

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Isabela Barros Ribeiro

**A FILOSOFIA COMO AUTOTRANSFORMAÇÃO E O HINDUÍSMO COMO DIMENSÃO SOTERIOLÓGICA
CONTEMPORÂNEA**

Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel (Trabalho de Conclusão de Curso). Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo.

Juiz de Fora

2017

DECLARAÇÃO DE AUTORIA PRÓPRIA E AUTORIZAÇÃO DE PUBLICAÇÃO

Eu, **ISABELA BARROS RIBEIRO**, acadêmica do Curso de Graduação Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, regularmente matriculado sob o número 201372103A, declaro que sou autor do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado **A FILOSOFIA COMO AUTOTRANSFORMAÇÃO E O HINDUÍSMO COMO DIMENSÃO SOTERIOLÓGICA CONTEMPORÂNEA**, desenvolvido durante o período de 03/10/2016 a 17/01/2017 sob a orientação de DILIP LOUNDO, ora entregue à UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF) como requisito parcial a obtenção do grau de Bacharel, e que o mesmo foi por mim elaborado e integralmente redigido, não tendo sido copiado ou extraído, seja parcial ou integralmente, de forma ilícita de nenhuma fonte além daquelas públicas consultadas e corretamente referenciadas ao longo do trabalho ou daquelas cujos dados resultaram de investigações empíricas por mim realizadas para fins de produção deste trabalho.

Assim, firmo a presente declaração, demonstrando minha plena consciência dos seus efeitos civis, penais e administrativos, e assumindo total responsabilidade caso se configure o crime de plágio ou violação aos direitos autorais.

Desta forma, na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Juiz de Fora a publicar, durante tempo indeterminado, o texto integral da obra acima citada, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas e ou da produção científica brasileira, a partir desta data.

Por ser verdade, firmo a presente.

Juiz de Fora, ____ de _____ de _____.

ISABELA BARROS RIBEIRO

Marcar abaixo, caso se aplique:

Solicito aguardar o período de () 1 ano, ou () 6 meses, a partir da data da entrega deste TCC, antes de publicar este TCC.

OBSERVAÇÃO: esta declaração deve ser preenchida, impressa e **assinada** pelo aluno autor do TCC e inserido após a capa da versão final impressa do TCC a ser entregue na Coordenação do Bacharelado Interdisciplinar de Ciências Humanas.

A FILOSOFIA COMO AUTOTRANSFORMAÇÃO E O HINDUÍSMO COMO DIMENSÃO SOTERIOLÓGICA CONTEMPORÂNEA¹

Isabela Barros Ribeiro²

RESUMO: Esta compilação de estudos intimistas acentua as semelhanças entre a filosofia grega antiga e as tradições indianas referentes ao uso do recurso racional e do auxílio de uma prática coerente que permite a autotransformação e o conhecimento da realidade última do Ser. Primeiramente, mostra-se uma debilidade no modo de subjetivação do pensamento moderno ocidental – estendido ao contexto contemporâneo acadêmico - que não reconhece suficientemente as filosofias da Índia. Em seguida são apresentados aspectos introdutórios das tradições indianas enquanto disposição soteriológica contemporânea. Por fim, utiliza-se de uma possibilidade hermenêutica de um dos principais textos sagrados do Hinduísmo, o *Bhagavad Gita*, para ilustração da racionalidade esclarecedora que dialoga e ajuda a revisar e tecer uma crítica interna ao projeto filosófico ocidental.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia grega; filosofias da Índia; autotransformação; hinduísmo; *Bhagavad Gita*.

ABSTRACT : This compilation of some intimate studies emphasizes the similarities between the ancient Greek philosophy and Indian traditions referring to the use of the rational resource and the support of a coherent practice that permits the autotransformation and the knowledge of the ultimate reality of the Being. Primarily, shows a debility in the subjectivation way of the western modern thought – extended to the academic contemporaneous context – that does not sufficiently recognize the Indian philosophies. Secondly, shows the introductory aspects of the Indian traditions as a soteriological contemporaneous disposition. Lastly, uses a hermeneutic possibility of one of the main sacred Hinduism texts, the *Bhagavad Gita*, for the illustration of the rationality clarifying that dialogs with and helps to revise and to internally criticize the western philosophic project.

KEYWORDS: Greek philosophy; Indian philosophies; autotransformation; Hinduism; *Bhagavad Gita*.

I) INTRODUÇÃO:

Primeiramente, é necessário enfatizar o porquê da escolha das tradições indianas, principalmente o hinduísmo, para a realização deste trabalho. Além de uma questão pessoal, que reflete um profundo comprometimento com o tema, existe também uma insatisfação com o contexto acadêmico ocidental moderno e sua forma do fazer filosofia. Por um lado, é fato que a filosofia enquanto disciplina acadêmica tem formado inúmeros críticos em todas as áreas (e.g., teoria do conhecimento, metafísica, estética, filosofia da ciência). Por outro lado, entretanto, existe um claro descolamento entre o discurso que tece tais críticas e a atuação pessoal e a condição de estar no mundo dos críticos assim formados. A impressão que nos fica é que a disciplina acadêmica filosófica se esqueceu das funções elementares de sua própria tradição, no que se refere à superação do sofrimento e a autotransformação. Esse papel fundamental da razão é intrínseco à prática espiritual e à conduta diária e está presente nas indagações do modo antigo ocidental do fazer filosofia, e presentes em tradições contemporâneas não ocidentais, como é o caso das doutrinas filosóficas e religiosas da Índia.

No entanto, a presença marcante de propagação das teorias modernas e sistemas filosóficos ocidentais autorreferentes e excludentes gera uma resistência em aceitar as tradições indianas como projetos racionais elaborados, na mesma linha de rigor e consistência lógica da dúvida hiperbólica cartesiana, das teorias da representação e das teorias da função do espaço e tempo na Estética Transcendental de Kant, por exemplo. Fala-se em religião hindu, mas parece haver um receio em afirmar uma filosofia hindu.

¹ A transliteração das palavras em sânscrito citadas neste TCC segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Entretanto, para evitar problemas de compatibilidade de formatos, o IAST está sendo usado sem o uso dos sinais diacríticos.

² Graduanda em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. E-mail: isabelabarrosuff@gmail.com. Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel. Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo.

Contudo, este trabalho não pretende, de forma alguma, inviabilizar ou rejeitar nenhuma tradição filosófica, independentemente das categorias geopolíticas de ocidente e oriente. Ao contrário, olhar para uma civilização como a Índia, onde existe uma coexistência contemporânea de pluralidades de hermenêuticas dentro de suas tradições contextuais, faz acreditar que existe uma possibilidade de que todas as narrativas filosóficas e religiosas existam e dialoguem simultaneamente e, assim, se mantenham vivas e atualizadas e, o mais importante, que provoquem uma transformação da realização da experiência cotidiana e comprovem com isso a eficácia dos discursos.

II) A FILOSOFIA COMO AUTOTRANSFORMAÇÃO

A filosofia ocidental, concebida e adotada em nossos estudos, nos discursos que orientam nossas práticas, presente em nossas salas de aulas e academias, textos, pesquisas, escolas e tradições e que, de forma geral e ao longo de toda sua história, esteve engendrada à teologia e às ciências, teve início na Antiguidade grega e sua preocupação elementar era a felicidade, o bem, a superação do sofrimento e a busca pela Verdade. A filosofia, nesse momento, era o que Pierre Hadot chama de “filosofia como modo de vida”. A filosofia como modo de vida é uma escolha existencial, em que o filósofo, através da razão, busca uma melhor forma de estar no mundo e uma autenticidade consigo mesmo e com os outros. Esse exercício se expressa na forma de um discurso subserviente a essa prática transformadora, que, na forma de um diálogo, é justamente capaz de inspirar e persuadir esta escolha, bem como de absorver à própria mudança. Como afirma Hadot: “A mode of existing-in-the-world, which had to be practiced at each instant, and the goal of which was to transform the whole of the individual’s life.” (HADOT, 1995, p.265)

Seja nas escolas platônicas ou aristotélicas, seja na tradição pitagórica, cínica, estoíca, epicurista, socrática, ou no período helenístico, todas as perspectivas filosóficas do mundo antigo e clássico ocidentais levam o homem a uma tomada de consciência de sua verdadeira existência e aspiram a um aprimoramento da suas relações com a busca do prazer, com a finitude da vida e a inconstância dos fenômenos. Elas refletem uma preocupação com toda a humanidade e com uma atividade política comprometida com a ética e a serenidade. Em síntese, elas apontam, primordialmente, para o exercício de uma investigação (a palavra grega: *askesis*) que necessariamente opera numa transformação radical da existência enquanto mergulho na Verdade do Ser. Diz Hadot:

“Vida e discurso filosófico são incomensuráveis, sobretudo porque de ordem totalmente heterogênea. O que faz essencial da vida filosófica, a escolha existencial de um modo de vida, a experiência de certos estados, de certas disposições interiores, escapa totalmente à expressão do discurso filosófico. Isso aparece mais claramente na experiência platônica do amor, talvez mesmo na intuição aristotélica das substâncias simples, e, sobretudo na experiência unitiva plotiniana, totalmente indizível em sua especificidade, pois quem fala dela, assim que a experiência é finda, já não se situa no mesmo nível psíquico de quando vivia a experiência. Mas isso é verdade também para a experiência de vida epicurista, estoíca ou cínica. A experiência vivida do prazer puro, ou da coerência consigo mesmo e com a Natureza, é de ordem distinta da ordem do discurso que a prescreve ou a descreve do exterior.” (HADOT, 1999, p.251)

Ao mesmo tempo em que “vida e discurso filosófico são incomensuráveis” eles são também inseparáveis, pois não há uma forma de vida filosófica que não esteja completamente vinculada ao discurso filosófico. Daí a importância da vinculação dos pensadores às escolas de pensamento, já que estas reafirmam e supervisionam o cuidado que o filósofo deve ter em suas escolhas de vida e na coerência e consistência cognitiva dessas mesmas escolhas. As escolas asseguram ainda a preservação do vínculo pedagógico mestre-discípulo que é condição *sine qua noe* para o processo de transformação. É justamente pela falta desse supervisionamento cognitivo que Platão criticava os sofistas e os diferenciava dos filósofos, como fica manifesto na obra *O sofista*. Em grego, a palavra “filosofia” significa “amor à sabedoria”, mas adequadamente no sentido em que aqui está sendo tratada, a sabedoria é a arte de viver. Diz um provérbio árabe: “O vento da adversidade nunca sopra no reino da sabedoria”, pois o sábio, conhecendo os homens e a vida, sabe o que deles esperar e nunca é decepcionado. Sabe, também, prever e evitar as infelicidades, como sabe aceitá-las com tranquilidade quando são inevitáveis. Esse exercício filosófico é, portanto, um deslocamento na maneira de conceber o mundo, que no decurso dos processos pedagógicos das escolas de pensamento e através dos diálogos instrutivos, proporciona uma reformulação do cotidiano. “Philosophy was a method of spiritual progress which demanded a radical conversation and transformation of the individual’s way of being.” (HADOT, 1995, p.265)

Enquanto desdobramento das preocupações filosóficas da acadêmica de Platão, Aristóteles afirma a convergência entre a praticidade da existência cotidiana e a busca por um conhecimento teórico. Com efeito, essa forma de vida segundo o Intelecto, embora pareça contraditória para o mundo moderno, reflete uma preocupação profunda com a realidade e revela o mais elevado estado de contemplação filosófica expressa por uma perfeita realização existencial voltada para Deus, o Universo e si-mesmo como teleologias últimas de sua ação desinteressada. Para ele, a felicidade é o fim a que todas as coisas tendem, é imprescindivelmente uma atividade que visa a si-mesma como recompensa. Nesse sentido, “o homem feliz basta-se a si-mesmo” e não possui interesses egoístas ou particulares a respeito do conhecimento. Aristóteles diferencia a felicidade política, que conduz à virtude da cidade, da felicidade filosófica correspondente à *theoria*, uma forma de vida que consiste em conduzir o prazer a estados estáveis e duradouros, e que permite ao homem uma apreciação de sua verdadeira natureza enquanto condição de independência com as coisas materiais. Esse é o objetivo máximo de sabedoria que não pode causar jamais frustração existencial.

A palavra “teórico”, nesse sentido, não pode ser confundida com “teórico”, tal como entendido na modernidade. Numa leitura moderna, o “teórico” é colocado como forma de oposição a uma ação concreta, a “prática”. Contudo, no modo de vida teórico, tal como formulado na perspectiva antiga de Aristóteles, não existe de forma alguma qualquer afastamento em relação aos objetos. Ao contrário, ele promove uma familiaridade e uma relação de profundo discernimento na maneira de perceber sua natureza verdadeira. Nesse sentido, a experiência precede o discurso e o conhecimento possui fim nele mesmo, enquanto uma aproximação “desinteressada” pela objetividade. Para Aristóteles, nessa condição última, não podemos exercer nenhuma ação voltada para o exterior: todas elas remetem a nós mesmos como finalidade.

“A vida prática não é necessariamente voltada para o outro, como o pensam alguns, e não são somente os pensamentos que visam resultados produzidos pelo agir que são “práticos”, pois são “práticos”, bem mais ainda, as atividades do espírito (theoriai) e as reflexões que têm seu fim em si mesmas e se desenvolvem em vista de si mesmas...”(ARISTÓTELES, Política, 1325b.)

Michel Foucault em sua coletânea de ensaios *A Hermenêutica do sujeito* (1982) apresenta sua investigação sobre a noção socrática de “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*), que condensa em si as técnicas, procedimentos e finalidade que organizam as práticas filosóficas. Este estudo coloca a nu a precariedade do modo de subjetivação moderno como construção filosófica que se institui em detrimento dos exercícios espirituais antigos. Foucault mostra claramente que a filosofia antiga constituía uma forma de pensar que exigia que o acesso à verdade fosse condicionado à transformação do sujeito, i.e., que o acesso à verdade se expressasse na forma de uma espiritualidade, “conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc.” (FOUCAULT, 2010, p.15) É por esse motivo que durante a Antiguidade ocidental, em algumas vozes modernas ocidentais que vão na contracorrente do discurso dominante e nas tradições vivas de civilizações não ocidentais, a questão filosófica e a prática da espiritualidade nunca se separaram. Aquele que pretende conhecer a verdade deve empenhar-se para isso. Deve realizar um trabalho confiante a um preparo acompanhado, que acarreta na transformação radical de sua experiência cotidiana. Aquilo que se chama de busca pela Verdade é, desta forma, a busca pela reconfiguração da própria existência e da maneira de agir e interpretar o mundo.

A *epiméleia heautoû* não só acentua para o cuidado consigo mesmo, como, ao compreender o sentido de um ocupar-se e interrogar-se a si-mesmo, torna-se indissociável do “cuidado dos outros”. Por isso, Sócrates é essencial para entender tal noção, uma vez que as aporias formuladas em seus diálogos incita seus interlocutores a se auto examinarem e a tomarem consciência de si-mesmos, como forma de compreender as contradições inerentes a seus discursos e, por conseguinte, suas próprias contradições. Com isso, Sócrates demonstra genuinamente uma preocupação com a cidade e com o próximo. Na *A apologia de Sócrates*, Platão afirma:

“Meu caro, tu, um ateniense da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te pejas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares da razão, da verdade e de melhorar quanto mais sua alma?” (PLATÃO, Apologia de Sócrates, 29d-e)

Durante a modernidade, com o advento das ciências e suas regras indutivas sobre o princípio da causalidade, o desenvolvimento das universidades modernas, o surgimento da psicanálise, a necessidade de um método e de uma comprovação matemática num sentido estrito, houve uma mudança de paradigma no que tange a problemática da busca pelo conhecimento. A retificação da subjetividade conduziu a uma preocupação

maior com a ordem do discurso, cuja consequência foi a redução da filosofia a um mero discurso especulativo abstrato sem qualquer conexão com a realidade imediata do sujeito conhecedor. Foucault denominou essa mudança de paradigma de “momento cartesiano”, sem necessariamente responsabilizar Descartes como o único precursor. Nesse novo contexto, a verdade passaria a constituir algo a ser alcançado meramente pela subjetividade racional do indivíduo: o acesso a ela não carecia mais das condições de transformação vinculadas à espiritualidade. Assim, as condições internas eram agora meramente condições formais, objetivas, metodológicas, culturais e científicas e, fundamentalmente, extrínsecas ao Ser. Nas palavras de Foucault:

“Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso.” (FOUCAULT, 2010, p.18)

As tradições de pensamento da Índia se assemelham em muito à filosofia da Antiguidade ocidental, no que diz respeito ao enquadramento contextual da racionalidade, que se expressa na pluralidade dos exercícios que constituem a prática espiritual: o ascetismo, a vida em monastérios, a meditação, os exercícios de *yoga*, a identidade última entre personalidade e a Verdade ensinada e a interação cotidiana mestre-discípulo. Nesse sentido, Zimmer afirma que “a filosofia da Índia está tão estreitamente ligada à religião, aos sacramentos, às iniciações e às formas da prática litúrgica, como a filosofia ocidental moderna o está para as ciências naturais e seus métodos de investigação.” (ZIMMER, 1986, p. 49)

Não obstante a relevância, em comum, da racionalidade no pensamento tradicional hindu com a filosofia ocidental moderna, a prática efetiva do primeiro não possui graus suficientes de reconhecimento contemporâneo nos departamentos de filosofia das universidades do ocidente, talvez pelo fato das teorias modernas restringirem os contextos de aplicação e utilização da razão.

As filosofias da Índia são, de fato, essencialmente religiosas, i.e., visam uma transformação do sujeito conhecedor. O objetivo principal delas é a experiência mística da Realidade, especialmente com referência ao hinduísmo, onde a vinculação entre filosofia e religião é particularmente sólida. O hinduísmo não pode ser considerado uma filosofia ou uma religião definidas. Trata-se de um amplo e complexo organismo sócio-religioso composto de um grande número de cultos, sistemas filosóficos, rituais, cerimônias, disciplinas espirituais, bem como a adoração de incontáveis deuses e deusas. As múltiplas peculiaridades desta tradição espiritual complexa antiga e que permanece vibrante até os dias de hoje refletem as complexidades geográficas, linguísticas e culturais do vasto subcontinente indiano. As manifestações do hinduísmo vão desde filosofias altamente elaboradas e sistemáticas sobre a estrutura corpórea, a natureza da matéria e o funcionamento da consciência, até a uma reflexão normativa sobre as práticas rituais da religiosidade popular. Graças ao conhecimento intrínseco, a riqueza do caráter místico e o poder de exemplaridade e sugestão, as tradições indianas possuem uma capacidade única para nos ajudar a empreender uma revisão da nossa própria tradição religiosa e filosófica ocidentais. Com efeito, a mesma proposta de convergência entre a compreensão da verdadeira natureza da Realidade e a compreensão da verdadeira natureza de si-mesmo, para o qual apontava a filosofia grega antiga, está presente também nas tradições indianas e em suas literaturas. Os *Upanisads* e o *Bhagavad-Gita*, capítulo integrante do épico *Mahabharata*, são exemplos de esforços cognitivos e transformacionais de busca pelo “Ser”. Com isso, se justifica minha escolha pessoal de olhar para a Índia como exemplo contemporâneo de filosofia como autotransformação.

III) OS PRINCÍPIOS SOTERIOLOGICOS DO HINDUISMO:

Primeiramente, no que diz respeito ao termo “hindu”, vale retificar a dificuldade de definir algo sólido sobre o que constitui efetivamente o “hinduísmo”. Geograficamente, esse termo era usado para designar os povos que viviam além do rio Indo, e no final do século XVIII, os britânicos passaram a denominar de “hindu”, como defende Flood, “um indiano que não fosse mulçumano, sikh, jainista ou cristão, abarcando assim uma série de crenças e práticas religiosas.” (FLOOD, 2014, p.26) Portanto, essa é uma designação, antes de tudo, ocidental para referir-se a uma grande pluralidade de crenças e práticas, e que foi subsequentemente assimilada pela população indiana como um fator importante na construção de uma identidade nacional contra o colonialismo. O que difere o hinduísmo das tradições ocidentais e do islã – e talvez seja exatamente essa a dificuldade de sua definição – é a pluralidade interna de concepções, textos, crenças, rituais e moralidades. Nas palavras de Flood:

“O hinduísmo não possui um fundador histórico, como é o caso de muitas outras religiões mundiais; não possui um sistema unificado de crenças, codificado num credo ou declaração de fé; não possui um único sistema soteriológico; e, por fim, não possui uma autoridade ou estrutura burocrática centralizadora.” (FLOOD, 2014, p.26-27)

Essa pluralidade possibilita a existência mútua de interpretações dentro da tradição do hinduísmo e, exatamente por isso, permite uma constante revisão de suas especificidades por adequação à pluralidade das formas do sofrimento. Não obstante, a grande pluralidade religiosa e filosófica do hinduísmo, as práticas e as doutrinas do subcontinente indiano possuem algumas características gerais em comum. Essas características gerais expressam elementos racionais fundamentais de preocupação ontológica, epistemológica e com a teoria do conhecimento. De forma geral, as principais características da filosofia e da teologia hindu (*darsanas*) consistem em reconhecer o caráter de revelação dos *Vedas*, possuem como objetivo último a libertação do sofrimento (*moksa*) e da ignorância que constitui sua causa, expressam-se através de comentários aos textos revelados e tendem a uma realidade transcendente às contingências humanas. Os *Vedas* – lit., “conhecimento” – são a fonte espiritual do hinduísmo e a mais alta autoridade religiosa. Existem quatro tipos de *Vedas* escritos originalmente em sânscrito – a linguagem do conhecimento da Índia, por excelência – entre 1500 e 500 a.C, dos quais a coletânea mais antiga é o *Rg Veda*. A primeira seção, os *Brahmanas*, é constituída de preces e hinos sagrados e fundamentalmente de instruções detalhadas sobre a realização de rituais de sacrifício. A segunda e última seção, os *Upanisads*, dizem respeito ao conteúdo prático e filosófico – transformacional –. Na Índia, qualquer sistema filosófico que não aceite a autoridade dos *Vedas* é considerado heterodoxo.

Do acima exposto, pode-se afirmar que o hinduísmo se divide em dois níveis: o primeiro nível, moral e o segundo, reflexivo. O primeiro está intimamente ligado à ideia de *dharma*, i.e., ao cumprimento de ações e deveres morais – as práticas rituais – um meio indispensável para a garantia de funcionamento do grupo social, para um aprofundamento da relação com os objetos mundanos – e.g., casamento, profissão, aquisições de bens, obtenção de sucesso – e primordialmente para a aquisição de uma condição futura de paraíso numa próxima existência. O ritual está, portanto, comprometido com a experiência sucessiva de uma pluralidade de nascimentos e renascimentos (*samsara*). A palavra *dharma* é de difícil tradução para o contexto ocidental. Ela poderia ser alternativamente traduzida por “dever”, “ética”, “religião”, “lei”. Já o segundo nível – a reflexão cognitiva proposta pelas *Upanisads* – expressa a transição de uma preocupação empírica baseada na obtenção de objetos específicos para uma preocupação definida pela suspeita de serem eles mesmos manifestações particulares de um erro universal, i.e., “o erro da objetificação.” (LOUNDO, 2011, p.358) Este segundo nível é geralmente vivenciado através do ascetismo, da leitura dos *Upanisads* e de seus comentários representados principalmente pela tradição da escola do Vedanta. A grande questão filosófica hindu, que atravessa toda a investigação dos *Upanisads*, e que é certamente uma questão universal, que perpassa todos os níveis e reflexões, é sobre o fundamento da condição humana do sofrimento: “Porque sofreremos?”.

Sankaracarya – um dos principais filósofos hindus e comentadores da tradição do Vedanta – defende uma teleologia que baseia a fonte do sofrimento na ignorância (*avidya*) e na conseqüente condição de ilusão (*maya*), que resulta do fato de concebermos uma existência ontologicamente distinta dos objetos. O dualismo que embasa essa concepção errônea configura-se na conformação de um “sujeito” e “objeto” distintos, no qual os atributos de um são superimpostos no outro, e que consagra o primeiro como o “eu”, e o segundo, como o “não eu”. Essa é a causa de uma distorção no conhecimento da Realidade, “que impede que possamos enxergar nossa verdadeira natureza enquanto pura subjetividade do *self* (*atman*), ontologicamente idêntico ao Absoluto (*Brahman*).” (FLOOD, 2014, p.306)

Brahman e *atman* são conceitos fundamentais para entender a proposta soteriológica do hinduísmo enquanto uma proposta de não dualidade, i.e., de não diferença ontológica entre o princípio da totalidade *Brahman* e o princípio da subjetividade *atman*. *Atman* é originalmente um pronome reflexivo – si-mesmo – que reflete a condição de imediaticidade da existência que, no contexto mundano, tende a ser confundido com identidades circunstanciais particulares, i.e., com formas específicas de objetivação. Nas tradições indianas do Vedanta, o *atman* é, na realidade, a própria ontologia da totalidade, *Brahman*. Ele é anterior ao sujeito e insinua que as relações de objetivação são uma falta de clareza, pois as coisas não são aquilo que pensamos que são. É a Realidade individual enquanto manifestação de *Brahman* na alma humana. *Brahman* é a palavra que expressa a totalidade e que serve de conceito de desconstrução de tudo aquilo que possa constituir uma retificação objetiva da nossa existência. Ela visa eliminar nossas proposições egoicas dissolvendo toda e qualquer ilusão. É a espontaneidade fundamental da nossa natureza e a Realidade última, entendida como a essência que permeia todas as coisas. Nos *Upanisads*, *Brahman* não é meramente uma abstração metafísica de

identidade indeterminada, mas o manifesto e o imanifesto. O caráter infinito, eterno e absoluto de *Brahman* não exclui nenhuma condição de finitude, temporalidade e realização, pois não é uma relação de diferença, mas de unicidade radical e, portanto, *Brahman* é Um com *atman*. “The two, the objective and the subjective, the Brahman and the Atman, the cosmic and the psychical principles, are looked upon as identical. Brahman is Atman.” (RADHAKRISHNAN, 1924, p.169) Segundo a descrição dos *Upanisads*, a realização última de *atman* como *Brahman* é a forma de se compartilhar as propriedades desse último – existência (*sat*), consciência (*cit*) e beatitude (*ananda*).

A orientação fundamental da escola Vedanta é, portanto, de postular a ideia de uma Realidade não dual, cuja palavra em sânscrito é *Advaita* (não-dois). Nesse contexto, Sankaracarya teceu uma gama satisfatória de comentários e elaborou um sistema altamente sutil sobre a não-dualidade, que constitui fonte da pluralidade de desdobramentos hermenêuticos que nos vêm até os dias de hoje. Esta proposta envolve um projeto de razão esclarecedora que, através de uma linguagem desconstrutiva, discorre sobre o erro e a ilusão, permitindo, desta maneira, uma atitude de discriminação do verdadeiro Ser, do não-ser, e da transcendência do ego. Como indica Zimmer:

“A ignorância, junto com todos os seus produtos – que constituem uma espécie de capa exterior de nosso ser-, foi destruída, pois, uma vez que já não há ignorância, não pode haver um corpo fenomênico ou uma mente para tecer ilusão. A base para um ego já não existe mais. As funções sensoriais, que transmitem as impressões dos objetos externos do mundo ao redor, cessam de produzir a miragem de uma pseudo-identidade dotada da ilusão de sua consciência interna e de fabricar seu patético mundo de visões e sonhos, porque já não trazem as impressões dos objetos exteriores.” (ZIMMER, 2000, p 303.)

A eficácia da proposta de conhecimento dos *Upanisads* depende fundamentalmente da relação dialógica entre mestre e discípulo. A condição do mestre (*guru*) é essencial, portanto, para entender esta tradição. Ele é a personificação da possibilidade de transformação da existência. É a “identificação absoluta” de ensinamento com a conduta e provoca no discípulo um olhar para aquilo que ele ainda não tem, mas que deseja ter. O papel do mestre é promover uma transferência da visão para o discípulo, ou seja, o mestre é aquele que clarifica a real natureza de existência, consciência e plenitude que já somos. É como se, num espaço escuro, aparentasse haver no chão algo semelhante a uma cobra, mas após acender a luz, se observa que, na verdade, não havia uma cobra, mas sim uma corda. A cobra nunca existiu, mas a corda sim. Contudo, a ausência de luz impedia tal discernimento. Portanto, o mestre é aquele que acende a luz, e o conhecimento não é algo a ser instaurado, mas revelado. Para manter a coerência, a responsabilidade e a autenticidade destes ensinamentos, Sankaracarya estabeleceu alguns requisitos para que o discípulo possa de fato assimilar a totalidade das implicações da sabedoria revelada. Assim sendo, algumas vezes se diz que o conhecimento hindu é um conhecimento esotérico. Ao contrário, no ocidente, o orgulho do conhecimento viria de seu caráter exotérico, enquanto algo aberto à compreensão de todos através de um uso da racionalidade liberta de requisitos.

Sankaracarya apresenta quatro requisitos fundamentais para o empreendimento da busca pela realização (*moksa*). O primeiro requisito, *viveka*, é a “discriminação entre as coisas permanentes e as transitórias”. O segundo, *vairagya*, é a indiferença e afastamento de toda ilusão, é o desapego pelo desfrutar do resultado das ações neste e noutro mundo. O terceiro, *sad-sampatti*, é o grupo de seis virtudes, a saber, *sama* “controle sobre a mente”, *dama* “domínio sobre os órgãos dos sentidos”, *uparama* “cumprimento dos deveres”, *titiksa* “equanimidade”, *sraddha* “fé no ensinamento do mestre” e, por fim, *samadhana* “capacidade de fixar a mente na contemplação da real natureza do Ser”. O quarto e último requisito, *mumuksutva* é o desejo ardente pela libertação do ciclo de renascimentos cuja causa é a ignorância sobre a natureza de *atman* enquanto *Brahman*.

A sequencialidade necessária entre *dharma* e *moksa* decorre do fato de que o exercício de reflexão que caracteriza este último, tal como proposto pelos *Upanisads*, depende do esgotamento das experiências de renascimentos paradisíacos que caracteriza a performance do ritual do *dharma* e do reconhecimento de que existe uma condição básica de ignorância a ser superada. *Moksa* promove assim uma resignificação do *dharma* que institui a ação desinteressada e da tolerância em relação as coisas do mundo. Portanto, a realização da condição de *moksa* trata-se de um compromisso supremo de desapego com relação ao interesse individual que promove o descentramento do ego por meio da realização da unicidade fundamental em *Brahman* que se expressa, como veremos abaixo, nos contextos devocionais *Vaisnava*, na forma da personalidade de Krsna.

A tradição específica de ensinamento que se articula dialogicamente em transmissões orais de conhecimento entre mestres inspiradores e discípulos competentes, possui sua textualidade fundacional nos *Upanisads* e inclui suplementarmente outros textos de grande apelo popular, como é o caso dos épicos

Ramayana e Mahabharata. Neste último se inclui um dos textos religiosos filosóficos fundamentais da tradição do Vedanta, o “*Bhagavad-Gita*”. Ele chama atenção para a proposta de reconciliar o cumprimento do *dharma* com a busca de *moksa*, além de possuir uma legitimidade relevante e universal fundada nos ensinamentos do mestre Krsna, enquanto suprema personalidade de *Brahman*. A narrativa do *Bhagavad-Gita* transcende à situação histórica imediata do discípulo Arjuna no campo de batalha. Krsna fala para o benefício de todos os seres que se encontram numa condição de esquecimento ou de descuido em relação a sua natureza verdadeira e que, tomados por uma confusão e presos nas armadilhas do ego, caem numa condição recorrente de sofrimento e negligenciam o que é correto e responsável. As palavras de Krsna no *Bhagavad-Gita* reiteram a proposta fundamental da existência unitiva entre a natureza fundamental do sujeito e a natureza fundamental do objeto. Trata-se em síntese de “um evento cognitivo de re-conhecimento e re-encontro de uma existência com a essencialidade amorosa da super-pessoalidade transcendente de Krsna.” (LOUNDO, 2014, p.9) Ocorre, nesse evento, uma contemplação participativa na unicidade fundamental, expressa na forma de uma suprema pessoalidade de Krsna, o mestre que encaminha o discípulo na metodologia das disciplinas da reflexão (*jñana*) e da renúncia aos frutos da ação (*tyaga*).

IV) O BHAGAVAD GITA

O *Bhagavad-Gita* (*A Canção do Senhor*) é uma das mais conhecidas escrituras hindus no ocidente. Foi incorporado à tradição do Vedanta em seu cânon trino, juntamente com os *Upanisads* e o *Brahma-Sutra*. É um texto fundamental para se entender a importância teleológica da convergência entre *dharma* e *moksa* e do culto devocional a um Absoluto teológico (Krsna). Trata-se de um texto que combina uma exortação ao conhecimento da Verdade e a responsabilidade da ação desinteressada e compassiva no mundo. Embora críticos ocidentais tenham apontado para supostas contradições, para o pensamento indiano é justamente nessas supostas contradições que se encontra o valor do texto. O texto, aparentemente concluído entre os séculos V e II a.C., contém dezoito capítulos inseridos na epopeia do *Mahabharata* e tem como cenário o momento em que dois grandes exércitos estão prestes a entrar num conflito decisivo para o futuro político da Índia antiga: de um lado, os Pandavas e do outro, os primos usurpadores Kauravas. O *Bhagavad-Gita* é apresentado na forma de um diálogo entre Krsna e o príncipe Arjuna, líder dos Pandavas. Em meio à iminência do começo da batalha, Arjuna se dá conta que tem como inimigos seus próprios familiares e amigos. Atordoado, perplexo e tomado por sentimentos de apego individual e por uma incapacidade de distinguir o certo do errado, Arjuna apresenta a Krsna argumentos que lhe parecem relevantes para desistir da luta. Krsna, o condutor da carruagem de guerra de Arjuna, decide então iluminá-lo e lembra-lhe de seu dever social (*dharma*) e, o mais importante, da necessidade de renúncia aos frutos de suas ações (*karma-yoga*).

O trecho que analisaremos em seguida constitui o segundo capítulo do *Bhagavad-Gita* e trata-se de uma síntese de toda obra. O momento de perplexidade de Arjuna atesta, no entendimento de Krsna, a condição daquele de cumprimento dos requisitos necessários para a iniciação do conhecimento profundo sobre a não-dualidade entre *atman* e *Brahman*. Ao cogitar o abandono da luta, Arjuna estaria renunciando ao cumprimento de seu dever (*dharma*) e, conseqüentemente, renunciando a expectativa de fruição futura do paraíso enquanto recompensa. Este desapego relativo, embora necessário, não é suficiente, uma vez que envolve ainda um conteúdo de interesse egoico manifesto no medo e o apego às relações corpóreas que está embasado na percepção de que a morte potencial de seus parentes seja mais pungente do que as todas as mortes causadas anteriormente em outras guerras. O que Krsna pretende ao instruir Arjuna, não é incentivá-lo a matar deliberadamente os seus parentes ou de promover um sentimento de belicosidade. Ao contrário, Krsna pretende chamar atenção de Arjuna para a necessidade de uma “mudança qualitativa” da ação: a necessidade da passagem de uma ação interessada, ainda que parcialmente, para uma ação totalmente desinteressada.

O argumento inicial de Krsna para convencer o jovem príncipe Arjuna foca na necessidade do cumprimento do *dharma*, i.e., da necessidade de engajamento na luta, na medida em que dela dependem a continuidade e a liberdade de sua própria comunidade, i.e., dela depende a realização da justiça como forma de manutenção social. Com isso, Krsna sugere que a verdadeira ação de cumprimento do *dharma* não precisa necessariamente estar vinculada a uma aspiração por mérito ou demérito, i.e., pela expectativa de retribuição. Da mesma forma, o agente da ação não precisa necessariamente se abalar ou entristecer com uma eventual derrota e até mesmo com uma eventual morte. Diz o texto: “To work, alone, you are entitled, never to its fruit. Neither let your motive be the fruit of action, nor let your attachment be to non-action” (*Bhagavad-Gitā*, 1944, p.88, 2.47). O segundo argumento do mestre Krsna denuncia a ignorância constitutiva de Arjuna sobre a

natureza da alma (*atman*). Krsna relembra a Arjuna que a alma é imortal, ao passo que sua condição corpórea é contingente como resultado da ignorância. Portanto, independentemente da postura que Arjuna resolvesse assumir na guerra, sua ação jamais poderia afetar a alma eterna. Diz o texto: “It is never born, nor does It ever die, nor having once been, does It again cease to be. Unborn, eternal, permanent and primeval, It is not slain when the body is slain” (*Bhagavad-Gita*, 1944, p.72, 2.13).

A proposta fundamental do *Bhagavad-Gita* é, portanto, realizar, no cumprimento desinteressado do *dharma*, i.e., no cumprimento livre das expectativas da retribuição, o sentido último de *moksa*, enquanto neutralização do ego, a eliminação do sofrimento e a realização da unicidade fundamental na suprema personalidade de Krsna (*Brahman*). No *Bhagavad-Gita*, portanto, a rigorosa disciplina soteriológica se define enquanto disciplina de devoção a Krsna (*bhakti*). Trata-se de uma instrução que combina reflexão cognitiva sobre a verdadeira natureza da alma (*atma-jñāna*) e renúncia gradual aos objetos de apego (*karma-phala-tyaga*). Esse processo conduz ao esgotamento das expectativas de desfrute das circunstâncias paradisíacas com a consequente suspensão do processo transmigratório da alma e, finalmente, o despertar de uma convicção radical sobre a condição de ignorância que constitui o agente interessado. É esta convicção que impulsiona à realização de *moksa*. Nas palavras de Loundo:

Essa transformação é, então, contemporânea das próprias indagações e reflexões que a instigam: não se trata de uma travessia deste para outro mundo, mas da travessia de uma forma de estar no mundo marcada pelo sofrimento (atual ou postergado) para uma outra forma de estar no mundo marcada pela beatitude (*ānanda*) e pela equanimidade (LOUNDO, 2014, p.3).

Um recurso metodológico para a realização contemplativa da unicidade fundamental da existência e para a eliminação da ignorância, caracterizada pela ausência de discriminação entre a verdadeira natureza do sujeito e do objeto, pode ser expresso pela ideia de uma interação transformadora entre homens e deuses. Assim como a unicidade cósmica requer, necessariamente, a consumação final de um mundo compartilhado onde nada está excluído, a postulação específica de uma suprema personalidade divina – a suprema personalidade de Visnu, por meio de seus avatares, como é o caso de Krsna – potencializa todo e qualquer objeto da ação cotidiana como possibilidade de acesso à unicidade, devido à presença imanente dessa mesma suprema personalidade divina. Visnu é o Senhor Supremo que se manifesta no mundo, através de encarnações (*avatara*) para exortar o cumprimento correto do *dharma* e para ensinar sobre o caráter não-dual sobre toda existência. Essas encarnações são concebidas como manifestações específicas de diferentes eras cósmicas (*yugas*). No *Bhagavad-Gita*, Krsna é o avatar de Visnu que permite tanto uma reivindicação universal sobre a transcendência absoluta deste último, quanto à imanência de suas manifestações em formas finitas.

Vale salientar que as tradições hermenêuticas do hinduísmo e seus diferentes sistemas doutrinários ultrapassam a acepção ocidental que as concebe como simples abstrações místicas e/ou metafísicas, destituídas de qualquer funcionalidade racional. Ao contrário, elas constituem, antes de tudo, narrativas instrumentais que ensinam sobre um método adequado do pensar e apontam para uma eficácia existencial na direção da realização de *moksa*. A existência mútua de uma pluralidade de escolas comprova o fato de que a aparente oposição doutrinária entre elas, ao invés de ofertar interpretações que se anulam reciprocamente, reflete uma abertura para comunicações que se adequam a pluralidade das formas de sofrimento. É nesse sentido que se institui a vivacidade e a contemporaneidade de um texto como o *Bhagavad-Gita*.

De maneira geral, a proposta filosófica apresentada ao longo deste trabalho e ilustrada de forma magnífica pelo *Bhagavad-Gita* envolve três elementos fundamentais: (i) diálogos como ensinamentos racionais; (ii) devoção e confiança nos ensinamentos do mestre e (iii) a renúncia aos frutos da ação.

5) CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando o acima exposto, acredito que as tradições indianas e orientais de forma geral são possibilidades para revisar e dialogar com nossa própria tradição e escolas de pensamento. Essa atitude crítica dentro da própria tradição ocidental está presente em pensadores de contracorrente como é o caso de Pierre Hadot, Michel Foucault e Martin Heidegger. Eles teriam ampliado o horizonte da hermenêutica para além de questões particulares da compreensão – sejam referentes a textos, leis ou mesmo dos métodos das ciências naturais e do espírito – e empreendido um retorno ao projeto soteriológico da filosofia que domina a tradição clássica greco-romana.

Para Heidegger, o retorno à tradição grega é essencial para o início da preparação dos filósofos ocidentais para o futuro diálogo e inevitável com o pensamento oriental. Contudo, esse não é o foco central dos escritos de Heidegger. Ele quase não faz comentários explícitos sobre o pensamento oriental e seu único escrito sobre esse tema foi o texto-diálogo de 2004, “De uma conversa sobre a linguagem: entre um japonês e um interlocutor”. Nele, Heidegger empreende uma de suas melhores interpretações sobre a estética, que não chega, entretanto, a abordar de forma especializada o pensamento japonês sobre essa esfera. Todavia, a postura de Heidegger diante do pensamento oriental não pode ser classificada simplesmente como “positiva” ou “negativa”, como ocorre em Leibniz e Hegel. Sua relação com o mundo oriental não resulta de uma interação sistemática e, portanto, ela somente pode ser reconstituída como um agrupamento, a partir de trechos isolados do conjunto de sua obra, de sua correspondência e dos relatos fornecidos por colaboradores diretos e amigos. A forma com que Heidegger se ocupa de interpretar as tradições do oriente é dispersa, pouco explícita e raramente reconhecível à primeira vista. Contudo, são justamente essas particularidades que promovem uma pergunta pertinente: estas particularidades podem ser consideradas como influência do pensamento oriental sobre Heidegger?

A filosofia de Heidegger é, fundamentalmente, um diálogo com a sua própria tradição filosófica ocidental, sobretudo com Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Aristóteles, Kant, Hegel e Nietzsche. Considerando tal fato, ela só pode ser compreendida dentro deste contexto. Entretanto, isso não elimina a possibilidade de que ela tenha sido significativamente influenciada por outras tradições e outras formas de pensar, já que não há discordância alguma em dialogar com a tradição filosófica ocidental a partir de referências do pensamento oriental. Porém, a pergunta sobre uma possível influência do pensamento oriental sobre Heidegger é frequentemente ignorada ou desprezada pelos filósofos ocidentais, tal como se qualquer influência do mundo oriental sobre a filosofia ocidental fosse inconsistente e sem fundamento.

No meio acadêmico filosófico há uma disposição para excluir o pensamento oriental do contexto da filosofia e, desta forma, recusar categoricamente a possibilidade de uma filosofia fora do âmbito europeu e de um diálogo mais significativo entre o pensamento oriental e o pensamento ocidental. Até mesmo filósofos que possuem pouco ou quase nenhum conhecimento sobre o pensamento oriental, afirmam que somente os gregos antigos e os europeus fizeram e fazem filosofia. Esta postura pode ser compreendida nitidamente a partir da história da interpretação filosófica do pensamento oriental, especialmente a partir da interpretação de Hegel sobre o mundo oriental, que influenciou decisivamente os filósofos posteriores a afirmarem, mesmo desconhecendo o pensamento oriental, que a filosofia é exclusivamente europeia. No entanto, a pergunta pela influência de *Lao Tsé* ou do *Zen-budismo* sobre o pensamento de Heidegger é tão necessária quanto à pergunta pela influência de Anaximandro, Parmênides. A pergunta tem um caráter metodológico que pretende, primeiramente, orientar uma reflexão sobre o diálogo entre ocidente e oriente no meio acadêmico filosófico. Mas a resposta está condicionada à disponibilidade e abertura da filosofia ocidental para o futuro diálogo com o pensamento oriental.

O trabalho de Pierre Hadot sobre a narrativa da “filosofia como modo de vida” é talvez o mais importante para nos ajudar a repensar nossos pressupostos modernos na leitura de textos antigos. Ele nos aponta para a possibilidade de reconsiderar o que é filosofia. Para Hadot, a filosofia antiga tinha, antes de tudo, uma dimensão existencial, i.e., se fundamentava em exercícios espirituais preparatórios para a sabedoria. Assim sendo, a “razão prática” tinha primazia sobre os discursos representacionais e doutrinários. Da mesma forma, no Livro X da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, a contemplação filosófica como uma perfeita realização da intelectualidade, remonta a uma existencialidade em que a consagração da felicidade se submete às pedagogias, às exigências éticas, às disciplinas racionais e às percepções que reconfiguram o nosso modo de estar no mundo, desapegado de preocupação com objetos mundanos. Nesse sentido, a filosofia grega antiga – o berço de toda a filosofia ocidental – está muito mais próxima das tradições indianas do que da própria tradição ocidental subsequente – a filosofia moderna –. Portanto, o pensamento indiano e suas continuidades contemporâneas podem nos ajudar a lembrar aspectos esquecidos do pensamento grego e de suas formas de filosofar.

No ocidente há uma superimposição do racionalismo, enquanto compromisso não soteriológico da razão – sobre o Ser. Esse fato afasta o homem do sentido profundo de sua existência e com isso, como afirma Heidegger, “esta relação (o pertencer originário da palavra ao Ser) permanece oculta sob o domínio da subjetividade que se apresenta como opinião pública” (HEIDEGGER, 1973, p.349). A sociedade domina o significado possível de um termo – a racionalidade – e conduz seu uso a um fim específico, destruindo, assim, a essencialidade ontológica da linguagem. Para os antigos gregos a ‘filosofia’ de fato implicava num pensar transformador ao invés de um cálculo científico. A dimensão do agir ultrapassa as concepções de um tempo

sobre si-mesmo. As palavras quando perdem seu poder de ser, tornam-se técnicas e não oferecem mais ao homem a alteridade do real.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.
- HADOT, Pierre. **Philosophy as a way of life.** London: Blackwells, 1995.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética; Metafísica.** In: **Os pensadores Aristóteles.** São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates.** Tradução de Maria Lacerda. Disponível em: <http://www.geocities.com/Athens/Column/8413/apologia.html> Acesso em: 16 jan. 2017.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito.** São Paulo: WMF Martins Fonte, 2010.
- FLOOD, Gavin. **Uma introdução ao hinduísmo.** Juiz de Fora: UFJF, 2014.
- ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia.** São Paulo: Palas Athena, 2000.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. **Indian philosophy v.1.** Delhi: Oxford University Press, 2008.
- LOUNDO, Dilip. **A hermenêutica transformativa da Bhagavad-Gita.** In: SILVESTRE, Ricardo Sousa (org). **Filosofia e teologia da Bhagavad-Gita, Hinduísmo e Vaishnavismo de Caitanya: Homenagem a Howard J. Resnick.** / organizadores Ricardo Sousa Silvestre, Ithamar Theodor. / Curitiba: Juruá, 2015. p. 65-82.
- LOUNDO, Dilip. **What's Philosophy After All? The Intertwined Destinies of Greek Philosophy and Indian Upanisadic Thinking.** *Ontology Studies*, v.11 p. 87-101, fev.- mar. 2011.
- LOUNDO, Dilip. **A Mistagogia Apofática dos Upanisads na Escola Não-Dualista Avaita Vedanta de Satchidanandendra Saraswati.** *Numen*, v.14, n.2, p. 349-370, jul.-dez. 2011.
- NIKHILANADA, Smawi. **The Bhagavad Gita.** New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, 1944.
- HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem.** Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. **Sobre o "Humanismo": carta a Jean Beaufret.** In: **Os Pensadores Heidegger.** São Paulo: Abril Cultural, 1973.