



“Um sem um Segundo”: uma sustentação ao monismo estrito de Parmênides pela advaita vedanta

“One without a second”: advaita vedanta’s support to Parmenides’ strict
monism

Rafael Brandão Varella¹

Resumo: A Unidade do Ser apresentada ao mundo ocidental por Parmênides em *Da Natureza* exerceu um profundo impacto no pensamento filosófico subsequente, notadamente no platonismo e neo-platonismo². Ao longo dos séculos, o monismo de Parmênides tem sido reinterpretado não em sentido estrito, mas como uma unidade na multiplicidade, contornando assim um paradoxo com o mundo sensível. Com base na uniformidade de pensamento contido em *Da Natureza*, pretendo reforçar o caráter estrito do monismo contido no poema, utilizando a filosofia *advaita* (literalmente “não dois”) vedantina para sustentar e aprofundar a visão parmedínica original, livre das aparentes contradições entre uno e múltiplo³.

Palavras-chave: *Da Natureza*. Parmêdines. monismo. Shankaracharya. *advaita*.

Abstract: The Unity of Being presented to the Western world by Parmenides in *On Nature* had a profound impact on subsequent philosophical thought, notably on Platonism and Neo-Platonism. Over the centuries, Parmenides’ monism has been reinterpreted not in a strict sense, but as a unity in multiplicity, thus circumventing a paradox with the sensible world. Based on the uniformity of thought contained in *On Nature*, I intend to reinforce the strict character of the monism contained in the poem, using *advaita* (literally “not two”, in Sanskrit) philosophy to sustain and deepen the original Parmenides’ vision, free from the apparent contradictions between one and multiple.

Keywords: *On Nature*. Parmedines. monism. Shankaracharya. *advaita*.

¹ PhD. Professor Associado da Universidade Federal Fluminense (UFF). Estudante autodidata em Vedanta. Email: rvarella@id.uff.br.

² Há uma vasta literatura apontando para um possível contato e intercâmbio entre a filosofia grega, especialmente os pré-socráticos e platônicos, com o Oriente. O livro *Filosofias Gregas e Orientais* (Leituras Contemporâneas dos Clássicos da Filosofia do Direito Livro 2) de Andityas Soares de Moura Costa Matos discute o tema em maiores detalhes.

³ A transliteração do sânscrito para o alfabeto latino é variada, sendo frequentes nos textos traduzidos, palavras contendo ou não os diacríticos característicos da língua (ex. Avidyā ou Avidya). Para fins de simplificação, optei por não utilizar tais diacríticos, porém encorajo aos leitores buscarem a pronúncia correta das palavras em fontes especializadas.



Introdução

“As there is nothing but myself, why should I be afraid?”

Brihadaranyaka Upanishad

Os filósofos pré-socráticos se destacaram pela busca do Princípio (*arché*) causal de toda a manifestação e são considerados os pais da filosofia ocidental (ANTISERI; REALI, 2017, p. 29). Dentre estes, destaca-se Parmênides de Eleia, nascido entre os séculos VI e V a.C. e fundador da escola eleática (DUGAN; TRABBIC, 2011). Em seu poema, *Da Natureza*, encontra-se uma das maiores inovações do pensamento humano, seja pelo primoroso tratado de lógica, quanto pela atribuição do Ser como *arché* não relacionado ao mundo físico (ar, fogo, água e terra) ou divisível (números), tal como sugerido por outros pré-socráticos (ANTISERI; REALI, 2017, p. 56). *Da Natureza* tem sido amplamente debatido ao longo de quase vinte e cinco séculos, e diferentes interpretações sobre como Parmênides concebeu a ideia de Ser têm sido propostos.

O motivo principal da controvérsia reside na dificuldade em conciliar a solidez lógica da unidade do Ser presente na obra, com a evidência empírica da multiplicidade e do devir (DUMAN, 2012). Neste sentido, diversos filósofos ao longo da história buscaram reinterpretar suas proposições através de um monismo mitigado, seja através de uma harmonização entre unidade e multiplicidade, a exemplo da Díade platônica (SILVEIRA; BRÍGIDO, 2016), seja na visão do Ser como substância em cada ente, em Aristóteles (ARISTÓTELES, 1973, p. 225). Entre autores modernos, também existe a tentativa de contornar a contradição lógico-subjetiva, buscando uma reinterpretação do poema na ideia de Ser como um princípio transcendental da multiplicidade (DUMAN, 2012).

Embora seguidores de Parmênides como Zenão e Melisso de Samos tenham defendido a visão monista do mestre com novos argumentos (DUGAN; TRABBIC, 2011), e até mesmo refinando algumas proposições contidas em *Da Natureza*, penso ser na escola filosófica indiana *advaita* (AV), o lugar onde a visão monista inquebrantável de Parmênides encontre sua maior sustentação. Os tratados e comentários de Shankaracharya (séc. VII d.C.) e Gaudapada (séc. VI d.C.) sobre a *Vedanta*, ou conclusão dos *Vedas*, olham a Realidade pela óptica não dual absoluta, baseadas de

forma incondicional no *ekam eva advitiyam* ou “Um sem um segundo” contida no Chandogya Upanishad (MENON, 2015, p.296).

Ainda que similaridades entre as duas escolas filosóficas já tenham sido discutidas por diversos autores (SOARS, 2020; CARVALHO, 2012)¹, este ensaio busca destacar uma unidade de pensamento que sustenta o monismo absoluto de Parmênides, através da análise de algumas proposições ou conceitos-chave (quadro abaixo) em *Da Natureza*, e que encontram na AV não apenas suporte, mas diversos aprofundamentos.

Conceitos-chave	Exemplo de Fragmento associado³ e localização
<i>A realidade una do Ser</i>	“um que É e não pode não ser ⁴ ” (2.3) “o Ser é ingênito e imperecível” (8.3) “pois é compacto, inabalável e sem fim” (8.4) “nem é divisível, visto ser todo homogêneo” (8.20)
<i>A ilusão da multiplicidade do Ser</i>	“como as aparências têm de aparentemente ser” (1.31-32) “acreditam que o Ser e não-Ser são o mesmo” (5.4) “os mortais instituíram, confiantes de que eram reais” (8.40)
<i>O Ser como consciência</i>	“sem o Ser não acharás o pensar” (8.36-37) “o mesmo é pensar e Ser”(B3)
<i>O retorno ao Ser</i>	“para mim é o mesmo por onde haja de começar: pois aí tornarei de novo” (B5)

³ Baseado na tradução de José Trindade dos Santos.

⁴ Unidade do Ser como: existência, eternidade, infinitude e unicidade, na ordem dos fragmentos

Estes quatro conceitos, tomados aqui como exemplos, serão avaliados individualmente com base em comentários e tratados escritos por Gaudapada e Shankaracharya tais como *Gaudapada Karika* (GK) (JONES, 2014), *Atma Bhoda* (AB) (CHATURDEVI, 2019), *Vivekachudamani* (Vk.) (SHANKARACHARYA, 2019) *Aparokshanubhuti* (Ap.) (VIMUKTANANDA, 1997), além dos *Upanishads* (PRABHAVANANDA, 1975) e *Ribhu Gita* (RG) (RAMAMOORTHY, 2017), que embasam o monismo estrito. Para melhor compreensão do pensamento da AV, vários termos serão mantidos em sânscrito, seguido de sua tradução mais frequentemente

utilizada na literatura. Para esta doutrina, deve-se considerar que os termos *Sat* (Ser, Realidade, Verdade), *Brahman* (Realidade Última), *Atman* (Alma, Eu ou ‘Self’), *Ishvara* (Ser Supremo), *Sat-Cit-Ananda* (Ser-Consciência-Bem-aventurança) são intercambiáveis e denotam o mesmo Princípio unitário do Ser.

1. A realidade Una do Ser

Este parece ser o ponto mais palpável de convergência entre a AV e a visão original de Parmênides, a considerar a diversidade de elementos contidos no poema que descrevem o Ser como uma realidade eterna e única. Segundo o GK (p.21), “O que não existe no início ou no final também é inexistente no presente”, o que é admiravelmente semelhante ao trecho “Pois, se era, não é, nem poderia vir a ser.” (8.20) em *Da Natureza*. Para essa doutrina, não pode haver algo que seja real e ao mesmo tempo esteja sujeito à temporalidade, venha a surgir ou se modificar (JONES, 2014). Portanto, apenas o Ser é eterno e real, mas não as aparências fenomênicas. Como já apontado, o termo *Sat* pode ser traduzido por “Ser”, mas é perfeitamente intercambiável por “Verdade” ou “Realidade” no sânscrito. Por conseguinte, toda a coleção de fenômenos, sejam eles objetos, pessoas, ideias, ou próprio mundo em si sendo temporários, guardam uma realidade apenas relativa a algum outro fenômeno, mas nunca em si mesmas (CHATTERJEE; DATTA, 2012, p. 345).

De forma didática, Shankaracharya divide a realidade em três níveis: a absoluta (*Paramarthikha*), que é o nível do Ser total e absoluto; a relativa (*Vyavaharika*) como a da experiência fenomênica do mundo; e a efêmera (*Pratibhashika*) que abrange a esfera dos sonhos, visões e devaneios. Enquanto a experiência fenomênica do mundo físico (*Vyavaharika*) rejeita a realidade do sonho e da fantasia (*Pratibhashika*) como real, em nível absoluto (*Paramarthika*), ambas são igualmente ilusórias, não importando o quão “reais” ou “imaginárias” possam parecer (MADHAVANANDA, 1950, p.409).

Já a questão da unicidade é representada no AB (verso 8) com a seguinte metáfora: “como bolhas na superfície das águas do oceano, todos os mundos surgem, permanecem e se resolvem no Ser Supremo, que é a causa e suporte de tudo”. Este verso também remete à ideia de retorno (“para aquele lugar eu devo voltar novamente”) em *Da Natureza*, e será abordado mais adiante. Nessa visão, a manifestação é

apresentada não como algo múltiplo de fato, mas a apresentação fenomênica (bolhas) que são nada mais que a Realidade (oceano) subjacente. Portanto, a substância de toda a aparente multiplicidade é o Ser uno e indivisível. Shankaracharya identifica o aparente surgimento do mundo como “uma aranha que tece sua rede com os materiais de seu próprio corpo” (Ap., p. 152), ou seja, como “causa” eficiente e material do Universo. De maneira complementar, sendo o “não-Ser” uma contradição e, portanto, inexistente, Parmênides identifica o Ser como a existência total e infinita (“inabalável e sem fim”), assim como a AV (*Anantam* “ilimitado”), tal como apresentado no AB (verso 56): “O que preenche tudo, acima, abaixo e ao redor, em si mesmo, *Sat-Cit-Ananda*, não dual, infinito, eterno, uno, saiba que este é *Brahman*”.

O questionamento natural a seguir seria a de indagar sobre as raízes causais desta manifestação fenomênica da Unidade. Em outras palavras, por que o Uno parece múltiplo, mutável, limitado? Em que momento o Ser imperturbável apresentou a Si mesmo como múltiplo?

2. A ilusão da multiplicidade do Ser

A causa da aparente multiplicidade da manifestação, em contraste com a unidade homogênea do Todo, não foi omitida em *Da Natureza*. Usando termos como “aparência”, “engano” e “confiantes”, o poeta parece resoluto em apontar o erro de julgamento dos mortais em discernir o Real do imaginário ou da multiplicidade da Unidade. Como já discutido, a AV é absolutamente consistente sobre a unidade estrita do Ser, mas também busca explicar as causas pelas quais o Uno parece múltiplo.

Assim como em Parmênides, a AV interpreta a multiplicidade como um processo ilusório. A causa da aparência da multiplicidade ocorre devido a *maya* (“ilusão”, “mágica”, “aquilo que não é”), que se manifesta como uma potência que cobre a Realidade como um véu (OLDMEADOW, 1992). A multiplicidade também é o resultado de *avidya* (“ignorância”, “não visão”) do ente que enxerga a Unidade como múltipla (MENON, 2015, p. 210). A doutrina de *maya* ou *Mayavada* foi sistematizada por Shankaracharya para explicar a potência criativa de *Brahman*, que parece dividir-se em uma infinidade de fenômenos. Sob este aspecto “criador”, o Ser recebe a

denominação de *Ishvara* (MENON, 2015, p. 1193), que sob muitos aspectos se assemelha ao Deus bíblico, Supremo Governante e Criador do Céu e da Terra.

Mas se “*Brahman* é Um sem um segundo”, como Ele poderia ter uma potência criadora? É neste ponto que *maya* assume seu aspecto *avidya*, da mesma maneira que a escuridão é nada mais que a falta da luz: “A natureza da ignorância é, no entanto, totalmente revelada quando se confunde o sujeito (ou seja, *Ātman*) com o objeto (ou seja, o corpo), que não têm nada em comum entre eles, sendo opostos um ao outro em todos os aspectos” (Ap., p. 350). Ou recordando *Da Natureza* “Acerca dele são todos os nomes que os mortais instituíram, confiantes de que eram reais: ‘gerar-se’ e ‘destruir-se’, ‘ser e não ser’, ‘mudar de lugar’ e ‘mudar a cor brilhante’”. Fica claro, portanto, que a natureza da variedade de fenômenos reside na ignorância do indivíduo em perceber a Unidade subjacente (OLDMEADOW, 1992).

O acobertamento da Realidade é descrito num comentário do *Mandukya Upanishad* por “ilusões como a corda aparecendo como uma cobra ou água em uma miragem (e que) não podem existir sem um substrato”. Esta metáfora é recorrente na AV e denota o fenômeno de *adhyasa* (“superimposição”) (CHATTERJEE; DATTA, 2012, p.342). Neste caso, a ilusão ocorre quando o indivíduo se sente ameaçado quando se depara com o que parece ser uma cobra na penumbra, mas que se revela apenas uma corda sob luz propícia. Aqui temos o conceito de sobreposição de algo ilusório (cobra) sobre o substrato real (corda) que ocorre apenas devido “falta de luminosidade” (*avidya*), sendo necessário apenas maior “clareza” ou discernimento (*viveka*) para que a Realidade se revele. Outro ponto implícito na metáfora é que não apenas não existe qualquer cobra como nunca, em qualquer tempo, existiu qualquer tipo de cobra, o que naturalmente nos remete sobre as origens desse autoengano. Estes aspectos, até onde sabemos, não foram desenvolvidos por Parmênides a julgar pelos fragmentos de *Da Natureza*.

Segundo Shankaracharya, as causas primárias de *maya* ou *avidya* são descritos como *anadi* (imemoriais), *anirvacaniya* (indescritíveis), e *acintya* (inconcebíveis) (OLDMEADOW, 1992). Em outras palavras, é impossível explicar a natureza de algo que não é real, tal como discutir as propriedades do “chifre de uma égua”, segundo o *Ribhu Gita* (p. 35). Ainda assim, o fato de a miragem ainda permanecer às vistas mesmo

quando racionalmente sabemos que ela não é real, indica que as raízes de *maya* são profundas e que o conhecimento intelectual em si não é capaz de eliminar a ilusão.

Por este princípio, se o mundo tal como se apresenta é apenas ilusório, assim também seria a realidade da morte. Esta concepção é belamente colocada no *Bhagavad Gita*, onde Bhagavan Krishna afirma que “assim como uma pessoa joga fora suas roupas velhas e coloca outras novas, o Eu corporificado joga fora o corpo velho e entra em outro novo” (GAMBHIRANANDA, 1984, p. 49). Desta forma, enquanto o indivíduo continuar a ver cobras no lugar de cordas, o ciclo não pode ser quebrado.

3. O Ser como consciência

Este é um ponto particularmente interessante em *Da Natureza* e que merece maiores considerações. A ideia basilar é que não é possível pensar no nada, portanto só existe pensamento na presença do Ser (“sem o Ser não acharás o pensar”) (SANTOS, 2002, 8.36-37). Mas Parmênides vai, além disto, identificando o Ser como “O” pensar ou “A” consciência em si [“Pois não é (o pensar) e não será outra coisa além do ser”] e no explícito “pois o mesmo é pensar e ser”, o que é algo extremamente significativo. É na AV, penso, que este conceito encontra eco e maior aprofundamento. O AB (verso 64) descreve assim o *Brahman*: “O que quer que seja visto ou ouvido, não pode ser diferente de *Brahman*. O verdadeiro conhecimento descobre que *Brahman* é o Ser-Consciência-Bem-aventurança e um sem um segundo.” Este conceito é recorrente nos *Upanishads* e define o Ser como existência (*Sat*), já discutido anteriormente, mas também como consciência (*Cit*) e bem-aventurança ou infinitude (*Ananta*) (SHARMA, 1996, p. 187).

O fato do Ser e a Consciência possuírem o mesmo status ontológico na AV como *Sat-Cit* é algo revolucionário, e possivelmente mais consistente e profundo que o conceito de Princípio encontrado na própria filosofia ocidental. Para a AV, a Existência “É” a Consciência em Si própria, o que eleva o Ser de uma aparente abstração filosófica para algo que infunde de saber toda a manifestação, permitindo ao indivíduo ser consciente de si mesmo e do universo que o cerca (MENON, 2015, p. 210). Neste caso, embora *Cit* se manifeste aparentemente condicionada como consciência individual, esta continua sendo o mesmo *Sat-Cit-Ananda* infinito, indivisível e imaculado que, segundo



o *Kenopanishad* (verso 2), “é o ouvido dos ouvidos, a mente da mente, a fala da fala, o sopro vital do sopro vital, e o olho do olho.”

Já foram discutidos os motivos pelos quais o mundo fenomênico aparece sobre a Realidade (*avidya* ou *maya*) desde tempos imemoriais (*anadi*), mas não “como” o fenômeno é descrito. Segundo Shankaracharya, a mente ou *antahkarana* (*antah* = interno, *karana* = instrumento), divide a realidade entre observador (indivíduo), observado (objetos, ideias) e observação (MENON, 2015, p. 423), da mesma forma que uma aranha projeta e vive em sua própria teia. Já a forma como projetamos o mundo e as impressões que obtemos dele em termos de apego, sofrimento e satisfação são influenciados por *vishaya vasanas* ou tendências sutis, acumuladas durante tempos imemoriais (MAHARISHI, 2008, p. 441).

Ou seja, pelas tendências inatas da mente, a Realidade Una é separada nestas três entidades cuja realidade é apenas condicionada. Este fenômeno ocorre na realidade relativa (*Vyavaharika*) e idílica (*Pratibhashika*), mas nunca ao nível absoluto (*Paramartikha*). Desta forma, embora a Consciência pareça subordinada, permanece inalterada, assim como o sol não se altera mesmo quando refletido em uma poça de água turva. A turbidez da Realidade é sua expressão como *manas* (mente): “Somente o olho da sabedoria pode ver o onipresente Ser-Consciência-Bem-aventurança, mas não o olho da ignorância, pois um olho cego não pode ver o sol” (AB, verso 65).

Dado que as misérias existenciais advêm do falso senso de separação da Unidade, como afirma o *Brihadaranyaka Upanishad* (verso 2), *Ananda* seria o aspecto da eterna felicidade da completude do Uno ou a própria totalidade e infinitude do Ser. Devemos, novamente, tomar cuidado de não considerarmos a Realidade Última como tripartite ou trivalente, pois estes são aspectos da unicidade (“Um sem um segundo”).

O Ser de Parmênides parece ora se identificar com o ato de pensar ora com a consciência em si, de acordo com o fragmento. Este intercambiamento também encontra semelhança em diversos textos da *Vedanta*, pois embora *Cit* seja consciente apenas de si mesma como *Sat-Cit-Ananda* (ou teríamos que assumir que o Ser não é Uno), a consciência refletida na mente *toma a forma do mundo (cidabhasa)* (OLDMEADOW, 1992) com todos os seus fenômenos, o que nos remete novamente ao *Kenopanishad* (verso 7) que descreve *Brahman* como aquele “que não pode ser visto pelos olhos e pelo poder do qual os olhos veem”.

4. O retorno ao Ser

O fragmento “pois aí tornarei de novo” em *Da Natureza* possui inúmeras interpretações, dentre aquelas que apontam o Ser como ponto de início e retorno de toda a especulação filosófica (CORDERO, 2012), mas também poderia significar a relação ciclicamente eterna do indivíduo com o Ser, ou o retorno da Alma à Unidade. Neste caso, o Retorno seria algo real e tangível e não meramente uma metáfora da atividade filosófica.

Para a AV o Retorno é, sem dúvida, o *summum bonum*, posto que toda a discussão intelectual fornece somente a base lógica e argumentativa para a investigação da Realidade (CHATTERJEE; DATTA, 2012, p. 367), permitindo ao indivíduo escapar das vicissitudes de *maya*. Vale aqui ressaltar que os termos “retomar”, “alcançar”, “realizar” e “retornar”, tanto no sentido parmedínico quanto no monismo da AV tem conotação apenas metafórica, uma vez que a natureza do ser individual e do Ser total são idênticas eternamente (*Tat tvam asi* ou “Tu és Isto”, do *Chandogya Upanishad*, verso 6.9.4).

Como já discutido, a forma de escapar do engano é enxergar as coisas como elas são, pois “Conhecida a verdadeira natureza da corda, o aparecimento da cobra não persiste mais; assim, o substrato sendo conhecido, o mundo fenomenal desaparece completamente” (Ap., p. 1113). Portanto na reconquista da Real identidade (*svarupa*), a alma não ganha ou acrescenta nada a si, mas ao contrário: deve se despir de todas as superimposições (*upadhi*) ilusórias que nublam sua Realidade como *Sat-Cit-Ananda* eterno (OLDMEADOW, 1992).

Sobre este assunto, nada podemos dizer de Parmênides baseado apenas em *Da Natureza*. Se o poeta prescreveu ou buscou um caminho místico-filosófico *de retorno*, ou se a proposição tinha apenas um sentido figurativo, nunca saberemos. Na AV, a instrução (*sadhana*) da jornada ao *Brahman* é extremamente variada e vai além do escopo deste ensaio. Em resumo, o processo envolve uma vida de busca sincera dedicado ao saber (*jnana*) aos pés de um instrutor (*acharya*), mas, principalmente, na contínua auto-investigação ou auto-indagação (*vichara*) (VIMUKTANANDA, 1997, p. 269) no cerne da própria existência (*Atman*, Eu ou *Self*). É somente na culminação desta



prática que é possível dissolver a aparente unidade separada na totalidade da Unidade, como uma estátua de sal imersa no mar. Assim, a alma deixa de experimentar sua individualidade e limitação, e se funde ao Ser eterno e imaculado, assim como “O Sol em toda a sua glória” (AB, p. 4019).

Conclusões

“O olho não chega até lá, nem a fala, nem a mente” diz o *Kenopanishad* sobre o *Brahman*. O Ser é o sujeito, o eterno expectador que permanece intocado por toda a manifestação, e Aquele que anima os seres com consciência e vida. Mesmo cientes que o Ser é indefinível e incompreensível pela mente e os sentidos, Parmênides e os pensadores da AV nos apresentarem um vislumbre daquilo que denominamos “Ser”, “Verdade”, “Realidade”, ou qualquer outro sinônimo para o Inominável, através de argumentos lógicos aguçados e esplêndidas metáforas. Talvez seja justamente por sua inacessibilidade pela via intelectual, que outros pensadores buscaram um Princípio causal mais palpável ao longo da história.

Não obstante, no monumental *Da Natureza*, Parmênides nos apresentou o Ser como princípio e base de toda a manifestação. Infelizmente nada mais restou da biografia ou obra do poeta que pudesse dar seguimento ao seu refinado pensamento. Embora não haja qualquer evidência da influência da AV na obra do poeta (e vice-versa), a similaridade entre ambas é notória, permitindo uma extensa literatura comparativa. Neste ensaio procurei ir além das meras indicações de passagens afins, mas de buscar um corpo de evidências que apontassem para o monismo estrito e não mitigado de Parmênides. Penso que somente na extensão e profundidade ontológica contida na AV, a voz do poeta possa expressar seu pensamento original.

Referências Bibliográficas

ANTISERI D., REALE G. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média (Volume 1)*. Paulus Editora; 1ª edição, 2017.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Aristóteles. Tradução de Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1973.



CARVALHO, BS. Similaridades entre a tradição upanichádica e a filosofia grega antiga. *Sacrilegens*. v. 9 n. 2 (2012).

CHATTERJEE S., DATTA D. *An Introduction to Indian Philosophy*. Rupa Publications Private Limited; 20th edition, 2012.

CHATURVEDI, S. *Atma Bodha By Shankaracharya: Knowledge of the Self*. Independently Published, 2019.

CORDERO, NL. Parmenides, Venerable and Awesome. *Plato, Theaetetus 183e: Proceedings of the International Symposium*, 2012.

DUGAN KP., TRABBIC JG. *Understanding Parmenides as a Numerical Monist: A Comparative Study*. Proquest, Umi Dissertation Publishing, 2011.

DUMAN, M. *Reflections on Parmenides' Monism*, 2012.

GAMBHIRANANDA, S. *Bhagavad Gita: With the commentary of Shankaracharya*. Advaita Ashrama, 1984.

JONES, RH. *Early Advaita Vedanta Philosophy, Volume 1: Plain English Translations of the Gaudapada-karikas With a Summary of Shankara's Commentary*. Jackson Square Books; 1ª edição, 2014.

MADHAVANANDA, S. *Brihadaranyaka Upanishad: with the Commentary of Shankaracharya*. Advaita Ashrama. 1950.

MAHARISHI, R. *Who am I? Sri Ramana Ashram*. 2008

MENON, YK. *The Mind of Adi Shankaracharya*. Jaico Publishing House. Jaico Publishing House; 8ª edição, 2015.

OLDMEADOW, H. *Sankara's Doctrine of Maya*. *Asian Philosophy (Nottingham)* 2:2, 1992.

PRABHAVANANDA, S. *The Upanishads: Breath of the Eternal*. Vedanta Press & Bookshop; Second edição, 1975.

RAMAMOORTHY, H. *Ribhu Gita: English Translation from the Original Sanskrit Epic Sivarahasyam*. Society of Abidance in Truth, 2017.

SANTOS, JT. *Da natureza*. Edições Loyola; 2ª edição, 2002.

SHANKARACHARYA. *Viveka-Chudamani - A Jóia Suprema da Sabedoria*. Editora Teosófica; 2º edição, 2019.

SHARMA, C. *Advaita Tradition in Indian Philosophy: A Study of Advaita in Buddhism, Vedanta and Kashmiri Shaivism*. Motilal Banarsidass, 1996.



SILVEIRA DS., BRÍGIDO E. O Uno E A Díade De Platão Segundo Giovanni Reale.
Ano 10 - n. 20 - jan-jun de 2016.

SOARS, D. 'I Am that I Am' (Ex. 3.14): from Augustine to Abhishiktānanda—Holy
Ground Between Neoplatonism and Advaita Vedānta. SOPHIA (2020).
<https://doi.org/10.1007/s11841-020-00774-9>

VIMUKTANANDA. Aparokshanubhuti: Or Self-Realization of Sri Sankaracharya: Of
Sri Shankaracharya. Vedanta Pr., 1997.