

## DAS FORMAS DE SE RELACIONAR COM O OUTRO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DA QUESTÃO DA EXISTÊNCIA DE FILOSOFIAS ORIENTAIS E NÃO-EUROPEIAS

### ON THE WAYS OF RELATING TO THE OTHER: SOME REMARKS ON THE ISSUE ABOUT THE EXISTENCE OF EASTERN AND NON-EUROPEAN PHILOSOPHIES

LUCAS NASCIMENTO MACHADO (\*)



(\*) **Lucas Nascimento Machado** Doutorando em Filosofia pela FFLCH-USP. Mestre em Filosofia pela FFLCH-USP. Formado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) e licenciado em Filosofia pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP). Atualmente atuando na pesquisa nos seguintes temas: filosofia e ceticismo, determinação e autodeterminação no idealismo alemão, filosofia intercultural, filosofia madhyamaka.

**Email:** [lucasmachado47@gmail.com](mailto:lucasmachado47@gmail.com)

**Resumo:** Em nosso artigo, teremos por objetivo abordar brevemente a questão sobre a existência de filosofias orientais e não-europeias a partir do problema filosófico do Outro. Com efeito, na discussão sobre a possibilidade de se falar de filosofias orientais e não-europeias, se introduzem, frequentemente, pressuposições filosóficas fundamentais sobre as possibilidades e limites de se compreender e se aproximar de outras culturas, pressuposições que dependem, em larga medida, das concepções que se tem do que seja o Outro e de que modos estariam disponíveis a nós para se relacionar com ele. Sendo assim, parece-nos que a discussão sobre a existência de filosofias orientais e não-europeias leva-nos a trazer à tona uma discussão filosófica fundamental: como que devemos entender o Outro? Por meio da discussão dessa e outras questões filosóficas, acreditamos poder oferecer algumas bases filosóficas e argumentativas para defender a possibilidade de se falar de filosofias orientais e não-europeias, sem que com isso tenhamos que ser levados ao extremo quer de mitificação do Outro, quer de identificação e transposição absoluta de nossas categorias a ele.

**Palavras chave:** filosofias orientais, filosofias não-europeias, filosofia comparada, filosofia intercultural, Outro.

**Abstract:** In this paper, we aim to briefly approach the issue on the existence of Eastern and non-European philosophies through the philosophical problem of the Other. As a matter of fact, in the discussion on the possibility of speaking of Eastern and non-European philosophies, fundamental philosophical presuppositions are often introduced regarding the possibilities and limits of understanding and approaching other cultures, presuppositions which depend, to a large extent, on the conceptions that one has of what the Other is and of what means are available to relate to him. It seems thus that the discussion on the existence of Eastern and non-European philosophies brings us to the discussion of a central philosophical question: how should we understand the Other? Through the discussion of this and other philosophical questions, we believe is possible to offer a philosophical and argumentative basis to defend the possibility of speaking of Eastern and non-European philosophies, without being led either to the extreme of the mystification of the Other or to the absolute identification and transposition of our categories to him.

**Key words:** Eastern philosophies, non-European philosophies, comparative philosophy, intercultural philosophy, Other.

## INTRODUÇÃO

Como seria possível relacionar-se com o outro? Essa pergunta filosófica fundamental, que pauta grande parte da filosofia ao menos a partir do séc. XIX, parece-nos uma das principais questões filosóficas subjacentes a uma série de perguntas que aparentam, a princípio, ser mais técnicas e “metodológicas” do que “conceituais” e “filosóficas”: é possível falar de “filosofia(s) oriental(is)”? Faria algum sentido designar tradições de pensamento não-europeias em geral como filosofia? Ou tal designação seria, por definição, um uso inapropriado de termos que não poderiam, a não ser ao preço de que se ignore a sua especificidade e a sua origem, ser utilizados dessa forma, já que isso resultaria em distorções daquilo a que se busca designar? Seria “filosofia oriental” ou “filosofia não-europeia” uma contradição de termos, tanto quanto “filosofia ocidental” seria uma redundância<sup>1</sup>?

Tais perguntas, como dito, podem parecer, a princípio, meramente uma questão de subsunção de um caso a uma regra, e, portanto, não uma discussão propriamente filosófica: de alguma maneira, estamos em posse de um conceito dado e incontrovertido de filosofia, e, de posse desse conceito, resta-nos verificar se um determinado caso, o caso do “pensamento oriental”, efetivamente se adequaria a esse conceito. Não que seja necessário pretender que esse conceito seja um conceito abstrato, construído arbitrariamente segundo o capricho daqueles que o adotam; muito pelo contrário, a imparcialidade dessa definição estaria no fato dela ser uma definição *histórica*, que leva em conta a constituição histórica daquilo que veio a ser designado por “filosofia”. Assim, uma vez em posse dessa compreensão do sentido *histórico* da filosofia, poder-se-ia decidir, levando em conta essa sua história, o que está inserido em seu interior, e o que se encontra fora dela.

Assim, é com frequência que, partindo-se de tal definição *histórica* de filosofia, costuma-se descartar a expressão “filosofia oriental” como uma expressão desprovida de sentido, uma contradição de termos, uma vez que a filosofia teria o seu surgimento

---

<sup>1</sup> Nas palavras de Heidegger: “A batida expressão ‘filosofia ocidental-européia’ é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a ‘filosofia’ é grega em sua essência (...) A frase: a filosofia é grega em sua essência, não diz outra coisa que: o Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente ‘filosóficos’”. (HEIDEGGER, 1996, p. 29). Curiosamente, não obstante seu posicionamento acerca da filosofia como um fenômeno exclusivamente ocidental, de acordo com alguns autores, haveria também em Heidegger o princípio de uma abertura para o diálogo com o pensamento oriental; a esse respeito ver FLORENTINO E GIACOIA (org.), 2012.

histórico na Grécia e seria um desenvolvimento exclusivamente ocidental, vinculado à história particular do Ocidente. De acordo com essas perspectivas, falar de “filosofia” oriental seria fazer uma transposição inadequada de termos, que não poderia ser senão uma tentativa artificial e superficial de ligar tradições de pensamento profundamente separadas por contextos sociais e desenvolvimentos históricos extremamente distintos.

Contudo, há algo de bastante peculiar nessa visão que se aferra à origem ocidental da filosofia para negar a existência de filosofias orientais, notadamente, que essa visão, que afirma tomar por fundamento uma *perspectiva histórica da filosofia*, não se pergunta como essa mesma perspectiva teria vindo a ser constituída historicamente. Tal discurso sobre a filosofia, ao conceber a filosofia como se originando no Ocidente, trata tal concepção da filosofia e de sua origem como *filosoficamente neutra e imparcial*, sem questionar-se sobre as origens históricas dessa maneira de se conceber e de se conceituar a filosofia em relação às demais formas de pensamento. Assim, por mais que defenda o imperativo da historicidade, da reflexão sobre as condições históricas de surgimento de uma determinada forma de discurso ou de pensamento, paradoxalmente, recusa-se a considerar a origem de seu próprio discurso sobre a filosofia e, de alguma forma, pretende-se um discurso neutro, universalmente válido que não tem de ser ele mesmo situado em seu contexto histórico para poder ser compreendido e avaliado apropriadamente.

Ora, pelo que nos parece, é no momento em que situamos esse discurso sobre a filosofia enquanto um discurso construído historicamente, e não como uma verdade neutra e atemporal sobre a filosofia, que a dimensão filosófica da discussão sobre a existência de filosofias orientais e não-europeias vem à superfície. Afinal, é nesse momento que podemos ver que tal discurso pressupõe, entre outras coisas, uma determinada concepção de história, a qual é inseparável de uma determinada concepção do Outro e do que significa relacionar-se com ele. De fato, tal concepção da historicidade da filosofia carrega consigo pressupostos sobre como culturas se constituem e se distinguem umas das outras, assim como sobre em que medida um relacionamento, uma aproximação entre essas culturas seria possível ou não – o que só pode ser decidido com base em como se concebe o que seja o outro, a nossa relação com ele e *como se dá a demarcação do outro em relação a nós mesmos*. Assim, a discussão sobre a existência de

filosofias orientais manifesta-se em todo o seu teor filosófico e, além disso, verdadeiramente histórico e “metahistórico”: pois agora, vemos que essa discussão exige que compreendamos **quais são os pressupostos filosóficos, inclusive sobre a própria história, que estariam por trás do discurso que concebe a filosofia enquanto um fenômeno exclusivamente ocidental, e quais seriam as condições históricas que teriam sua parte em explicar por que esses pressupostos filosóficos foram adotados em vez de outros.** É ao elucidar os pressupostos filosóficos e reconhecê-los enquanto tais, quer dizer, enquanto posições que não são **filosoficamente neutras**, que podemos nos perguntar sobre as condições históricas que ajudariam a explicar a adoção desses pressupostos, permitindo-nos **relativizá-los** e questioná-los em sua pretensão de neutralidade e validade universal<sup>2</sup>.

Sendo assim, nesse artigo, pretendemos, a partir da discussão sobre diferentes formas de se conceber a relação com o outro, problematizar os discursos que negam irrestritamente a existência de filosofias orientais e não-europeias, afirmando que a filosofia é um fenômeno exclusivamente ocidental. De fato, nossa intenção é a de mostrar como tais discursos, muito antes de se apoiarem em pontos de vista filosoficamente incontestáveis, baseiam-se em pressupostos filosóficos que predominam no discurso atualmente vigente sobre a filosofia não devido à sua validade irrestrita, mas sim devido ao contexto histórico no qual esses discursos foram estabelecidos e continuam a ser mantidos. Esperamos, assim, poder questionar a validade desses pressupostos filosóficos e propor pressupostos alternativos a partir de uma perspectiva que, sem negar a sua própria historicidade, preocupe-se, pelo contrário, em explicitar-se enquanto discurso filosófico e abrir-se, portanto, a ser filosoficamente criticada, bem como a ser questionada quanto às origens e condições históricas de seus pressupostos, ao invés de pretender-se filosoficamente neutra e ahistórica.

---

<sup>2</sup> Ou, para colocá-lo nas palavras de Nicholson: “Out of a lingering sense that pre-modern Indian philosophers are somehow fundamentally “other” in a way that the philosophers of European antiquity are not, historians of Indian philosophy in Europe and North America have refrained from approaching these thinkers with a properly critical – that is to say, philosophical – attitude. Yet whether or not we acknowledge it, historians of philosophy are not just writing history. We are also doing philosophy. Even when this is not explicit, there are many philosophical commitments that the historian of philosophy brings to bear on her subjects, including philosophical commitments about the nature of history itself.” (NICHOLSON, 2010, p.21)

## 1. IDENTIDADE

Quando se busca defender a existência de filosofias orientais e não-europeias, uma das primeiras críticas que se impõe (quando se encontra alguém de fato disposto a discutir essa questão) é que tal designação seria uma projeção sobre o outro, uma imposição de categorias e classificações ocidentais a culturas e tradições de pensamento que não podem ser compreendidas por essas categorias, precisamente porque tais tradições não teriam pensando nem por meio, nem segundo estas categorias, mas sim com as suas próprias, ou mesmo sem categorias. De acordo com essa crítica, portanto, falar da existência de filosofias orientais só seria possível supondo a *identidade essencial* entre duas formas de pensamento, uma ocidental, outra oriental, pois dizer que tanto uma quanto a outra se deixam designar como filosofia seria pressupor uma *identidade essencial* entre elas. Seria assim, por exemplo, que Paul Deussen poderia ter visto em Schopenhauer, em Platão e no *Advaita Vedānta* uma mesma filosofia essencial, um mesmo idealismo – para ele, a filosofia por excelência - que ensina que a experiência é ilusória e produz em nós a ilusão da existência de objetos distintos e separados essencialmente do sujeito. Para Deussen, ocidental ou oriental, a filosofia, em sua expressão mais elevada, é *idealista*; e é esse idealismo, em voga em sua época devido aos trabalhos dos idealistas alemães e de Schopenhauer, que Deussen julga poder encontrar *igualmente* na filosofia indiana, tomando-o como sendo a *essência* tanto do *Advaita Vedānta* quanto de filósofos alemães como Schopenhauer<sup>3</sup>.

Facilmente se vê, nesse caso, como tal abordagem, e tais razões para se considerar que existam filosofias orientais, poderiam ser criticadas por projetarem em outra cultura as ideias em voga em sua própria, tratando a ambas como idênticas e ignorando as suas especificidades. Não seria justamente isso que Deussen teria feito, ao enxergar no pensamento indiano uma filosofia essencialmente idealista? Afinal, Deussen, ignorando o contexto histórico particular do qual teria surgido o idealismo de Kant, Schopenhauer e outros em seu tempo, tratava-o como uma essência eterna da filosofia, que poderia, assim, ser encontrada fora do contexto dos autores alemães de sua época, e mesmo muito anteriormente a eles e em culturas completamente distintas. De fato, segundo essa perspectiva, tal essência da filosofia, precisamente por ser uma essência, não poderia ser

---

<sup>3</sup> Cf. NICHOLSON, 2016.

confinada a um determinado momento ou contexto histórico, mas sim deveria poder ser encontrada igualmente tanto nas obras de Kant e Schopenhauer quanto nas de Śāṅkara, uma vez que as filosofias desses autores expressariam uma mesma verdade filosófica fundamental e primordial, desde sempre presente. Ora, mas ao conceber dessa forma a relação entre a filosofia ocidental e a filosofia oriental, como Nicholson observa<sup>4</sup>, Deussen precisa ignorar uma série de fatos históricos relevantes sobre a história do pensamento indiano, tratando o *Advaita Vedānta*, uma escola relativamente tardia do *Vedānta* e do pensamento indiano, como a filosofia indiana primordial, e ignorando o fato de que outras formas *realistas* de *Vedānta* teriam precedido e, segundo alguns autores, forneceria mesmo uma interpretação mais fiel dos principais textos que servem de base e de referência a essa tradição, como o *Brahmasūtra*. Assim, ao buscar uma identidade essencial entre a filosofia ocidental e a oriental, Deussen não teria feito senão distorcer o pensamento indiano para que ele se adequasse ao seu referencial ocidental, às filosofias “idealistas” que estavam em voga em sua época, tratando como uma essência o que era, na verdade, apenas um produto específico de seu contexto histórico e social.

Tomando Deussen por exemplo, poder-se-ia supor que toda tentativa de falar de filosofias orientais estaria fadada ao mesmo fracasso, pois toda tentativa desse gênero pretenderia tratar como universal aquilo que é apenas produto de sua cultura e contexto histórico específicos, projetando em outras culturas, como uma essência comum que poderia ser encontrada em todas elas, aquilo que na verdade pertenceria apenas à sua própria cultura, sendo um de seus desenvolvimentos específicos e particulares. Em outras palavras, não se poderia falar de filosofias orientais (ou não-europeias), pois isso seria supor que a relação do Ocidente com o seu outro é uma relação de *identidade*, o que seria evidentemente falso, pois toda pretensão a uma identidade com o outro já projeta no outro aquilo que pertence apenas a si mesmo e ao seu próprio contexto cultural e histórico.

## 2. DIFERENÇA

Diante dessa crítica, alguém que defenda a existência de filosofias orientais poderia ainda insistir: mas, ao falarmos de filosofias orientais, não pretendemos, de modo

---

<sup>4</sup> Cf. idem, 2014, Cap. 2.

algum, que essas filosofias sejam idênticas ou mesmo essencialmente idênticas; reconhecemos, pelo contrário, que se tratem de pensamentos necessariamente *diferentes*.

A isso, o crítico da “filosofia oriental” provavelmente retrucaria: *mas não é possível que você afirme as duas coisas ao mesmo tempo; se se reconhece que se trata de formas de pensamento diferentes*, então, se reconhece que não se pode chamar a ambos de filosofia, pois tal designação falha justamente em reconhecer a diferença, o outro em sua *radical alteridade*. Isso porque qualquer designação comum de ambas as formas de pensamento como filosofia já pressuporia alguma identidade entre elas e, portanto, não respeitaria a sua *diferença radical*, subsumindo-a, em última instância, a uma identidade que ainda seria, ela sim, o essencial. Se deve haver verdadeiramente diferença, então, não é possível que haja identidade – o que torna impossível, impróprio, incabível que se fale de “filosofia oriental”, pois estamos lidando com uma cultura que escapa à nossa forma de pensamento, que é incomensurável com a nossa cultura precisamente por ser o outro dela, o verdadeiramente distinto dela, e o que, portanto, não deve ser pensado a partir de nossas próprias categorias, tais como “filosofia”<sup>5</sup>.

O outro, em sua radical alteridade, não se deixa pensar pelas categorias que nos são familiares, que definem a nossa forma de pensamento e que são aquelas pelas quais pensamos. Por isso, o defensor da filosofia oriental, na verdade, estaria agindo em detrimento à sua própria causa de valorizar o pensamento oriental, pois seria precisamente ao designá-lo como “filosofia” que estaria, ao mesmo tempo, desrespeitando a especificidade e singularidade dessa forma de pensamento, comparando-a e aproximando-a da nossa por meio de uma designação comum que seria, contudo, feita por um termo que tem a sua origem e o seu sentido dado apenas em nossa própria cultura. Assim, levando em conta tais tipos de considerações, Rorty concluiria, por exemplo, ser melhor desistir de comparações entre formas de pensamento de diferentes culturas, e desistir, portanto de falar da existência de filosofia na Ásia: não havendo nenhum solo cultural neutro a partir do qual se pudesse comparar os pensamentos dessas diferentes tradições, qualquer comparação necessariamente já partiria do ponto de vista da cultura, da linguagem e do vocabulário daquele que faz a comparação e, por isso mesmo, falharia

---

<sup>5</sup> Não deixa de ser curioso, contudo, que o mesmo esforço não seja feito para argumentar em relação ao uso que fazemos do termo “religião”.

em levar em conta a especificidade de cada forma de pensamento e fazer uma avaliação imparcial das suas diferenças e semelhanças.<sup>6</sup> Cada cultura, por criar o seu próprio vocabulário e ter o seu próprio contexto e desenvolvimento histórico, se distingue necessariamente das outras e as aborda sempre de sua própria perspectiva, com o seu próprio “vocabulário final”, com suas próprias ferramentas. Por isso, qualquer tentativa de comparar as formas de pensamento ocidentais com as formas de pensamento orientais a fim de se decidir se haveria filosofia no Oriente estaria fadada ao fracasso, pois a alteridade do outro tornaria impossível fazer essa comparação sem projetarmos o nosso vocabulário sobre o outro e, assim, distorcê-lo. Em outras palavras, é porque nosso vocabulário é definido pelo nosso contexto histórico que a radical alteridade do outro se imporia, pois é essa diferença de vocabulário e de linguagem constituída pelo contexto histórico que faz com que não possamos nos comparar ao outro sem, ao mesmo tempo, distorcê-lo e traí-lo em sua singularidade<sup>7</sup>.

Assim, pareceria não haver nenhum refúgio restante para o defensor da existência de filosofias orientais: não pode defender que as filosofias orientais sejam essencialmente idênticas às ocidentais, pela projeção evidente a que isso levaria, e não pode defender que sejam diferentes das ocidentais, pois admitir a diferença só é possível se se admite que toda tentativa de comparar essas formas de pensamento acaba por distorcê-las e desrespeitá-las em sua diferença, não respeitando o outro em sua *alteridade radical*. Como seria possível, então, e por que tentaríamos ainda, defender a ideia da existência de filosofias orientais?

### 3. INDETERMINAÇÃO – O COMUM E O DISTINTO

Vimos como algumas das críticas mais comuns à ideia da existência de filosofias orientais se apoiam sobre o seguinte pressuposto: *ou concebemos a relação com o outro como uma relação de identidade, ou como uma relação de diferença. Como conceber a essa relação como uma relação de identidade leva necessariamente a distorções, que ignoram o contexto histórico e social próprio ao outro, segue-se que devemos conceber o outro por meio da irreduzível diferença* – o que impossibilitaria, justamente, que estivéssemos autorizados a falar de “filosofias orientais” sem com isso desrespeitar a

<sup>6</sup> Cf. RORTY apud. KING, 1999, Cap. 10, p. 234.

<sup>7</sup> Idem *ibid.*, p. 231.



singularidade do outro, sem com isso violá-lo em sua irreduzível diferença em relação a nós.

Ora, mas como pode-se ver, tal crítica à ideia da existência de filosofias orientais parece depender de dois pressupostos fundamentais: o primeiro, o de que *seja possível demarcar precisamente o outro em relação a nós*; o segundo, o de que os conceitos de identidade e diferença sejam mutuamente excludentes e exaustivos, sendo capazes de esgotar definitivamente o âmbito dos modos possíveis de se relacionar e de se conceber o outro, de modo que, sendo a identidade a diferença mutuamente excludentes e, sendo esses conceitos ao mesmo tempo, *as únicas alternativas possíveis*, seria possível, e mesmo necessário, decidir *definitivamente* se o outro deve ser pensado como idêntico ou como diferente de nós. Assim, a fim de se valorizar uma concepção histórica da filosofia, pelo que nos parece, tal posicionamento julga necessário abdicar da ideia de uma identidade com o outro e, restando apenas a alternativa da diferença, conceber ao outro como o radicalmente diferente de nós, o radicalmente incomensurável, que impossibilitaria qualquer tentativa de comparação tal como a que seria proposta pela designação de “filosofia oriental”.

Contudo, poder-se-ia se perguntar: não seria essa alternativa entre identidade e diferença, esse simples binarismo, um modelo um tanto pobre para se pensar o que seja o outro, como podemos concebê-lo e como podemos conceber a nossa relação com ele? Mais do que isso, tal binarismo não seria um modelo bastante precário para pensar a própria dinâmica histórica da constituição das culturas e de seu relacionamento entre si? Será que realmente preservamos o outro da distorção e da projeção, ao concebê-lo por meio da diferença radical? Ou será que essa imposição de antemão e atribuição ao outro de uma diferença radical em relação a nós já não seria ela mesma uma distorção e uma projeção, tão prejudicial quanto a distorção e projeção da identidade? E se a distorção não estiver essencialmente em conceber ao outro como igual, mas sim *em ter preconceções* sobre a identidade ou a diferença do outro em relação a nós? Afinal, a distorção não estaria simplesmente em *projetar* quer semelhanças, quer diferenças, sem tomar ao outro *como ponto de partida para tais atribuições*<sup>8</sup>?

---

<sup>8</sup> De fato, não seria o Orientalismo, “um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘Oriente’ e (na maior parte do tempo) o ‘Ocidente’”, tal como Said o definia

Acreditamos ter motivo para responder afirmativamente a todas essas perguntas. Afinal, como já observa Kopf, conceber a relação entre pessoas e culturas apenas como uma relação binária ou-ou entre eu e o outro parece ser uma forma bastante pobre de conceber tais relações, que ignora, inclusive, a possibilidade de um terceiro, que, ao intermediar minha relação com o outro, me abra a várias opções e múltiplas identidades, abrindo o espaço da interseccionalidade, do reconhecimento de identidades e diferenças que compartilho com outras pessoas (e outras culturas) que não podem ser pensadas meramente pela figura da oposição de mim mesmo ao outro. Que haja um terceiro me leva além da minha mera oposição inicial a um outro, e me mostra que, antes de estar preso a uma alternativa exclusivista, estou diante de várias possibilidades, que quem eu sou não é uma questão de ou-ou, mas sim envolve diversas identidades e diferenças com outras pessoas e com outras culturas. Nesse sentido, a ideia de Kopf seria, justamente, a de que a relação ao outro, pensada como essa relação ao estritamente diferente, é incapaz de dar conta do que significa se relacionar com outras pessoas e outras culturas. Mais: pelo que nos parece, o terceiro introduzido por Kopf mostra como o próprio outro não é a mera exclusão de nossa identidade, mas sim sempre uma combinação de identidades e diferenças, mostrando que, não apenas diferenças, mas também comunalidades podem ser encontradas com o outro, e dissolvendo assim a ilusão de que nossas identidades sejam constituídas essencialmente por tal exclusão e incomensurabilidade radical em relação ao outro<sup>9</sup>.

---

(SAID, 2007, p. 29), a projeção de uma diferença sobre o outro, fazendo do Oriente a “imagem espelhada do Ocidente”, independentemente de se essa imagem encontra suporte, de fato, na cultura do outro ou não? Ainda que, como aponta, Nicholson (NICHOLSON, 2016), não se possa simplesmente ignorar a questão sobre até que ponto os orientalistas a que Said se referia travaram um contato de fato com as culturas de que falaram, sendo a relação deles com essas culturas mais complexa, não deixa de ser um fato, ou pelo menos assim, nos parece, que essa mesma relação fornece exemplos abundantes de como, muitas vezes, é a diferença que é uma projeção em relação ao outro e que o distorce, uma vez que parte não do contato com ele, mas sim de nossas próprias concepções a seu respeito e a respeito de sua relação conosco.

<sup>9</sup> Nas palavras de Kopf: “(...) por mais que o momento da alteridade seja indubitavelmente central para a formação da identidade, a redução da dimensão social da autoconsciência à sua relação com um outro, seja concreto ou imaginado, é abstrata e excessivamente simplista. Satomi Takahashi 高橋里美 (1886-1964), por exemplo, sugere a importância de um ‘terceiro’ (kare, literalmente, “he”). Assim como o ‘outro’, o ‘terceiro’ pode ser concebido como uma terceira pessoa direta em um encontro concreto ou uma pessoa abstrata imaginada no reino das políticas de identidade. Em qualquer um dos casos, o terceiro quebra a dicotomia introduzida pela alteridade e, da mesma maneira com que a face do outro simboliza o momento da diferença, a presença do terceiro introduz o momento da diversidade. Na presença de um terceiro, eu não sou mais confrontado com um ou-ou, mas sim encontro várias opções, assim como múltiplas identidades. Por exemplo, ao mesmo tempo em que compartilho uma identidade religiosa com uma pessoa, posso compartilhar uma comunalidade [comunality] linguística ou uma identidade ética com outra. É na presença de um terceiro que surge a possibilidade da interseccionalidade, um tropo comum dos discursos

O que nos leva à questão da concepção da dinâmica histórica da constituição e relação entre culturas. Isso porque, perspectivas tais como as de Rorty, como observa King<sup>10</sup>, parecem partir de uma concepção muito limitada da constituição das culturas, tratando-as como se elas se constituíssem e se desenvolvessem isoladamente, em vez de por meio do intercâmbio constante e transformador entre elas. De fato, tal concepção isolacionista da história e da cultura se encontra diante de um sério problema, sobretudo se é utilizada para argumentar contra a ideia da existência de filosofias orientais: *como se decide onde acaba uma cultura e onde outra começa? Quais são os critérios para demarcar uma cultura em relação à outra? Qual é o critério para demarcar o outro?* Como observa King<sup>11</sup>, se o próprio Rorty argumentava não se poder comparar aquilo que os filósofos antigos e aquilo que os filósofos contemporâneos ocidentais fazem e se, mesmo assim, chamamos a todos igualmente de filosofia, então, o problema de comparar filosofias orientais e filosofias ocidentais e chamar a ambas de filosofia não seria *qualitativamente* diferente de comparar filosofias ocidentais entre si e chamar a todas igualmente de filosofia. Diante do fato de que, mesmo no interior daquilo que demarcamos como a nossa cultura, somos colocados diante de formas de pensamento diferentes que não se deixam pensar como sendo *completamente* idênticas, mas que nem por isso julgamos não terem *nada* em comum, por que o mero fato de haver diferenças de nossa forma de pensamento em relação à forma de pensamento do que foi demarcado como sendo de outra cultura nos impediria de encontrar algo *comum* entre elas que nos autorizasse a chamá-las, igualmente, de *filosofia*?

Dir-se-ia que o fundamento disto residiria no fato de que estamos falando de *culturas distintas* e que tais comparações, embora sejam possíveis no interior de uma

---

contemporâneos sobre a formação de identidade e a política identitária. A presença de um terceiro descentraliza e desestabiliza o meu projeto em particular e o discurso da identidade em geral. Enquanto o outro introduzia a autoconsciência à ambiguidade existencial do indivíduo, o terceiro destaca a fragmentação inevitável do *'self'*. E o que é pior, já que meu projeto é fundado na desilusão de que identidade é uma questão de alternativas exclusivas, a fragmentação do *self* na presença de um terceiro expõe a artificialidade desse projeto e revela não apenas as fissuras no sistema, mas, além disso, a comunabilidade entre os indivíduos que esse sistema havia ocultado.” (KOPF, 2017, p.37) Assim, ao propor a concepção de um “terceiro”, Kopf estaria nos indicando uma das maneiras pelas quais seria perfeitamente concebível pensar a relação a outras culturas para além de uma mera oposição binária entre si (o *'self'*) e o outro, mostrando, assim, que essa concepção binária e exclusivista é apenas uma entre outras formas possíveis de se conceber essa relação, não sendo nem mesmo necessariamente a mais capaz de pensar essa relação e lidar com as suas complexidades.

<sup>10</sup> Cf. KING, 1999, pp. 235-237. Um ponto semelhante é defendido por Ganeri em GANERI, 2015, p.3.

<sup>11</sup> Idem, ibidem p. 12.

mesma cultura, no interior de uma origem e de uma história compartilhada, não seriam possíveis em se tratando de origens e histórias distintas. Contudo, mais uma vez seguindo a King<sup>12</sup>, poderíamos dizer que tal concepção de como as culturas se constituem e se desenvolvem parece ser extremamente limitada, ignorando a fluidez própria às culturas e o quanto a interação entre culturas é fundamental para a sua constituição. Em suma, ignora-se que nenhuma cultura é completamente fechada, que toda cultura está em constante transformação, que a sua constituição histórica é inseparável da sua interação e relacionamento com outras culturas, e que nenhuma cultura se desenvolve sem interagir *de modo algum* com outras culturas e sem que haja, portanto, algum ponto de contato, e mesmo de assimilação entre elas. Além disso, acrescentaríamos, tal concepção de história e de cultura parte já do pressuposto unilateral que todo contexto histórico seja absolutamente único e singular, o que, mais uma vez, é apenas uma abstração e uma forma um tanto unilateral e insuficiente de se pensar o que seja um contexto histórico. Isso porque, para além da incontestável interação entre culturas, poderíamos falar do que há em comum entre elas não em função de sua interação, mas sim pelo fato de que o seu contexto de surgimento e de desenvolvimento, por mais que não seja o *mesmo*, também não é *absolutamente diferente*. Mesmo entre culturas que nunca tivessem tido contato entre si, poder-se-ia encontrar pontos em comum, pois ainda que situadas em momentos históricos e em espaços geográficos *distintos*, apenas uma abstração vazia do pensamento poderia levar à conclusão de que tais momentos e tais espaços geográficos seriam *absolutamente distintos*, de modo que a cultura que se desenvolveria em um deles não poderia ter absolutamente nada de comum com culturas que se desenvolvessem outros. A história, concebida apenas como a história das singularidades, é uma história unilateral, a qual, tanto quanto a concepção binária e simplista da relação com o outro, tem de determinar *a priori* e unilateralmente ao seu objeto e a qual, pretendendo conhecer o objeto em sua “pluralidade”, é incapaz de compreendê-lo em suas várias dimensões, forçando a pensar tudo apenas por meio de uma determinação, o que só é mascarado pelo fato de chamar-se tal determinação de “Diferença”.

Em contraposição a essa postura que chamaremos aqui de *determinista*, pois acredita que se deve necessariamente *determinar* ao outro quer como diferente, quer como idêntico, gostaríamos, com base no que expusemos e na argumentação de Kopf e de King,

---

<sup>12</sup> Idem *ibid.*, p. 11.

de argumentar a favor de um *indeterminismo em relação ao outro*, ou seja, a favor de uma postura que *não acredita ser possível determinar o outro quer como idêntico, quer como diferente*. Antes de termos de encontrar a identidade essencial com o outro ou de respeitá-lo em sua “radical alteridade”, devemos, a nosso ver, respeitar a indeterminação *irredutível* do outro, ou seja, o fato de que ele não se deixa pensar *nem como idêntico nem como diferente, porque é tanto como idêntico quanto como diferente*<sup>13</sup>. A nosso ver, tal indeterminação do outro, o fato de que não se possa determinar *a priori* que ele seja absolutamente idêntico ou diferente de nós, exige que tomemos, como ponto de partida da determinação das identidades e diferenças do outro em relação a nós, *o próprio outro*. Apenas essa *abertura*, que não se deixa determinar *a priori* a conceber o outro como igual ou diferente, possibilitaria respeitar o outro em sua radical *indeterminação*. De fato, tal abertura possibilitaria uma relação ao outro que não fosse meramente binária e exclusivista e que, sem conceber o outro como o absolutamente idêntico ou o absolutamente diferente, pudesse, contudo, encontrar *o comum e o distinto* nele.

Como isso se relaciona com a nossa discussão sobre a existência de filosofias orientais em particular e não-europeias em geral? Ora, esperamos que, a esse ponto de nosso texto, tenha ficado claro que não pensamos que não seja possível encontrar algo de *comum* (ainda que não uma “identidade essencial”) entre culturas ocidentais e orientais, de modo que seja nos permita falar da existência de filosofia em ambas delas. Em primeiro lugar, tais culturas, diferentemente do que concepções “eurocentristas” de filosofia dão a entender, tiveram ao longo de sua história interações bastante significativas, mesmo quando esparsas, que tornam insustentável, senão a afirmação de que elas não teriam se influenciado significativamente<sup>14</sup>, ao menos a tese de que tais formas de pensamento seriam absolutamente incompatíveis, de modo que não fosse

---

<sup>13</sup> A concepção de indeterminação que formulamos aqui dialoga em muitos pontos com os conceitos de situacionalidade não-situa (*orthafte Ortlosigkeit*) e de interseccionalidade (*Überlapung*) de Mall, embora não esteja no escopo deste artigo discutirmos esse ponto mais profundamente, que ainda deve ser objeto de escritos futuros. Cf. MALL, 2006, p. 10)

<sup>14</sup> O que, contudo, pode levar a um perigoso círculo vicioso de justificação do não-estudo dessas tradições, tal como aponta Schwitzgebel: "Because the dominant academic culture in the U.S. traces back to Europe, the ancient Chinese philosophers were not taught to, and thus not read by, the succeeding generations. Ignorance thus apparently justifies ignorance: Because we don't know their work, they have little impact on our philosophy. Because they have little impact on our philosophy, we believe we are justified in remaining ignorant about their work. In our diverse, globally influenced country, such narrow-mindedness shouldn't fly." (SCHWITZGEBEL, 2015)

possível uma comunicação entre culturas. De fato, acreditamos que isso explique o fato de que Bronkhorst possa, por exemplo (ainda que não concordemos com ele, por razões que desenvolveremos melhor a seguir), defender a ideia de que a filosofia se desenvolveu na Grécia e na Índia (e apenas nelas), possivelmente devido ao contato de budistas da escola Sarvāstivāda com o método de investigação e debate gregos<sup>15</sup>.

Segundo, como indicamos anteriormente, parece-nos que apenas uma concepção abstrata de história poderia justificar a peculiar afirmação de que apenas o contexto singular da Grécia poderia gerar uma forma de pensamento tal como a forma filosófica, sobretudo quando esses tipos de justificativa parecem ser, em larga medida, feitas *a posteriori*, assumindo-se o fato de que a filosofia surgiu e só poderia surgir na Grécia e se perguntando então o que poderia ter sido tão singular na história da Grécia para que a filosofia tivesse surgido nela. Daí porque sempre se mostra possível questionar a propriedade dessa distinção, muitas vezes artificial, entre o contexto histórico e social grego e o contexto de outras civilizações, como a indiana<sup>16</sup>. Frente a isso, parece-nos mais plausível que, apesar de seus contextos históricos distintos, diversas<sup>17</sup> culturas puderam, *pela sua comunalidade* (que nem sempre se deve à sua interação, mas pode derivar meramente de seus contextos históricos, de suas realidades não serem *absolutamente* distintas), encontrar solo propício para o desenvolvimento de um pensamento filosófico, ainda que de um pensamento filosófico *próprio e distinto* daquele que se desenvolveu em outros lugares. Em suma: identidade e diferença são determinações insuficientes, se tomadas em um simples binarismo e em uma mútua exclusão absoluta, para sermos capazes de pensar a relação com o outro, quer no nível pessoal, quer no nível cultural: ao

<sup>15</sup> Cf. BRONKHORST, 1999.

<sup>16</sup> Por exemplo, como nota Smith: “Let us briefly consider in the Indian context, finally, the remaining two concerns that arise out of Dewey and Radin's characterization of Dakota reflections as mere 'proto-philosophy', namely, that there was limited subject matter to reflect upon, and that this limitation was a direct result of a relatively low degree of sociocultural complexity. I am myself strongly inclined to think that this sort of complexity is a real condition of the full exercise of what could look to us like philosophy, in the full sense, in another culture. This is of course not to say that the brains of hunter-gatherers are any less subtle or developed than those of city dwellers, but only that their subtlety is expressed in a different way, one that is more ecologically sensitive, and context-dependent. I am inclined to agree with Aristotle that it is social stratification, and the non-intellectual labor of the majority, that makes specialized intellectual labor possible. But if this is correct then prima facie there is all the more reason to expect to find a high level of philosophical activity in India, since it would be hard to conceive of a civilization that has historically been more stratified than the one that traces its tradition back to the Rig Veda.” (SMITH, 2009)

<sup>17</sup> Que digamos “diversas” em vez de “todas” é apenas uma concessão, aparentemente artificial, mas rigorosamente necessária, àquela mesma indeterminação irredutível do outro, que não nos permite decidir de antemão, sobre todas as culturas, *o que elas têm em comum com a nossa*

lidarmos com o outro, lidamos sempre com a *indeterminação* do outro, quer dizer, com a impossibilidade de se decidir, *a priori* e de maneira mutuamente excludente, se o outro é idêntico *ou* diferente de nós, já que, pelo contrário, sua indeterminação torna possível que ele não seja *nem* (completamente) idêntico, *nem* (completamente) diferente, mas sim *tanto* idêntico *quanto* diferente. Abrir-se ao outro exige, em outras palavras, abandonar a alternativa entre a identidade e a diferença.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dessa exposição, poder-se-ia perguntar: mas o que, então, estou entendendo por filosofia, que eu julgue encontrar em comum entre civilizações distintas e que não me parece ser um fenômeno exclusivamente grego? Não seria arbitrário dar a isso que eu julgo encontrar em comum entre essas culturas o nome de “filosofia”?

Como tantas outras críticas abordadas neste texto, esta também adota uma postura de “dois pesos, duas medidas”. Afinal, já faz algum tempo que houve quem dissesse só se poder falar atualmente de filosofia no singular, de um sentido “universal” de filosofia, no sentido *institucional*<sup>18</sup>. Ora, assumindo que isso fosse verdade, já haveria, então, razão suficiente para justificar o estudo de tradições orientais em departamentos de filosofia, uma vez que, como observa Sacrini<sup>19</sup>, há tradições orientais perfeitamente passíveis de serem estudadas segundo os moldes acadêmicos de nossos departamentos de filosofia e que poderiam assim, para retornar à expressão de Lebrun, fornecer uma *formação para a inteligibilidade*<sup>20</sup>. Nesse caso, o fato de que não se possa fornecer uma definição única de filosofia senão a *institucional* seria justamente um argumento *a favor*, e não *contra* a abertura para o estudo filosófico de tradições orientais e para o tratamento destas tradições enquanto filosofia.

Contudo, mesmo que não admitamos que o único sentido em que podemos falar de filosofia é o institucional, parece-nos que ainda é possível defender a ideia da existência de filosofias orientais, precisamente pela *pluralidade de sentidos* do termo

---

<sup>18</sup> LEBRUN, 1975.

<sup>19</sup> SACRINI, 2013.

<sup>20</sup> LEBRUN, 1975.

“filosofia” e, talvez o mais importante, pelo fato de que tal termo está sempre em *constante transformação* e em *constante disputa pelo seu sentido*. De fato, é preciso lembrar, como já observava Hadot<sup>21</sup>, que nem sempre a filosofia foi concebida primariamente como uma forma de discurso, mas, pelo contrário, foi pensada como uma atividade, como um *exercício espiritual*<sup>22</sup> e mesmo como uma espécie de *meditação* (no que, segundo a Hadot, mesmo a escolha de Descartes em chamar a sua obra de *Meditações* não é fortuita)<sup>23</sup>. Essa concepção da filosofia enquanto uma atividade e mais do que isso, enquanto uma prática *transformadora* do sujeito, certamente permite uma aproximação muito maior da filosofia ocidental, em alguns de seus desenvolvimentos, a importantes tradições orientais de pensamento, e, sendo assim, de filosofia<sup>24</sup>. Mas, para além dessas aproximações possíveis com determinadas concepções e sentidos de filosofia, poderíamos lembrar ainda que também a concepção da filosofia enquanto *originariamente grega* é apenas uma *entre muitas* concepções da filosofia, uma concepção que também tem seu surgimento em um determinado momento da história da filosofia e que, certamente, foi e continua a ser confrontada com concepções divergentes e disputantes. Desde o período antigo, se havia aqueles que defendiam ser a filosofia por excelência grega, havia, por outro lado, aqueles que se opunham a essa concepção e mesmo defendiam que a filosofia teria se originado no Oriente (ou no que hoje chamamos dessa forma) – um fato que o próprio Diôgenes Laértios, apesar de defender a primeira perspectiva, já atestava.<sup>25</sup> Igualmente, muitos séculos depois, encontraríamos opiniões diferentes sobre o estatuto filosófico de tradições orientais de pensamento. Pensemos, por exemplo, por um lado, nas opiniões de Leibniz e Wolff, que viam no pensamento chinês uma filosofia prática e uma ética que chegavam mesmo a ser superiores às suas contrapartes ocidentais, e, por outro lado, nas opiniões de Herder e de Hegel, para os quais a ausência de liberdade e mesmo a estrutura da língua chinesa (segundo Hegel) impossibilitariam que a China fosse capaz de produzir um pensamento verdadeiramente

<sup>21</sup> Cf. HADOT, 1998, p. 228.

<sup>22</sup> Cf. Idem, 2014, pp. 20-22. Cf. também MALL e PEIKERT, 2017.

<sup>23</sup> Idem *ibid.*, p.280.

<sup>24</sup> Como, mais uma vez, observa Hadot: “De maneira mais geral, parece-me ter ficado claro que, como diz J.-L Solère, ‘os antigos eram talvez mais próximos do Oriente que nós’, o que também quer dizer um autor chinês moderno quando escreve: ‘Os filósofos chineses eram todos Sócrates em graus diversos. Na pessoa do filósofo, saber e virtude eram inseparáveis. Sua filosofia reclamava ser vivida por ele, sendo ele o próprio veículo. Viver de acordo com suas convicções filosóficas fazia parte de sua filosofia.’ O ‘filósofo’, o amante da sabedoria, no sentido em que o entendemos, poderá procurar também por modelos de vida nas filosofias orientais, e estas não são tão distantes assim dos modelos antigos.” (HADOT, 2004, p. 392).

<sup>25</sup> Cf. LAËRTIOS, 2008, p. 13.



científico e filosófico.<sup>26</sup> Tudo isso aponta precisamente para o fato de que, se todo sentido e concepção de filosofia pode ser questionado, se não há um sentido único, incontestável e absolutamente consensual de filosofia, então, *isso também vale para a concepção que se tem da origem da filosofia*. Em outras palavras, *também a concepção da filosofia enquanto originariamente grega é apenas uma entre tantas outras possíveis*, que não tem razão de ser privilegiada em relação às outras e considerada como autoevidente, independentemente dos argumentos e justificativas que se ofereça a seu favor.

Seria assim, um tanto inadequado e inapropriado oferecer uma definição de filosofia, escolhida a dedo, para mostrar em que sentido poderíamos falar de filosofias orientais. A verdade é que *há vários sentidos de filosofia que nos autorizariam a utilizar essa designação*, seja no sentido institucional, seja no sentido de atividade ou como modo de vida, seja mesmo no sentido de um discurso racionalmente fundamentado e argumentado a partir de um desenvolvimento conceitual. Diante desse fato, a verdadeira pergunta seria: *por que, se podemos, em tantos sentidos diferentes, falar de filosofias orientais, não deveríamos o fazer, apenas porque elas não poderiam ser consideradas filosofia em todos os sentidos do termo?* Existe, afinal, alguma filosofia ocidental que possa ser chamada de filosofia em todos os sentidos possíveis do termo?

Por fim, para concluir nosso artigo, devemos abordar uma objeção final. Pois pode parecer a quem ler este artigo que estou fazendo apenas uma argumentação negativa: estou dizendo que *não temos motivos para não falar de filosofia oriental*, mas não estou dizendo *por que deveríamos nos dar ao trabalho de utilizar tal designação*. Afinal, o que ganharíamos em chamar tradições orientais de pensamento de “filosofia”? Se não há boas razões para não as chamar desse modo, haveria boas razões para assim designá-las? Por que se preocupar em falar de “filosofia oriental”?

A essa pergunta, gostaria de responder da seguinte forma: *porque há muito que se aprender com o outro* – e a filosofia só tem a ganhar ao colocar em diálogo crítico as tradições filosóficas ocidentais e orientais<sup>27</sup>. Ou, para usar a belíssima formulação de

---

<sup>26</sup> Cf. FLORENTINO, 2015. Sobre as posturas diferentes adotadas frente ao Oriente por Schlegel, de um lado, e Hegel, do outro cf. ainda MARTINS, 1983

<sup>27</sup> Ou para colocar nas palavras de Ganeri: “The destabilising appreciation of another point of view undermines dogmatic surety, its very possibility evidence that moral or conceptual schemes are plural but not incommensurable. One consequence, perhaps the most natural one, is a deeper examination of the

Viveiros de Castro<sup>28</sup>, falar de filosofia oriental (ou, para seguir a senda de Viveiros, de filosofias não-europeias de um modo em geral) significa

decidir, em suma, pensar o outro pensamento como uma atualização de virtualidades insuspeitas do pensamento em geral, o ‘nosso’ inclusive. Tratá-lo como tratamos qualquer sistema intelectual ocidental: como algo que diz algo que deve ser tratado em seus próprios termos, se quisermos respeitá-lo e incorporá-lo como uma contribuição singular e valiosa à nossa própria e orgulhosa tradição intelectual.<sup>29</sup>

Assim, gostaria de concluir respondendo à pergunta “por que falar de filosofias orientais?” da seguinte maneira: porque, para todos aqueles interessados na filosofia, em seus múltiplos sentidos e significados, em suas múltiplas potências e possibilidades, só pode ser um ganho reconhecer a existência não apenas de filosofias orientais, mas de *outras filosofias em geral*, e abrir-se ao *diálogo intercultural* com elas. De fato, tudo do que foi dito aqui acerca da relação com o outro vale para o estudo e reconhecimento não apenas de tradições de pensamento *orientais* como filosofia, embora elas tenham sido o foco de nosso artigo, mas de *qualquer* tradição não-europeia. De modo que a defesa, feita aqui, do reconhecimento de filosofia orientais e não-europeias como filosofias deve ser compreendida como visando, antes de tudo, no espírito de autores como Mall<sup>30</sup>, a defesa de uma concepção *intercultural* de filosofia, que reconhece a importância do diálogo e do reconhecimento entre diferentes tradições de pensamento tanto para a constituição histórica da filosofia quanto para a reflexão contemporânea sobre suas questões fundamentais.

#### REFERÊNCIAS:

BRONKHORST, J (1999). “Why is there philosophy in India?”, *Palestra feita em Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences*. Disponível na internet em [https://www.academia.edu/3279201/Why\\_is\\_there\\_philosophy\\_in\\_India](https://www.academia.edu/3279201/Why_is_there_philosophy_in_India). Acessado em 13 de março de 2016.

FLORENTINO, A (2015). “A recepção do pensamento chinês na filosofia moderna”, *O que nos faz pensar*, 36: 329-341.

---

foundations and assumptions of one’s own perspective, and encounters with other cultures thus lead to renewal in one’s own.” (GANERI, 2015)

<sup>28</sup> Embora admitamos que nossa maneira de abordar a questão de pensar o pensamento do outro se afaste em alguns pontos importantes da concepção de Viveiros. A esse respeito, Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015, sobretudo a segunda parte.

<sup>29</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2015.

<sup>30</sup> MALL, 2006.

- FLORENTINO, A. e GIACOIA, O. (orgs.) (2012). *Heidegger e o Pensamento Oriental*. Uberlândia: EDUFU.
- GANERI, J (2015). “Blueprint: An Institute for Cosmopolitan Philosophy in a Culturally Polycentric World”, *Perfil de J. Ganeri no Academia.Edu*. Disponível na internet em: [https://www.academia.edu/8434737/Blueprint\\_An\\_Institute\\_for\\_Cosmopolitan\\_Philosophy\\_in\\_a\\_Culturally\\_Polycentric\\_World](https://www.academia.edu/8434737/Blueprint_An_Institute_for_Cosmopolitan_Philosophy_in_a_Culturally_Polycentric_World). Acessado em 13 de março de 2016.
- HADOT, P (2014). *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução: Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola.
- HADOT, P (1998). *La Philosophie Antique: une Éthique ou une Pratique*. In: Études de Philosophie Ancienne. Paris: Les Belles Lettres.
- HADOT, P (2004). *O que é a filosofia antiga?* Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola.
- HEIDEGGER, M (1996). *Que é isto – A Filosofia?* Tradução e notas: Ernildo Stein. In: Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril.
- KING, R (1999). *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- KOPF, G (2017). “Pensando como um budista: apropriações pela Escola de Kyoto do não-dualismo budista” (Trad. Lucas Nascimento Machado), in *A Escola de Kyoto e as Suas Fontes Orientais* (Org. Antonio Florentino Neto e Oswaldo Giacoia). Campinas: Editora Phi: 23-43.
- LAËRTIOS, Diôgenes (2008). *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- LEBRUN, G (1975). “Por que filósofo?”, *Biblioteca Virtual do CEBRAP*. Disponível na internet em: [http://www.cebrap.org.br/v2/files/upload/biblioteca\\_virtual/por\\_que\\_filosofo.pdf](http://www.cebrap.org.br/v2/files/upload/biblioteca_virtual/por_que_filosofo.pdf). Acessado em: 13 de março de 2016.
- MALL, R (2006). *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MALL, R. e PEIKERT, D (2017). *Philosophie als Therapie: eine interkulturelle Perspektive*. München: Verlag Karl Aber.
- MARTINS, R.A (1983). “A crítica de Hegel à filosofia da Índia”, *Textos SEAF*. 5: 58-116, 1983.
- NICHOLSON, A (2016). “Orientalismo, Interpretação, e o Estudo da Filosofia Indiana no Ocidente”, *Revista Científica Guillermo de Ockham*. 14(1): 125-132.

NICHOLSON, A (2014). *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press.

SACRINI, M (2013). “Sobre o estudo da filosofia indiana”, *Discurso*. 43: 229-251.

SAID, E (2007). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras.

SCHWITZGEBEL, E (2015). “What’s missing in college philosophy classes? Chinese philosophers”, *Los Angeles Times*. Disponível na internet em <http://www.latimes.com/opinion/op-ed/la-oe-0913-schwitzgebels-chinese-philosophy-20150913-story.html>. Acessado em 13 de Março de 2016.

SMITH, J. H. E (2009). “What is ‘Non-Western’ Philosophy? Part One”, *Justin Erik Halldór Smith*. Disponível na internet em <http://www.jehsmith.com/1/2009/12/what-is-non.html>. Acessado em 13 de março de 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E (2015). “Eduardo Viveiros de Castro: 'O que se vê no Brasil hoje é uma ofensiva feroz contra os índios'”, *O Globo*. Disponível na internet em <http://oglobo.globo.com/cultura/livros/eduardo-viveiros-de-castro-que-se-ve-no-brasil-hoje-uma-ofensiva-feroz-contra-os-indios-17261624>. Acessado em 13 de março de 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E (2015). *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify.