Globethics Repository




# O que é o “subalterno” da Filosofia da Religião? [What Is the “Subaltern” of the Philosophy of Religion?]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Article |
| Authors | Bilimoria, Purushottama |
| Publisher | Universidade Federal de Juiz de Fora |
| Rights | Creative Commons Copyright (CC 2.5) |
| Download date | 2026-11-02 21:14:02 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/220112 |

# O que é o "subalterno" da Filosofia da Religião?[1]

What Is the "Subaltern" of the Philosophy of Religion?

*Purushottama Bilimoria*[*]

## Resumo

Não obstante a história recente e a *mélange* etnocêntrica que teria engolfado a razão, o artigo busca sustentar vigorosamente o compromisso fundamental da filosofia clássica indiana com a racionalidade e as teorias da razão. À luz dessa herança 'subalterna', o artigo revisita criticamente os desdobramentos contemporâneos na esfera da *filosofia da religião*.

***Palavras-chave:*** *Filosofia da Religião; Estudos de Subalternidade; Filosofia Indiana; Razão.*

## Abstract

Despite recent history and the present-day ethnocentric mélange into which reason might have descended, the article attempts to boldly defend an unassailable commitment to rationality and theories of reason in classical Indian philosophy. In the light of that 'subaltern' heritage, the article re-visits critically contemporary scholarship in the sphere of *philosophy of religion*.

***Keywords:*** *Philosophy of Religion; Subaltern Studies; Indian Philosophy; Reason.*

[1] Recebido em: 08/09/2011. Aprovado em: 25/10/2011. Tradução: Adauto Villela

[*] Professor de Filosofia e Estudos Comparados na Universidade da California e na Universidade de Deakin, Austrália. Contato: pbilimoria@berkeley.edu

A Filosofia da Religião preocupa-se com determinadas questões que surgem da tradicional contenda entre o julgamento da *razão* e o compromisso com a *fé*, sendo aumentada por disputas quanto a saber se é a linguagem e a análise conceitual, ou alguma experiência intuitiva direta, aquilo que fornece acesso às reivindicações de verdade que sustentam declarações escriturais específicas, como articuladas na teologia filosófica (ou "natural"). O saudoso Ninian Smart lamentava que a filosofia da religião tal como praticada convencionalmente em departamentos sustentava-se em dois equívocos, a saber, seu foco singular sobre problemas de teologia natural (no contexto da teodiceia ocidental) e, a propósito disso, sua falta de atenção à religião, menos ainda às *religiões*, enquanto totalidade de visões de mundo, abarcando um amplo leque de doutrinas, ideologias, mitos e padrões simbólicos, práticas sagradas, crenças últimas (que informam de modo profundo a vida humana, mais do que simplesmente oferecerem uma base para asserções proposicionais), e assim por diante.[2] (Um análogo disso é tendência antiga, na filosofia da ciência, de encontrar-se divorciada da história da ciência, sem falar do próprio laboratório.) Smart prosseguiu sugerindo, para a filosofia da religião, prolegômenos compostos por três camadas, estruturados na análise *comparada* das religiões, na *história* das religiões e na *fenomenologia* de um conjunto ação e experiência (religiosas)[3].

Ora, por um lado, Smart foi aplaudido por, desse modo, suscitar preocupações com o paroquialismo da contemporânea filosofia "analítica" da religião que praticamente levou à sua marginalização dentro da filosofia – um campo agora "tão endógamo quanto os Boubons espanhóis"[4]. Mas, por outro lado,

2 Ninian SMART. "Does the Philosophy of Religion Rest on Two Mistakes?". In: *Sophia* 36, pp. 1–10. E também, Ninian SMART. "The Philosophy of Worldviews, or the Philosophy of Religion Transformed". In: DEAN, T. *Religious Pluralism and Truth: Essays on the Cross-Cultural Philosophy of Religion*. Curiosamente, no seu agora clássico opúsculo *The Philosophy of Religion* (1970), Smart já dava algumas indicações disso ao contestar o dogma de que podemos filosofar sobre religião sem conhecer nada sobre ou ter tido qualquer experiência dela; mas, então, ele ainda lutava contra número excessivo de positivistas lógicos que tinham influenciado autores como A. J. Ayer, e ele não havia ainda amadurecido no pensamento não teísta como no Budismo.

3 Ninian SMART. "The Philosophy of Worldviews, or the Philosophy of Religion Transformed". In: DEAN, T. *Religious Pluralism and Truth: Essays on the Cross-Cultural Philosophy of Religion,* p.31.

4 Michael P. LEVINE. "Ninian Smart on the Philosophy of Worldviews". In: *Sophia* 36, p. 11.

Smart foi igualmente criticado por pensar que o caminho para sair desse impasse era abandonar os métodos e interesses filosóficos tradicionais e, juntamente com eles, a história das religiões e a antropologia, para "soltar as rédeas", isto é, para adotar uma abordagem estruturalista e se engajar no que ele chamou de "sistemática comparativa" (uma estratégia adotada da "*comparare* ou Sistemática Bíblica", ao implicar hermenêutica exegética e morfologia intratextual, mais do que dogmática redativa).

Há méritos, de fato, tanto na proposta realista de Smart quanto na oposição de seus críticos. Contudo, neste breve ensaio que apresento aqui, não desejo me aprofundar demais na problemática de Smart; antes, quero chegar por outra direção e desenvolver algumas implicações em outra parte dos prolegômenos revisionistas de Smart. Eu quero sugerir que, se levada a sério, a posição de Smart perpetua, em vez de demolir, ao menos um dos dois dogmas centrais em que a filosofia comparada, bem ou mal, tem-se baseado. A recente mudança de ênfase em direção a uma filosofia "transcultural" da religião não melhora tanto assim a situação para o presente ponto de interesse, embora aponte para a direção certa na medida em permite que o fenômeno comparado em discussão emerja em sua singularidade (embora a semelhança entre o significado de "comparado" e de "transcultural" pudesse ser enfatizada um pouco exageradamente).[5] Minha crítica vem daquilo que poderia ser visto como preocupações

[5] Alguns estudiosos argumentaram a favor de uma ressurreição da "perspectiva comparada e transcultural" no pensamento religioso de modo mais geral e do escolasticismo em particular, com base no recente reconhecimento da importância da "diferença", bem como das preocupações comuns nas tradições escolásticas *enquanto tradição* de determinadas outras questões exegéticas para preocupações epistemológicas. Tenho simpatia por esse demônio (do ponto de vista dos tipos de buscas dos estudos culturais modernistas), mas não tenho tanta certeza de que a estratégia "comparada" leva a causa muito adiante. Ver José Ignácio CABEZÓN (editor). *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives*, uma das últimas monografias da série "Toward a Comparative Philosophy of Religion" ("Rumo a uma filosofia comparada da religião"). Fui convidado a coeditar essa série; contudo, insisti em mudar seu nome para "Filosofia transcultural da religião" (só para fugir do continuísmo da era Comparativista), mas a gerência da Editora da State University de Nova York achou que isso era uma proposta nova e pediu justificação. Laurie Patton (prosseguindo como editora da série anterior) e eu conseguimos montar uma argumentação sustentando algumas das críticas e dos aspectos positivos discutidos neste ensaio. A série foi agora relançada, embora pela Springer (editores de *Sophia*, Revista de Teologia Metafísica, Filosofia da Religião e Ética, que já possui um foco transcultural), com o título: "Sophia: Critical Dialogues in Philosophy, Religion and Culture" www.springer.com/philosophy/philiosophy+of+religion/journal/11841.

mais periféricas — ou como "deixadas de fora" — dentro da filosofia tradicional da religião; há ramificações não obstante. O foco aqui recai mais especificamente na filosofia comparada da religião em sua gênese histórica e seu amplo impacto em toda a área, como a vimos ecoar também na prescrição de Smart, expressa com mais força em uma versão mais antiga de Raimundo Panikkar[6]. Mas muito do que argumento ao final deve ser visto mais como um suplemento do que como rejeição da crítica de Smart. Trata-se com efeito de uma extensão de seu brado de alerta, dirigido muito cedo à filosofia da religião, para repensar seus termos de referência *vis-à-vis,* o espectro persistente do positivismo lógico e do colapso gradual do imperialismo colonial, assinalando a chegada do pluralismo, da tolerância e da transfertilização de ideias e ideais (ou "visões de mundo em tango", como ouvi Ninian dizer certa vez — o que não é o tipo de nuance que um Samuel Huntington evocaria).

Minha reivindicação geral é a de que a filosofia comparada da religião fundamenta-se erroneamente em dois dogmas, por exemplo: 1) a religião comparada em si (dentro da qual incluo camada alinhada por Smart da história das religiões); e 2) a teologia natural (ou filosófica) *per se*. Para lidar com a primeira, temos a crença popular de que existem elementos comuns e, portanto, comparáveis entre duas ou mais tradições ou sistemas, e de que esses objetos de comparação possuem uma significância acadêmica. *Comparar é preciso*: parece haver um imperativo inexorável para que se compare, simplesmente porque as coisas se apresentam como semelhantes ou como diferentes, ou ambos. Mas essa empreitada está repleta de dificuldades: exatamente o que se compara, como se escolhe o que comparar e por que, quais ferramentas metodológicas ou epistemológicas empregar, e *quem* leva a cabo as tarefas, organiza o material a ser comparado e estabelece os termos para as conclusões a serem aferidas? Há questões epistemológicas relativas a detalhes, descrição, análise e explanação, bem como abordagens e

6 Raimundo PANIKKAR. "Aporias of Comparative Philosophy of Religion". In: *Man and the World*, 13, pp. 357–383.

disciplinas que informam os processos de investigação religiosa. Além disso, se as categorias na tipologia das crenças, cruciais para a compreensão de um lado do sistema simbólico que se justapõe, estiverem ausentes da outra tradição ou sistema ou forem irrelevantes para estes, o que exatamente se compara ou como?[7] A *Allgemeine Religionswissenschaft* pensava ter as respostas, mas, nas últimas décadas, essa empreitada enfrentou reveses, e a religião comparada passou a buscar socorro alhures.

Por exemplo, houve quem se voltasse para a religião comparada como plataforma de base para uma *síntese* de religiões, valendo-se de *insights* e da sabedoria que acreditavam conterem todas as religiões, grandes ou pequenas. O princípio a guiar essa abordagem era a pressuposição de que, em toda parte, as pessoas experimentam necessidades religiosas básicas e essenciais aparentemente compartilhadas por todos, e chegou-se ao ponto de afirmar que as diversas procuras levavam todas a um único fim: a perfeição arquetípica ou unicidade ("Deus", o Transcendente, o *Ur-Grund*). Esta é uma preocupação prescritiva, na medida em que estipula como a religião *devia* ser. Muitos dos primeiros estudos ocidentais da religião traziam consigo ideias e pressuposições europeias acerca do que era ou devia ser a religião, fosse ao procurar por uma "religião" primordial ou no descrever a "mais alta" religião. Essa tendência subconsciente quase sempre se manifestava nos tipos de questão colocados e na categorização e classificação de religiões não ocidentais, o que andava lado a lado com a crença de que a religião pode ser estudada "cientificamente". Essa incursão objetivista foi reforçada ainda mais pelo aparecimento de disciplinas da filologia, mitologia, estudos do folclore, história e das chamadas ciências sociais, em especial a antropologia, a sociologia, a etnologia e a psicologia. Ou seja, a religião comparada surgiu como uma

7 Alasdair MacINTYRE havia levantado isso com clareza em seu ensaio de 1964 "Is Understanding Religion Compatible with Believing?" ("Entender a religião é compatível com a crença?") reimpresso em MacIntyre "Is Understanding Religion Compatible with Believing?". In: McCUTCHEON, R.T. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*. Embora eu pense que os problemas ultrapassem bastante as polaridades "crer/entender," "do grupo/de fora", "análise descritiva/explanação redutiva".

disciplina que empregava o método da descrição objetiva e a análise comparada imparcial, evitando intencionalmente quaisquer interesses especiais em uma religião específica. Assim como a própria ciência, acreditava-se que o estudo "científico" da religião fosse "isento de valorações" e neutro. O modelo evolucionário caracterizava o desenvolvimento das religiões como semelhante ao desenvolvimento dos organismos vivos.

Também nesse período, pensadores europeus começavam a tomar consciência de outras culturas e suas religiões, considerando valer a pena estudar e comparar diferentes religiões de modo sistemático e comparável ao estudo científico de diferentes espécies de organismos no *continuum* evolucionário. O modelo exigia o estudo do grau de desenvolvimento de cada religião a fim de indicar o lugar de cada uma nesta escala de desenvolvimento: desde a realidade mais simples, subdesenvolvida, primitiva, até as formas mais complexas, desenvolvidas e sofisticadas das civilizações superiores. Mas, em sua fixação pela mitologia, a religião comparada não era diferente das primeiras tentativas, por exemplo, as de Megasthenes, de procurar um protótipo em todas as religiões remontando suas mitologias e seu folclore às suas respectivas "origens" ou raízes "emprestadas". A descoberta feita por europeus, no século XIX, de textos indianos e das antigas tradições neles registradas foi um fator que contribuiu para o desenvolvimento do "método comparado" em sentido amplo. A interação constante entre orientalistas europeus e a ausência de escritores indianos (representados, entretanto, pelos textos que alcançaram a Europa) alimentavam a fornalha da religião comparada. Wilhelm Halbfass, discutindo a relação entre a Índia e o método comparado, fez esta observação perspicaz:

> É um fato bem conhecido e conspícuo que o desenvolvimento dos estudos comparados nas humanidades tem uma afinidade especial com o desenvolvimento dos estudos sobre a Índia, e que subsequentemente os próprios indianos participaram energeticamente das atividades de comparação. A descoberta de materiais indianos estimulou o instinto comparativo dos estudiosos europeus a partir do final do século XVIII. Nessa época, a palavra e o conceito de *comparação* tornaram-se muito mais explícitos

> e visíveis do que antes e, já pelo final do século XIX, o "método comparado" encontrara ao menos alguns defensores na maioria das disciplinas acadêmicas — mitologia comparada, filologia comparada e, pouco depois, literatura comparada e filosofia comparada.[8]

Por causa de sua genealogia imperialista — e não simplesmente porque a *diferença* fora esquecida na obsessão com a similaridade ou *parecença*[9] — alguns estudiosos abominam a incessante fixação pela "x, y, z comparada". Esses, portanto, são alguns dos problemas e questões, bem exercitados na literatura e em numerosos procedimentos, que continuam a perturbar o campo da religião comparada (e, consequentemente, a teologia comparada e a sistemática comparada).

Passando agora ao segundo dogma, o que ainda não foi perguntado e analisado são as metaquestões mais amplas que dizem respeito à motivação, às pressuposições civilizatórias, à posição cultural e aos legados do orientalismo e do colonialismo, ou seus resíduos permanentes, e, junto com eles, afetam a limitrofidade de determinadas categorias-chave e questões temáticas discutidas na empreitada comparativa tais como, para citar algumas: Deus (o Absoluto ou o Transcendente, a Criação, o Problema do Mal, a Vida após a Morte, a Imortalidade, o Pecado, a Redenção, o Propósito e o Fim. Como observou Garry Kessler, a filosofia da religião, desde Hegel, tem sido a filosofia do teísmo, e foram o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo que forneceram os recursos para reflexão, também, sobre todas as religiões e filosofias que se desviam do *Ur-Spirit*[10]. Mas a incursão de Kessler na perspectiva

---

8 Wilhelm HALBFASS. "India and the Comparative Method". In: *Philosophy East and West* 35, pp. 3–15. E, também, *India and Europe*, p.142. Aponta que o termo "filosofia comparada", na verdade, só foi inventado depois da publicação, em 1923, de *La philosophie comparée*, de P. MASSON-OURSEL, (que saiu em tradução, *Comparative Philosophy*, em 1926), embora Al-Burini, bem como os filósofos indianos da "Renascença" oitocentista, estivessem inquestionavelmente praticando essa arte. Três dos maiores expoentes da filosofia comparada do século XX, que alçaram a filosofia comparada para fora, xeque-mate do qual a religião comparada havia conseguido se desvencilhar, foram Charles Moore (famoso por sua associação com *Philosophy East and West*, baseada em Honolulu), P. T. Raju e Archie Bahm. Para um histórico parcial, veja Gerald J. LARSON e Eliot DEUTSCH. *Interpreting Across Boundaries: News Essays in Comparative Philosophy.*

9 Cf. José Ignácio CABEZÓN (editor). *Op.cit.*

10 Garry E. KESSLER (Editor). *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective*, p.7.

"global" se molda, reconhecidamente, em sua própria "tradição de pesquisa" filosófica ocidental. Uma vez que eu partilho apenas um fragmento dessa "tradição de pesquisa", precisei olhar alhures para viabilizar esta crítica. Assim, em busca de uma perspectiva crítica e alternativa, fui levado a colocar questões como: qual seria a aparência de uma *Crítica* pós-colonial, transcultural e de gênero se empregada na filosofia comparada da religião exatamente da mesma forma com que essa tendência deflagrou reconsiderações radicais nos campos da literatura e da história comparadas (ou entre outras ciências sociais menos importantes) no que diz respeito a "escrever sobre o outro"? Venho tateando um pouco no escuro abismo da vacuidade, em busca de possíveis horizontes, sugestões, críticas e de uma trajetória para o novo milênio. Permita-me compartilhar alguns dos meus pensamentos.

Voltarei então ao primeiro dogma observado acima para propor uma questão ligeiramente diferente a seu respeito: resta alguma coisa da filosofia comparada da religião que ou não tenha sido exaurida por uma superexigência ou superdeterminação da área, como aconteceu com transdisciplinas paralelas e de certo modo aparentadas da filosofia comparada e da religião comparada? Pode ser instrutivo notar, incidentalmente, que diferente da filosofia da religião no sentido estrito e clássico, nem a filosofia comparada, nem a religião comparada poderiam reivindicar para si uma forte base disciplinar. Esse fato se dá em parte porque seus progenitores e atuais defensores, herdeiros das preocupações orientalistas dos séculos XVIII e XIX com a mitologia e a *philosophia perennis*[II] — subentendendo-

[II] Um termo cunhado por Leibniz, por uma busca mais universal na filosofia (mas que foi apropriado e empregado por religionistas para afirmar que todas as religiões são espécies de uma religião genérica), emergiu na Índia por meio do trabalho de dois escritores fortes e influentes: S. Radhakrishnan (1888–1974) e Ananda Coomaraswamy (1877–1947). Este último acreditava que uma "tradição" universal e primordial informa todas as culturas pré-modernas e que a busca em cada religião é pela recuperação e expressão mais plena dessa "tradição". Uma interessante regeneração de tradicionalistas e transcendentalistas (ligados agora a Walt Whitman e Ralph Waldo Emerson) influenciou o Ocidente recente, com autores como Frithjof Schuon, Ren'e Gu'enon, Seyyed Hossein Nasr e Frederick Streng enfatizando "A unidade transcendente das religiões" (como deixa claro o livro de Schuon que tem esse mesmo nome, "The Transcendent Unity of Religions"). Streng entendeu o Budismo como um molde metodista e sulista de uísque, enquanto Schuon chegou a um final sujo; mas outros, mesmo mais de longe, parecem ter mantido vivo um movimento efervescente no que às vezes é chamada também de "Filosofia Transcendente" (existe, aliás, uma boa revista acadêmica também com esse mesmo nome, "Transcendent Philosophy").

se a universalidade através de todas as filosofias religiosas —, não possuíam nem uma sensibilidade crítica-teórica para a historiografia ancorada em uma consciência histórica radical e em um profundo senso de argumentação filosófica ou crítica pós-estruturalista, nem uma hermenêutica crítica e transcultural de suspeição[12]. A última acarretaria uma forma de reflexão e compromisso com ideias que é distinta do mero ato de discernir padrões míticos de controvérsias textuais (intertradicionais) e suas ramificações interpretativas de outra perspectiva feliz, normalmente teologia mitigada pelo que quer que permaneça "moderno" nas artes.

A filosofia da religião, por outro lado, tem permanecido excessivamente indecisa — talvez de modo renitente demais para seu próprio bem — quanto aos rigores da lógica, razão, análise, dialética, *reductio*, refutação agressiva e réplicas evasivas dentro das molduras estabelecidas valendo-se de outros ramos da filosofia, mais exatamente, da lógica, epistemologia, ontologia e metafísica. E os lances que faz são quase sempre encenados em reflexões ou disquisições a-históricas, escolásticas e anempiricamente fundamentadas, muitas vezes sem levar em conta os avanços em outros campos, como os das ciências naturais e das ciências sociais empíricas (história e psicanálise). A filosofia da religião considera-se um ramo da filosofia, mas só isso. O que distingue a filosofia da religião de outros ramos da filosofia, contudo, é que seu objeto de estudo ou, antes, as questões que toma para si derivam quase exclusivamente da teologia, filosófica e natural. A filosofia da religião sempre permaneceu distante, introspectiva e imersa em suas próprias raízes judaico-cristãs (com o reconhecimento ocasional das *falāsifahs* escolásticas árabes, mas onde Ibn Sīnā torna-se irreconhecivelmente helenizado como Avicena, e Ibn Rushd como Averróes), ou ocluída por termos definidos principalmente desde o escolasticismo medieval (europeu), e tem permanecido, na maior parte, totalmente fechada às respostas e análises possíveis

[12] Ver P. BILIMORIA. "Dialogic Fecundation of Western Hermeneutics and Hindu Mīmāṃsā in the Critical Era". In: R. SHERMA and A. SHARMA (editores). *Hermeneutics and Hindu Thought Towards a Fusion of Horizons*.

que outras tradições e culturas possam apresentar para as mesmas "grandes questões" que ela se propõe a solucionar ou resolver. Há, por isso, um movimento compreensível para resgatar aspectos de "vozes não ocidentais" no escolasticismo antigo e medieval (tais como as dos *mutakallimun* mulçumanos, Mu'tazilite, *khawari*, e dos teólogos Murji'ite e da escolástica rabínica judaica), especialmente quando essas "vozes" estiveram ao mesmo tempo envolvidas em argumentação comparada (ou, melhor, na refutação das posições dos adversários tanto dentro quanto fora da tradição "autorizada", e assim por diante).

*O escolasticismo comparado*, contudo, é incapaz de fornecer um modelo adequado para a filosofia da religião, visto ser analiticamente mais estreito e comparativamente mais amplo do que o "arquivismo" do escolasticismo. A razão para isso é que os simulacros da razão e a disputa racional (o ímpeto "intelectualista) dentro das práticas escolásticas são com muita frequência para a apologética (o triunfo racional da "fé", da "esperança" e da "caridade") ou "performativos" (redefinindo o "normativo") ou conversão misológica — terminando às vezes em uma dissimulação cruzadora ou inquisicional — da teologia ou cultura intelectual rival em confronto com diversas visões religiosas de mundo ou as ciências emergentes ou o Iluminismo (como no caso do "escolasticismo barroco").[13] Pode-se reconhecer que, no caos contemporâneo do relativismo epistêmico (onde a virada pós-modernista, juntamente com o pós-colonialismo, é vista com uma hermenêutica da suspeição ainda maior do que o modernismo o é), podem haver bons fundamentos normativos (no sentido de éticos) para cultivar (ou estar à procura de) um tipo "ideal" ou "paradigmático" de escolasticismo comparado. Não tenho objeções contra essa aposta e poderia até louvá-la em um fórum diferente, mas tal não é a preocupação aqui (e não

[13] Veja o relato fascinante de Robert E. GOSS, "Catholic and dGe lug pas Scholasticism". In: José Ignácio CABEZÓN (editor). *Op.cit.*, e a distinção traçada por Clooney entre os tipos "intelectualista" e "performativo" de escolasticismo, que ele projeta nos sistemas escolásticos indianos de Mīmāṃsā, Vedānta e Śrivaiṣṇavism, encontra-se resumida em José Ignácio CABEZÓN (editor). *Op.cit.*, pp. 243–244. (sobre a qual tenho algumas reservas).

até que o escolasticismo de qualquer gênero tenha-se liberado de sua própria condição história e os estudiosos que praticam sua versão acadêmica estejam também profunda e pessoalmente enraizados nas mesmas tradições que buscam esclarecer ou interpretar *qua comparare*)[14].

Voltando, outra vez, à segunda questão, um ponto de partida para uma crítica sobre esse ponto obviamente começaria com a tese do Orientalismo popularizada por Raymond Schwab[15] e Edward Said[16], segundo a qual o Orientalismo é descrito como uma "tecnologia de poder" – exemplificando a relação foucaultiana de poder e conhecimento, tal como desenvolvida, por exemplo, em Foucault[17] –, de seu outro silente, na imagem de suas próprias essências invulneráveis e eu (*self*, sujeito) universalizante, mas que descobre em falta ou defasada no mundo oriental que é seu objeto. Mas Said em particular não acredita que houvesse ou que haja um lugar discursivo real chamado "Oriente", porque o orientalismo era por completo um construto ocidental (ainda que Said esteja ciente de que alguns estudiosos europeus, como Max Müller e os Românticos, tenham localizado uma placenta histórica entre o nascimento da Europa moderna e as antigas culturas de língua indo-arianas, o que é vinculado também à "arianização" da mentalidade indo-europeia).[18] Por isso, de acordo com essa tese não fundacionista e antiorientalista, é inútil procurar respostas "essencialistas" como alternativas ou contrapontos às projeções discursivas ocidentais; é suficiente que se descentre o discurso ocidental

14 Cf. o capítulo de Paul J. GRIFFITHS em José Ignácio CABEZÓN (editor). *Op.cit.*, e os comentários de Cabezón sobre o mesmo, p. 245.

15 Raymond SCHWAB. *The Oriental Renaissance: Europe's Recovery of India and the East, 1680–1880.*

16 Edward SAID. *Orientalism* (1978); *The Text, the World, and the Critic* (1985); *Culture and Imperialism* (1993).

17 Michel FOUCAULT. *The Archaeology of Knowledge* e *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977.*

18 Ou uma convergência, como Frauwallner iria formular já tarde em 1944, do "caráter científico da filosofia indiana e europeias" (citado em Sheldon POLLOCK. "Deep Orientalism: Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj". In: *Asian Studies*, p. 94; cf. Wilhelm HALBFASS. *India and Europe*, pp. 70ss.

criticando sua formação discursiva do Oriente, ou do Leste, sem necessariamente colocar alguma outra coisa em seu lugar.

A consequência bizarra dessa estratégia seria — como acontece com boa parte do desconstrucionismo moderno - que, no fim das contas, ela ajuda a apagar séculos, se não milênios, de ideias *reais* do sagrado, da comunidade e da organização social, bem como aspirações à racionalidade, ao desenvolvimento cultural iluminado, ao fermento intelectual e até mesmo à resistência, em locais outros além do espaço mítico construído dentro do imaginário orientalista. Por que, somos incitados a perguntar, não pode haver (ou não poderia ter havido) tentativas locais de escrever suas próprias narrativas, história, comentários sobre a literatura, escolasticismo se preferirmos usar esse termo, análise social, filosofias, hagiografias religiosas, etc.? O reconhecimento (a começar pelos estudiosos marxistas) de que essas tentativas existiram, em geral nascidas da resistência, mesmo no auge da dominação colonial europeia, cedeu terreno a uma série de críticas que enfatizavam o afastamento dos modos coloniais, nacionalistas e, principalmente, orientalistas de ver culturas não europeias e de como seria possível recuperar ("resgatar") a "voz" da autoria nativista no período pós-colonial.

Tal estratégia não teológica e "mão-no-chão" [*sic*] pode até ser chamada de "contestatória" ou de "leitura insurgente", como salientado na empreitada do grupo dos estudos subalternos que tentou chamar atenção para o conceito de *subalternidade* e para a escrita da "história-desde-baixo"[19] ou desde os "fossos". Por exemplo, enquanto a maioria dos escritores dentro desse gênero poderoso questionaria a demarcação romântica fácil demais do Oriente (Índia) como o berço do espiritualismo e o Ocidente (Europa) como o lugar do materialismo decadente, outros se entregam a debater minúcias sobre em que medida o nacionalismo indiano do século XIX nasceu do revivalismo religioso (uma nascente "renascença" hindu), desvios ideológicos dentro da

[19] Gyan PRAKASH. "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography". In: *Comparative Studies in Society and History*, 32 (1), p.400.

hierarquia de casta, inquietação camponesa, a exacerbação das divisões de classe no período de reconfiguração colonial, ou o lento colapso do capitalismo (ou um pouco de cada)[20]. Embora a noção de *"diferença"* seja aquela que poderia unir elementos em geral mutuamente destrutivos da crítica radical que emerge de quadrantes tão diversos como esses, aquilo que parece comum entre eles — e também instrutivo para nossos propósitos atuais — é a força que possuem para questionar a completa tendenciosidade e, em certos pontos críticos, a absoluta hegemonia da reinscrição colonial, modernista e nacionalista europeia de um projeto que na maioria das vezes continuaria alheio às sensibilidades do outro, quando não as oprimiam ("o outro" não no sentido de Rudolph Otto de "O Completamente Outro", ou da *Altaridade*, mas, antes, *alteridade* como o outro "escravizado", "despossuído", "deslocado", que poderia periferializar toda uma civilização e culturas com uma simples canetada, por assim dizer).

Então a proposição geral contestada pelo tipo de crítica emergente que acabamos de delinear é a de que cada momento do furioso ataque modernista contribuiu estruturalmente para a supressão dos *insights* indigenistas, ou seja, de uma racionalidade inicial ou nativa, o pluriforme do discurso adorativo ou ritual, uma rica tapeçaria iconográfica, práticas morais diversas, tradições jurídicas ou jurisprudenciais consuetudinárias e uma cosmologia mágica que embasa boa parte disso tudo. A preocupação mais específica é a de testar as observações de um punhado de escritores indianos pós-coloniais (Homi Bhabha, Partha Chatterjee, Ashis Nandy, Gayatri Spivak e Gyan Prakash) de que traduções e transcriações assimétricas de textos não ocidentais deslocam o entendimento local ao reenquadrar e recodificar os signos precisamente dentro de uma visão eurocêntrica do mundo cujas reivindicações cognitivas são

20 Partha CHATTERJEE. *Nationalist Thought and the Colonial World – A Derivative Discourse*; e, também, "Plural Worlds Multiple Selves: Ashis Nandy and the Post-Columbian Future". In: *Emergences* 7–8; Dipesh CHAKRABARTY. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.*

derivadas de experiências históricas de culturas (modernistas) europeias (cf. Dutton, discutindo a crítica de Tejaswari Niranjana). Roger Ames toca a questão, de forma elegante e em termos simples, da seguinte maneira: "Quando um conceito recebe um equivalente inglês [ou não-nativo], muito da profundidade do conceito original tende a se perder: a imagem da palavra, a efetividade alusiva, as implicações morfológicas. Ao mesmo tempo, especialmente com o vocabulário filosófico, evocam-se associações inapropriadas com o termo traduzido na medida em que ele fica sobrecarregado por sua própria história cultural[21].

Sentimentos nobres, poder-se-ia dizer, mas qual a relevância disso tudo para as preocupações da filosofia da religião e para uma crítica da filosofia comparada da religião? Completa - visto que estamos justamente tentando descobrir o "subalterno" da Filosofia da Religião. Comecemos com um exemplo simples. O assim chamado problema do mal que tem ocupado a filosofia analítica da religião no Ocidente desde Epicuro até J. L. Mackie, entre outros, e preocupa-se com a conceituação do mal em um nível altíssimo de abstração sucede à doutrina do Deus onipotente, onisciente e perfeitamente bom, o que permitiu que a ela se sucumbisse — aquilo a que um de seus protagonistas deu o título de "imperialismo valor-teoria das morais"[22]. Esse modelo monolítico, quando transportado para a (filosofia da) religião comparada, tem levado os estudiosos a engalfinharem-se por explicações ou respostas similares para paradoxos repetidas vezes na tradição ocidental[23].

Além da patente disjunção ou desajuste, especialmente no caso das tradições que não acolhem nenhuma das doutrinas supervenientes, a tendência tem sido ignorar outros tipos de males — menos importantes, mas nada piores ou mais reais que ele — e também o sofrimento vivenciado e, algumas vezes, infligido às

21 Roger T. AMES. "Confucius and the Ontology of Knowing". In: *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy,* p. 265.

22 Marilyn McCord ADAMS. *Horrendous Evils and the Goodness of God*, pp.3-4.; Jack ZUPKO. Marilyn McCord a: Horrendous Evils and the Goodness of God, *Sophia*, Volume 41. 1, May, pp. 135—138.

23 P. BILIMORIA. Bilimoria. "Duḥkha and Karma: The Problem of Evil and God's Omnipotence". In: *Sophia* 34(1), especialmente pp. 1—5.

pessoas, outras criaturas sensíveis e ecossistemas pelas maquinações da exploração comercial-industrial ou da colonização institucional e por meio de desvios psicofísicos individuais (desde assassinato, estupro, pornografia e outros crimes contra as pessoas até a crueldade com os animais). Marilyn McCord Adams dá-lhes o nome de "males horrendos" (distinguindo-os de males naturais como terremotos, furacões, erupções vulcânicas, etc.), mas ela também se pergunta se a anterior teodiceia do livre arbítrio é tudo de que precisamos para, de maneira redutora, colocar a responsabilidade honesta e indubitavelmente na escolha humana e, por assim dizer, livrar Deus da responsabilidade por esses males horrendos — *ou vice versa?* Existe algo curiosamente fleumático em uma preocupação como essa. Mesmo a sugestão de McCord Adams para que se busque uma saída desse impasse nos recursos da própria tradição de uma "fé" não nos leva muito longe; tampouco, em direção a uma solução filosófica convincente ou a um desmantelamento dessa construção vista da perspectiva de tradições não-baseadas-na-fé (que podem voltar seu olhar, por exemplo, para um senso de comunidade para raciocinar sobre a problemática — e aqui tenho em mente o sistema de pensamento budista e, em certa medida, os de Mêncio, de Confúcio ou do taoismo). Como ela nos ajuda a aceitar e curar os males horrendos cometidos por uma cultura, ou uma civilização, contra grupos de pessoas de outra que aparentemente (aos olhos dos futuros colonizadores pelo menos) não foram abençoados igualmente e na mesma medida pelo desígnio da lei natural com os mesmos bens divinos?

Para forçar o exemplo do problema do mal em uma direção ligeiramente diferente, considere que a junção da pesquisa oriental-indológica de instigação europeia e o colonialismo britânico levou às vezes a resultados imensamente proveitosos, mas também resultou na produção de uma cultura filosófica marcada por aquilo que alguns escritores chamaram *ambivalência e hibridismo* sob o ardil do "orientalismo profundo"[24]. Assim, a "lei do karma", quando

[24] Cf. Homi BHABHA. *The Location of Culture*. Sobre o "orientalismo profundo", ver Sheldon POLLOCK. "Deep Orientalism: Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj". In: *Asian Studies*, 1990, *passim*.

confrontada, mais uma vez, com o problema escolástico (ocidental) do mal, evocava na melhor das hipóteses uma interpretação completamente fatalista e uma *apologia* ambígua para a vida-mundo moral indiana. Esse tropo amoral mostrou-se ainda mais alarmantemente antinômico para as teodiceias que deram lugar ou proeminência a uma Deidade Suprema que é pleno-amor, pleno-perdão - uma deidade onipotente ou Omini-Deus, com certeza, que poderia ter tido algum propósito bem intencionado (*télos providencial*) ao criar o melhor dos mundos possíveis com o "mal" fazendo parte de seu tecido ontológico, em vez de reduzir esse reconhecimento palpável a uma forma de sofrimento, como uma vã consequência ou efeito residual psíquico e ôntico (*apūrva*) da ação humana ou sacrifícios prescritos, como descobriu-se ser o caso no pensamento budista e no *mīmāṃsāka* hindu, respectivamente[25]. Do mesmo modo, a Primeira Nobre Verdade budista sobre a facticidade existencial do sofrimento ficou transformada neste edito axiomático: "*aquele* lá é *Mal*, apenas assim composto com Sofrimento". (Isso efetivamente subverte o Buda, virando-o de cabeça para baixo; Raimundo Panikkar ainda repete isso como um autêntico comparatista ou mantra estranhamente "imparatista", porque garante espaço para a Providência, algo que as cosmologias não-teístas e panteístas não fazem). Fora de uma forte estrutura teísta (menos ainda de uma monoteísta), o problema do mal poderia definhar ou ser reformulado em termos menos ontologicamente carregados, e o ateísta (não-teísta, panteísta e teólogos do Processo também) não seria sobrecarregado com o ônus de justificar a presença óbvia e palpável do mal na ausência da Providência para aliviar a dor que o acompanha.

É claro, a problemática mais ampla (que não é minha preocupação aqui) da relação da filosofia colonial europeia com o pensamento indiano em geral foi examinada por J. L. Mehta, Wilhelm Halbfass e J. G. Arapura, com o pensamento budista, por Almond, Tuck, Lopez, entre outros, e todos eles trazem

[25] Purushottama BILIMORIA. "Duḥkha and Karma: The Problem of Evil and God's Omnipotence". In: *Sophia* 34(1), pp. 92–97.

*insights* bastante úteis; contudo, o terreno mais específico de um "orientalismo profundo" ou colonialismo em operação dentro da filosofia comparada da religião aguarda ainda investigação.[26]

Quando aplicada a outras disciplinas para além dos excessos da historiografia indiana, existem aqui ramificações também para a história comparada da filosofia e para a história das religiões que enfocam textualidades textuais não-ocidentais, chamadas de orais, e textualidades pré-modernas reconstruídas do "outro".

## 1 A Crítica Pós-colonial/subalterna Revisitada

Meu propósito, ao iniciar o debate desta maneira (e um ou dois simpósios dele resultantes), é forçar a seguinte questão: com efeito, não é a filosofia da religião – em especial quando se promove tal disciplina juntamente com insuspeitas tradições não-ocidentais disfarçadas em trajes comparatistas – culpada por crimes epistêmicos semelhantes ou por um "mal" filosófico como temos ouvido a respeito da história da Índia britânica? E essa problemática pode então ser generalizada para o resto do ("terceiro") mundo – daí o flagelo do "terceiromundismo". Mas, o que *significaria* sequer a tentativa de pensar nos termos da "crítica pós-colonial/subalterna" no contexto da filosofia asiática da religião e da mais ampla empreitada transcultural? É possível ficar igualmente desassossegado aqui e passar apressadamente a emitir julgamentos sobre as

[26] Para citar apenas umas poucas dessas obras: J. L. MEHTA. *India and the West: The Problem of Understanding – Selected Essays of J. L. Mehta.* E, também, *J. L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition.* In: W.JACKSON, Gerald J. LARSON e Elioat DEUTSCH (editors). *Interpreting Across Boundaries: News Essays in Comparative Philosophy.* J. N. MOHANTY. *Essays on Indian Philosophy: Traditional and Modern.* Editado por P. BILIMORIA. Delhi: Oxford University Press, 1994. [Reimpresso em 2002]. Diversos artigos de J. G. Arapura, Wilhelm HALBFASS. *India and Europe*; Ronald B. INDEN. *Imagining India*; Philip C. ALMOND. *The British Discovery of Buddhism*; Andrew P. TUCK. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship on the Western Interpretation of N¯ag¯arjuna*; Donald LOPEZ. *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism.* Todas elas tentam mostrar como as potências coloniais europeias promoviam uma imagem particular de Buda como defensor de uma filosofia ética simples que se baseava na razão e na restrição e que se opunha ao ritual, à superstição e ao sacerdotalismo.

tendências eurocêntricas, hegemônicas e homogeinizantes em muito da prática padrão da filosofia da religião[27].

Ainda assim, interessa-me explorar esse julgamento e essa crítica em uma só área de tal prática – a saber, o modelo de filosofia da religião que emergiu na Índia nos séculos XVIII e XIX –, justamente o foco do esboço histórico que apresentei em outro trabalho (ao qual recorrerei amplamente neste relatório). Eu quero entender como esse modelo "comparado" pode ter sido relacionado com o discurso colonialista dominante, de que maneira poder-se-ia chamá-lo de intervencionista e qual o impacto geral que teve no pensamento sobre os problemas de religião nos escritos de filósofos não-ocidentais até os dias de hoje.

Para uma investigação mais sistemática, podemos começar esse movimento simplesmente com uma tergiversação a partir de algum quadrante, digamos, dentro da tradição A sobre o modo como uma suposta "reivindicação de verdade" é representada em um julgamento de primeira ordem quanto a seu conflito aparente com outras reivindicações de verdade nas tradições B, C, D, etc., ainda que seja possível ir adiante e defender uma crítica teórica à problemática do enquadramento e do privilegiamento com a intenção de graduar *reivindicações de verdade* antes de tudo. Quantas verdades devemos admitir, mesmo que provisoriamente? A(s) verdade(s) de quem? Os milagres de quem? A ontologia de quem?

Com certeza, a religião comparada já havia incursionado em julgamentos avaliativos sobre a "verdade" de julgamentos religiosos e normativos no que concerne ao valor das religiões e, talvez, julgamentos prescritivos sobre o melhor caminho pelo qual o objetivo último da religião pode ser alcançado. Essa preocupação tem emergido de modo mais visível na voga atual de "diálogo inter-religioso" ou ecumenismo e "estudos transculturais da religião". Como essa tarefa deve ser executada? Mas a filosofia

[27] Cf. os diversos ensaios em Thomas DEAN (editor). *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion.*

da religião tem sido mais conscienciosa e circunspecta quanto a isso porque prima em lembrar-se constantemente dos profundos problemas epistemológicos presentes na base dessas áreas que causam problemas, ou então a disciplina torna-se consciente das armadilhas de um entusiasmo acrítico por sua absoluta afinidade com outros programas de pesquisa em filosofia, desde a lógica até a ética — e muitas lições foram aprendidas a partir dos avanços na astronomia, na física e outros ramos da filosofia natural, mas, talvez de modo mais significativo, dos avanços conceituais da metafísica (transcendental e naturalizada). Assim, valendo-nos desta última, observa-se que a "grande questão" diz respeito tanto à *existência como ser* quanto à possibilidade de existir (ou não existir) uma Deidade Suprema cuja essência pode ser (ou, de novo, pode não ser) o dever de reivindicar esse status; mas e se houver uma disjunção entre existência e essência (como Kant apontou), e se a *inexistência* (ou *não-autoexistência*) fosse admitida como a *potência* última de todo ser? (Em outras palavras, assumindo a perspectiva tomista, se a *essentia* de Deus é o puro ato da autoexistência (*esse*) e Deus é a *prima causa* de tudo, do todo o ser, poder-se-ia demonstrar que a ideia de autoexistência enquanto essência intrínseca de todos os mundos possíveis é incoerente, e que todas as coisas são interdependente e contingentemente originadas e correlacionadas como muitas potências, ou que, seja como for, a tese sobre o autosser com uma *essentia* precisa ser demonstrada antes que tal reivindicação possa ser feita a respeito de um ser "mais elevado" para além do qual nenhum outro maior possa ser concebido.)

Da mesma forma, o requisito de falseabilidade é amplamente aceito entre filósofos da religião do modo como se tornou axiomático na filosofia da ciência, mas esse critério evitado devido à sua severidade e suas camadas empiristas lógicas por filósofos teológicos que preferem algum modelo acatado de verificabilidade (e, por implicação, de falseabilidade *de agora em por diante*), como John Hick defendeu a respeito da reivindicação do Deus Cristão e foi generalizado de acordo com

um tipo de visão Hindu Avaita de "Transteísmo-não-dual".[28] Ou, sustentam eles, como Hare, um "*blik*-out-all-options-open" por enquanto, como se permanecessem esperando (com base na teoria de que existem pressuposições fundamentais que não se abrem a testes científicos, por isso o *blik*).[29] Esse pode ser um caminho mais seguro a trilhar, mas não chegamos nem perto da questão dos critérios de verdade e da base de nossa aceitação de reivindicações de verdade religiosa.

Além disso, emitir julgamentos sobre verdade ou falsidade torna-se uma tarefa espinhosa quando as religiões todas se apresentam como detentoras da verdade última. Está correta alguma delas? Com quais testes avaliamos tradições ou subtradições religiosas concorrentes? E mais, pode-se perguntar, é possível avaliar as religiões como "melhores", "superiores", "mais verdadeiras", etc., sem emitir julgamentos adicionais de valor? Pode alguém admitir uma gradação de "verdade" nessas religiões sem comprometer a posição de sua própria religião? Uma coisa é sopesar a verdade das religiões (como um todo, de acordo com um paradigma, em contraste com sua, digamos, rival, a ciência), mas coisa bem diferente é introduzir a ideia de "gradações de verdade', pois esta última atitude prejulga que haja uma *verdade* – desde uma pequena quantia até uma grande quantidade – compartilhada por todos, e o único problema que se apresenta ao filósofo da religião é o de distribuir as religiões ao longo de uma escala graduada. Qual seria "o gosto" da religião que consegue chegar à extremidade final dessa escala? Como um *mīmāṃsāka* perguntou a seu adversário, que parecia estar sugerindo que a verdade última tem como qualidade ser perfeitamente bela!

---

28 Veja John HICK. "Theology and Verification". In: *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge;* e, Michael TOOLEY. "John Hick and the Concept of Eschatological Verification". In: *Religious Studies*, 12, pp. 177–199. Veja também John HICK. *The Philosophy of Religion*; e, Arvind SHARMA. *The Philosophy of Religions and Advaita Vedānta: A Comparative Study of Religions and Reason* (em especial pp. 215ss.). Sharma discute o ponto de vista de Hick sob essa luz; perceba as ambiciosas reiterações por Sharma dos termos problemáticos no título de Hick.

29 Remonta à noção de "blik" introduzida por John Wisdom, que ele desenvolve nesse contexto também em seu "Gods", reimpresso em John WISDOM. "Gods". In: R. E. SANTONI (editor) *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, pp. 295–314.

Estudiosos como Paul J. Griffiths e Delmas Lewis têm argumentado que se trata de tarefa legítima da filosofia da religião a de examinar maneiras pelas quais as reivindicações de verdade, os valores, as preocupações normativas e as possibilidades de cumprimento de uma religião podem ser mensuradas em comparação com outra religião, a partir de uma posição privilegiada externa a todas as religiões ou a partir de um quadro de referência objetivo, como a racionalidade ou a crítica meta-cultural poderiam oferecer[30]. Avaliar pode envolver uma gradação das religiões em termos de critérios pré-estabelecidos. No passado, R. C. Zaehner, por exemplo, tentou fazer isso com as diversas formas de misticismo que estudou em diferentes culturas. Mas, ao graduar e comparar religiões, não se está pressupondo que as religiões são de alguma forma universais e não confinadas ou concentradas nas pessoas para quem elas possuem um significado e um valor único? Pode algum julgar, por exemplo, que o "momento do sonho", enquanto conceito do "transcendente" na religião aborígene da Austrália, seja menos sofisticado que o conceito de *brahman* do hinduísmo, ou mesmo que tais noções pertençam ao cânone vago a que Streng chamou realidade transcendental? Todas as religiões precisam necessariamente fazer referência a uma ou outra concepção de realidade última de qualquer maneira trans-humana e transcendental? Aqui as religiões chinesas não teístas e não institucionais do taoismo apresentam continuamente problemas aos estudiosos que adotam uma abordagem conceitual rígida já de início. O que se está comparando, além do mais, são as diferentes maneiras que o paradigma comparativo foi erigido com suas próprias pressuposições essencialistas e universais!

Logo, a questão se reduz ao seguinte: as religiões podem na realidade ser comparadas? Uma resposta positiva presume que: 1) existe uma multiplicidade de fenômenos religiosos em todas as diversas culturas; 2) eles podem ser agrupados em "religiões"; e 3) eles

30 Paul GRIFFITHS e Delmas LEWIS. "On Grading Religions: Seeking Truth, and Being Nice to People – A Reply to Professor Hick". In: *Religious Studies* 19, pp. 75–80; Purushottama BILIMORIA. "A Problem for (Onto-theos) Radical Pluralism". In: *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective*.

têm algo em comum (por exemplo, uma crença no transcendente ou em "coisas sagradas" e na possibilidade de salvação ou de libertação). Mas, por outro lado, se formos supor que cada religião é um todo orgânico e que, em mesma medida, um sistema completo em si de uma maneira em que nenhuma parte dela pode ser isolada e considerada separadamente das outras, como é possível comparar? Se cada parte tiver uma função específica que não possa ser explicada fora do sistema que integra, então qualquer pressuposição sobre uma parte "comparável" em outra religião poderia bem ser espúria. Por exemplo, para trabalhar um pouco esse ponto, pode alguém isolar o ritual de consumo de sangue de animais na religião aborígene da Austrália e compará-lo com ingestão de vinho enquanto "sangue de Cristo" na eucarística cristã, ou com as supostas tendências sanguinárias da deusa hindu Kali? Ou ainda, faria sentido comparar a Serpente do Arco-Íris aborígene com o Vishnu-sobre-a-serpente do panteão hindu? Até onde podemos chegar com tais comparações?

Se as religiões forem todas orgânicas, então seria difícil traçar qualquer comparação significativa do tipo mencionado nos exemplos acima. Já se argumentou que podemos procurar *temas* comuns entre as religiões, tais como as escrituras, a adoração, os deuses, a encarnação, os sacramentos, o misticismo, a salvação e a iluminação. Ainda assim, surgem problemas ao elencar os aspectos ou partes relevantes retirando-os do contexto, com o que seus significados podem se perder. Agora, se não pudermos isolar e comparar partes por medo de removê-las de seu cenário específico (histórico, cultural, teológico ou simplesmente funcional), como poderemos comparar as religiões enquanto unidades *completas*? Problemas semelhantes atormentam a empreitada da filosofia da religião também, pois o leque ou o grupo de questões ou temas é ainda mais limitado, confinado principalmente a questões de teodiceia e a determinados problemas de teologia, como atestam os exemplos que discutimos.

Por isso, resume-se ao seguinte: o modo como alguém se posiciona ao filosofar com o outro ou em nome do outro deve realmente ser uma questão crucial (fico tentado a dizer que

é a questão crucial para a filosofia transcultural da religião). Questões como essa mais suplementam que substituem as preocupações centrais da tradicional filosofia da religião, mas são capazes de deslocar conscientemente as preocupações anteriores e as questões mal formuladas no campo da filosofia comparada da religião que foram modeladas ou instigadas pelas ex-populares empreitadas da filosofia comparada e da religião comparada ou, para empregar seu outro nome, da *história das religiões*. É preciso elucidar melhor esse ponto.

Quando, em 1923, P. Masson-Oursel articulou a disciplina da filosofia comparada, da qual surgiu a filosofia comparada da religião, pode-se dizer que ele estivesse pensando em comparar sistemas existentes e conhecidos de pensamento de forma ampla dentro da civilização ocidental, com alguma referência perfunctória a tradições comparáveis ou análogas do passado distante do Ocidente cristão, principalmente o Islã árabe. O ímpeto comparatista causou maior impacto no estudo das religiões e culturas do que na filosofia como tal, embora aqueles mais inclinados em direção ao pensamento não ocidental tenham assumido a empreitada comparativa com mais fervor do que seus colegas dos enclaves filosóficos ocidentais.

Quanto às influências do século XIX, existe uma história — que não pode ser contada integralmente aqui — de que, enquanto Hegel se embatia com o Oriente em sua marcha mais historicizada da Razão, e Schopenhauer proclamava confiante que "a sabedoria indiana está fluindo de volta à Europa e há de produzir uma mudança fundamental em nosso saber e em nosso pensamento",[31] Nietzsche recuava e bradava que já era hora de o Ocidente atar aquele nó górdio outra vez, reconquistando sua integridade grega e dispensando a magia do Oriente[32]. Ele advertia que determinados perigos aguardavam aqueles que se desviavam do porto seguro

31 Arthur SCHOPENHAUER. *The World as Will and Representation*, pp. 356-357.

32 Purushottama BILIMORIA. "Nietzsche as 'Europe's Buddha' and 'Asia's Superman'. In: *Sophia*, vol 47, no 3, pp. 364-370; ver também Freny MISTRY. *Nietzsche and Buddhism: Prolegomenon to a Comparative Study*, entre outros trabalhos sobre Nietzsche em relação ao pensamento asiático e ao budismo.

de seus próprios modos de pensar. (Heidegger, bem mais tarde, parece ter internalizado essa mensagem, mas também se envolveu brevemente com o pensamento não ocidental, ainda que apenas para avisar ao Ocidente para ter cuidado com a "europeização da terra").[33] Mesmo assim, a efervescência e a empolgação europeia com o pensamento indiano, o descobrimento do sânscrito e de suas raízes arianas em comum com a cultura indo-europeia, e de suas possibilidades, bem como de seus aspectos negativos, para a metafísica, teologia e filosofia naturais, além da estética, viriam a moldar de forma profunda uma "renascença indiana", começando com Raja Rammohan Roy e prosseguindo com a longa relação de filósofos indianos modernos, chegando à lacuna hodierna constatada na quase total inexistência de departamentos dedicados ao estudo da religião e quase nenhum interesse em filosofia da religião nas universidades indianas. J. L. Mehta relata como, mesmo antes das infames Minutas sobre a Educação do parlamentar britânico Lord Macaulay, de 1835, Rammohan Roy protestou contra uma Faculdade Sânscrita do governo em Calcutá em 1823, argumentando que isso encorajaria a perpetuação da ignorância, de um tipo de Idade Média pré-baconiana[34].

Enquanto Rammohan Roy relacionava-se livremente com orientalistas britânicos (sendo também amigo de Jeremy Bentham e de Mills), ele traçou seus próprios planos de "modernização da Índia" que atraía suporte filosófico, religioso, social e político, mais de um "cosmopolitismo exangue" do que de sensibilidades nativas (Bilimoria 1984).[35] Entre o conjunto de "credos" promulgados pelos Brahmos,

---

33 A expressão, claro, é de Husserl, que foi mais sanguíneo sobre esse movimento inexorável da mente racional intencional do que Heidegger, que era ao mesmo tempo mais envolvido e (dis-?) afetado pelo imperialismo draconiano do Nazismo; ele levou essa inquietação para o Japão e enviou uma mensagem semelhante para Charles Moore na ocasião das primeiras reuniões da Philosophy East and West em Honolulu, por volta de 1954. Jung também expressaria preocupações semelhantes com o interesse do século XX pelas religiões orientais e a subsequente perda de crença na conquista intelectual ocidental, mas ele, mais do que a maioria dos diletantes, foi responsável pelas distorções grosseiras, pela mistificação, expropriação e bastardização do pensamento indiano.

34 Jackson in J. L. MEHTA. *India and the West: The Problem of Understanding – Selected Essays of J. L. Mehta*, p. 146; Sumit SARKAR. "Rammohun Roy and the Break with the Past". In: *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India.*

35 O movimento teosófico pouco depois disso deveria também ser mencionado nesse contexto.

criticam-se definitivamente o politeísmo e a adoração de ídolos, e "a fé na doutrina do karma e do renascimento [fica sendo] opcional"[36]. Os conhecidos poetas líricos bengaleses Bankimchandra Chatterjee and Meghnad Madhusudan, por meio de seus escritos, haveriam de "purificar" os hábitos linguísticos dos nativos (ou trazer a linguagem comum de volta das férias) e, juntamente com o "grande entusiasmo" de Keshab Chunder Sen pelo matrimônio entre as religiosidades ocidentais e orientais, introduziriam solenemente um Novo Sistema Religioso, modelado para todos os efeitos no teísmo clássico (europeu) e na igreja que o sustenta. Mesmo para os críticos ardentes de então, as monstruosidades linguísticas e a congregação neo-hindu (Brahmo Samaj) pareciam mais uma reelaboração protestante calvinista dos *śāstras* hindus, conformando-os a uma visão de mundo pragmático-sistemática, com sua teologia filosófica depurada de todas as suas tendências mágicas, místicas, numinosamente ritualistas, e aberrantes e supersticiosas de outrora[37].

Em seus numerosos confrontos com oponentes hindus ortodoxos e leigos, Rammohan Roy empregava o estilo argumentativo padrão e apelava à razão e à moralidade iluminista para defender sua teologia híbrida. Essa tradição de uma defesa hindu articulada já era comum e praticada por *pandits* Maharashtran como Vishnubawa Brahmachari em contra-ataques agressivos às doutrinas cristãs, em confrontos abertos com missionários cristãos como Dr. John Wilson,[38] ou contra os pontos de vista de Ruskin, em circulação desde o Motim de 1857, que repudiavam a

36 Purushottama BILIMORIA. "The Renaissance Reaction to *Śruti*". In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, p. 47.

37 J. L. MEHTA. *J. L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition*, p. 156.

38 Para uma explicação fascinante, veja Frank CONLON. "The Polemic Process in Nineteenth-Century Maharashtra Visnubawa Brahmachari and Hindu Revival". In: *Religious Controversy in British India*, p. 17. Tenho um exemplar de um livro publicado em 1858 por John Wilson, *India Three Thousand Years Ago*, no qual ele discute o "estado social dos āryas... na época dos Vedas"; ele fala com orgulho do aprendizado europeu e da ingenuidade europeia, com auxílio parcial dos nativos da Índia, para proteger os manuscritos e traduzi-los (p. 17). Mas ele se pauta completamente nas obras de Müller e H. H. Wilson. Cerca de cinquenta anos mais tarde, Cowell preparou uma coletânea de ensaios de vários escritores ingleses sobre temas cobrindo a "Índia antiga", o que levou a uma grande melhora, mas, ainda aí, as correlações claras com a Grécia antiga e as culturas ancestrais europeias são evidentes.

filosofia indiana considerando-a "infantil" ou "limitada em termos de filosofia e de fé", pontos de vista que eram ecoados alhures em descrições do pensamento indiano como pateticamente iletrado, idiotizado, intoxicado-de-Deus, aberrações tântricas,[39] um sinal claro do "mais grosseiro fetichismo", como J. Murray Mitchell costuma sugerir.[40] Mas, por outro lado, esses fervorosos símbolos, *insights*, argumentos e tropos também serviram de prolegômenos para as agitações patrióticas e para os conflitos nacionalistas que surgiam no horizonte.

Em 1917, Beni Madhab Barua foi o primeiro indiano a receber um diploma de Doutor em Literatura pela Universidade de Londres e, no ano seguinte, publicou um tratado, *Prolegomena to a History of Buddhist Philosophy* (Prolegômenos a uma história da filosofia budista)[41], no qual ele perpetrou um mito de que a "Filosofia Divina" escolhera dois países separados como "domicílio sagrado dos quais o mais antigo é a Índia" (p. 5). Ele prosseguiu apontando a "decadência do budismo", que resultava de uma excessiva influência iônica ou grega no pensamento indiano. Isso subverte a ideologia filológico-filosófica alemã dos séculos XVIII e XIX, que via suas raízes em origens gregas, distintas dos antecedentes latino e hebreu, aos quais buscava retornar. Mas é também arrogante ao reivindicar pureza tão elevada para o filosofismo hindu.

Outros sábios bengalis ou que permaneceram algum tempo em Calcutá — que iniciaram carreira nessa época de crescente racionalismo, seguida pelo discurso nacionalista que afetou, voluntária ou involuntariamente, a filosofia da religião do século XX que saía da Índia — emergiram e se imortalizaram. Entre eles

---

39 Primeira parte citada em D. P. SINGHAL. *India and World Civilization*, vol. 2, p. 249; segunda parte em Partha CHATTERJEE e Gyanendra PANDEY (Eds.). *Subaltern Studies* 7, pp. 42–45.

40 J. Murray MITCHELL. *Hinduism Past and Present*, p. 258. Veja também dois livrinhos escritos por F. B. JEVONS. *The Idea of God in Early Religion* e *Comparative Religion* (ambos publicados em Cambridge por volta de 1913), que juntos têm somente uma entrada sobre "filosofia" e aí, também, no contexto da discussão sobre a substituição por Buda de filosofia por psicologia!

41 Beni Madhab BARUA. *Prolegomena to a History of Buddhist Philosophy.*

se encontravam: Akshay Sarkar,[42] Sri Aurobindo (cujas obras nesse contexto são célebres), Surendra Nath Dasgupta (que iniciou comparando o idealismo bradleyiano com a metafísica indiana e foi posteriormente atraído pelas possibilidades deístas, publicando *Religion and Rational Outlook* [Religião e Perspectiva Racional] em 1954), o próprio Sir Sarvepalli Radhakrishnan (ocupado em salvar aparências na academia de Platão),[43] e um subestimado Jadhunath Sinha (com seus tomos sobre a filosofia e a psicologia indianas). O teísmo lógico de Udayana, um sábio *Nyāya* medieval, chamou cada vez mais a atenção de filósofos indianos por oferecer "provas" que mais se pareciam com as Cinco Vias de Tomás de Aquino. Assim, Georg Chemparathy passou boa parte de sua vida acadêmica cristã em Utrecht traduzindo e comentando o teísmo de Udayana para um interesse teológico ocidental, assim como os sábios jesuítas indianos fizeram em Pune, e John Vattanky preferiu enfocar Deus (*Īśvara*) na monumental obra sobre lógica, linguagem e epistemologia de *Gaṅgeśa*.[44] Enquanto isso, Radhakrishnan praticava uma linhagem distinta de filosofia comparada da religião valendo-se da sabedoria indiana que se aproximava dos *insights* gnósticos do Ocidente, fato que iria em direção ao desenvolvimento de uma metafísica Advaita racional (um projeto ainda em andamento entre as cidades de Varanasi, Hartford e Montreal).

Mas que benefícios auferimos de tais mensageiros, além da glória do meio? Precisamos, por exemplo, ouvir que a *advaita*

42 Tapan Raychaudhuri discute esse intelectual na sua inédita Surrendra Paul Lecture 1995 para o Instituto Cultural Ramakrishnan de Calcutá, "Transformation of Religious Sensibilities in Nineteenth Century Bengal".

43 Sua ideia do Absoluto brincalhão (*Hiraṇyagarbha*) encontrava-se a meio caminho entre o Brahman de Śaṅkara e o Espírito Absoluto Concreto de Hegel. Para uma discussão *en passant,* veja Sarvepalli GOPAL. *Radhakrishnan: A Biography*; e, Purushottama BILIMORIA. "Saving Appearances in Plato's Academy: Radhakrishnan on Philosophy". In: *New Essays on Radhakrishnan*.

44 Também vem à minha mente a *Gaṅgeśa's Philosophy of God* (1984) de John VATTANKY. *Gaṅgeśa's Philosophy of God*, e Vattanky continua a sublinhar a importância do *Īśvara* na Filosofia Nyāya — assim como um tomista faria na metafísica de Tomás de Aquino — em seus artigos recentes, p.ex., "Is Theism Central to Nyāya?". In: *Indian Philosophical Quarterly* 27, pp. 411–420. A maioria dos Naiyāyikas dos dias de hoje tende a querer esquecer seus deuses após as oblações e propiciação matinais enquanto vestem suas vestes analíticas para o ofício e a rotina redacional; Matilal e Mohanty deixaram as suas para trás em Calcutá e Calecute.

*vedānta* pode ser considerada um sistema metafísico forte em pé de igualdade com o idealismo de McTaggert e Bradley, etc., ou com a pluralidade de mundos-possíveis de David Lewis (caso se possa traçar de fato uma comparação aqui)? Não surpreende que o saudoso e querido Professor Bimal Matilal, que passou por todo o treinamento clássico de sânscrito de um sábio *pandit* (antes de encontrar Radhakrishnan em sua própria Faculdade de Sânscrito e, em seguida, Quine e Ingalls em Harvard), estivesse entusiasmado em oferecer uma minuciosa defesa *lógica* (no sentido de epistemológica e linguística) do "misticismo" em sua palestra inaugural como ocupante da Cadeira Spalding em All Souls College of the Faithful Departed em Oxford[45]. O imperativo de mostrar, tanto quanto possível em termos racionais, que a filosofia hindu era igual, se não superior, a todas as outras filosofias e a crença em alguma forma de Absoluto (fosse monista, monoteísta, dualista, panteísta ou qualquer outra variação intermediária) ganhou força cada vez maior, enfraquecendo e relegando ao descaso as escolas ou sistemas que questionavam a coerência de tais crenças. Assim, por exemplo, o *mīmāṃsāka* mal era citado de passagem nas obras dos indologistas com tendências mais filosóficas ou teológicas. Descartado por não ter "nenhuma doutrina filosófica"[46], negociando um espaço no escolasticismo exegético e na hermenêutica ritual, ele permaneceu — como Kumārila Bhaṭṭa lamentara-se no século XX — reduzido ao status de Lokāyata, ou *Cārvāka-darśana*, de materialismo naturalista com sua ética claramente hedonista (*Ślokavārttika* I.i.10).

Contudo, o *Mīmāṃsāka* oferecia um vasto campo para uma crítica articulada de todas as teodiceias, juntamente com as dúvidas filosóficas de Guanilo, Hume, Kant, Bacon e os positivistas lógicos, sobre a realidade de um ser supremo e divino, e sobre os absolutos da metafísica. Sua predisposição para a desconstrução

45 Bimal Krishna MATILAL. *Collected Papers*. 2 volumes; Purushottama BILIMORIA e J. N. MOHANTY (editores). *Relativism, Suffering and Beyond: Essays in Honour of Bimal K. Matilal.*

46 J. Murray MITCHELL. *Op. cit.*, p. 201, 217.

de "onto-teo-logos" do tipo que emergiu da tradição histórica indiana foi ainda mais oprimida quando, em 1923, um Pasupathinath Sastri, invocando Müller, erigiu uma veemente defesa do aparente teísmo do *Mīmāṃsāka* ou "crença em Deus"; (mal)interpretou a *crença* na supremacia dos Veda (*āstikatva*) como condição necessária e suficiente. (Segue-se, portanto, que aqueles que não subscrevem os Vedas — o que inclui budistas, mas também cristãos, judeus e mulçumanos — não podem ser vistos como possuidores de uma crença legítima em Deus!) Um profundo erro categórico que entende uma teoria do "Testemunho Anônimo" como imperturbável teodiceia e um ato de apologética, não um filosofar racional. Foi somente no início da década de 1990 que artigos como "Hindu Doubts about God: Towards a *Mīmāṃsāka* Deconstruction" ["Dúvidas hindus sobre Deus: em direção a uma desconstrução *Mīmāṃsāka*"[47]] começaram a aparecer, mostrando que o principal protagonista do Mīmāṃsāka, Kumārila Bhaṭṭa, era possivelmente um humeaniano disfarçado que perseguia teístas e deístas cripto-hindus alguns anos antes que Hume viesse a causar problemas para a teologia filosófica do Ocidente.

## 2 Cenários de Sonhos

Passando da Índia para uma colônia próxima do Pacífico, apresentarei um breve exemplo de um estudo da cultura aborígene australiana com um pouco mais de detalhes analíticos ao mesmo tempo em que os australianos estão ainda lutando para se reconciliar com o ato de seus ancestrais colonialistas de destituir os povos aborígenes latinos de sua identidade espiritual junto com a terra em nome da Rainha, do País e do Deus da Igreja exportada. Ao comentar os primeiros trabalhos antropológicos sobre a cultura aborígene, Kenneth Maddock, um importante pesquisador da religião aborígene, observa que os aborígenes, por serem "receptores passivos de dons imotivados" que chegavam por meio dos poderes

47 Purushottama BILIMORIA. "Hindu Doubts About God: Towards a Mīmāṃsā Deconstruction". In: *International Philosophical Quarterly* 30, pp. 481–499; ver também Daya KRISHNA. *Indian Philosophy: A New Approach.*

do Todo-Pai/Todo-Mãe de acordo com as leis estabelecidas no Momento do Sonho, estavam negando moralmente "a criatividade que possuem verdadeiramente". Assim, ele considera que essa é uma "falsa consciência", em contraste com a "verdadeira consciência" que reconhece hermeticamente que "indivíduos são veículos das tradições de suas sociedades". Essa "falsa consciência" ou crenças infundadas do povo aborígene "abstrai imaginativamente" o que é "realmente criatividade humana" como sendo "poderes que se situam acima e contra os homens", segundo Maddock.[48]

Isso equivale a dizer que o Tempo do Sonho é uma invenção da imaginação aborígene, partindo da premissa geral de que a ideia de poderes não-humanos e a crença nos mesmos (talvez poderes que não os de um Deus todo-poderoso e respeitador do livre arbítrio) provêm de abstrações imaginativas. Por isso, o Todo-Pai/Todo-Mãe e a Serpente do Arco-Íris de gênero ambíguo, e a "Lei" que promulgaram, fornecem simplesmente uma ponte entre os espíritos ancestrais imaginados e os totens abaixo. Observem que Maddock se prende aqui a uma dicotomia "verdadeiro-falso"/"transcendental-totêmico", "crença-mito", da mesma forma que Emile Durkheim e Mircea Eliade não conseguiam ver além da oposição binária "sagrado-profano" ou que Otto era incapaz de ultrapassar a ideação numinosa sagrada delimitada por suas categorias não-inclusivas de *mysterium, tremendum et fascinans.* De maneira contrária, R. C. Zaehner insistia na irredutibilidade da crença em um Deus monoteísta, fosse encontrado como uma entidade transcendente diferenciada (Omni-Deus, o teofânico Kṛṣṇa, os *mundos dos espíritos*, o *poli-heno-panenteísmo*) ou como o transcendente que existe no centro interior ("alma", *ātman, pudgala, totem, fetiche*).[49] Ou, nesse sentido, existe a sugestão de que deva haver um ordenamento *racional* inflexível do mundo. Mas os prognósticos

48 Cf. Kenneth MADDOCK. "All-Father". In ELIADE, M. e alli (Editor). *The Encyclopedia of Religion*; "Australian Religions: A History of Study". In: Ibidem; *Religion in Aboriginal Australia: An Anthology.*

49 R.C. ZAEHNER. *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeternatural Experience.* Sobre as intrusões de Durkheim e Weber na Índia, veja Romila THAPAR. "Durkheim and Weber on Theories of Society and Race Relations to Pre-colonial India". In: _____.*Interpreting Early India*.

são ainda piores quando se lê nessas crenças as pressuposições fideístas que swanseanos renegados como D. Z. Phillips gostariam de importar para a teoria não naturalista. (Eis aqui um revelador exemplo de uma tese fideísta: *as crenças religiosas não podem ser afetadas por* eventos *pessoais, sociais ou culturais*)[50].

Radcliffe-Brown sabia que, na religião aborígene australiana, as crenças religiosas *enquanto crenças* tinham pouca significância por si quando vistas no contexto de um enquadramento mitológico e cosmológico mais amplo - a "visão de mundo" no sentido que Ninian Smart defendeu encontra-se provavelmente mais próxima da predileção daqueles. De modo claro, portanto, a consciência aborígene na caracterização malthusiana de Maddock não é mais "falsa" do que é "verdadeira" a de que os marcianos têm pele verde ou de que se meus cachorros da raça *shitshu* tibetana fossem conceber o transcendente supremo de seu mundo-cão este seria um Super-Cão (*fido absconditus*, todavia) em relação ao qual nenhum pastor maior poderia ser concebido. Deve a racionalidade da crença depender completamente de argumentos teístas ou proto-teístas e ontológico/metafísicos ou ser modelada de acordo com a eficiência deles (de novo, como em Anselmo ou em Tomás de Aquino, em Plantinga, Wolterstorff, Swinburne e assim por diante)?

Agora, aqui está um argumento eficiente: "Se dois mais dois são quatro, então Deus existe; dois mais dois somam quatro, portanto, Deus existe"[51]. Será que alguém em algum lugar fundamenta seriamente suas crenças em argumentos semelhantes? Ou então, será que nós precisamos até mesmo admitir a possibilidade barthiana de que a crença religiosa é propriamente *básica*, isto é, será que é racional aceitá-la sem na realidade aceitá-la em termos de alguma proposição ou crença sequer? Mas nesse caso Nāgārjuna, o dialético budista do século II, com uma pequena ajuda de J. N. Findlay, poderia argumentar que a crença na não existência de um Omni-Deus

50 D. Z. PHILLIPS. *Op. Cit.*, p. 15.

51 Cf. Mark T. NELSON. "Who Are the Best Judges of Theistic Arguments?". In: *Sophia* 35, p. 7 e notas.

é propriamente *básica*; ou Charles Hartshorne, expandindo os *insights* rigvédicos sobre o *asat* ou não-Ser, poderia justificar o panteísmo-processo whiteheadeano.[52] Precisam eles, contudo, acatar qualquer tipo de justificação racional – como necessária, essencial ou básica? Wittgenstein, que se apaixonou pelos escritos de Tagore, repreendia tanto Bertrand Russell quanto o pároco por tentarem vencer a discussão de uma maneira ou de outra, lamentando que aqueles fossem de fato "tempos [no pós-guerra] lamentáveis para a filosofia nos países de língua inglesa".[53] Mas só porque Wittgenstein se recusava a procurar fundamentos e justificações filosóficas para a crença religiosa, não segue daí que a teologia e suas reencarnações fragmentadas na religião comparada deveriam transmigrar impenitentemente para colônias distantes! Fica-se imaginando, então, se a busca pela eficiência de argumentos tanto teístas ou não teístas (ou seja, ateístas e agnósticos) é ainda uma empreitada sustentável. Em outras palavras, tais crenças, do modo como nos interessa aqui, não precisam ser vistas como reivindicações de verdade de primeira ordem, mas, antes, situadas como parte de um complicado "jogo de linguagem" construído através de experiências culturais, ou como parte de uma "forma de vida" normativa, como diria Wittgenstein. Será que alguém em algum lugar fundamenta seriamente suas crenças em argumentos semelhantes? Como reclamou Nietzsche certa vez, "tenho medo de que não estejamos livres de Deus porque temos ainda fé na gramática"[54].

Kant e Wittgenstein, é claro, negavam a possibilidade de experiência pessoal do transcendente tendo em vista as

---

52 Sobre elementos alternativos no pensamento indiano derivados da tese do *asat* ou *não-ser* desde o *insight* rigvédico, veja Antonio de AVATARA. *The Humanization of Philosophy Through the Bhagavadgītā*.

53 Cf. D. Z. PHILLIPS. *Op.cit.*, p.l. Wittgenstein culpara tanto "Russell and the parson" pelo imenso estrago causado à filosofia da religião. Veja Ray MONK. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius,* pp. 410–415, onde Ludwig narra as virtudes de uma peça de Tagore, "The King of the Dark Chambers", que ele traduz. Ludwig está mais feliz por Deus permanecer desconhecido mas, ainda assim, ansiado.

54 Citado por Robert C. SOLOMON. "Some Notes on Emotion, 'East' and 'West'". In: *Philosophy East and West* 45.

categorias aceitáveis ao entendimento empírico e racional, insistindo que todo nosso conhecimento do transcendente permanece altamente simbólico — a falta de articulação do *incondicionado* — ou que toda nossa fala pode apenas ser fala do *Sublime*, em discursos suplementares (como na terceira *Crítica*). Mas naqueles sistemas ou tradições em que se admite a experiência pessoal do transcendente, ela não intenciona garantir legitimidade *universal* para um quadro cultural de referência e sistema de crença particular. Antes, aprende-se a negociar diferentes crenças transcendentes ao interpretá-las dentro de um discurso epistêmico autorreflexivo sem as restrições de um paradigma universal limitador[55]. É importante fazer uma pequena pausa neste momento e perguntar realmente como conceitos como necessidade, universal, essencial, analiticidade, uma prioricidade, *ens realissimum*, o transcendente, o transcendental se introduzem na filosofia ocidental (e afetam gradualmente a filosofia da religião). A muitos pode não ocorrer que cada um deles tem raízes em um termo teológico, ou mesmo bíblico, mais antigo que expressa, respectivamente, noções como eternidade, imutabilidade, marca distintiva, predestinado, revelação inédita (parecida com a sânscrita *apūrva*), identidade de similitude, vontade de Deus para o natural, celeste, etc. Por que motivo se tornam conceitos *sui generis* e assumem vida própria em formulações proposicionais e lógicas é algo enigmático, mas encontramos algumas pistas nas chamadas preocupações ontológicas de Santo Anselmo e na submissão de Agostinho e Tomás de Aquino aos fantasmas dos filósofos, isto é, a Platão, Aristóteles e Fílon, entre outros.

Ao trazer essas críticas e considerações em direção a um encerramento, fico tentado a dizer que os fundadores da teologia natural, precursora da filosofia clássica e contemporânea da religião, dificilmente tinham consciência de que estivessem colocando-se em uma semiautodepreciativa posição *subalterna*, como diria

55 Ver S. Akhtar, citado em Kai NIELSEN. "Perceiving God". In: *Faith, Scepticism and Personal Identity: Essays in Honor of Terence Penelhum*, p.11; ver também William P. ALSTON et al. *Faith, Reason, and Scepticism: Essays.*

Gramsci, e que, dessa maneira, provocavam a subordinação de suas próprias paixões íntimas, sensibilidades culturais, etc. Mas, simultaneamente, essa onto-teologia incutia neles o desejo ou a missão de civilizar e elevar as condições morais e intelectuais dos pagãos, bárbaros, brutos, depravados, etc., próximos ou distantes. O transcendente afirma sua existência nos argumentos e por meio deles. Ou, talvez, os teólogos naturais pressupusessem que o Omni-Deus fosse gostar que argumentos teístas vencessem e que os não teístas fracassassem. Mesmo uma premissa um pouco desonesta introduzida furtivamente em uma prece para abafar o Tolo — como na famosa *reductio* de Anselmo de que o *in re* é maior do que o simplesmente *in intellectu* — seria agradável ao Omni-Deus. Mas ficaria um Omni-Deus fiel à sua forma ética (não marcada por gênero) mais do lado de teístas *des*onestos do que do lado de *não* teístas honestos[56]? E pouco importa para qual tipo de Omni-Deus esses argumentos apresentam "provas decisivas" — o Deus dos filósofos clássicos, do Cristianismo *tradicional*, dos reconstrutivistas racionais revisionistas (do tipo de Alston e Hartshorne), dos secularistas a despeito deles próprios (como Hicks, Braithwaite, and D. Z. Phillips), ou o dos defensores teístas hindus (como Madhva, Caitanya, Krishnaism, Hindutva, Naipaul e a maioria dos Mahā-Gurus dos tempos modernos).

## Finale

Ao encerrar este artigo, tenho um relato a fazer (com informações úteis) que reconta e resume o ponto principal da argumentação que me empenhei em traçar aqui. Sua origem está em um simpósio dedicado à reavaliação da crítica de Gayatri Spivak à "razão pós-colonial"[57], em que penso poder ajudar

56 Cf. Mark T. NELSON. *Op. Cit.*

57 Aqui, é claro, os cismas e as dissensões dentro do prosseguimento pós-colonial começam a aparecer, assim como o elevado ceticismo sobre a extensão em que o "pós-colonial" não se torna apenas outro tropo auxiliário e condescendente tal como o "terceiromundismo" ou o elitismo nacionalista, etc. Isso é fortemente questionado por Gayatri Chakravorty SPIVAK. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present.*

a lançar luzes sobre uma questão levantada anteriormente, a saber: precisa alguém refugiar-se em observações de fé, ou fazer apologia por/de uma posição superior, quando uma tradição A levanta uma acusação de que o que falta a B é compreensão plena do poder ou "dom" da razão e da racionalidade? Kant, Rousseau e Hegel tomaram a frente da acusação no período pós-iluminista. Prenunciada na primeira *Crítica* e mais desenvolvida em ensaios subsequentes, Kant traçou uma dura linha entre aqueles cujas faculdades cognitivas não estão maduras ainda e aqueles cujas faculdades cognitivas são animadas pelas categorias de entendimento (mesmo resvalando para o desentendimento) de tais abstrações como conceitos, leis, teorias, princípios, axiomas, antinomias e postulados dedutivos mais complexos: de Deus, liberdade e imortalidade. É em virtude da "propositalidade interna da organização"[58] que a pessoa cultivada pela razão unifica a natureza com as leis e propósitos internos, e as persegue como dever, com um *télos*.

Em compensação, o "homem bruto da Analítica do Sublime" está preso, por assim dizer, no lá-embaixo do "afeto-*Abgrund* [afeto-abismo] sem sub-repticiamente" ser capaz de "mover-se até a *Grund* [razão]".[59] Kant insistiria que as condições da liberdade não são para o afetivo (isto é, aquelas reservadas às paixões, aos sentimentos, às emoções, em suma, às tendências naturais), ainda que sua conduta possa bem parecer moralmente inócua e benéfica em outras circunstâncias sociais — por exemplo, na educação de crianças, na coesão comunitária ou filia e na amizade (que antes sinalizam sua prontidão para a colonização missionária) — porque mesmo os princípios e as leis das operações práticas devem se conformar às leis da razão pura e serem deriváveis delas, visto que somente a razão teórica conhece ou é o conhecimento do Sujeito. Spivak capta essa "excussão" com clareza nesta frase: "O homem bruto não alcançou ainda ou não possui um sujeito cuja

58 Gayatri Chakravorty SPIVAK. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*, p. 30.

59 Ibidem, p. 30, entre aspas extraindo ênfase saliente de Kant (pp. 15,26), ignorando por ora a semelhança que Spivak nota com o cenário edípico freudiano.

*Anlage* ou programação inclua a estrutura de sentimento pela moral"[60]; ele nem sequer caiu entre as cunhas das *Críticas* (como se pode pensar de uma subcasta em uma ordem hierarquizada; e ainda não está pronto para ser "cozinhado" pela cultura).[61] Quem dera o incentivo moral da razão prática pura, que nos fornece leis morais, estivesse eternamente proibido para eles e também para seus deuses/deusas. Rousseau e Hegel reforçaram a linha divisória cada um a seu modo ao evocar os registros político-cosmopolitas e a trajetória da marcha histórica (ou dialética) da razão.

Reapresentando outras momices e jogadas textuais com que os "Garotos da Europa" colocaram em primeiro plano esse julgamento de outremização-radical no pensamento iluminista, a resposta de Spivak ao final foi descartar o privilegiamento da razão que está em jogo aqui e dizer "ai" para os que acreditam que o valor e a dignidade de um grupo humano devem ser julgados pela extensão em que ele desenvolveu a faculdade da razão, a racionalidade, a arte de argumentar, a lógica e assim por diante. Mais do que as realizações do poder da razão e do que as tecnologias decorrentes das descobertas da matemática, o que realmente conta são, talvez, os compromissos éticos, os valores humanos da decência, da compaixão, da construção comunitária e da hospitalidade. Não surpreende que Spivak, além disso, estabeleça uma ligação cúmplice entre a cultura puritana da razão e aquilo que hoje passa por um discurso pós-colonial com estilo próprio (daí a "razão pós-colonial"), seguindo sua corrupção pelas mãos dos *bhadralok bābus*, ou a mixórdia dos ex-colonos "informantes nativos" e igualmente os coloridos neocolonialistas, de prontidão para, literalmente, assumir as vagas deixadas pelos antigos mestres europeus. E também observamos acima a incongruência da tentativa indiana de, no século XIX, racionalizar uma forma depurada de religião de elite com base na razão sem qualquer atenção real às estruturas históricas e sociais das tradições religiosas vividas. Assim como

60 Ibidem, p. 14.

61 Este não um termo que Kant usa, mas uma metáfora que pode ter sido sugerida a ela, como nota retoricamente Spivak no rodapé, a partir de uma ideia védica de uma casta de altos sacerdotes cozinhando o mundo em/como uma fogueira sacrificial (Ibidem, p. 14 nota 21).

os *philosophes* europeus (excluindo talvez de Voltaire e Spinoza) tinham fé no discurso racional sóbrio como meio de entender outras culturas sem parar para pensar que o sistema delas poderia ser apenas uma entre muitas possibilidades de tratamento racional com que cada tradição evolui à sua própria maneira, os nacionalistas indianos (e chineses do início do século XX) ficaram convencidos da irracionalidade de suas próprias sociedades e, por isso, por analogia, dos superiores padrões de racionalidade exemplificados pelo Ocidente. Esse é apenas um exemplo de etnocentrismo, em que um artefato construído (e uma racionalidade historicizada é justo isso) é imposto, por *boas razões* e *por sua inexistência* em outra cultura.

Contudo, apesar dessa história recente e da atual miscelânea à qual a razão pode ter descido, eu tentei corajosamente defender um compromisso irredutível com a racionalidade e as teorias da razão da filosofia indiana clássica, tal como exemplificadas particularmente pelas obras do filósofo budista do século II Nāgārjuna e pelos fundadores das escolas Nyāya (de Gautama a Gaṅgeśa), assim como pelo seu contínuo desenvolvimento nas obras de filósofos indianos recentes, dos Bhattacharyyas até Mohanty e Matilal (de longe o seu defensor mais influente)[62]. Prestando sua homenagem a Matilal, Spivak não, entretanto, objetou que esse era um exemplo de "*civilizacionismo*" — a síndrome do "nós estivemos lá antes de vocês", como diz ela, sugerindo que o efeito de reivindicar a razão e a retórica da racionalidade como sendo própria de alguém está em pé de igualdade com insinuações suspeitas como: "Nós (digamos, pelo bem da argumentação, os brâmanes hindus indianos) descobrimos os direitos humanos - antes que Hugo Grotius, no século XVI, opinasse sobre direitos, ou Thomas Paine escrevesse sobre *Os direitos do homem* (mas, talvez, suprimíssemos ou integrássemos esse *insight* em nome de um vacilante ordenamento de casta da sociedade). "Em outras palavras, a jogada cheira a orientalismo puro, de um tipo ainda mais sinistro, que é precisamente um dos

62 Jonardon GANERI. *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason*.

alvos do ataque de Spivak a uma fé não autorreflexiva na "razão pós-colonial".

Eu, é claro, discordei amigavelmente de Spivak quanto a isso e argumentei que Buda (e seus ardentes seguidores sinceros) certamente *raciocinava* por meio do desencanto *śrāmâṇico* (dos estoicos indianos) com aspectos da então dominante ordem bramânica (metafísica, epistêmica e estrutural), tanto que os pensadores budistas baseavam sua resistência à ortodoxia em conceitos (se não axiomas) de decência, dignidade humana e na desejada distribuição equitativa dos bens, se não em uma doutrina plenamente articulada de direitos humanos. Uma defesa da razão pré-colonial não é em todos os casos um eterno retorno à "Era de Ouro" e uma rememoração da superioridade das civilizações asiáticas (e não ocidentais), como se tornou uma tendência da moda entre grupos fundamentalistas e ultranacionalistas em muitos cantos do mundo, que se importam pouco com a razão e o raciocínio (seja analítico, dialético ou ecológico) e que estão menos interessados em defender a qualquer preço a verdade de sua própria fé-tradição valendo-se de qualquer tipo de violência epistêmica do que em fazê-lo por meio da argumentação dialógica. Nem é minha defesa (ou a de Matilal), por outro lado, tão desonesta quanto o entusiasmo de temperamentais historiadores da religião em colocar "sexo e psicologia" ou glamorosas intrigas eróticas dos tratados culturais asiáticos na frente de "lógica e epistemologia", como um escritor considerou prudente alegar.[63] Não pode haver diálogo a partir de tais posições nas quais a razão é silenciada ou relegada à lixeira da desvanecente empreitada pós-iluminista e hedonista-capitalista-tardia.

Deve-se dizer, então, que a filosofia indiana e comparada da religião mordeu a isca do conceito e das abstrações, à moda hegeliana — ou, seguindo Kant, com a ideia de um ordenamento racional do mundo, mas apenas segundo o modelo iluminista.

63 A saber, Wendy Doniger, traçando a divisão do trabalho que a separava de B. K. Matilal, que ela deu como desculpa para recusar-se a contribuir com um volume de ensaios em memória de Bimal-da (correspondência pessoal). Embora a Professora Doniger tenha se mostrado gentilmente inclinada a trabalhar com as tradições morais da Índia e tenha presidido um simpósio sobre *Ética Indiana I* (P. BILIMORIA; J. PRABHU; R. SHARMA (editores.). *Indian Ethics Classical and Contemporary.*

A busca pela perfeição, pelo bem da ordem divinamente dotada, tornou-se um projeto interminável. Entrar no campo "transcultural", como deveria nos lembrar o legado da primeira empreitada "comparada" na esteira de Max Müller e companhia, muito frequentemente provoca *ressentimento* seguido de um entusiasmo para reformar e uma resposta ainda mais estéril dos "informantes nativos" escolhidos na outra tradição como meio de superar a própria outrimização (*alteridade*) envolvida nesse processo. Esse tem sido um *insight* bem-vindo dos estudiosos pós-coloniais e dos estudos da subalternidade. A crítica subalterna, portanto, às margens da filosofia comparada da religião, deve permanecer, como o símbolo da deusa na cultura tradicional, uma "perturbadora presença", pedindo para divergir e diferir.

## Referências

ADAMS, Marilyn McCord. *Horrendous Evils and the Goodness of God.* Melbourne: Melbourne University Press, 1999.

ALMOND, Philip C. *The British Discovery of Buddhism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

ALSTON, William P., et al. *Faith, Reason, and Scepticism: Essays.* Philadelphia, PA: Temple University Press, 1992.

AMES, Roger T. "Confucius and the Ontology of Knowing". In: LARSON, G. J. e DEUTSCH, E (editors). *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

AVATARA, Antonio de. *The Humanization of Philosophy Through the Bhagavadgīta.* Stony Brook, NY: Nicolas Hay, 1986.

BARUA, Beni Madhab. *Prolegomena to a History of Buddhist Philosophy.* Second reprint edition. Delhi: Munshiram Manoharlal [Calcutta: Calcutta University Press], 1974 [1918].

BHABHA, Homi. *The Location of Culture.* London: Routledge, 1994.

_____. *The Location of Culture.* London/New York: Routledge, 1995

BILIMORIA, Purushottama. "The Renaissance Reaction to *Sruti*". In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (Poona) 65, 1984, pp. 43–58.

_____. "Hindu Doubts About God: Towards a M¯ım¯am.s¯a Deconstruction". In: *International Philosophical Quarterly,* 30, 1990, pp. 481–499.

_____. "Duh.kha and Karma: The Problem of Evil and God's Omnipotence". In: *Sophia* 34(1), 1995, pp. 92–97.

_____. "Saving Appearances in Plato's Academy: Radhakrishnan on Philosophy". In: *New Essays on Radhakrishnan,* edited by S. S. Rama Rao Pappu. Delhi: Satguru Publications/Indian Books Centre, 1995, pp. 327–344.

_____. "A Problem for (Onto-theos) Radical Pluralism". In: KESSLER, G. BELMONT, E. *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective.* CA: Wadsworth Press, 1999. Pp. 575–582.

_____. "Nietzsche as 'Europe's Buddha' and 'Asia's Superman'. In: *Sophia*, vol 47, no 3, November, 2008, pp. 359–376.

_____. "Dialogic Fecundation of Western Hermeneutics and Hindu M¯ım¯am.s¯a in the Critical Era". In: SHERMA, R. and SHARMA, A. (Editores) *Hermeneutics and Hindu Thought Towards a Fusion of Horizons.* Dordrecht: Springer, 2008, pp. 43–76.

BILIMORIA, P., PRABHU, J., SHARMA, R. (editores.). *Indian Ethics Classical and Contemporary.* Aldershot: Ashgate; New Delhi: Oxford University, 2008.

BILIMORIA, Purushottama e J. N. MOHANTY (ediotres.). *Relativism, Suffering and Beyond: Essays in Honour of Bimal K. Matilal.* Delhi: Oxford University Press, 1997.

CABEZÓN, José Ignacio (ed.). *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives.* Albany, NY: State University of New York Press, 1998.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

CHATTERJEE, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World – A Derivative Discourse.* London: Zed Books, 1986.

_____. Plural Worlds Multiple Selves: Ashis Nandy and the Post-Columbian Future. *Emergences* 7–8, 1995–1996.

CHATTERJEE, Partha and GYANENDRA, Pandey (editores). *Subaltern Studies* 7. Delhi: Oxford University Press, 1993.

CONLON, Frank, F. "The Polemic Process in Nineteenth-Century Maharashtra Visnubawa Brahmachari and Hindu Revival". In: JONES, K. *Religious Controversy in British India.* Albany, NY: State University of New York Press, pp. 5–26.

DEAN, Thomas (editor). *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion.* Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

DUTTON, Michael. Translating Theory: Orient-ing Postcolonialism. [não-publicado, cortesia do autor].

FOUCAULT, M. *The Archaeology of Knowledge.* London: Tavistock, 1972.

_____. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977,* edited by C. Gorden. New York: Pantheon, 1980.

GANERI, Jonardon. *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason.* London/New York: Routledge, 2001.

GOPAL, Sarvepalli. *Radhakrishnan: A Biography.* New Delhi: Oxford University Press, 1989.

GRIFFITHS, Paul and DELMAS, Lewis. "On Grading Religions: Seeking Truth, and Being Nice to People – A Reply to Professor Hick". In: *Religious Studies,* 19, 1983, pp. 75–80.

HALBFASS, Wilhelm. "India and the Comparative Method". In: *Philosophy East and West* 35, 1985, pp. 3–15.

_____. *India and Europe* Albany, NY: State University of New York Press, 1988.

HICK, John. "Theology and Verification". In: *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge.* Editado

por SANTOMI, R.E. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1968.

_____. *The Philosophy of Religion.* Third edition. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1983.

INDEN, Ronald B. *Imagining India.* Cambridge, MA: Blackwell, 1990.

KESSLER, Garry E. (editor). *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective.* Belmont, CA: Wadsworth Press, 1999.

KRISHNA, Daya. *Indian Philosophy: A New Approach.* Delhi: Satguru, 1997.

LARSON, G. J. e DEUTSCH, Eliot.. *Interpreting Across Boundaries: News Essays in Comparative Philosophy.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

LEVINE, Michael P. "Ninian Smart on the Philosophy of Worldviews". In: *Sophia* 36, 1997, pp.11–23.

LOPEZ, Donald. *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995.

MacINTYRE, Alasdair. "Is Understanding Religion Compatible with Believing?" In: McCUTCHEON, R.T (editor). *The Insider/ Outsider Problem in the Study of Religion.* London/New York: Cassell, 1999.

MADDOCK, Kenneth. "All-Father". In: ELIADE, M. e alli (Editor). *The Encyclopedia of Religion*. New York: MacMillan, 1987, vol. 1, pp. 212–213.

_____. "Australian Religions: A History of Study". In: ELIADE, M. e alli (Editor). *The Encyclopedia of Religion.* New York: MacMillan, 1987, vol. 1, pp. 566–570.

MATILA, Bimal Krishna. *Collected Papers*. 2 volumes. Edited por GANERI, J. New York: Oxford University Press, 2002.

MEHTA, J. L. *India and the West: The Problem of Understanding – Selected Essays of J. L. Mehta.* Cambridge, MA: Center for the Study of World Religions, 1985.

MEHTA, *J. L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition.* Editado por JACKSON, W. Leiden: E. J. Brill, 1992.

MISTRY, Freny. *Nietzsche and Buddhism: Prolegomenon to a Comparative Study.* New York/Bern: Walter de Gruyter, 1981.

MITCHELL, J. Murray. *Hinduism Past and Present.* London: The Religious Tract Society, 1885.

MOHANTY, J. N. *Essays on Indian Philosophy: Traditional and Modern.* Editado por BILIMORIA, P. Delhi: Oxford University Press, 1994. [Reimpresso em 2002].

MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius.* New York: Penguin, 1991.

MORPHY, Howard, et alli. (editores). *Religion in Aboriginal Australia: An Anthology.* Brisbane: University of Queensland Press, 1989.

NELSON, Mark T. "Who Are the Best Judges of Theistic Arguments?". In: *Sophia* 35, 1996, pp. 1–12.

NIELSEN, Kai. "Perceiving God". In: MacINTOSCH, J.J. e MEYNELL, H (editores). *Faith, Scepticism and Personal Identity: Essays in Honor of Terence Penelhum.* A. Calgary: University of Calgary Press, 1994.

PANIKKAR, Raimundo. "Aporias of Comparative Philosophy of Religion". In: *Man and the World,* 13, 1980, pp.357–383.

PHILLIPS, D. Z. *Belief, Change and Forms of Life.* London: Macmillan, 1986.

POLLOCK, Sheldon. "Deep Orientalism: Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj". In: *Asian Studies* 1990.

PRAKASH, Gyan. "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography". In: *Comparative Studies in Society and History,* 32 (1), 1990, pp. 383–408.

RAYCHAUDHURI, Tapan. Transformation of Religious Sensibilities in Nineteenth Century Bengal. Surendra Paul Lecture, Calcutta Ramakrishnan Institute for Culture,1995. [não-publicado].

SAID, Edward. *Orientalism.* London: Penguin, 1978.

_____. *The Text, the World, and the Critic.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

_____. *Culture and Imperialism.* NY: Alfred A. Knopf, Inc, 1993.

SANTONI, Ronald E. (editor). *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge.* Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1968.

SARKAR, Sumit. "Rammohun Roy and the Break with the Past". In: JOSHI, V.C. *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India.* Delhi: Vikas, 1975, pp. 46–68.

SCHWAB, Raymond. *The Oriental Renaissance: Europe's Recovery of India and the East, 1680–1880.* Tradução de G. Patterson-Black et al. New York: Columbia University Press, 1984.

SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Representation*. Volume I. New York: Dover Publications, 1966.

SHARMA, Arvind. *The Philosophy of Religions and Advaita Ved*̇*anta: A Comparative Study of Religions and Reason.* University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

SINGHAL, D. P. *India and World Civilization,* 2 volumes. Delhi: Rupa, 1969.

SMART, Ninian. "The Philosophy of Worldviews, or the Philosophy of Religion Transformed". In: DEAN, T. (editor). *Religious Pluralism and Truth: Essays on the Cross-Cultural Philosophy of Religion.* Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

_____. "Does the Philosophy of Religion Rest on Two Mistakes?". In: *Sophia* 36, 1997, pp. 1–10.

SOLOMON, Robert C. "Some Notes on Emotion, 'East' and 'West'. In: *Philosophy East and West* 45, 1995, pp. 171–202.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" In: NELSON, C. e GROSSBERG, L. (editors). *Marxism and the Interpretation of Culture.* Urbana, IL/Chicago, IL: University

Press of Illinois, 1988. [Originalmente publicado em *Wedge,* Winter/Spring 1985, pp. 120–130].

_____. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics.* New York: Methuen, 1988.

_____. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

THAPAR, Romila. *Interpreting Early India.* Delhi: Oxford University Press, 1993.

TOOLEY, Michael. "John Hick and the Concept of Eschatological Verification". In: *Religious Studies* 12, 1977, pp.177–199.

TUCK, Andrew P. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship on the Western Interpretation of N̄ag̣ārjuna.* New York: Oxford University Press, 1990.

VATTANKY, John. *Gaṅgeśa's Philosophy of God.* Adyar: Adyar Library and Research Centre, 1984.

_____. "Is Theism Central to Ny̆aya?". In: *Indian Philosophical Quarterly* 27, 2000, pp. 411–420.

WISDOM, John. "Gods". In: SANTONI, R.E. *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge.* Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1968, pp. 295–314.

ZAEHNER, R.C. *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeternatural Experience.* Oxford: Oxford University Press, 1957.

ZUPKO, Jack. "Marilyn McCord Adams: Horrendous Evils and the Goodness of God". In: *Sophia,* Volume 41. 1, Maio de 2002, pp. 135–138.