



A escola Purva Mimansa enfatiza o valor do ritual, do cerimonial e o sentido do sacrifício védico. Na foto, o banho ritual no rio Ganges.

As Escolas Filosóficas da Índia

2ª Parte

III — Purva-Mimansa

O que caracteriza este sistema, em comparação com os outros até agora considerados, é a sua adesão aos Vedas como autoridade infalível. Neste sentido, a Mimansa coloca os Vedas, ou *sruti*, como fundamento seguro de si própria.

Com respeito ao lugar que concede à razão, é suficiente observar que, mesmo quando autoritária em seu próprio direito, a verdade revelada chega a nós por intermédio de palavras, cuja interpretação não é fácil. Daí a necessidade de *mimansa*, ou seja, a investigação dos princípios de acordo com os quais devem ser interpretados os textos. Somente quando assim assistidos pela razão, é que os Vedas desvelarão sua real importância. A meta principal da Mimansa, como ramo do conhecimento,

pode ser descrita, então, como a busca da idéia escondida atrás da palavra, vale dizer, busca da solução para o importante problema que representa a relação entre discurso e pensamento. A partir do momento em que considera a linguagem como sendo independente do uso individual, participa este sistema nas discussões relacionadas com a psicologia social ou popular. Essas questões psicológicas contêm elementos valiosos para a moderna ciência da Semântica, o ramo do conhecimento que se ocupa com o significado das palavras em relação à sua forma linguística. A esse respeito, a Mimansa atua como o necessário complemento do *Vyakarana*, ou Gramática, cujo tratamento das palavras é principalmente formal. A vantagem indireta que daí resulta para a

psicologia e filologia representa um dos aspectos mais importantes do estudo da Mimansa. As leis de interpretação formuladas por Jaimini e seus sucessores são muito abrangentes e podem ser aplicadas tanto a trabalhos sem relação com os Vedas quanto às investigações em torno deste antigo texto. Na realidade, essas leis se tornaram amplamente comuns e são utilizadas para se alcançar a correta interpretação dos textos antigos, particularmente os tratados legais (*dharma-sastras*).

De um modo geral, pode-se afirmar que a Mimansa concede maior importância às *Brahmanas* do que aos *Mantras*, o que significa encarar os Vedas essencialmente como livros rituais. Subordina não apenas os *Mantras* mais antigos, mas também os *Upanishads* tardios. Sua própria designação, *Purva Mimansa*, faz referência a este último aspecto, significando ocupar-se com os ensinamentos daquelas partes dos Vedas que vêm antes dos *Upanishads*; a *darsana* que se ocupa com estes últimos se chama *Uttara-Mimansa*.

A questão referente aos sacrifícios, que constitui o tema fundamental da Mimansa, é sem dúvida muito antiga, representando o propósito principal dos *Śrouta-sūtras* e sendo encontrado até nas *Brahmanas*. Dúvidas e discussões em torno do ritual são naturais, especialmente depois de passada a etapa incipiente. A Mimansa somente amplia os aspectos da questão, fazendo-a mais sistemática. Mas não se deve interpretar, em vista disso, que se ocupa com os sacrifícios como são precisamente ensinados nas *Brahmanas*. Separa-se destas por várias gerações, embora demarque o seu apogeu e decadência em sua concepção de ritual. Na realidade, reinterpreta e, desta forma, modifica consideravelmente o velho sistema de ritos. Além disso, apresenta uma modificação muito mais importante: a subordinação da idéia de sacrifício à idéia de *moksha*.

A meta que originalmente se havia concebido para a vida era, em termos gerais, alcançar o céu (*svarga*). A substituição desta meta pelo ideal de *moksha* representa uma radical transformação da doutrina, por meio da qual a Mimansa deixa de ser mero comentário ao ritual védico para se tornar uma *darsana*. Desse modo, em sua forma presente se diferencia em muito daquilo que o seu outro nome, *Karma-Mimansa*, pode sugerir. A ênfase que se dava ao cumprimento dos ritos se tornou agora secundária. Esta mudança fundamental talvez tenha resultado do desejo, por parte

dos últimos expoentes da Mimansa, de colocá-la lado a lado com os outros sistemas de pensamento e não permitir que permanecesse como simples discussão litúrgica em torno de ritos, que, nessa época, se encontravam já mais ou menos mortos. O câmbio não teve lugar nos *Kalpa-sūtras*, mas está exposto claramente nos tratados de *Upavarsa* e *Savarasvamin*, os primeiros comentaristas do *Sūtra* de Jaimini, sendo muito comum em seus sucessores. O aspecto *darsana* é, portanto, comparativamente tardio, embora o seu espírito especulativo, no que se refere aos Vedas, não seja novo, de vez que se encontra nos *Upanishads* e nas interpretações alegóricas de ritos das próprias *Brahmanas*.

O tipo especial de teoria filosófica que agora representa segue outras sendas; não deriva da filosofia dos *Mantras*, nem tampouco continua a especulação dos *Upanishads*. Suas origens podem ser encontradas em outras fontes, não sendo, portanto, uma religião natural nem uma filosofia do absoluto. Alguns de seus princípios menores podem ser associados ao que se encontra nas porções filosóficas dos Vedas; porém, por estranho que pareça, a maior parte deles, os mais importantes, foram tomados do sistema *Nyaya-Vaisesika*. O propósito das *Brahmanas* era superar a simples adoração natural dos *Mantras*; a intenção da Mimansa totalmente desenvolvida é a de superar os rituais ensinados pela *Brahmanas* e sistematizados pelos *Śrouta-Sūtras*. Sem embargo, a superação não é completa, sendo que a Mimansa, tal como conhecemos agora, é uma mescla do racional e do dogmático, do natural e do sobrenatural, do ortodoxo e do heterodoxo. É o aspecto *darsana* do sistema o que trataremos agora, e não suas teorias ritualísticas ou seus princípios exegéticos.

A primeira fonte autorizada a respeito deste sistema é o "*Mimansa-Sūtra*", de Jaimini, que se acredita tenha sido escrito em 200 d.C. Os *sūtras* são em número superior a 2.500, divididos em doze capítulos, com um total de sessenta seções, onde são abordados quase mil tópicos, o que situa esta obra como a mais extensa entre os *sūtras* filosóficos.

Temos ainda uma segunda escola, que durante muito tempo superou a primeira, e onde encontramos adequado material de referência: a enorme obra de Kumarila, totalmente impressa. Este importante trabalho consiste em uma parte geral ou filosófica, intitulada "*Sloka Vartika*", além de

outras duas: "*Tantra-Vartika*" e "*Tup-Tika*". A relação cronológica entre as duas escolas é ainda motivo de controvérsia, porém, em linhas gerais, pode-se dizer que esta última, chamada escola *Prabhakara*, é a mais antiga e a que melhor preserva a orientação da *Mimansa* original.

A *Mimansa* considera a pluralidade de *atman*. Segundo *Kumarila*, *atman* é concebido não só como agente (*karta*), mas também como desfrutador (*bhokta*), admitindo-lhe ainda mudanças de forma e de lugar, ou seja, o sistema reconhece a possibilidade de câmbios modais no ser. Apesar de ser passível de modificações, é considerado eterno, de vez que *Kumarila* rechaça a idéia de que os câmbios internos excluam ou contradigam a idéia de permanência. A experiência nos coloca diariamente diante de coisas que se modificam a cada instante, mantendo, sem embargo, sua identidade. *Jnana*, o conhecimento, é um modo de ser. É descrito como um ato (*kriya*) ou processo (*vyapara*) e é naturalmente considerado como supra-sensível, desde que se encontra em uma "substância" tão etérea como é o ser. Esta mudança ou distúrbio que se produz no *atman* provoca uma espécie de relacionamento com o objeto conhecido. O ser, sendo por hipótese onipresente, está necessariamente relacionado com todos os objetos existentes; mas esta relação não é a mesma que estamos considerando agora, pois, se assim fosse, *jnana* estaria presente em todos os objetos durante toda sua existência. A relação resultante de *jnana* é única, e é descrita como "compensação" (*vyaptr-vyapyatava*). O ato ou processo de *jnana* é considerado transitivo, ou seja, o seu resultado tem de ser achado em alguma outra coisa e não onde se manifesta. O ato de cozinhar, por exemplo, é visto como o agente (sujeito), mas seu resultado — a brandura do cereal cozido — se encontra no alimento, quer dizer, no arroz (objeto). Quando *jnana* se apresenta no ser relacionando-o a um objeto, este é afetado de tal modo que a experiência, em sua totalidade, não se restringe a uma modificação subjetiva, senão que também há uma modificação objetiva que lhe corresponde. O objeto se torna "iluminado" (*prakasa-visista*), e assim podemos concluir que *jnana* esteve anteriormente presente no ser. *Jnana* pode revelar outros objetos, mas não tem o poder de manifestar-se.

Uma outra causa de percepção que resulta em conhecimento direto (*visadavabhasa*) é o contato dos sentidos

O meio direto de liberação se deduz da crença generalizada na Índia, e compartilhada pela Mimansa, de que o karma é causa de aprisionamento. Quando a causa é eliminada, cessa necessariamente o efeito, e a abstenção do karma resultaria automaticamente na restituição do ser ao seu estado original.

com seus respectivos objetos. O conhecimento obtido é um tanto vago e indefinido e se chama *alocana*, como na *Sankhya-Yoga*. A primeira parte deste processo é descrita como "indeterminado" (*nirvikalpaka*), e a segunda como "determinado" (*savikalpaka*). Crianças e animais, cujo crescimento mental é incompleto ou imperfeito, atuam somente em função do que se encontra sugerido nessa etapa primitiva da percepção, ou seja, o *nirvikalpaka* não é uma mera hipótese formulada para dar significado a um aspecto conhecido da experiência, mas sim é parte da própria experiência. Assim como a *Nyaya-Vaisesika*, a *Mimansa* também reconhece *manas* como um sentido (*indriya*), que se junta aos cinco outros admitidos comumente, e cuja cooperação é imprescindível para todo *jnana*.

Os sentidos, incluindo *manas*, propiciam as condições externas causadoras das modificações no ser, constituindo o conhecimento; e é a dissociação deles em *moksha* o que liberará o ser, como na *Nyaya-Vaisesika*.

Outro tema que deve ser abordado é o modo pelo qual nos apercebemos de nosso "eu", o que é uma decorrência direta do *aham-pratyaya*, ou a "noção do eu". Sendo um ponto importante da doutrina, requer explicações. *Kumarila* entende a "consciência do eu" literalmente e considera que o eu pode ser, ao mesmo tempo, sujeito e objeto — o conhecedor e o conhecido (*jada-bodhatmaka*), mencionando como evidência o dito comum "eu me conheço". A atribuição desse caráter aparentemente contraditório ao eu está de acordo com o princípio dominante neste sistema de pensamento, qual seja o de que a natureza das coisas não pode ser rigidamente determinada (*bhedabheda-vada*). A consciência do eu é constante e acompanha todos os estados de consciência, estando ausente somente no estado de sono profundo, quando não há objeto conhecido. Por conseguinte, quando dizemos

que o eu é conhecido em todas as experiências, não se deve compreender que é conhecido como o sujeito do ato de conhecer. O fato de conhecer é, em si mesmo, desconhecido naquele momento, e tem de ser deduzido depois. Não podemos, portanto, conhecer o eu caracterizado por ou devido a tal conhecimento, que é o que significa o termo sujeito. Sem embargo, o eu não pode ser desconhecido, já que isto seria contrário à identidade pessoal da experiência de cada um; em vista disso, é explicado como sendo o objeto da consciência do eu.

De acordo com Kumarila, a consciência do eu implica não somente uma diferença interna — o eu que está em oposição a si mesmo como um objeto —, mas também uma diferença externa — um eu que é distinguido do não-eu.

A Mimansa é realista e seu realismo possui alguns aspectos próprios. Contrariamente à Sautrantika e à Vaibhasika, por exemplo, admite a existência de dravyas permanentes, que são o substrato de qualidades e não simplesmente agregados de dados sensórios impermanentes. Até aqui a doutrina está de acordo com a Nyaya-Vaisesika; mas difere desta em não admitir que uma dravya possa ser produzida de novo, reconhecendo, por seu turno, o princípio de mudança. Cada dravya é eterna e permanente, não obstante suas formas ou atributos poderem sofrer modificações. A argila que vemos agora à nossa frente pode, em dado momento, tornar-se jarra, em outro momento, fonte; pode ser marrom agora e vermelha mais tarde, porém, em todas essas transformações, persiste o mesmo material. A dravya permanece, apenas os seus modos aparecem e desaparecem. Esta observação é compartilhada pela escola Sankhya-Yoga.

Importante diferença entre essas duas doutrinas é que, para a Mimansa, as dravyas cambiantes são, em última instância, múltiplas e não apenas uma. Outra notável diferença é que a Mimansa estende a noção de transformação modal até o atman, o qual é absolutamente estático e passivo para a Sankhya-Yoga. A mudança que caracteriza a realidade física está em constante progresso: nunca começou e não terá fim. A Mimansa não reconhece a criação (*sisti*) nem a dissolução (*pralaya*) do universo como um todo. "Nunca houve tempo", afirma, "em que o mundo fosse coisa diferente do que é agora". As coisas individuais, sem dúvida, vêm e vão; mas isto acontece em virtude do caráter de au-

todesenvolvimento da realidade. Qualquer que seja o estímulo requerido para que tal câmbio ocorra, procede o karma passado de cada um dos seres que estão peregrinando pela vida nesse momento. Isto significa a abolição da idéia de Deus criador, o que em verdade é um estranho princípio a ser sustentado por uma escola que se proclama ortodoxa por excelência.

Para caracterizar a concepção global em poucas palavras, podemos dizer que a Mimansa é puro empirismo, à exceção de um único aspecto, a saber, o reconhecimento de uma esfera supranatural do ser e de uma autoridade revelada por cujo intermédio se pode obter o seu conhecimento. Em relação à outra esfera — a da experiência comum — esta doutrina supera qualquer outra escola naturalista de pensamento conhecida na história. De fato, a principal objeção contra a Mimansa, pelo menos em certa etapa de seu desenvolvimento, foi a de ser totalmente materialista em sua visão.

A Mimansa é também pluralista e acredita que a variedade se encontra na raiz do universo físico. A escola de Kumarila aceita as nove dravyas conhecidas da Nyaya-Vaisesika e acrescenta mais duas: *tamas*, ou "treva", e *sabda*, ou "som". O tempo é perceptível, significando isto que toda experiência de percepção, não importa através de qual sentido, inclui uma referência a este elemento. Sem embargo, o tempo não pode ser apreendido por si mesmo, mas somente junto com algum objeto. Outras dravyas também são consideradas como perceptíveis, excetuando somente manas, que é conhecido mediatamente. Resulta curioso que a treva deva contar-se entre as dravyas positivas, em oposição à idéia da Nyaya-Vaisesika, que a considera como ausência de luz. A razão apontada — de que a treva está caracterizada por cor e movimento, o que é próprio unicamente das dravyas — é um apelo por demais ingênuo.

A mescla do racional com o dogmático que percebemos nos ensinamentos teóricos da Mimansa é igualmente notável em seus aspectos práticos. Até onde chega a moral ordinária, a doutrina adota um ponto de vista severamente secular e explica a virtude como um ajuste — consciente ou semiconsciente — da conduta ao interesse. Sábara afirma que os atos de caridade, como prover água e alojamento, embora em benefício dos outros — e, portanto, bons atos — não são ainda dharma. Isto é, a Mimansa considera a conduta

desde um ponto de vista utilitário; não é egoísta, no entanto, e está fundamentada na realização da natureza social do homem. Um esquema de moralidade com base em tal princípio tem paralelos na história da Ética, mas o que é peculiar da Mīmāṃsā é que se nega a colocar tal moralidade como o ideal mais elevado da vida. Assim como na metafísica, aqui também concebe outra esfera de atividade, cuja significação é extra-empírica e com a qual confina o dharma. A moralidade comum é um assunto puramente empírico que só os curtos de entendimento não podem entender. A verdadeira espiritualidade consiste em fixar a própria atenção no dharma ou tais atos de dever que levem ao sucesso na vida futura. Poderia parecer que esta transferência da atenção da vida presente para a futura, atrojaria a moralidade na sombra, reduzindo assim o seu valor aos olhos do homem. Não ocorre nada disto, porque, tal como concebida pela Mīmāṃsā, a vida cerimonial não exclui a moralidade comum, pelo contrário se fundamenta nela. "Os Vedas não purificam ao injusto". Embora não seja vista como o mais elevado, a pureza ética é estimada como condição prévia e necessária para a vida religiosa ou espiritual. As poucas ocasiões em que a moralidade ordinária parece ser negligenciada, como por exemplo na imolação de um animal em rito, são explicadas como exceções que confirmam a regra. Na verdade, as explicações que tentam justificar esses atos são pouco convincentes, deve-se admitir que os Vedas geralmente apresentam imposições éticas que não admitem exceções. No caso presente, por exemplo, proíbe explicitamente injuriar aos seres vivos: "*Na himsyat sarva bhutani*".

Quando o dharma é interpretado nesse único sentido, requer igualmente um único panorama para ser conhecido: os Vedas. Enquanto o padrão de julgamento para a moralidade comum é humano, o do dharma é supra-humano. "Devemos distinguir", diz Kumarila, "entre o que corresponde ao dharma e moksha — que se conhece por intermédio dos Vedas — e o que corresponde a *artha* e *kama* — que se aprende no intercâmbio mundano".

Em um aspecto muito importante o objetivo da Mīmāṃsā é diferente dos demais sistemas: "Não se deveria perseguir o ideal de moksha, mas sim o de dharma, tanto como um meio para se atingir um fim quanto como um fim em si mesmo". Esta parece haver sido sua meta até determi-



nado momento de sua história. Nesse primeiro período, somente dharma, artha e kama (*tri-varga*) eram aceitos como valores humanos; o quarto, moksha, é posterior. Em geral, dharma é ainda o mais alto ideal nos *Kalpa-sutras*, porém a doutrina atual parece havê-lo substituído pelo ideal de moksha. Esta transformação significa o virtual abandono de muitos dos ritos ensinados nos Vedas.

Como nas outras doutrinas, o abandono da pompa mundana e a fé nos ensinamentos são necessários também como condições preliminares. Sem isto, não é possível nenhum esforço sério para assegurar a liberação final. O meio direto de liberação se deduz da crença generalizada na Índia, e compartilhada pela Mīmāṃsā, de que o karma é causa de aprisionamento. Quando a causa é eliminada, cessa necessariamente o efeito, e a abstenção do karma resultaria automaticamente na restituição do ser ao seu estado original. Sem embargo, os karmas de que há que se abster são somente aqueles dos tipos opcional (*kamya*) e proibido (*pratisiddha*). O cumprimento do primeiro origina méritos, o do segundo deméritos; assim, ambos criam laços e devem ser evitados por aquele que busca a liberação. Um terceiro tipo, o *nitya karma*, deve ser cumprido mesmo pelos que procuram moksha, pois, caso contrário, estariam desobedecendo a lei védica. Desse modo, esta disciplina se apóia em um princípio duplo:

1º — Abstenção dos atos opcionais ou proibidos;

2º — Cumprimento dos atos obrigatórios.

Os seguidores de Prabhakara concordam quanto a esse aspecto, não admitindo, porém, nenhum propósito alheio ao fato de obedecer ao chamado do dever no cumprimento do *nitya-karma*. Explicitamente estabelecida fica também a necessidade de jnana como meio de liberação.

IV — Vedanta

O monismo particular ensinado por Sankara é muito antigo e sua forma final recebeu deste mestre uma importante contribuição. O aspecto mais característico de sua teoria é a concepção de Nirguna Brahman como a última realidade, com a crença implícita na doutrina de *maya*, na identidade do jiva com Brahman e na concepção de moksha como emergindo do primeiro para o segundo. Quanto ao lado prático, advoga por *karma-samnyasa*, ou completa renúncia, com a implicação de que jnana e somente jnana possibilita a liberação.

Os pontos principais da filosofia de Sankara — os princípios básicos, tais como a inaplicabilidade da noção de causalidade à realidade última — se encontram no *Karika* de Gaudapada, que se propõe a resumir os ensinamentos do "*Mandukya Upanishad*", mas que chega muito além, oferecendo um admirável resumo da Advaita.

O mais importante dos trabalhos de Sankara é o *bhasya* a respeito do "*Vedanta-Sutra*", notável não somente pelo encanto de seu estilo, mas também pela consistência lógica de seus argumentos. Além deste, Sankara escreveu comentários sobre os principais Upanishads e sobre o "*Bhagavad Gita*". Especialmente os comentários sobre o "*Brhadaranyaka*" e o "*Chandogya Upanishad*" são de imenso valor para a compreensão e apreciação da doutrina advaita.

A doutrina de Sankara foi defendida e ampliada em alguns detalhes por pensadores posteriores, o que deu lugar a algumas opiniões divergentes entre seus apreciadores. De tais diferenças resultaram duas escolas: a *Vivarana* — que tem suas origens no "*Panca-padika*", fragmento de um comentário ao *Sutra Bhasya*, de autoria de Padmapada, discípulo de Sankara — e a escola *Bhamati*, ligeiramente posterior, representada por Vacaspati (c. 841 d.C.).

A Advaita nos recorda a Sankhya-Yoga quanto a sua concepção do veículo físico, admitindo também a teoria do conhecimento representativo. A diferença é que, de acordo com Sankhya-Yoga os dez sentidos são relacionados ao *aham-kara*, en-

quanto a Advaita supõe que derivam dos elementos, mais em concordância com Nyaya-Vaisesika. O órgão interno (*antahkarana*) também é aqui concebido como *bhautica* e constituído de todos os cinco elementos, embora predomine o elemento *tejas*, pelo que às vezes é descrito como *taijasa* ("feito de tejas"). Consequentemente participa muito do caráter deste elemento e é instável — sempre disposto a alterar sua forma. Isto é, o *antahkarana* está sempre ativo, a não ser no estado de *shushupti*, quando se torna latente. Cada uma das formas que adota, ao exercer essa atividade, é conhecida como



A Vedanta identifica o ser humano com a realidade primeira e última e expõe as vias introspectivas para realizar essa identificação.

O aspecto mais característico da teoria de Sankara é a concepção de Nirguna Brahma como a realidade última, com a crença implícita na doutrina de maya e na identidade do homem com Brahma.

vritti, como na Sankhya-Yoga. A explicação de que todos esses órgãos são *bhautica* é importante se se leva em conta o caráter indispensável dos elementos físicos para a manifestação da consciência. Mesmo quando indispensável, porém, sua distinção do elemento físico não é ignorada. Na realidade, de acordo com Sankara, é a associação desses dois incompatíveis — como se deduz da experiência comum — o que forma o núcleo do problema filosófico.

É difícil definir o momento em que os *Brahma Sutras* foram escritos, mas como contém a refutação de quase todos os outros sistemas, mesmo do Budismo Sunyavada (de acordo, logicamente, com a interpretação de Sankara), não podem ser de época muito precoce. Acreditamos não estarmos longe da verdade quando supomos que datam aproximadamente do século II a.C. Em 780 d.C., Gaudapada reviveu os ensinamentos monistas dos Upanishads comentando o "*Mandukya Upanishad*" em seu tratado intitulado "*Mandukyakarikā*". Seu discípulo Govinda foi o mestre de Sankara. Com os comentários de Sankara sobre os *Brahma Sutras* teve início uma verdadeira hoste de comentaristas e estudiosos do vedantismo, de grande originalidade e vigor filosófico. Anandagiri, discípulo de Sankara, escreveu o "*Nyayanirnaya*", e Govindananda o "*Ratna-Prabha*". Vacaspati Misra, que nasceu por volta de 841 d.C., escreveu o "*Bhamati*"; Amalananda (c. 1250) nos deixou o seu "*Kalpataru*", e Apyayadiksita (c. 1550) o seu "*Kalpataruparimala*", comentando o anterior.

Discípulo de Sankara, Padmapada — também chamado Sanadana — comentou a obra de seu mestre no "*Pancapadika*". Pelo modo como começa o livro, seria de se esperar um comentário sobre a totalidade do bhasya de Sankara, mas termina abruptamente ao final da quarta sutra. Madhava (c. 1350) conta uma interessante história a esse respeito: Suresvara havia recebido permissão de Sankara para escrever uma *varitika* sobre o bhasya, mas outros discípulos objetaram o trabalho

porque Suresvara havia sido previamente um mimansista, não sendo, portanto, competente para realizar essa tarefa. Suresvara, agastado, escreveu um tratado intitulado "*Naishkarmyasiddhi*". Sobre este foi elaborado um *tika* por Padmapada, mas o manuscrito se queimou na casa de seu tio. Sankara, que uma vez o havia lido, recitou-o de memória e Padmapada o escreveu novamente.

Outro importante tratado, escrito em verso, sobre os principais ensinamentos contidos no bhasya de Sankara é o "*Samksepasariraka*" de Sarvajnatma Muni (c. 900), e que foi posteriormente comentado por Kamatirtha. Sriharsa (1190 d.C.) escreveu o seu "*Kahndana-khandanahadya*", o mais célebre trabalho sobre a dialética vedantina. Citsukha, de época pouco posterior a Sriharsa, fez um comentário sobre este tratado e depois publicou seu próprio trabalho sobre a dialética, conhecido como "*Tattvadipika*", o qual, por sua vez, também foi comentado mais tarde por Pratyagrupa, em seu tratado "*Nayanaprasadini*".

As obras mencionadas fazem parte de uma lista de alguns dos mais importantes trabalhos sobre a Vedanta, e servirão de referência para futuros estudos.

Seleção e compilação de
LIA DISKIN

BIBLIOGRAFIA

1. Dasgupta, Surendranath: "*A History of Indian Philosophy*", volume I; Motilal Banarsidass, Delhi, 1975.
2. Hiriyanna, M.: "*Outlines of Indian Philosophy*"; George Allen Unwin Ltd., Bombaim, 1973.
3. Blavatsky, H.P.: "*Glosario Teosófico*"; Editorial Glem, Buenos Aires, 1975.