clássicos, rompeu com o método sistemático de Leibniz. Para ele, Hegel e Schelling, as avaliações positivas da moralidade, política e filosofia chinesas já estavam ultrapassadas. Suas críticas centravam-se na ideia de que a China não superara obstáculos fundamentais para o desenvolvimento do pensamento filosófico em sentido pleno.

Conclusão

A análise desenvolvida aqui expõe como a filosofia alemã do final do século XVIII até meados do século XIX construiu um discurso distorcido sobre o pensamento chinês, fundamentada em preconceitos, reducionismos e uma visão teleológica da história que colocava a Europa como modelo único de racionalidade e progresso. Herder, Hegel e Schelling, cada um à sua maneira, negaram à China não apenas o estatuto de civilização filosófica, mas também a capacidade de participar plenamente da história humana. Suas críticas, longe de serem meras divergências intelectuais, refletiram um projeto ideológico de legitimação da superioridade ocidental, que ecoou por séculos e moldou percepções acadêmicas, políticas e culturais sobre o Oriente e continuam vivas ainda hoje, reproduzidas por professores de filosofia de importantes universidades europeias, americanas e brasileiras.

O primeiro ponto a ser destacado é a natureza essencialmente arbitrária das alegações desses filósofos. Herder, por exemplo, atribuiu a suposta estagnação chinesa a características biológicas e geográficas, reduzindo uma cultura milenar a traços físicos e costumes superficiais. Sua metáfora da China como uma “múmia embalsamada” não apenas desconsiderou as complexidades do confucionismo e do taoísmo, mas também perpetuou a ideia de que povos não europeus estavam condenados à imobilidade histórica. Hegel, por sua vez, radicalizou essa visão ao negar categoricamente a existência de filosofia na cultura chinesa, argumentando que a ausência de liberdade individual e a estrutura da língua a impediam de alcançar a abstração necessária para o pensamento científico e filosófico. Sua definição de filosofia como “exclusivamente grega em sua origem” não apenas excluiu tradições inteiras, mas também estabeleceu critérios normativos que refletiam uma visão eurocêntrica do que seria “universal”. Schelling, embora menos dogmático, reforçou estereótipos ao associar a China a uma “humanidade genérica” sem mitologia, condição que, em sua filosofia, era pré-requisito para a formação de um “povo” e para o avanço histórico. Essas interpretações, como demonstra o autor, basearam-se menos em estudos rigorosos das fontes chinesas e mais em relatos parciais de comerciantes, estereótipos culturais e uma necessidade política de afirmar a identidade europeia como superior.

A influência dessas ideias ultrapassou o âmbito filosófico, alimentando discursos colonialistas e justificando a dominação cultural e política do Ocidente sobre o Oriente. Ao descrever os chineses como moralmente “depravados” ou culturalmente “infantis”, Hegel não apenas distorceu a realidade histórica, mas também forneceu uma base pseudointelectual para a hierarquização de povos, quando a dominação colonial se intensifica neste período.⁸ Da mesma forma, a associação de Herder entre características físicas e incapacidade intelectual antecipou teorias racistas e eugênicas do século XIX, enquanto a negação schellinguiana da mitologia chinesa reforçou a ideia de que sociedades não europeias careciam de profundidade espiritual. Essas construções não eram neutras: serviram para legitimar a missão “civilizatória” do colonialismo e para excluir vozes não ocidentais do diálogo filosófico global.

No entanto, o maior paradoxo dessa tradição reside em seu próprio fracasso epistemológico. Enquanto Leibniz e Wolff buscaram engajar-se com textos clássicos chineses, reconhecendo neles princípios metafísicos e morais comparáveis aos europeus, Herder, Hegel e Schelling optaram por ignorar fontes primárias, preferindo generalizações baseadas em relatos de segunda mão. Hegel, por exemplo, jamais estudou diretamente o *I Ching* ou os *Analectos* de Confúcio, o que não o impediu de declarar a inferioridade da moralidade chinesa. Da mesma forma, Schelling, embora tenha tido acesso a uma tradução completa do *Tao Te Ching*, limitou-se a comentários superficiais, mais interessado em encaixar o texto em seu sistema filosófico do que em compreendê-lo em seus próprios termos. Essa abordagem revela não apenas uma falha metodológica, mas também uma recusa em reconhecer a alteridade em sua complexidade.

Esta análise não se limita a uma crítica histórica; ele aponta para a urgência de descolonizar o cânone filosófico e reconhecer a pluralidade das tradições intelectuais. A negação da filosofia chinesa não foi um mero equívoco, mas um ato de “violência epistêmica”, que silenciou vozes não europeias e impôs critérios ocidentais como universais. Ao questionar esses critérios — como a associação entre filosofia e liberdade individual, ou entre progresso histórico e mitologia —, esta análise desafia a própria definição de filosofia, sugerindo que ela deve ser entendida como um fenômeno plural, moldado por contextos culturais diversos.

Por fim, quero enfatizar que a revisão crítica do orientalismo alemão não é um exercício de revisionismo histórico, mas uma condição para a construção de um conhecimento verdadeiramente global. Ao expor as falácias que sustentaram a exclusão da China do cânone filosófico, este texto convida a repensar não apenas o passado, mas

8 Vale mencionar que a conferência de Berlim realizada entre 15 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885, foi um evento diplomático crucial que estabeleceu as regras para a colonização e partilha da África pelas potências europeias. Organizada pelo Chanceler alemão Otto von Bismarck, a conferência teve lugar em Berlim e contou com a participação de representantes de 14 países europeus, bem como dos Estados Unidos e do Império Otomano.

também as estruturas contemporâneas de produção e reprodução do saber. Em um mundo cada vez mais interconectado, a filosofia não pode mais se permitir ser refém de visões parciais ou de critérios exclusivistas. Reconhecer a legitimidade de tradições como o confucionismo, o taoismo e o budismo não significa diluir o rigor conceitual, mas ampliar rigorosamente os horizontes do que entendemos como “filosófico”.

Em síntese, este texto serve tanto como advertência quanto como convite. Advertência, porque expõe como o eurocentrismo filosófico distorceu a compreensão ocidental da filosofia chinesa, perpetuando estereótipos e exclusões. Convite, porque aponta para a possibilidade de um diálogo intelectual mais consistente, no qual diferentes tradições filosóficas possam coexistir e se influenciar mutuamente. A conclusão do texto, portanto, não é um ponto final, mas um chamado à reflexão: cabe às gerações presentes e futuras dismantlar as estruturas eurocêntricas que ainda pautam o pensamento filosófico acadêmico brasileiro e assumir uma filosofia verdadeiramente plural — uma filosofia que, longe de ser “ocidental” ou “oriental”, seja intercultural.

Referências bibliográficas

- GELDSETZER, Lutz; HONG, Han-ding. (1998). *Grundlagen der chinesischen Philosophie*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1995). *Fenomenologia do Espírito*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1995). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1995). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1995). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HSIA, Adrian. (1985). *Deutsche Denker über China*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HULIN, Michel. (1979). *Hegel et L'Orient – suivi d'un texte de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ*. Paris: J. Vrin.
- HERDER, Johann Gottfried. (1965). *Über den Ursprung der Sprache*. Stuttgart: Reclam.
- HERDER, Johann Gottfried. (1982). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- LAO TSE. (1993). *Tao Te King – Übersetzung und mit Kommentar von Richard Wilhelm*. München: Diederichs.
- LAO TSE. (1996). *Tao Te King – Le livre de la voie et de la vertu*. Tradução do chinês por Stanislas Julien. Paris: Éditions du Cerf.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois*. Edição e notas de Wenchao Li e Hans Poser. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Leibniz korrespondierte mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714)*. Editado por Rita Widmaier. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990. (Veröffentlichung des Leibniz-Archivs 11).
- LÜHMANN, Werner. *Konfuzius – Aufgeklärter Philosoph oder reaktionärer Moralapostel?* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003.
- NEEDHAM, Joseph. *Wissenschaftlicher Universalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.
- NEEDHAM, Joseph. *Wissenschaft und Zivilisation in China*. Band I. Editado por Colin A. Ronan. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Philosophie der Mythologie*. Schellingiana Band 6. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.