

**Da releitura de Māyā ao engajamento moral em Vivekananda\***

**From Reinterpretation of Māyā to Moral Engagement in Vivekananda**

**De la Relectura de Māyā al Compromiso Moral en Vivekananda**

Diana Chao Decock<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.2025.v16.1328>

**Resumo**

A releitura de Māyā por Vivekananda é um dos grandes movimentos intelectuais da moralidade hindu contemporânea. Em busca de novos fundamentos éticos, ele propõe uma concepção de Māyā que vai além de uma interpretação reducionista que a limita à noção de mera ilusão. Essa leitura “equivocada” teria alimentado a imagem de um hinduísmo incompatível com o engajamento moral e marcado pelo quietismo. Ao reintegrar Māyā à própria realidade, Vivekananda transforma o debate filosófico em um projeto ético, compreender a natureza do real torna-se, assim, condição para repensar a moralidade no hinduísmo de sua época.

**Palavras-chave:** Vivekananda. Māyā. Ilusão. Moralidade.

---

\* Em razão de limitações técnicas do sistema editorial, a grafia “Maya” é utilizada nos metadados. No corpo do texto, mantém-se a forma “Māyā”, conforme o padrão do IAST (Alfabeto Internacional de Transliteração do Sânscrito).

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professora da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5743-0541>. E-mail: [decock.diana@gmail.com](mailto:decock.diana@gmail.com).

## Abstract

Vivekananda's reinterpretation of Māyā stands as one of the major intellectual developments in contemporary Hindu morality. In his search for new ethical foundations, he proposes a conception of Māyā that goes beyond the reductionist interpretation as a mere illusion. This "erroneous" reading reinforced the image of a Hinduism supposedly incompatible with moral engagement and marked by quietism. By reintegrating Māyā into reality, Vivekananda situates the philosophical debate into an ethical project, thus understanding the nature of the real becomes a condition for rethinking morality within the Hinduism of his time.

**Keywords:** Vivekananda. Māyā. Illusion. Morality.

## Resumen

La relectura de Māyā elaborada por Vivekananda constituye uno de los grandes movimientos intelectuales de la moralidad hindú contemporánea. En su búsqueda de nuevos fundamentos éticos, propone una concepción de Māyā que va más allá de la interpretación reduccionista que la limita a la noción de mera ilusión. Esta lectura "equivocada" habría alimentado la imagen de un hinduismo supuestamente incompatible con el compromiso moral y marcado por el quietismo. Al reintegrar Māyā a la propia realidad, Vivekananda transforma el debate filosófico en un proyecto ético: comprender la naturaleza de lo real se convierte, así, en condición para repensar la moralidad en el hinduismo de su época.

**Palabras clave:** Vivekananda. Māyā. Ilusión, Moralidad.

Swami Vivekananda (1863–1902) é um dos grandes protagonistas da reconstrução filosófica dos preceitos morais da Índia moderna, principalmente, por criar uma ética capaz de dialogar com a tradição e com as demandas sociais de seu tempo. Mesmo assim, sua contribuição foi frequentemente interpretada de maneira um tanto quanto depreciativa por parte da indologia do século XX, principalmente por Paul Hacker, um dos mais influentes indólogos desse período. Hacker (1995) acusa Vivekananda de criar um novo hinduísmo ou o "neo-hinduísmo" por ter "distorcido" o sentido tradicional da fórmula *tat tvam assim* (isso és tu) para atender a projetos nacionalistas modernos. Nas últimas décadas, contudo, estudiosos como Malhotra (2014), Maharaj (2020) e Green (2016) têm revisado criticamente essa posição, apontando os limites metodológicos e as falhas epistêmicas da abordagem hackeriana, bem como, o risco de a filologia ser usada para deslegitimar produções filosóficas oriundas de outras matrizes culturais. Neste

artigo, será demonstrado como a releitura de Māyā desenvolvida por Vivekananda é um dos movimentos intelectuais centrais para a renovação da moralidade hindu contemporânea. Ao criticar a interpretação de Māyā como “ilusão”, ele denuncia o modo como esse equívoco reforça, no Ocidente e mesmo na Índia colonial, a imagem de um hinduísmo supostamente avesso ao engajamento moral, marcado por uma resignação passiva e imobilismo moral.

Ao longo de sua trajetória filosófica, Vivekananda buscou novos parâmetros morais e sociais na filosofia Vedānta. Esse esforço aparece principalmente entre 1893 e 1900, período em que viajou pelos Estados Unidos, Europa e Índia, proferindo os discursos e cursos que depois seriam compilados por seus discípulos em suas obras completas. Esses textos mostram o seu projeto de atualizar o Vedānta para torná-lo uma filosofia prática capaz de orientar a responsabilidade social e o comprometimento moral. Ao analisar esses textos, percebe-se o empenho do pensador indiano em encontrar no Vedānta uma fundamentação sólida para a ética, não apenas para revitalizar o hinduísmo, mas também para responder ao enfraquecimento da moralidade que, ao seu ver, atingia igualmente os Estados Unidos e a Europa.

Diante do enfraquecimento da religiosidade e do avanço do ateísmo, Vivekananda acredita encontrar no Vedānta uma forma de reconstruir os alicerces espirituais capazes de fundamentar a vida moral de sua época. Para ele, apenas uma filosofia religiosa, baseada em um Deus impessoal, seria capaz de dialogar com a razão moderna e responder às demandas do seu tempo. Max Müller compartilhava dessa suspeita, reconhecendo que o pensamento indiano oferecia recursos conceituais para repensar o lugar da espiritualidade na contemporaneidade. Como observa Green, tanto Vivekananda quanto Müller percebiam limites no Advaita tradicional que focava na busca da libertação (*mokṣa*) do ciclo de renascimentos (*samsāra*). Nesse modelo clássico, o reconhecimento da identidade entre o *self* individual e *Brahman* figurava como fim último, o que implicava a relegação do mundo empírico e da ação ética a uma posição secundária. Segundo Green, Vivekananda e Müller estavam “convencidos da necessidade de uma sólida base religiosa e metafísica para a moralidade e sentiram-se compelidos a ajustar o foco do Advaita Vedānta para fazer dela uma religião mais eticamente engajada” (Green, 2016, p.83, tradução nossa).

Disposto a revitalizar a sua tradição, Vivekananda reconhecia que algumas de suas propostas extrapolavam o horizonte conceitual normalmente associado ao pensamento

hindu. Ainda assim, mesmo diante de críticas e resistência, mantinha-se convicto de sua responsabilidade intelectual na tarefa de influenciar e transformar a sua nação, pois como mesmo afirma: “há milhares no país que são meus amigos e centenas que irão me seguir até a morte, todo ano eles aumentarão, e se eu viver e trabalhar com eles, meus ideais de vida e religião serão concretizados”<sup>2</sup> (Vivekananda, 2012c, p.124, tradução nossa).

Nas cartas enviadas a seu discípulo Alasinga durante sua permanência nos Estados Unidos e ao longo de suas viagens pela Europa, evidencia-se o grande desejo de Vivekananda em consolidar seus ideais, promovendo “o choque elétrico necessário para trazer um vigor refrescante às veias nacionais”<sup>3</sup> (Vivekananda, 2012c, p.88, tradução nossa). Em uma carta de 17 de fevereiro de 1896, Vivekananda descreve a sua grande ambição filosófica:

Colocar as ideias hindus em inglês e fazer de uma filosofia seca, de uma mitologia intrincada e de uma psicologia estranha e surpreendente uma religião fácil, simples e popular, e ao mesmo tempo de encontro com as exigências das mentes mais elevadas é uma tarefa que só conseguem entender aqueles que tentaram fazê-la. O Advaita abstrato deve se tornar vivo, poético, na vida cotidiana; da irremediável mitologia intrincada deve surgir formas morais concretas; e do yogismo desconcertante deve surgir a psicologia mais científica e prática – e tudo isso deve ser colocado de um jeito que até mesmo uma criança possa captar. Esta é a obra da minha vida<sup>4</sup> (Vivekananda, 2012c, p.162-163, tradução nossa).

Ao examinar esse conjunto de cartas, torna-se evidente que Vivekananda buscava fundamentos capazes de justificar uma reforma social na Índia, concebida por ele como inseparável de uma reforma espiritual. Para isso, ele identificou, na própria tradição, o fundamento de uma ação dotada de valor moral, a saber, a fórmula *tat tvam asi* (isso és tu). Além de fazer do grande *mahāvākyā* um imperativo moral e o eixo de sua defesa do engajamento social, Vivekananda desenvolveu uma releitura de *Māyā* que reforça e orienta seu projeto de um Vedānta prático. Em diversas palestras proferidas em Londres no ano de 1896, entre elas *Māyā and Illusion*, *Māyā and the Evolution of the Conception of God* e *Māyā and Freedom*, Vivekananda postula que *Māyā* não se refere a uma ilusão no sentido de inexistência, mas à própria forma pela qual o universo se apresenta. Como ele mesmo afirma, “quase todos vocês já ouviram falar da palavra *Māyā*. Geralmente

---

<sup>2</sup> Vivekananda, S. Vol. V. Carta a Alasinga, 6 de maio de 1895.

<sup>3</sup> Vivekananda, S. Vol. V. Carta a Alasinga, em 1894.

<sup>4</sup> Vivekananda, S. Vol. V. Carta a Alasinga, 17 de fevereiro de 1896.

usada, embora incorretamente, para denotar ilusão ou algo parecido”<sup>5</sup> (Vivekananda, 2012b, p.84, tradução nossa) e que a tradução por ilusão “não é feliz nem correta. Māyā não é uma teoria; é uma simples constatação de fatos, é o universo como ele existe”<sup>6</sup> (Vivekananda, 2012b, p.100, tradução nossa).

Em *Māyā and Illusion*, Vivekananda faz uma análise retrospectiva deste conceito e demonstra como o seu caráter ilusório pertencia a uma concepção mais antiga e dualista do Vedānta, na qual também estava enraizada a ideia de um Deus pessoal. Para ele, essa visão da qual surge “a ideia de um Deus Pessoal, o Governante e Criador deste universo, o Governador de Māyā, ou natureza, não é a ideia final do Vedānta; isso é apenas o começo”<sup>7</sup> (Vivekananda, 2012b, p.99, tradução nossa). Destaca ainda que essas ideias evoluíram até a certeza de “que aquele que, ele pensou, que estava do lado de fora, é ele mesmo e está na realidade dentro”<sup>8</sup> (Vivekananda, 2012b, p.99, tradução nossa). Para Vivekananda, a escola moderna do Vedānta (o Advaita, da qual ele é o porta-voz), rompe com a concepção de dois mundos distintos. Em sua interpretação do Advaita, há apenas uma única realidade: aquilo que se manifesta aos sentidos como fenômeno permanece igual ao seu fundamento numênico. O Absoluto, ao ser apresentado por Māyā, o “vidro” do tempo, do espaço e da causalidade, aparece como o universo empírico. Essa mediação, contudo, não implica a existência de um segundo mundo. O mundo fenomênico não é outra coisa, mas a própria expressão do Absoluto. Assim, o universo percebido continua sendo o mesmo que o Absoluto, apenas filtrado pelas limitações inerentes à experiência humana.

Em *The Absolute and Manifestation*, proferida em 1896, Vivekananda afirma:

Vemos que aqui está uma proposição de que o Absoluto está se manifestando através do véu do tempo, espaço e causalidade. Portanto, parece que aqui estão dois, o Absoluto e Māyā (a soma total de tempo, espaço e causalidade). Parece aparentemente muito convincente que existem dois. A isso, o Advaitista responde que não pode ser chamado de dois. Para ter dois, precisamos ter duas existências independentes absolutas que não podem ser causadas. Em primeiro lugar, não se pode dizer que tempo, espaço e causalidade sejam existências independentes. O tempo é uma existência inteiramente dependente; isso muda a cada mudança de nossa mente. Às vezes, nos sonhos, imagina-se que alguém tenha vivido vários anos, outras vezes, vários meses foram passados como um segundo. Portanto, o tempo depende inteiramente do nosso estado de espírito. Em segundo lugar, às vezes a ideia de tempo desaparece completamente.

---

<sup>5</sup> Vivekananda, S. Vol. II. *Maya and Illusion*.

<sup>6</sup> Vivekananda, S. Vol. II. *Maya and the evolution of the conception of god*.

<sup>7</sup> Vivekananda, S. Vol. II. *Maya and Illusion*.

<sup>8</sup> Vivekananda, S. Vol. II. *Maya and Illusion*.

Então, com espaço. Não podemos saber o que é espaço. No entanto, existe, indefinidamente, e não pode existir separado de qualquer outra coisa. O mesmo com causalidade (Vivekananda, 2012b, p.127, tradução nossa)<sup>9</sup>.

Esse “vidro”, identificado por Vivekananda com *Māyā*, configura a realidade tal como é apreendida pelos sentidos, sem, contudo, reduzi-la a uma mera ilusão. O termo *mithyā*, usado geralmente nas escrituras antigas e equivocadamente traduzido por ilusão, designa algo situado entre a existência plena e a inexistência absoluta. Nesse sentido, o mundo não é ilusório, mas uma manifestação condicionada do real. Como ele destaca em *Māyā and Illusion*:

"Este mundo não existe" O que isso significa? Isso significa que não tem existência absoluta. Existe apenas em relação à minha mente, à sua mente e à mente de todos os outros. Vemos este mundo com os cinco sentidos, mas se tivéssemos outro sentido, veríamos algo mais. Se tivéssemos outro sentido, pareceria algo ainda diferente. Não possui, portanto, existência real; não possui existência imutável, imóvel e infinita. Nem pode ser chamado de inexistência, visto que ele existe, e nós escravizamos para trabalhar nele e através dele. É uma mistura de existência e não existência. (Vivekananda, 2012b, p.87, tradução nossa)<sup>10</sup>

O mundo, tal como se apresenta à percepção, situa-se para Vivekananda entre a existência e a inexistência, o que o torna real, ainda que condicionado, e não uma ilusão propriamente dita. A leitura que atribui um caráter ilusório à *Māyā* e, conseqüentemente, ao mundo fenomênico é, ao seu ver, um dos fatores que contribuíram para a falta de engajamento social entre os hindus. Se o mundo fosse ilusório, também o seriam as pessoas e as relações humanas; logo, não haveria fundamento para responsabilidade ética, ação coletiva ou preocupação com o outro, o que levaria a uma postura de quietismo e retraimento espiritual.

Ao conceber Deus como uma natureza distinta do ser humano, a escola dualista, segundo Vivekananda, formula uma doutrina moral rigidamente polarizada, na qual o bem é reservado exclusivamente a Deus e o mal atribuído aos seres humanos. Embora a alma humana seja considerada pura em sua essência, ela é afetada pelas condições do mundo fenomênico, de modo que todo mal é compreendido como resultado das ações humanas. Nesse modelo, o mal pertence ao domínio mundano, ontologicamente separado da esfera divina. A salvação consiste, portanto, em ultrapassar este mundo para alcançar

---

<sup>9</sup> Vivekananda, Vol. II, *The Absolute and Manifestation*.

<sup>10</sup> Vivekananda, S. Vol. II *Maya and Illusion*.

o bem, o que se torna possível somente por meio da renúncia. Já o Advaita, tomado por Vivekananda como a verdade última dos Vedas, rompe com o Deus pessoal e assume apenas uma única realidade, designada como Absoluto, *Brahman*, *Ātman* ou Deus. Tal realidade se manifesta empiricamente pelas lentes do tempo, espaço e causalidade, ou seja, pelo Véu de *Māyā*. Nessa perspectiva, bem e mal não constituem naturezas ontologicamente distintas, como sustentam as escolas dualistas, mas representam gradações de um mesmo princípio fundamental. O bem corresponde aos níveis mais elevados de aproximação à percepção do absoluto, ao passo que o mal expressa graus inferiores marcados pelo afastamento dessa percepção. Ao afirmar a existência de uma única realidade, Vivekananda reforça a exigência de ação e engajamento ético no mundo empírico, uma vez que a salvação não envolve a fuga para outra esfera ontologicamente superior, mas a transformação da própria relação com esta realidade.

A releitura de *Māyā* realizada por Vivekananda encontra eco na atualidade em interpretações como a de Rajiv Malhotra. Em *Indra's Net: Defending Hinduism*, Malhotra argumenta que a compreensão equivocada de *Māyā* como irreabilidade contribuiu historicamente para a apatia social na Índia. Malhotra afirma que esse erro persiste, sobretudo em ambientes acadêmicos internacionais, devido à tradução inadequada do termo *mithyā* para “ilusão”. Segundo ele, a “compreensão ocidental de *mithya* é seriamente falha, e essa falha alimentou o equívoco de que o hinduísmo considera o mundo ilusório” (Malhotra, 2014, p.296, tradução nossa). Tal perspectiva é particularmente nociva porque “alimenta o estereótipo de uma visão de mundo baseada no sobrenatural, na irresponsabilidade social, no fatalismo e coisas do gênero” (Malhotra, 2014, p.296, tradução nossa).

Para ele, a superação da leitura reducionista de *Māyā* não é apenas uma correção filológica ou filosófica, mas uma condição para resgatar a dimensão ética do Vedānta.

Malhotra apresenta uma distinção terminológica que reforça a interpretação de Vivekananda. Para ele, *mithyā* possui um espaço intermediário entre o real e o irreal: *sat* designa aquilo que é plenamente real e independente, enquanto *asat* se refere ao que não possui existência alguma. Já *mithyā* caracteriza aquilo que é real, porém não de modo autônomo, sua realidade depende de outra, a saber, *Brahman*. Essa concepção aproxima-se da posição de Vivekananda ao indicar que o mundo não é ilusório, mas uma manifestação condicionada do Absoluto.

Uma maneira melhor de explicar '*mithya*' seria compreender que a concepção de realidade no Vedānta é sempre comparativa. Em relação a um material específico, um objeto feito desse material é considerado 'menos real'. Por exemplo, um balde feito de plástico é irreal em relação ao próprio plástico. Uma causa é considerada relativamente 'mais real' que seu efeito, porque a realidade de um efeito depende de sua causa. Daqui resulta que qualquer coisa que tenha uma causa material e/ou eficiente pode ser descrita como uma realidade dependente, ou seja, *Mithya*. A 'causa do mundo' é assim atribuída a um grau maior de realidade do que o próprio mundo. Quando dizemos que o universo é *mithya*, queremos dizer que é irreal quando visto como uma realidade independente; no entanto, é certamente real quando visto como causado por Brahman e dependente de Brahman (Malhotra, 2014, p.296, tradução nossa).

Essa reinterpretação de *Māyā*, tanto em Vivekananda quanto, mais tarde, em Malhotra, aponta para a mesma direção: desmontar a ideia de que o Vedānta sustenta um mundo ilusório e, portanto, moralmente irrelevante. Ao propor uma realidade condicionada do universo fenomênico, Vivekananda abre espaço para uma fundamentação ética, na qual o engajamento social não apenas se torna possível, mas necessário. A correção da leitura reducionista de *Māyā* funciona, assim, como pré-condição intelectual para reinserir a ética no centro de um projeto de renovação moral e social. Para Vivekananda, essas novas ideias não são apenas uma exigência de seu tempo, mas o resultado da verdadeira compreensão dos *Vedas*.

Essa ligação entre metafísica e ética aparece de forma explícita na conferência *Vedānta as a Factor in Civilisation*, proferida em Londres. Nela, Vivekananda argumenta que o desenvolvimento histórico do Vedānta tornou possível descobrir a verdadeira base da ética. Para ele, a concepção de Deus influencia diretamente a concepção de moralidade, compreender o divino como separado, pessoal ou dualista conduz a uma ética soteriológica; já reconhecer que Deus não é distinto de nós, visão que rompe com o dualismo e retoma a unidade advaita, exige uma nova compreensão de moralidade.

Enquanto os filósofos do Vedānta resolveram essa questão, eles descobriram ao mesmo tempo a base da ética. Embora todas as religiões tenham ensinado preceitos éticos, como "Não mate, não machuque; ame o seu próximo como a si mesmo" etc. etc., ainda assim, nenhuma delas deu a razão. Por que não devo ferir meu vizinho? A essa pergunta não havia resposta satisfatória ou conclusiva, até que ela evoluiu pelas especulações metafísicas dos hindus que não podiam ficar satisfeitos com meros dogmas. Assim, os hindus dizem que esse Atman é absoluto e onipresente, portanto, infinito. Não pode haver dois infinitos, pois eles se limitariam e se tornariam finitos. Também cada alma individual é parte integrante dessa Alma Universal, que é infinita. Portanto, ao ferir o próximo, o indivíduo realmente se machuca. Essa é a verdade metafísica

básica subjacente a todos os códigos éticos. (Vivekananda, 2012a, p.379, tradução nossa)<sup>11</sup>

Se, como afirma Vivekananda, não existem dois mundos distintos, mas apenas uma única realidade, a ação moral deixa de ser um efeito secundário da salvação e passa a constituir o próprio caminho para ela. A unidade entre Absoluto e mundo empírico, longe de promover quietismo, não somente legitima, como exige um compromisso moral. Agir moralmente é participar da própria expressão do Absoluto no universo, não uma tarefa exterior à espiritualidade. A crítica de Vivekananda às leituras ilusórias do mundo culmina na afirmação de que o Vedānta, ao ser corretamente compreendido, é uma força civilizacional capaz de fundamentar um novo *ethos* para a Índia moderna.

Assim, a proposta de Vivekananda representa uma releitura do Vedānta, visando demonstrar sua potência ética e sua relevância civilizacional. Ao rejeitar a noção de *Māyā* como ilusão, o líder espiritual indiano rompe com leituras que historicamente favoreceram o quietismo e a desvinculação entre espiritualidade e engajamento social. A realidade fenomênica, embora condicionada, torna-se o campo legítimo da ação moral, e não um espaço a ser negado ou superado. Nessa perspectiva, a ética não surge como um mero acessório de uma doutrina metafísica, mas como consequência direta da unidade ontológica entre o mundo empírico e o Absoluto. A abolição da dicotomia entre dois mundos - um espiritual, real e outro material, ilusório - permite recolocar a moralidade no centro do Vedānta. Mais ainda, fornece a base teórica para o projeto de Vivekananda, que entende que a regeneração social da Índia requer uma renovação espiritual capaz de promover o comprometimento moral e engajamento social.

## Referências

DECOCK, D. *Tat tvam asi em Schopenhauer e Vivekananda: considerações sobre a moralidade hindu contemporânea*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2021.

GREEN, T. *Religion for a Secular Age: Max Müller, Swami Vivekananda and Vedānta*. London: Routledge, 2016.

---

<sup>11</sup> Vivekananda, S. Vol. I, *Vedanta As A Factor In Civilisation*.

HALBFASS, W. Beyond Orientalism? Reflections on a Current Theme. In: FRANCO, E.; PREISENDANZ, K. *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 2007.

HALBFASS, W. *India and Europe*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990.

HACKER, P. Schopenhauer and Hindu Ethics. In: HALBFASS, W. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on traditional and Modern Vedanta*. Albany: State University of New York Press, 1995.

INDEN, R. *Imagining India*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

MAHARAJ, A. Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda's Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna. *Journal of Dharma Studies*, pp. 175-187, 2020.

MAHARAJ, A. Swami Vivekananda's Vedāntic Critique of Schopenhauer's Doctrine of the Will. *East and West*, 67, p. 1191-1221, 2017.

MALHOTRA, R. *Indra's Net. Defending Hinduism's*. Noida: HarperCollins Publishers, 2014.

MCGETCHIN, D. *Indology, Indomania, and Orientalism Ancient India's Rebirth in Modern Germany*. Cranbury: Rosemont Publishing & Printing, 2009.

MOHANTY, J. Between Indology and Indian Philosophy. In: FRANCO, E.; PREISENDANZ, K. *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 2007.

SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEKANANDA, S. *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Vol. 1. Zhingoor Books, 2012a.

VIVEKANANDA, S. *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Vol. 2. Zhingoor Books, 2012b.

VIVEKANANDA, S. *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Vol. 5. Zhingoor Books, 2012c.

---

Recebido em: 05/12/2025

Aprovado em: 27/12/2025