

<https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.33885>

Ensaio recebido em: 13/10/2020

Ensaio aprovado em: 02/03/2021

Ensaio publicado em: 05/05/2021

MENTE E SUBJETIVIDADE NA FILOSOFIA DO *VEDĀNTA*¹

MIND AND SUBJECTIVITY IN THE *VEDĀNTA*'S PHILOSOPHY

Bruno do Carmo Silva²

(brunokarmo@hotmail.com)

RESUMO

Falar sobre a mente (*manas*) e a subjetividade de acordo com a filosofia do *Vedānta* implica uma série de questões, das quais os dois pontos mais importantes são: (i) a mente é considerada como um órgão do sentido, assim como a visão, a audição, o tato, o olfato e o paladar; (ii) a subjetividade não implica uma noção de sujeito entendida como um indivíduo separado do Todo (*Brahman*), uma vez que o princípio da subjetividade (*ātman*) é o mesmo para todos os seres, *i.e.*, não há diferença substancial entre as alteridades; o que diferencia um sujeito do outro é o ego (*ahankāra*), que é uma entidade insubstancial constituída de nome e forma (*nāmarūpa*). Portanto, devemos nos concentrar principalmente nesses dois aspectos, a fim de compreender claramente a posição vedantina sobre a mente e a subjetividade.

270

Palavras-chave: *Vedānta*. Mente. Subjetividade.

ABSTRACT

To talk about the mind (*manas*) and the subjectivity according to the *Vedānta*'s philosophy implies a series of questions, of which the two most important points are: (i) the mind is considered as a sense's organ, just like sight, hearing, touch, smell and taste; (ii) subjectivity does not imply a notion of subject understood as an individual separate from the Whole (*Brahman*), since the principle of subjectivity (*ātman*) is the same for all beings, *i.e.*, there is no substantial difference between the alterities; what differentiates one subject from another is the ego (*ahankāra*), which is an insubstantial entity constituted of name and form (*nāmarūpa*). Therefore, we must focus primarily on these two aspects, in order to clearly understand the Vedantin position regarding the mind and subjectivity.

Keywords: *Vedānta*. Mind. Subjectivity.

¹ Todas as citações estrangeiras que se encontram no texto foram traduzidas pelo próprio autor. No entanto, as traduções do sânscrito foram auxiliadas pela tradução em inglês feita por Patrick Ollivele e transliteradas segundo as normas do IAST (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*).

² Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9010151056528977>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2063-0467>.



1 O PRINCÍPIO DA SUBJETIVIDADE – *ĀTMAN*

Quando pensamos em subjetividade, logo nos vem a ideia de mente. No entanto, qual é o princípio da subjetividade? Seria a mente? Segundo os filósofos indianos, especialmente os vedantinos, o princípio da subjetividade seria o *ātman*, que é considerado o fundamento no qual é construída a noção de sujeito. O sujeito tal qual o conhecemos não é o *ātman*, mas é constituído pelo ego, *i.e.*, um conjunto de experiências de dor e prazer, interesses e intencionalidades que corroboram para a constituição do indivíduo. Sendo assim, a mente enquanto um órgão dos sentidos não seria nada mais do que um reflexo do próprio ego, no qual a subjetividade manifesta-se de forma limitada e limitadora, pois está atrelada às experiências particulares de cunho pessoal. Portanto, a mente não é o âmbito da pura subjetividade, mas apenas um reflexo daquilo que chamamos de subjetivo. A partir de um processo de desconstrução do ego, através de práticas tradicionais empregadas pela filosofia *Advaita Vedānta*, o sujeito apercebe-se como não sendo nem o corpo nem a mente. Mas, então, o que ele seria? De acordo com a tradição vedantina, ele não seria nem mesmo um sujeito particular, *i.e.*, um indivíduo, pois a sua real natureza é *ātman* (princípio Absoluto de toda subjetividade), que, no limite, é não diferente de *Brahman* (princípio Absoluto de toda objetividade). Dessa maneira, não há uma diferença real entre o Eu e o Todo, e, por consequência, não há diferença substancial entre as alteridades – eu e você somos um. Isso implica uma perspectiva de intersubjetividade completamente diferente da que encontramos usualmente nas diversas filosofias que trabalham a noção de sujeito, nas quais o indivíduo é considerado um ser autônomo e independente dos demais, fechado em sua própria subjetividade solipsista – um universo à parte, particular e solitário, que sempre criará barreiras nas relações intersubjetivas. As barreiras que encontramos nas relações intersubjetivas são derivadas do ego, e por vezes tentamos superar tais barreiras através da mente, mas infelizmente a mente é mais uma das identificações do ego, pois está inclinada a pensar de acordo com seus próprios interesses, ocultando e dissimulando o verdadeiro princípio da subjetividade, *ātman*:

271

Ātman é um pronome reflexivo em sânscrito que poderíamos traduzir por “si mesmo”. O caráter reflexivo aponta para uma dupla dimensão: (i) um princípio de identidade autorreferida que se vincula, epistemologicamente, ao exercício da linguagem; (ii) uma fluidez existencial que se vincula, ontologicamente, ao mistério de sua inobjetificabilidade última. Com efeito, a fluidez existencial, que se estampa numa inconsistência sistemática, no tempo e no espaço, das identidades autorreferidas, é fonte de sofrimento que pode, sob determinadas circunstâncias, constituir fator catalizador para uma reflexão sobre a natureza última do sujeito: “quem é o *eu* que, afinal,



se esconde sob a multiplicidade dos *eus*?”. É essa a tarefa precípua dos *Upaniṣads*. (LOUNDO, 2014, p. 12)

2 O MUNDO FENOMÊNICO – *MĀYĀ*

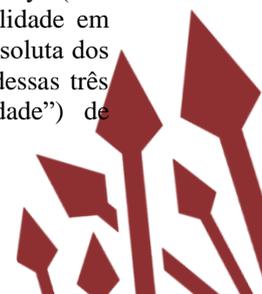
As manifestações do mundo fenomênico (*māyā*), ou melhor, a ignorância (*avidyā*) acerca dele, aliena o *ātman* da sua real natureza, causando sua falsa identificação com o ego e com os demais fenômenos com os quais interage no cotidiano, *i.e.*, estímulos corporais, percepções da mente etc. Essa identificação errônea com o ego e não com o *ātman* é um estado de completa ignorância por parte do sujeito. Portanto, a identificação com o corpo ou com a mente em suas constantes modificações (*vṛttis*) afeta os sentidos e causa a alienação do *ātman*. Esse estado de alienação provoca a condição circunstancial de sofrimento (*duḥkha*). Entretanto, a ignorância (*avidyā*) sobre si mesmo e sobre o mundo fenomênico são consideradas *anirvacānīya*, *i.e.*, algo de que não se pode determinar a causa objetiva, justamente por sua absoluta inexistência ou insubstancialidade. Portanto, são indescritíveis e não podem ser reduzidas ao nível discursivo.

272

3 A NÃO DIFERENÇA ONTOLÓGICA ENTRE *ĀTMAN* E *BRAHMAN*

De acordo com Śāṅkarācārya (séc. VIII), principal expoente da vertente não dualista do *Vedānta*, a Escola *Advaita*, os *Upaniṣads* apresentam a fórmula fundamental que desconstrói a falsa ideia de sujeito, libertando-o (*mokṣa*) do sofrimento: no limite, *ātman* enquanto princípio da subjetividade não é diferente do princípio de unidade do Real (*Brahman*). Portanto, a tarefa fundamental da Escola *Vedānta* é sua investigação acerca da relação entre *ātman* e *Brahman*. Essa relação ontológica é interpretada de diferentes maneiras, pois cada variante hermenêutica da Escola *Vedānta* tem sua própria concepção sobre isso; não obstante, todas elas postulam a realidade ontológica de *Brahman* como substrato uno da realidade. Sendo assim, trato da mente e da subjetividade segundo a perspectiva soteriológica de Śāṅkarācārya, que é meu objeto de estudo mais imediato.³

³ Das seis variantes hermenêuticas da Escola *Vedānta*, três destacam-se como as principais: (i) a Subescola *Kevala-Advaita* ou simplesmente *Advaita* (“Não Dualidade”) de Śāṅkarācārya (séc. VIII), que postula *Brahman* como uma unicidade radical sem partes; (ii) a Subescola *Viśiṣṭādvaita* (“Não Dualidade Qualificada”) de Rāmānujācārya (séc. XI), que postula *Brahman* como uma unidade composta de partes; e (iii) a Subescola *Dvaita* (“Dualidade em dependência”) de Madhvācārya (séc. XIII), que postula uma unidade enquanto relação de dependência absoluta dos entes com relação a *Brahman*. As outras três subescolas expressam combinações em diferentes graus dessas três possibilidades anteriores. São elas: (iv) a Subescola *Dvaitādvaita* (“Dualidade na Não Dualidade”) de



O primeiro momento da missão soteriológica dos *Upaniṣads* é caracterizado pelo diagnóstico: o sofrimento humano tem por causa última um erro fundamental sobre a natureza do sujeito, a saber, o erro da objetificação do sujeito. E o segundo momento é caracterizado pela implementação de uma terapia ou pedagogia de eliminação do erro. Trata-se de uma dinâmica de reinvestidura de sentido da palavra *ātman* que transita de uma dimensão plural inerente à objetividade mundana para uma dimensão una, de caráter transobjetivo e, portanto, metalinguístico. Essa dinâmica de reinvestidura ou correção de sentido faz recurso instrumental à noção *Brahman* – o fator de correção – enquanto noção limite que aponta para o substrato unitário, transobjetivo, que subjaz e sustenta toda a pluralidade do múltiplo. Daí a declaração fundamental dos *Upaniṣads* de uma não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. (LOUNDO, 2014, p. 12)

4 A PEDAGOGIA SOTERIOLOGICA DOS UPANIṢADS

Considerando-se que o fundamento da pedagogia soteriológica dos *Upaniṣads* é a não diferença ontológica entre *ātman* (“princípio da subjetividade”) e *Brahman* (“princípio da objetividade”), seu único propósito é restaurar a verdadeira identidade de *ātman*, *i.e.*, promover o retorno do sujeito ao seu estado originário de plenitude, *svāsthya*. Essa é a redescoberta de *ātman* como substrato imperecível que sustenta e mantém toda a estrutura do sujeito, destituída de qualquer influência do ego ou dos fenômenos empíricos. Portanto, os *Upaniṣads* afirmam que o *ātman* (“princípio da subjetividade”) é diferente do ego (personalidade objetificada e objetificante), mas não diferente de *Brahman*, princípio Absoluto e substrato de toda a realidade.

O *Māṇḍūkya Upaniṣad* nos alerta sobre o erro de identificarmos o *ātman* com algum dos seus três estados (*avasthā-traya*), *viz.*, o estado de vigília (*jāgrat*), o estado de sonho (*svapna*), e o estado de sono profundo (*susupti*). Embora esses estados sejam legítimos, a identificação de *ātman* com eles é um erro, configurando o *ātman* enquanto ego circunstancialmente marcado pela ignorância e sofrimento. Embora o estado de sono profundo (*susupti*) pressuponha uma dimensão de pura consciência, livre de objetos, diferente dos dois primeiros estados, nos quais objetos são experienciados, ainda assim o sujeito irá despertar em algum momento, retornando à sua experiência cotidiana de alienação. No entanto, segundo Śāṅkarācārya, há uma dimensão eternamente não experiencial que sempre acompanha a experiência dos três estados acima citados; essa dimensão é denominada de *turīya*, literalmente “o quarto”, e corresponde à real

Nimbārkāchārya (séc. XII); (v) A Subescola *Śuddhādvaita* (“Não Dualidade Pura”) de Vallabhācārya (séc. XV); e (vi) a Subescola *Acintyabhedābheda* (“Inconcebível Diferença e Não Diferença”) de Kṛṣṇacaitanya, mais conhecido como Caitanya Mahāprabhu (séc. XV). Esta, popularmente conhecida no Ocidente como Movimento Hare Kṛṣṇa – Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON) – defende que a Realidade Última é simultaneamente pessoal e impessoal.



natureza de *ātman* enquanto não diferente de *Brahman*. Sendo assim, essa dimensão é representada pela figura do *sākṣin* (“testemunha”), que não experiencia, mas somente acompanha os outros três estados experienciais sem se identificar com nenhum deles. Trata-se da unicidade original e ontológica entre *ātman* e *Brahman*.

Vejamos agora os três estados experienciais de *ātman* um a um, conforme a tradução do *Māṇḍūkya Upaniṣad*, assim como o quarto, que é a dimensão não experiencial:

- (i) O primeiro estado é *vaiśvānara* – o universal – situado no estado de vigília, percebendo o que está do lado de fora, possuindo sete membros e dezenove bocas, e desfrutando de coisas grosseiras.⁴
- (ii) O segundo estado é o *taijasa* – o brilhante – situado no estado de sonho, percebendo o que está dentro, possuindo sete membros e dezenove bocas, e desfrutando de coisas sutis.⁵
- (iii) O terceiro estado é *prājña* – o inteligente – situado no estado de sono profundo – o sono profundo é quando um homem adormecido não nutre desejos ou não vê sonhos; ele torna-se um, uma massa única de percepção, consistindo de bem-aventurança e desfrutando de felicidade, pensado como sua boca. Ele é o Senhor de todos, o conhecedor de todos, ele é o controlador interno, o ventre de todos – porque ele é a origem e a dissolução dos seres.⁶
- (iv) Considera-se o quarto como uma dimensão não experiencial, que não se volta nem para dentro nem para fora, nem mesmo os dois juntos; não é uma massa de percepção, *i.e.*, não é nem um nem outro, é invisível e está além do alcance da percepção ordinária. É incompreensível, sem marcas, impensável, indescritível; sua essência é permanecer em si-mesmo – como se houvesse a cessação do mundo visível – tão tranquilo quanto auspicioso – sem um segundo. Esse é o *ātman*, aquilo que deve ser conhecido.⁷

⁴ (MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD, 1.3-7, p. 475, tradução nossa) “*āgaritasthāno bahisprajñah saptāṅga ekonaviṃśatimukhaḥ sthūlabhugvaiśvānarah prathamah pādah.*” “*The first quarter is Vaiśvānara – the Universal One – situated in the waking state, perceiving what is outside, possessing seven limbs and nineteen mouths, and enjoying gross things.*”

⁵ (MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD, 1.3-7, p. 475, tradução nossa) “*svapnasthāno ’ntahprajñah saptāṅga ekonaviṃśatimukhaḥ praviviktabhuk taijaso dvitīyah pādah.*” “*The second quarter is Taijasa – the Brilliant One – situated in the state of dream, perceiving what is inside, possessing seven limbs and nineteen mouths, and enjoying refined things.*”

⁶ (MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD, 1.3-7, p. 475, tradução nossa) “*yatra supto na kañcana kāmam kāmāyate na kañcana svapnam paśyati tatsusuptam susuptasthāna ekībhūtaḥ prajñānaghana evānandamayo hyānandabhuk cetomukhaḥ prajñāstrīyah pādah eṣa sarvaśvara eṣa sarvajña eṣo ’ntaryāmyeṣa yoniḥ sarvasya prabhavāpyayau hi bhūtānām.*” “*The third quarter is Prajna – the Intelligent One – situated in the state of deep sleep – deep sleep is when a sleeping man entertains no desires or sees no dreams –; become one, and thus being a single mass of perception; consisting of bliss, and thus enjoying bliss; and having thought as his mouth. He is the Lord of all; he is the knower of all; he is the inner controller; he is the womb of all—for he is the origin and the dissolution of beings.*”

⁷ (MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD, 1.3-7, p. 475, tradução nossa) “*nāntahprajñam na bahisprajñam nobhayataḥprajñam na prajñānaghanam na prajñam nāprajñam adṛṣtamavyavahārvamagrāhyamalakṣaṇamaci ntyamavyapadeśyamekātmapratyayasāram prapañcopaśāmaḥ sāntam śivamadvaitam caturtham manyante sa ātmā sa vijñeyah.*” “*They consider the fourth quarter as perceiving neither what is inside nor what is outside, nor even both together; not as a mass of perception, neither as perceiving nor as not perceiving; as unseen; as beyond the reach of ordinary transaction; as ungraspable; as without distinguishing marks; as unthinkable; as indescribable; as one whose essence is the perception of itself alone; as the cessation of the visible world; as tranquil; as auspicious; as without a second. That is the self (atman), and it is that which should be perceived.*”



O *Taittirīya Upaniṣad* também nos alerta sobre o perigo de identificarmos o *ātman* com alguma das cinco camadas (*pañca-kośas*) que o “revestem”. Essas camadas (*kośas*) referem-se a determinados elementos constitutivos da própria vida. Sendo assim: (i) a primeira camada é chamada de *Annāmaya-kośa*, pois é a camada constituída pelos alimentos (*anna*) que o corpo consome; (ii) a segunda camada é chamada de *Prāṇamaya-kośa*, pois é a camada constituída pela energia vital (*prāṇa*), que através da respiração vitaliza e sustenta o corpo e a mente; (iii) a terceira camada é chamada de *Manomaya-kośa*, pois é a camada constituída pela mente (*mana*), e refere-se a suas impressões e ideias. É nela que se encontram os erros cognitivos e a possibilidade de removê-los; (iv) a quarta camada é chamada de *Vijñānamaya-kośa*, pois é a camada constituída pelo intelecto (*vijñāna*), que possibilita a discriminação (*viveka*) e a investigação (*vicāra*) dos elementos da realidade; (v) a quinta camada é chamada de *Ānandamaya-kośa*, pois é a camada constituída pela bem-aventurança (*ānanda*), também conhecida como corpo causal. No estado de sono profundo (*susupti*) ela é a camada mais plena, pois a mente e os sentidos cessam de funcionar. Já nos estados de vigília (*jāgrat*) e sonho (*svapna*), ela se manifesta de forma parcial. Portanto, essa camada é um reflexo da real natureza de *ātman*, mas ainda assim, por mais refinada e sutil que seja, é um erro identificá-la com o *ātman*.⁸

275

Dessa maneira, qualquer identificação do *ātman* com o corpo, com a mente ou com qualquer outra coisa que não seja *Brahman* é falsa, e denota uma condição circunstancial de sofrimento. Śāṅkarācārya afirma que o intelecto discursivo não pode captar a Realidade última (*Brahman*), pois *Brahman* em sua unicidade não é objeto da percepção, *i.e.*, não tem forma (*rūpa*). Portanto, embora o raciocínio (*tarka*) seja um instrumento necessário para conhecer a realidade, ele por si só não constitui uma fundação sólida para isso, pois fica à mercê dos interesses egóticos dos indivíduos que o instrumentalizam. Sendo assim, a Escola *Advaita Vedānta* recomenda sua utilização em sintonia com os pré-requisitos ditados pelos *Upaniṣads*:

[...] os pré-requisitos éticos – a saber, a renúncia a toda a identificação objetiva – passam a constituir, de fato, pré-requisitos epistemológicos. E na medida em que objetivações do sujeito em sua totalidade são constitutivas do mundo enquanto um mundo da experiência, o processo de correção cognitiva do sujeito não se distingue do processo de correção dos erros sobre a natureza do mundo em sua totalidade (*Brahman*). (LOUNDO, 2014, p. 16)

Portanto, através do total desapego (*vairāgya*), nenhum objeto material ou prazer sensual pode afetar a mente, pois assim ela se encontra livre de desejos que inevitavelmente

⁸ TAITTIRĪYA UPANIṢAD, 2.1-8, pp. 184-188, tradução nossa.



conduzem ao sofrimento (*duḥkha*). Dessa maneira, em todas as vertentes hermenêuticas do *Vedānta* a libertação (*mokṣa*) exige o cumprimento de pré-requisitos básicos que se consubstanciam na figura do renunciante (*sanyāsīn*). Esses pré-requisitos podem ser sintetizados na doutrina do *catuhsādhana*, que lista quatro pré-requisitos fundamentais: (i) *viveka* é o primeiro e mais fundamental pré-requisito, e consiste na capacidade de discriminar o eterno (*nitya*) do não eterno (*anitya*), *i.e.*, discriminar o que é substancial daquilo que é insubstancial; (ii) *Vairāgya* é o segundo pré-requisito, e consiste em um profundo desapego, tanto por objetos empíricos, *i.e.*, atualmente existentes/“mundanos”, como por objetos meta-empíricos, *i.e.*, ainda não existentes/não atuais, *viz.*, paraísos (*svarga*). Isso pressupõe o completo abandono das práticas rituais; (iii) o terceiro pré-requisito é *Sad-sampat*, que se constitui de seis virtudes nas quais o discípulo deve apresentar proficiência, *viz.*, serenidade (*śama*), autocontrole (*dama*), cessação das atividades (*uparati*), equanimidade (*titikṣā*), concentração mental (*samādhāna*) e fé/convicção (*śraddhā*). Essas seis virtudes correspondem ao temperamento físico e mental que o discípulo deve apresentar para o sucesso do empreendimento soteriológico; (iv) o quarto e último pré-requisito é *Mumukṣutva*, que se refere ao intenso desejo pela libertação (*mokṣa*) que o discípulo (*śiṣya*) deve possuir.

276

A razão discriminativa (*viveka*) é o fundamento de toda a doutrina do *catuhsādhana*, pois é ela que permite a consecução de todos os outros três pré-requisitos exigidos para a realização do empreendimento soteriológico. Portanto, a doutrina do *catuhsādhana* possibilita a libertação da ignorância (*avidyā*) através de um encaminhamento que visa à descentralização do ego e à remoção dos erros cognitivos por ele engendrados. Sendo assim, a razão discriminativa é o instrumento soteriológico por excelência, pois somente por meio dela podemos atingir a libertação da ignorância.

Dessa maneira, embora o *ātman* esteja sempre presente como princípio da subjetividade, sua autoevidência deve ser recuperada através de um processo gradual de desidentificação do ego, processo no qual é necessário um esforço intelectual e ascético através da razão e da renúncia. Entretanto, devemos pensar na razão como uma ferramenta que, depois de utilizada, não se faz mais necessária, pois o *ātman* enquanto não diferente de *Brahman* é pura-consciência. Fazendo recurso à analogia, é como se utilizássemos um barco para chegar a outra margem de um rio sem expectativa ou necessidade de retorno, ou uma escada que utilizamos para alcançar um outro patamar do qual não precisaremos mais descer. Por isso, todo o processo de retorno ao estado de plenitude (*svasthya*) deve ser guiado pela razão upaniśádica, pois a razão dos *Upaniṣads* é desprovida de interesses egóicos, *i.e.*, é uma razão que visa estritamente à libertação (*mokṣa*) – da ignorância e simultaneamente do sofrimento.



Nesse sentido, o papel do intelecto não é pensar *sobre* os *Upaniṣads*, mas sim pensar *com* os *Upaniṣads*. Portanto, a Verdade, *i.e.*, a não diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*, é revelada (*sruti*) pelos *Upaniṣads* como sendo uma condição de autoevidência, não sendo necessário nem mesmo possível instaurá-la pelo uso da razão. A razão limita-se à remoção dos erros cognitivos que ocultam essa Verdade sempre presente e autoevidente.

A razão upaniṣádica é caracterizada como soteriológica não por ser uma razão distinta da razão ordinária na qual empregamos o processo intelectual, mas sim por empregar o intelecto numa direção inversa ao das ciências empíricas, pois ocupa-se com a remoção dos erros que ocultam a Verdade e não com a instauração desta por meios positivos. Portanto, a diferença entre a razão empregada nas ciências empíricas e a razão soteriológica é quantitativa, e não qualitativa, porque qualitativamente a razão é a mesma. Sendo assim, os *Upaniṣads* apenas instrumentalizam a razão para a compreensão de outro nível da realidade, *i.e.*, o seu nível subjacente e substancial. É isso que faz da razão upaniṣádica um verdadeiro instrumento soteriológico, no qual a razão discriminativa (*viveka*) destaca-se como o principal pré-requisito, pois é ela que permite discriminar o *ātman* do ego, *i.e.*, o eterno (*nitya*) do não eterno (*anitya*), revelando o substrato imperecível que subjaz a todos os fenômenos empíricos, *Brahman*.



REFERÊNCIAS

- BRONKHORST, Johannes. *Aux origenes de la philosophie indienne*. Gollion: Infolio Editions, 2008.
- LOUNDO, Dilip. A mistagogia apofática dos Upaniṣads na Escola Não-Dualista Advaita Vedānta de Satchidanandendra Saraswati. In: *Numen – Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 14, n. 2. Juiz de Fora: UFJF, 2011, pp. 109-130. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1242/1398>>. Acesso em: 20 jan. 2018.
- LOUNDO, Dilip. Ser sujeito: Considerações sobre a Noção de ātman nos Upaniṣads. In: *Cultura Oriental*, v. 1, n. 1. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2014, pp. 11-18.
- LOUNDO, Dilip. Adhyāropa-apavāda Tarka: the nature and structure of the soteriological argument in Śaṅkarācārya's and Swami Satchidanandendra Saraswati's Advaita Vedānta. In: *The Journal of Hindu Studies*, v. 8, i. 1. Oxford: Oxford University Press and the Oxford Centre for Hindu Studies, 2015, pp. 65-96. Disponível em: <<http://jhs.oxfordjournals.org/content/early/2015/02/15/jhs.hiv001.abstract>>. Acesso em: 20 jan. 2018.
- MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD. In: *THE EARLY UPANIṢADS*: annotated text and translation by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1998. pp. 473-477.
- MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD. In: *UPANIṢADS*: a new translation by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 2008. pp. 288-290.
- SHARMA, Arvind. *The philosophy of religion and Advaita Vedanta: a comparative study in religion and reason*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.
- SHARMA, Chandradhar. *A critical survey of Indian philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- TAITTIRĪYA UPANIṢAD. In: *THE EARLY UPANIṢADS*: annotated text and translation by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1998, pp. 288-313.
- TAITTIRĪYA UPANIṢAD. In: *UPANIṢADS*: a new translation by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 2008, pp. 177-193.

