

Livre-arbítrio, Espírito e vacuidade: três linguagens da liberdade na perspectiva da filosofia da rede inter-relacional

Plínio Marcos Tsai¹

Resumo

Esta exposição investiga a concepção budista de liberdade como autodisciplina ética e meditativa, articulada no Nobre Caminho Óctuplo (八正道, ㄅㄨㄛˋ ㄓㄨㄥˋ ㄉㄨㄥˋ) e na doutrina dos Três Treinamentos (三學, ㄊㄨㄤˋ ㄊㄨㄛˋ ㄊㄨㄥˋ). À luz da Filosofia da Rede Inter-relacional, contrastam-se três linguagens da liberdade: o livre-arbítrio agostiniano (fundado na pessoa criada e na graça divina), a autodeterminação racional hegeliana (fundada no Espírito que se realiza na história e na eticidade do Estado) e a interdependência do eu da noção da filosofia e lógica budista geral (fundada na vacuidade, 空, ㄎㄨㄥˋ, e na coprodução condicionada, 緣起, ㄌㄩㄢˋ ㄑǐ ㄩㄥˋ). Demonstra-se que tanto Agostinho quanto Hegel, apesar de suas profundas diferenças, operam com uma ontologia da substância que pressupõe um sujeito metafísico como agente da liberdade - precisamente aquilo que a filosofia da rede inter-relacional trata como “superimposição” (增益, ㄓㄨㄢˋ ㄩㄥˋ) e que é identificada como a raiz do “preconceito hegeliano”. Examina-se, por fim, a comunidade monástica (僧伽, ㄊㄨㄥˋ ㄎㄨㄛˋ) como suporte relacional para a libertação, reinterpretada pela metáfora da Rede de Indra vindo da escola *Huáyán* (華嚴, ㄏㄨㄚˊ ㄩㄢˋ).

Introdução

O problema da liberdade percorre transversalmente a filosofia ocidental e a filosofia oriental, mas as linguagens com que cada tradição o articula são distintas. No Ocidente cristão, a liberdade foi pensada predominantemente como atributo de um sujeito substancial - a pessoa criada à imagem de Deus, dotada de livre-arbítrio, chamada a aderir livremente ao bem. No Idealismo alemão, Hegel a concebeu como autodeterminação racional do Espírito que se realiza na história e na eticidade do Estado. No Budismo, ao contrário, a liberdade (解脫, ㄐㄩㄝˋ ㄊㄨㄛˋ) é pensada como rompimento da ignorância distorciva (epistêmica) que gera a ilusão de que existe um eu substancial e inerentemente existente.

A presente exposição adota como percurso hermenêutico (“metodológico”) a Filosofia da Rede Inter-relacional (Tsai, 2024), que articula a lógica da vacuidade (空, ㄎㄨㄥˋ) de Nāgārjuna (龍樹, ㄌㄨㄥˋ ㄕㄨˋ), a complementaridade yin-yang (陰陽, ㄩㄢˋ ㄩㄥˋ) de Laozi e Zhuangzi e a interfusão (圓融, ㄩㄢˋ ㄩㄥˋ) da Escola *Huáyán* (華嚴, ㄏㄨㄚˊ ㄩㄢˋ). Tal perspectiva permite analisar estas três linguagens da liberdade não como estágios de uma progressão linear, mas como joias em uma rede inter-relacional que se refletem mutuamente. A hipótese central é que o Caminho Óctuplo (八正道, ㄅㄨㄛˋ ㄓㄨㄥˋ ㄉㄨㄥˋ) oferece uma compreensão da liberdade irreduzível às categorias ocidentais - e que esta irreduzibilidade não é ausência (no sentido de deficiência), mas uma expressão de uma (anti)ontologia relacional que desconstrói o próprio pressuposto sobre

¹ Docente do Programa da Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Docente do Programa da Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de São Paulo. Docente da Graduação do Programa de Graduação em Teologia da Universidade Metodista de São Paulo. Docente da Graduação do Programa de Graduação em Direito da Universidade Metodista de São Paulo.

o qual as filosofias ocidentais da liberdade se erguem: a existência de um eu substancialmente concebido como uma essência inerentemente existente.

Agostinho e o livre-arbítrio: a liberdade como adesão à graça

1. A emergência do problema

Aurélio Agostinho (354-430), Bispo de Hipona, da filosofia e teologia cristã e africana, foi o primeiro pensador a oferecer uma formulação sistemática da relação entre livre-arbítrio humano e graça divina, estabelecendo as coordenadas fundamentais dentro das quais o cristianismo latino pensaria a liberdade. Sua reflexão surge do confronto com duas grandes controvérsias: o maniqueísmo, ao qual aderira na juventude, e o pelagianismo, contra o qual combateu na maturidade.

O maniqueísmo postulava um dualismo radical entre bem e mal, luz e trevas, atribuindo o mal a um princípio ontológico independente. Esta cosmologia retirava a responsabilidade total sobre os atos éticos e morais do ser humano, uma vez que o mal seria obra de uma força exterior. Agostinho rompeu com esta visão precisamente ao afirmar a realidade do livre-arbítrio: o mal não é uma substância, mas uma distorção da vontade, um afastamento do bem supremo (AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, 19, 50). A vontade humana é livre precisamente porque pode escolher entre o bem e o mal, e é essa liberdade que fundamenta a responsabilidade moral.

No extremo oposto, o pelagianismo (doutrina do monge Pelágio e seus discípulos) afirmava que o ser humano poderia alcançar a salvação por seus próprios méritos (o que o coloca em ressonância com o modo de pensar geral da lógica budista) sem necessidade da graça divina. O livre-arbítrio seria suficiente para cumprir os mandamentos. Contra esta posição, Agostinho desenvolveu, a partir da polêmica com Pelágio, sua doutrina madura da graça: o livre-arbítrio, ferido pelo pecado original, é incapaz de escolher o bem salvífico sem o auxílio da graça divina.

2. Livre-arbítrio, vontade e graça

No *De libero arbitrio* (388-395), Agostinho define o livre-arbítrio como a capacidade da vontade de escolher entre alternativas. A vontade (*voluntas*) é uma faculdade da alma racional que se move por si mesma, sem ser determinada por causas externas. Se a vontade fosse determinada, argumenta Agostinho, não poderia ser responsabilizada - e se não há responsabilidade, não há justiça (divina ou humana).

No entanto, o livre-arbítrio não é, para Agostinho, a forma mais elevada de liberdade. A verdadeira liberdade (*libertas*) é a liberdade para o bem, a capacidade de agir em conformidade com a vontade divina. O livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) é a condição de possibilidade da liberdade, mas não a realiza plenamente. Agostinho pensava que o livre-arbítrio seria a capacidade de escolher, quanto a liberdade seria o bom uso do livre-arbítrio.

A doutrina agostiniana da graça desenvolve-se na polêmica antipelagiana, especialmente em obras como *De gratia et libero arbitrio* (426) e *De correptione et gratia* (427). Agostinho sustenta que a graça divina não anula o livre-arbítrio, mas o restaura e o eleva dentro da perspectiva da teologia da divinização. A fórmula “a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa” - que Tomás de Aquino posteriormente a transformaria em um elemento central de rede - já está presente na teologia agostiniana. A graça opera na vontade de modo que esta, sem coerção, se incline

livremente para o bem: “Deus opera em nós o querer e o fazer, mas não sem nosso consentimento” (AGOSTINHO, *De gratia et libero arbitrio*, XVII, 33).

3. A ontologia subjacente: a pessoa como substância criada

O que fundamenta o pensamento agostiniano sobre a liberdade é uma ontologia específica: o ser humano é uma substância criada à imagem de Deus (Gênesis 1, 26-27), dotada de razão e vontade. A alma (*anima*) é uma realidade substancial, imortal, criada diretamente por Deus. A pessoa humana, enquanto imagem da Trindade, é caracterizada pela memória, inteligência e vontade - três faculdades que refletem, no criado, a vida trinitária do Criador (*De Trinitate*, X, 12, 19).

Esta ontologia personalista é o pressuposto irrenunciável sobre o qual se ergue a doutrina agostiniana do livre-arbítrio. Só pode ser livre um ser que seja substancialmente real, distinto de Deus, mas capaz de relacionar-se com Ele. A relação entre graça e livre-arbítrio é a expressão mais profunda da natureza criatural do ser humano - a criatura é livre precisamente porque participa, por graça, da liberdade do Criador.

Hegel e a liberdade como autodeterminação do Espírito

1. A superação do livre-arbítrio agostiniano

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) opera uma transformação radical na compreensão da liberdade. Embora profundamente marcado pela teologia luterana (e, portanto, herdeiro indireto do agostinismo), Hegel desloca o problema da liberdade do plano da relação entre vontade criada e graça divina para o plano da autodeterminação do Espírito na história.

Na *Filosofia do Direito* (1821), Hegel distingue explicitamente sua concepção de liberdade da noção de livre-arbítrio onde a representação mais comum da liberdade é a do arbítrio, e quando se ouve falar de liberdade, entende-se geralmente por ela o arbítrio, isto é, a capacidade de escolher entre determinações opostas (HEGEL, 2010). Para Hegel, o livre-arbítrio é apenas um “pré-estágio” da liberdade, uma forma ainda abstrata e insuficiente. O arbítrio é a liberdade do indivíduo que escolhe entre opções dadas, mas essas opções são externas, contingentes, e o próprio ato de escolher entre elas mantém o sujeito preso à particularidade de seus desejos e inclinações.

A verdadeira liberdade, para Hegel, é a autodeterminação racional, onde o livre é o que não depende de outro, mas se relaciona consigo mesmo (HEGEL, 2010). Esta definição aparentemente abstrata ganha concretude quando compreendida no interior do sistema hegeliano: o Espírito se autodetermina ao se reconhecer no outro, ao superar a alienação e ao reconciliar-se com o mundo nas instituições da eticidade (família, sociedade civil, Estado).

2. A ontologia subjacente: o Espírito como substância-sujeito

A ontologia hegeliana é uma ontologia do Espírito. Este Espírito é, simultaneamente, substância e sujeito onde a substância viva é o ser que é na verdade sujeito, e é o ser que é efetivamente real, mas só na medida em que é o movimento de pôr-se a si mesmo (HEGEL, 1992). A liberdade não é um atributo que o Espírito possui, mas sua própria natureza: o Espírito é o que se sabe a si mesmo, o que se produz a partir de si mesmo, o que é resultado de sua própria atividade (HEGEL, 2011).

Esta ontologia difere profundamente da agostiniana. Para Agostinho, a substância da alma é criada por Deus e mantida no ser por Ele; a liberdade humana é participação na liberdade divina. Para Hegel, o Espírito não é criado, mas autoproduzido. A liberdade não é participação, mas autodeterminação absoluta. Deus mesmo é Espírito. Mas o Espírito que se sabe a si mesmo através da consciência humana na história. Esta diferença fundamental, contudo, não impede que ambas as ontologias compartilhem um pressuposto comum: a existência de um sujeito substancial como agente da liberdade.

O “preconceito hegeliano” e a crítica da Filosofia da Rede Inter-relacional

1. A lógica predicativa como fundamento comum

Tanto a filosofia agostiniana, interpretada sob o viés eurocêntrico, quanto a hegeliana, apesar de suas diferenças, operam com a lógica predicativa - aquela que reduz todo enunciado à forma “S é P” e pressupõe uma substância última como fundamento do real. Esta lógica, derivada da tradição aristotélica, caracteriza-se por três pressupostos: (1) a redução à cópula “ser”, (2) a estrutura metafísica da linguagem (S é P), e (3) o fundamento ontológico da substância metafísica (TSAI, 2024, p. 149).

No caso da tradição agostiniana, a lógica predicativa opera na distinção entre a substância da alma e seus acidentes (as escolhas, os atos), entre o que a pessoa é em si (criatura de Deus) e o que ela possui (o livre-arbítrio como faculdade). No caso de Hegel, a lógica predicativa opera na distinção entre o Espírito como sujeito (S) e suas manifestações históricas como predicados (P), culminando na reconciliação em que o Espírito se reconhece em todas as suas objetivações.

2. O “preconceito hegeliano”

O “preconceito hegeliano”, como identificado por Florentino Neto (2012), consiste na tendência a projetar as categorias da filosofia ocidental como universais, invisibilizando formas alternativas de liberdade. Hegel classificou o budismo como religião do nada, incapaz de alcançar o princípio da subjetividade livre (HEGEL, 1988). Esta hierarquização decorre da própria noção conceitual da lógica predicativa: se a liberdade é autodeterminação de um sujeito substancial, então toda tradição que não opera com a noção de sujeito substancial é automaticamente excluída do desenvolvimento do Espírito.

O problema é que este “preconceito” não se restringe a Hegel. Também uma parte da tradição que interpreta Agostinho parece operar com alguns elementos que constroem uma rede em que a liberdade exige um sujeito substancial inerentemente existente. Uma das diferenças pode ser a de que a tradição agostiniana, ao contrário de Hegel, não hierarquizou as culturas de acordo com seu grau de liberdade; Hegel parece simplesmente não ter considerado que pudesse haver tradições que concebem a liberdade sem pressupor um eu substancial inerentemente existente.

A noção filosófica da lógica do budismo e a vacuidade do eu como libertação

1. O Caminho Óctuplo como desconstrução do agente

O Nobre Caminho Óctuplo (八正道, ヲ ヲ 虫 厶 ` 勿 么 `), quarto enunciado das Quatro Nobres Verdades (四聖諦, 厶 ` 尸 厶 ` 勿 丨 `), configura uma compreensão da liberdade que não

passa pela afirmação de um sujeito substancial, mas por sua progressiva desconstrução. Os oito fatores: visão correta (正見, 虫△` 4 | ㄎ`), intenção correta (正思, 虫△` △), fala correta (正語, 虫△` ㄣ`), ação correta (正業, 虫△` | せ`), modo de vida correto (正命, 虫△` ㄣ | △`), esforço correto (正勤, 虫△` く | ㄣ`), atenção plena correta (正念, 虫△` ㄣ | ㄎ`) e concentração correta (正定, 虫△` ㄎ | △`), são tradicionalmente agrupados nos Três Treinamentos (三學, △ㄎ ㄣ | せ`): ética (戒, 4 | せ`), concentração (定, ㄎ | △`) e sabedoria (慧, ㄎ × ㄣ`).

No *Dhammacakkappavattana Sutta* (轉法輪經, 虫×ㄎ` ㄣ ㄣ` ㄎ × ㄣ` 4 | △), o Buda apresenta o caminho como uma via média (中道, 虫×△ ㄎ ㄣ`) entre os extremos do eternalismo e do aniquilacionismo. Esta configuração epistêmica tripartite desvela uma compreensão da liberdade como processo inter-relacional que envolve simultaneamente a conduta, a mente e a visão.

A visão correta (正見, 虫△` 4 | ㄎ`), ponto de partida do percurso soteriológico religioso budista, é a compreensão das Quatro Nobres Verdades e, fundamentalmente, da coprodução condicionada (緣起, ㄣㄎ' く | `): “Quando isto existe, aquilo existe; da produção disto, aquilo é produzido” (*Majjhima Nikāya 79 apud FERRARO, 2016*). Esta compreensão não se encontra circunstanciada somente no registro intelectual, mas trata de uma penetração experiencial na natureza interdependente de todos os fenômenos.

A atenção plena correta (正念, 虫△` ㄣ | ㄎ`), estabelecida sobre os quatro fundamentos (四念處, △` ㄣ | ㄎ' ㄎ × `) — corpo, sensações, mente e fenômenos —, é a prática pela qual o meditador observa diretamente o fluxo dos agregados (五蘊, ×` ㄣㄣ`) e percebe que não há nenhum “eu” permanente subjacente a esses processos.

2. O não-eu (無我, ×' × ㄣ`) como ontologia da libertação

A lógica filosófica da vacuidade do eu, tradicionalmente chamada de não-eu (無我, ×' × ㄣ`) (traduzida dentro da perspectiva empírica-intuitiva ou inda da equivalência formal) é o fundamento (anti)ontológico sobre o qual se ergue toda a ética da autodisciplina budista. O *Anattalakkhana Sutta* (無我相經, ×' × ㄣ` ㄣ | ㄎ 4 | △) desconstrói metodicamente cada um dos cinco agregados: a forma material (色, △ ㄣ`), sensação (受, ㄎ × `), percepção (想, ㄣ | ㄎ`), formações mentais (行, ㄣ | △`) e consciência (識, ㄎ`), e isso mostra que nenhum deles é permanente, nenhum é satisfatório, nenhum pode ser legitimamente considerado como “eu” ou “meu”.

Pelo princípio da superimposição (增益, ㄎ △ | `) da Filosofia da Rede Inter-relacional: “o eu inerentemente existente, experimentado conceitualmente e vividamente pela mente, ocorre mediante uma atribuição ou superimposição” (TSAI, 2024, p. 155, citando LOUNDO, 2017). Esta cognição falsa ou convencional, que a tradição budista Mahāyāna denomina ignorância distorciva (無明, ×' ㄣ | △`), seria a raiz do sofrimento. A prática do Caminho Óctuplo seria, então, a progressiva desconstrução desta superimposição que, na perspectiva psicológica, seria o egoísmo.

3. Contraste enunciado: entre uma parte da tradição de Agostinho e a tradição filosófica de Hegel

A diferença entre a liberdade na noção lógica budista e algumas das concepções da tradição filosófica agostiniana e ainda mais a hegeliana é conceitual. Para uma parte da tradição agostiniana, a liberdade pressupõe uma alma substancial criada por Deus, mas vista como inerentemente existente (dotada de existência desprovida de causas e condições, o que seria uma incoerência porque somente Deus poderia ocupar essa posição ontológica), dotada de vontade livre, cuja realização plena se dá na adesão à graça. Para a tradição filosófica hegeliana, a liberdade pressupõe o Espírito como substância-sujeito que se autodetermina na história e se reconcilia consigo mesmo nas instituições éticas. Mas para a noção filosófica da lógica budista, a liberdade não pressupõe nenhum sujeito substancial inerentemente existe, de fato, a liberdade estaria na condição existencial necessária da vacuidade de substância última, o que é convencionalmente percebido como algo velado pela (de-)ilusão de que existiria tal sujeito inerentemente existente.

Na perspectiva da Filosofia da Rede Inter-relacional, esta diferença não implica que uma concepção seja verdadeira e as outras falsas. O princípio das duas verdades (二諦, 儿` 勿 | `), tomado da tradição Madhyamaka, permite reconhecer a validade funcional de cada linguagem da liberdade no plano da verdade convencional (世俗諦, 尸` 么 又 ` 勿 | `), sem reificá-la como absoluta no plano da verdade última (勝義諦, 尸 么 ` | ` 勿 | `). A ontologia personalista agostiniana e a ontologia do Espírito hegeliana são funcionalmente válidas em suas respectivas redes de significado; o que a filosofia da rede inter-relacional denuncia é sua pretensão de exclusividade universal.

4. A comunidade como suporte relacional

A *saṅgha* (僧伽, 么 么 ` 么 | せ`) é um dos Três Tesouros (三寶, 么 么 ` 么 么 `) da religião budista, ao lado do Buda (佛, 么 么 `) e do *Dharma* (法, 么 么 `). Diferentemente da Igreja católica que, na tradição agostiniana, medeia a graça sacramental e exerce autoridade dogmática, e do Estado hegeliano que encarna a eticidade objetiva, a *saṅgha* é uma comunidade de praticantes cuja autoridade é apenas funcional.

O Buda histórico (V a.C.) recusou designar um sucessor, exortando os monges e monjas a tomarem o *Dharma* como refúgio e guia (*Mahāparinibbāna Sutta*, *Dīgha Nikāya* 16). Esta recusa em reificar a autoridade em uma pessoa ou instituição é profundamente coerente com a (anti)ontologia do não-eu. Se não há um eu substancial, também não pode haver uma autoridade substancial.

A metáfora da Rede de Indra (因陀羅網, 么 么 ` 么 么 ` 么 么 `), proveniente do *Avatamsaka Sūtra* (華嚴經, 么 么 ` 么 么 ` 么 么 `) e sistematizada por Fāzàng (法藏, 么 么 ` 么 么 `) na Escola *Huáyán* (華嚴, 么 么 ` 么 么 `), oferece uma imagem da *saṅgha* como rede relacional: cada joia reflete todas as demais e é refletida por todas, de modo que o todo está em cada parte e cada parte está no todo (COOK, 1977). A *saṅgha*, nesta perspectiva, é uma rede em que cada monge, cultivando a atenção plena (念, 么 么 `) e a compaixão (慈悲, 么 么 `), reflete a totalidade da comunidade e do cosmos. A autoridade não está concentrada em um centro, mas distribuída holograficamente em toda a rede.

Na constituição da filosofia da rede inter-relacional houve a retirada da finalidade soteriológica na adoção dos princípios, começando pelos nagarjunianos até chegar aos da Escola *Huáyán*, onde se manteve a sua noção lógica de mútua determinação e interfusão. Aplicada à *saṅgha*, esta perspectiva permite compreendê-la como suporte relacional para a libertação dentro

da noção filosófica religiosa, o que dá um suporte que não se impõe como autoridade dogmática, mas que sustenta o praticante religioso em seu percurso de desconstrução do eu.

Conclusão

O contraste entre as noções lógicas das três tradições – agostiniana, hegeliana e budista, pode desvelar a existência de três linguagens da liberdade irreduzíveis entre si. Uma parte da tradição agostiniana concebe a liberdade como adesão da vontade criada única e exclusivamente para receber a graça divina; a tradição hegeliana parece conceber a liberdade como autodeterminação do Espírito na história; e a tradição budista, na noção da sua lógica mais geral, parece conceber a liberdade como destruição da (de-)ilusão de um eu substancial inerentemente existente mediante a prática ética e meditativa do Caminho Óctuplo (八正道, ㄅㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ).

As duas primeiras compartilham um pressuposto fundamental, a saber, a existência de um sujeito substancial como agente da liberdade, em que a terceira precisamente desconstrói pela destruição (ou retificação) da distorção. O “preconceito hegeliano”, identificado por Florentino Neto (2012), é a tendência a projetar este pressuposto como universal, excluindo do desenvolvimento da liberdade as tradições que não operam com a ontologia da substância.

A Filosofia da Rede Inter-relacional, ao articular vacuidade (空, ㄎㄨㄥˊ ㄨㄛˋ ㄨㄛˋ), mútua determinação (緣起, ㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ) e interfusão (圓融, ㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ), oferece instrumentos para superar este preconceito sem cair no relativismo. O princípio das duas verdades (二諦, ㄉㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ) permite reconhecer a validade funcional de cada linguagem da liberdade no plano convencional, enquanto a vacuidade impede que qualquer uma delas se absolutize. A *saṅgha*, compreendida à luz da Rede de Indra, revela-se como comunidade relacional cuja autoridade é puramente funcional, ou seja, um suporte para a libertação que não se reifica em poder dogmático inerente, mas se posiciona dentro de uma identidade doutrinária específica.

Nos parece que a função do pesquisador em Ciências da Religião, orientado pela Filosofia da Rede Inter-relacional, não seria de eleger a linguagem verdadeira da liberdade entre as três tradições, mas cultivar a capacidade de transitar entre elas, reconhecendo cada uma como uma joia que reflete todas as outras na rede infinita das possibilidades humanas de significar a liberdade.

Referências

AGOSTINHO, Santo. A graça e a liberdade (*De gratia et libero arbitrio*). In: **A Graça (2)**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção Patrística, v. 13).

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio** (*De libero arbitrio*). Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, v. 8).

COOK, Francis H. **Hua-yen Buddhism: the jewel net of Indra**. Pennsylvania: Penn State Press, 1977.

FERRARO, Giuseppe G. **Versos Fundamentais do Caminho do Meio: *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna**. Campinas: Editora Phi, 2016.

FLORENTINO NETO, Antônio. Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo oriental. In: FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (Orgs.). **Heidegger e o pensamento oriental**. Campinas: Phi, 2012.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas: a filosofia do espírito**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011. v. 3.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da Religião**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).

HEGEL, G. W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio**. Tradução de Paulo Menezes et al. São Leopoldo: Ed. UNISINOS; Recife: UNICAP; São Paulo: Loyola, 2010.

LOUNDO, Dilip. A Noção de Superimposição (samāropa) em Nāgārjuna e Candrakīrti. In: FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (Orgs.). **A Escola de Kyoto e suas fontes orientais**. Campinas: Editora Phi, 2017.

TSAI, Plínio Marcos. **Os elementos da rede budista-taoísta na Filosofia da Teoria de Rede Inter-relacional**. Modernos & Contemporâneos, Campinas, v. 8, n. 18, p. 147-163, jan./jun. 2024.