

***Sva-dharma* como o fundamento ético para o Movimento Hare Krishna**

Marco Antonio de Lara

Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
laralogos@gmail.com

Márcio Antônio de Paiva

Departamento de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
p.marciopaiva@yahoo.com.br

Resumo: Neste presente trabalho pretendemos abordar a dinâmica do *ethos* a partir do Movimento Hare Krishna (ISKCON), as categorias do *ethos* em uma das novas religiões orientais que surgem com a efervescência da contracultura (séc. XX) e vem compor o novo cenário contemporâneo de diversidade religiosa. Seguidores do Vaiṣṇavismo Gaudīya da Bengala, os membros do Movimento Hare Krishna têm na figura do santo e místico Śrī Caitanya Mahāprabhu (1486-1534) o principal líder e sistematizador (*ācārya*) da doutrina; seus preceitos éticos se fundamentam na ortodoxia dos *śāstras* védicos, ou as escrituras reveladas para os hindus, como a *Bhagavad-gītā* e o *Bhāgavata Purāṇa*, que indicam a *performance inerente* do indivíduo (*sva-dharma*), seu dever ocupacional, em dois aspectos: um inserido em seu meio sócio-cultural ou imanente, e outro, relacionado com a posição ontológica do ser em si, transcendente. O estudo tem como finalidade mostrar um dos ícones do variado leque de saberes oferecido pela tradição hindu num convite a uma abordagem pelo viés da Filosofia da Religião, inserido dentro da perspectiva hermenêutica da própria tradição (*paramparā*).

Palavras-chave: ética, *sva-dharma*, ação desinteressada, *Vedas*, Hare Krishna.

***Sva-dharma* as the ethical foundation for the Hare Krishna Movement**

Abstract: We intend to present in this work the dynamics of the *ethos* according to the Hare Krishna Movement (ISKCON), the categories of the *ethos* in one of the new Eastern religions which arouse in the effervescence of the counterculture (in twentieth century), and which contributes to building the new contemporary scene of religious diversity. The followers of Gaudīya Vaiṣṇavism from Bengal, the members of the Hare Krishna Movement, have the saint and mystic Śrī Caitanya Mahāprabhu (1486-1534) as their main leader and the systematizer (*ācārya*) of the doctrine; their ethical principles are based on the orthodoxy of the Vedic *śāstras* – the Hindus' revealed scriptures – such as the *Bhagavad-gītā* and the *Bhāgavata Purāṇa*, which indicate the inherent performance of the individual (*sva-dharma*) – its occupational duty – in two aspects: the immanent, within its social-cultural environment, and the transcendent, related to the ontological position of the being itself. This study aims to present one of the icons of the wide range of knowledge offered by the Hindu tradition through the approach of the philosophy of religion's perspective, within the hermeneutic perspective of the its own tradition (*paramparā*).

Keywords: ethics, *sva-dharma*, selfless action, *Vedas*, Hare Krishna

1 Introdução

O Movimento Internacional para Consciência de Krishna (ISKCON)¹ tem como sua principal figura fundadora e normativa no Ocidente a pessoa de A. C. Bhaktivedanta Svāmī Prabhupāda², ou simplesmente Śrīla Prabhupāda, como é denominado pelos seguidores do Movimento Hare Krishna. A Instituição religiosa fora legalizada oficialmente em 11 de julho de 1966 (Sat-svarūpa Dāsa, 2002, Vol. 2, p. 143), nos Estados Unidos, quando é ulteriormente transplantada para o Brasil, no ano de 1974, por seguidores de Svāmī Prabhupāda.

De acordo com Guerriero, a importância da ISKCON no quadro das religiões brasileiras já era a seguinte no ano de 2001:

A presença da ISKCON em nossa sociedade é quantitativamente desprezível, mas representa algo significativo não só pela manifestação de entusiasmo de seus adeptos, mas pela contribuição dada por elementos de sua teologia ao quadro cultural religioso mais amplo. Hoje ninguém se espanta ao ver um hare krishna na rua, mas fundamentalmente, suas concepções e visões de mundo deixaram de ser simplesmente exóticas e fazem parte do universo de crenças da população em geral. Os traços culturais do Oriente védico estão agora incorporados à sociedade brasileira. (Guerriero, 2001, p. 54)

São exatamente essas visões de mundo que vão pautar nossa pesquisa, não baseadas na pesquisa de campo ouvindo e catalogando uma gama de adeptos de determinada comunidade, mas nas fontes escriturais utilizadas como sedimento canônico que rege as doutrinas e os preceitos de tal grupo³. Como será o rigor filosófico, teológico e simbólico de tais questões de uma vertente que tenta seguir a ortodoxia da milenar cultura dos *Vedas* dentro das divergências e convergências dos hábitos ocidentais já enraizados? Qual é a perspectiva de um *ethos* possível de uma tradição tão antiga em uma religião tão nova no Ocidente?

Nosso recorte tem como norte a pesquisa bibliográfica e indutiva na fundamentação escritural para formação do *ethos* do Movimento Hare Krishna como forma de normatização e rotinas diárias. Tal agir moral é de cunho teleológico, pois impele seus seguidores a um afrontamento com a realidade última, pois esta seria supostamente a condição *sine qua non* da forma humana de vida⁴. Que conduziria o entendimento da liberdade, não apenas como a visão salvacionista (*mokṣa*) que transcende o ciclo de nascimentos e mortes (*samsāra*), mas, independentemente do autobenefício último de uma “vida boa”, o *telos* é visto como o desenvolvimento do amor por Deus⁵.

¹ Sigla para a instituição *International Society for Krishna Consciousness*, conhecida popularmente como Movimento Hare Krishna.

² A transliteração do sânscrito neste artigo segue a norma IAST (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*).

³ Nesse aspecto, preferimos seguir as traduções escriturais da ISKCON, realizadas por Svāmī Prabhupāda, mesmo levando em consideração suas limitações linguísticas, mas pelo fato do líder religioso estar estabelecido na tradição ortodoxa do sistema de corrente de sucessão discipular (*paramparā*) do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, uma das técnicas hermenêuticas estabelecidas pela própria tradição (*Bhagavad-gītā* 4. 2), proporcionando uma maior aproximação do sentido milenar do saber védico – tão hermético as vezes ao pesquisador ocidental –, e de ser fiel ao pensamento religioso do próprio Movimento para consciência de Krishna, como acena H. J. Greschat: “o que é filologicamente correto pode perder o sentido religioso e vice-versa. Por isso, textos religiosos deveriam ser traduzidos por pessoas com especialização dupla, que conhecessem tanto a religião alheia quanto a língua estrangeira em que eles foram produzidos.” (Greschat, 2005, p. 59). Ainda, compartilhando de semelhante concepção, Eliade nos adverte que: “para conhecer o universo mental do *homo religiosus* é preciso ter em conta, sobretudo, os homens dessas sociedades primitivas. Ora, o comportamento religioso deles parece-nos, hoje, excêntrico, se não francamente aberrante, e, em todo caso, muito difícil de compreender. Mas o único meio de compreender um universo mental alheio é situar-se dentro dele, no seu próprio centro, para alcançar, a partir daí, todos os valores que esse universo comanda.” (Eliade, 2008, p. 135).

⁴ “A pessoa que busca a Suprema Verdade Absoluta, a Personalidade de Deus, deve decerto empreender essa busca em todas as circunstâncias, em todo o espaço e tempo, tanto direta quanto indiretamente, até este ponto”. (*Bhāgavata Purāṇa* 2.9.36).

⁵ Na obra *Śrī Caitanya-caritāmṛta* de Kṛṣṇa Dāsa Kaviraj, um dos principais *cānones* do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, está dito: “Religiosidade, desenvolvimento econômico, gozo dos sentidos e liberação são conhecidos como as quatro metas da vida, mas, perante o amor a Deus, a quinta e máxima meta, eles parecem insignificantes como uma palha na rua” (*Caitanya-caritāmṛta*, Ādi, 7, 84).

Antes de adentrarmos às outras definições, se faz mister relatarmos algumas considerações sobre o *ethos* e suas expectativas em relação a *Bhagavad-gītā*. Em relação aos termos Ética e Moral, não iremos fazer grandes distinções, como aponta Vaz:

Provavelmente a dúvida a respeito do matiz semântico diverso de Ética e Moral começou a formar-se desde os tempos kantianos e acentuou-se com a distinção introduzida por Hegel [...]. Considerados, porém em sua procedência etimológica, os dois termos são praticamente sinônimos e dado seu uso indiscriminado na imensa maioria dos casos, talvez seja preferível manter essa sinonímia de origem e empregar indiferentemente os termos Ética e Moral para designar o mesmo objeto. (Vaz, 2002, p. 12)

Será Paul Ricoeur que, concordando com a questão etimológica, fará uma distinção devido a uma “subtil diferença” entre as designações de uma *vida boa* para o termo ética, proveniente de uma herança aristotélica, ao passo que o desígnio moral traria uma herança kantiana “onde a moral é definida pelo carácter de obrigação da norma”, salientando a questão deontológica do “dever” (Ricoeur, 1990, p. 4). Fundamentado na necessidade de conciliar o *bem viver* e a noção de “dever” (ética e moral), mesmo com o “primado da ética sobre a moral”, se faz “necessário submeter o desígnio ético à prova da norma”⁶ (Ricoeur, 1990, p. 9). Nesse ínterim, o autor gera novas bases para o “pensamento contemporâneo e formula um pensamento original, no qual os temas da identidade, narratividade, sujeito ético, responsabilidade, convergem para uma discussão do problema da ação” (Cesar, 2013, p. 95). Como o dilema que envolve o termo *karma-yoga* na *Bhagavad-gītā* gira em torno de dois termos específicos da tradição védica, a saber a noção de *dharma* (dever religioso) e *vairāgya* (renúncia), o conceito de “sabedoria prática” ricoueriano propõe “um certo recurso da norma moral ao desígnio ético é sugerido pelos conflitos que nascem da própria aplicação às situações concretas” (Ricoeur, 1990, p. 14). Relacionado a uma “Guerra de valores ou guerra de compromissos fanáticos” a qual acarreta “a deflagração do trágico da ação sobre o fundo de um conflito de deveres. É para fazer face a tal situação que é exigida uma *sabedoria prática*, sabedoria ligada ao juízo moral em situação e para a qual a convicção é mais decisiva que a própria regra.” (Ricoeur, 1990, p. 15). O pensador francês também faz uma importante observação sobre regras morais, levando em conta a experiência histórica:

A experiência histórica mostra, com efeito, que não existe uma regra imutável para classificar numa ordem universalmente convincente reivindicações tão estimáveis como as da segurança, da liberdade, da legalidade, da solidariedade, etc. Apenas o debate público, cujo desfecho permanece aleatório, poder fazer nascer uma certa ordem de prioridade. Tal ordem, porém, valerá apenas para um povo, durante um certo período da sua história, sem nunca alcançar uma convicção irrefutável válida para todos e para sempre. (Ricoeur, 1990, p. 18)

Assim, não é da atribuição deste trabalho se ocupar de termos como *ahimsa* (não-violência) e *karuṇa* (compaixão), os quais permeiam a questão do lacto-vegetarianismo e a preocupação com os animais e com os demais seres vivos para os adeptos da religião Hare Krishna.

O Movimento Hare Krishna pertence a uma tradição oriunda do período *śaka*⁷ na Índia. A escola medieval do grande santo e místico Caitanya Mahāprabhu (1486-1534) estabelecida na região da Bengala, nordeste da Índia, também conhecida como Gauḍapura (Navadvīpa-Māyāpur) – local de nascimento de Mahāprabhu –, portanto, conhecido como Gauḍīya ou Caitanya Vaiṣṇavismo⁸. O Vaiṣṇavismo Gauḍīya aceita o *Śrīmad Bhāgavatam* (ou *Bhāgavata Purāṇa*) e a *Bhagavad-gītā* como principais *cāṇones* e *siddhānta* (conclusão) dos *Vedas*, contendo todo referencial teórico, a fim de desvendar a filosofia e teologia Vaiṣṇava. Entre os seguidores diretos de Caitanya, destacam-se os seis Gosvāmīs de Vṛndāvana encabeçados por Śrīla Rūpa e Sanātana Gosvāmīs, responsáveis por, entre outras atividades, compilar toda a filosofia e liturgia da referida vertente. Destes, o sobrinho de Rūpa, Śrī Jīva Gosvāmī (1513-1598) e

⁶ Ricoeur irá justificar tal proposição dizendo que: “Trata-se de mostrar de que modo os conflitos suscitados pelo formalismo, estreitamente solidário com o momento deontológico, nos voltam a trazer da moral à ética, mas a uma ética enriquecida pela passagem pela norma e inscrita no juízo moral em situação” (Ricoeur, 1990, p. 9).

⁷ Período equivalente à alta Idade Média no Ocidente, correspondente ao século XVI.

⁸ Culto de devoção monoteísta ao Deus original Kṛṣṇa ou Viṣṇu denominado como *bhakti-yoga*.

Śrīla Baladeva Vidyābūṣaṇa se destacam como proeminentes filósofos (Dasgupta, 1961) por sua erudição e profusão literária, em especial, Jīva Gosvāmī, por uma obra conhecida como *Śaṭ-sandarbhā* que se tornaria o principal comentário elucidativo ao *Bhāgavata Purāṇa* e referencial filosófico e teológico da tradição.

“*Veda*” em sânscrito vem da raiz verbal *vid* e suporta as traduções de “conhecimento”, “verdade” ou “conhecimento sagrado”⁹. Dessa forma os *Vedas* tratam de um saber original, um saber em si, ou um conhecimento essencial ao humano, tanto nas técnicas objetivas quanto em formulações subjetivas, enlaçando através de seu compêndio literário vários ramos vitais para o desenvolvimento do humano em geral, a fim de que esse seja conduzido a um bem último através da autorrealização, ou seja, a aniquilação do ciclo de nascimentos e mortes (*mokṣa*).

Sua gênese ainda é motivo de discussão, podendo-se fazer uma estimativa para alguns de aproximadamente 4000 e 3000 anos a. C., de acordo com os restos arqueológicos descobertos em Mohenjo-daro e Harappa, os quais revelavam o predomínio de uma complexa civilização urbana (Mahadevan, 1991).

Com os principais conceitos delimitados, podemos agora passar para averiguar como esse *ethos* se fundamenta e molda as doutrinas de base do Movimento Hare Krishna.

2 *Sva-dharma* ou performance inerente

2.1 *Dharma* como *ethos*

O sentido ético para os seguidores da Consciência de Krishna está expresso no corpus textos clássicos do hinduísmo (*Vedas*) como a *Bhagavad-gītā* e o *Bhāgavata Purāṇa* por perfazerem o resumo e a conclusão (*siddhānta*¹⁰) de toda a vasta literatura védica, conforme explica a escola de Caitanya Mahāprabhu. De acordo com Mircea Eliade, a *Bhagavad-gītā* é uma grande obra do *yoga*, ou conexão teísta com o Deus Supremo:

[...] obra-prima da espiritualidade indiana (...) a *Gītā* representa não apenas o marco da espiritualidade indiana ecumênica, mas também uma vasta tentativa de síntese, em que “todos os caminhos” da salvação são válidos e integrados na devoção vixnuíta. A importância que Kṛṣṇa dá ao *Yoga* equivale a um verdadeiro triunfo da tradição *yóguica*. A forte nuance teísta que aí aparece, apresentada por Kṛṣṇa, ajuda-nos muito a compreender a função do *Yoga* no conjunto da espiritualidade indiana. (Eliade, 2012, p. 135).

Já o *Śrīmad-Bhāgavatam*, que começa onde a *Bhagavad-gītā* termina (Satsvarūpa Dāsa, 1994) – conhecido como o estudo pós-graduado da *Bhagavad-gītā* –, vem descrever as nuances mais íntimas da pessoa Kṛṣṇa e o processo para se alcançar essa rendição plena. Enquanto a *Gītā* ordena a rendição plena e exclusiva ao deus Kṛṣṇa (*Bhagavad-gītā* 18. 66), expondo Kṛṣṇa como a tradução última do *Brahman* upaniṣadico.

Na *Gītā*, o guerreiro Arjuna tem a ação moral como grande dilema a ser ultrapassado: entre cumprir seu *sva-dharma*¹¹ ou sua performance inerente como guerreiro em uma batalha justa, e

⁹ Dicionário de Sânscrito Monier Williams (2002).

¹⁰ De acordo com o dicionário de Monier Williams (2002), a palavra *siddhānta* pode ser traduzida como: final estabelecido; fim último, objetivo ou propósito. Indicando a meta e o propósito último de todos os processos e caminhos discutidos em toda a literatura védica.

¹¹ O prefixo “*sva*” da palavra sânscrita *sva-dharma* pode ser traduzido como o “self” do inglês que se refere a “si mesmo”, ou “*sui*” do latim, que também se refere a “si mesmo”, denotando uma noção de próprio ou particular ao indivíduo. Quando este se conjuga com a palavra *dharma*, indica a performance, os atos ou desempenho – sem que rermos nos remeter a J. L. Austin (1911-1960) – o “dever específico” do sujeito de acordo com as injunções védicas, quer sejam elas contingentes ou incontingentes, condicionadas à matéria ou em sua plataforma constitucional eterna. Conforme aponta em seu comentário de Svāmī Prabhupāda, fundador do Movimento Hare Krishna (ISKCON), acerca da *Bhagavad-gītā*: “há duas espécies de *sva-dharmas*, deveres específicos. Enquanto não se está liberado, deve-se seguir os princípios religiosos, executando os deveres naturais a fim de obter a liberação. Quando alguém é liberado, seu *sva-dharma* — dever específico — torna-se espiritual e não está no conceito corpóreo material. Na concepção de vida corpórea, há deveres específicos próprios para os *brāhmaṇas* e *kṣatriyas*, e tais deveres são inevitáveis [...]. No plano corpóreo, o *sva-dharma* é chamado de *varṇāśrama-dharma*, ou o ponto a partir do qual o homem pode obter a compreensão espiritual” (*Bhagavad-gītā* 2. 31 sig.).

ter que matar seus bem querentes e superiores¹², tendo de enfrentar a reação pecaminosa por tal matança (*Bhagavad-gītā* 1. 36); ou optar pela renúncia ascética se sujeitando à difamação e à fuga ao não cumprimento do seu próprio dever.

Neste trabalho, compreendemos a definição da palavra *ethos* como a “morada humana” (*oikos*): “a casa simbólica que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente humana, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da cultura” (Vaz, 2002, p. 40). A morada espiritual no mundo da cultura, a atividade humana por excelência, sendo assim, “uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*praxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres” (Vaz, 2002, p. 14).

A noção de “dever prescrito” ou *dharma* se concilia com a atividade religiosa ortodoxa dentro do Hinduísmo, “a ideologia central da ortopraxia hindu” (Flood, 2014, p. 106), mantendo um diálogo com a tradição, os hinos védicos, sobre a “ética convencional”, inserida no contexto mundano, e as metas ascéticas supramundanas (Feuerstein, 1998). “Do ponto de vista cultural e social, a *Bhagavad-gītā* representa o Hinduísmo ortodoxo e tradicional na medida que aceita a autoridade do *Veda* e a ordem social-religiosa de quatro grupos chamada *Varṇāśrama*, a qual é o coração do *dharma*” (Theodor, 2010, p. 1).

É com o termo *dharma*, apesar de estarmos cômicos da “não existência de nenhum equivalente semântico nas línguas ocidentais” (Flood, 2014, p. 80) que encontramos o maior grau de similitude para estabelecermos um diálogo com a noção de *ethos* ocidental. Em um sentido mais fraco e particular, o *dharma* pode ser entendido como um conjunto sistêmico de leis que colocariam o indivíduo em harmonia com a ordem do Universo ou força cósmica. Leis estas transcritas e fundadas nos *Vedas*. Sendo assim, tal expressão pode ser concebida como o “dever”, “religião”, “justiça”, “lei”, “ética”, “mérito religioso”, “princípio” e “direito” (Flood, 2014), relacionados aos rituais e às classes sociais conhecidas tecnicamente como *varṇāśrama-dharma*, estando relacionado à essência ontológica de cada objeto em particular, aquilo que caracteriza algo. Da mesma forma, enxerga I. Theodor em seu estudo aplicado à *Bhagavad-gītā*:

O termo *dharma* é central no pensamento indiano e pode ser traduzido como religião, direito, moralidade, justiça, lei e ordem. *Dharma* não é apenas externo ao ser humano, ao contrário, é percebido como compreendendo a essência ou natureza de tudo. Como tal, ele aspira a colocar tudo – não só o ser humano, mas todos os fenômenos –, em seu devido lugar [...]. O *dharma* almeja estabelecer a sociedade humana sobre uma base moral sólida e, como tal, define o ser humano através de dois parâmetros que são os *status* profissional [*varṇa*] e pessoal [*āśrama*]. (Theodor, 2010, p. 2)

Conforme os dois autores supracitados, o termo *dharma*, e mais apropriadamente o conceito de *sva-dharma*, suportaria a dimensão moral e ética nos *Vedas* e conseqüentemente para os seguidores do Movimento Hare Krishna. O *dharma* em sua dimensão condicionada relaciona-se aos rituais e as classes sociais ou a intersubjetividade proclamada nos *Vedas*. Mas num aspecto mais rigoroso e preciso, a noção de *dharma* recai sobre a propriedade ontológica não só do sujeito, mas de todo objeto, que é intrínseca e inseparável:

Dharma não é apenas externo ao ser humano, ao contrário, é percebido como compreendendo a essência ou natureza de tudo. Como tal, ele aspira a colocar tudo – não só o ser humano, mas todos os fenômenos, em seu devido lugar [...]. O *dharma* almeja estabelecer a sociedade humana sobre uma base moral sólida e, como tal, define o ser humano através de dois parâmetros que são os *status* profissionais e pessoais. (Theodor, 2010, p. 2)

¹² “Ó Govinda, que nos adiantam um reino, felicidade ou até mesmo a própria vida quando todos aqueles em razão de quem somos impelidos a desejar tudo isto estão agora enfileirados neste campo de batalha? Ó Madhusūdana, quando mestres, pais, filhos, avós, tios maternos, sogros, netos, cunhados e outros parentes estão prontos a abandonar suas vidas e propriedades e colocam-se diante de mim, por que deveria eu querer matá-los, mesmo que, por sua parte, eles sejam capazes de matar-me? Ó mantenedor de todas as entidades vivas, não estou preparado para lutar com eles, nem mesmo em troca dos três mundos, muito menos desta Terra. Que prazer obteremos em matarmos os filhos de Dhṛtarāṣṭra?” (*Bhagavad-gītā* 1, 32-35).

Nesse mesmo panorama semântico compreende a palavra *dharma* o fundador do Movimento Hare Krishna, Śrīla Prabhupāda, que explica dita expressão como “aquilo que não se pode abandonar”, ‘aquilo que é inseparável de alguém.’ O calor do fogo é inseparável do fogo; portanto, o calor é considerado o *dharma*, ou natureza, do fogo” (*Bhāgavata Purāṇa* 3.25.11 sig).

Assim se contemplam duas etapas interligadas do *dharma*: a) um imanente, material, contingente e particular, quando a entidade viva estaria sob a jurisdição da energia material, quando seus “deveres específicos”¹³ estão sujeitos a ordem social e aos seus condicionamentos psíquicos (*guṇa*) e ativos (*karma*). b) outro seria na plataforma liberta, transcendente, eterna e incontingente, quando a alma e a consciência (*cetah*) se encontrariam em sua plataforma pura, vigente a atividade em si do Eu.

2.1.1 O *karma* e os *guṇas*

Qual a diferença semântica entre o *dharma* e o que se entende por *karma*? Estes não devem ser dissociados, enquanto o primeiro se relaciona com o conjunto sistêmico de leis estabelecidas nos *Vedas*, encontrando-se muito mais na plataforma subjetiva, o *karma* é uma *práxis*, uma ação ativa¹⁴ em resposta ao *dharma*, estando muito mais na plataforma objetiva.

Grosso modo, a palavra *karma* é traduzida como “ação”, “atividade”, “trabalho”, sendo compreendida como o dispositivo de “ação e reação”, “causa e efeito”, tendo certa similitude com a lei de Newton, porém, enquanto a lei newtoniana advoga sobre um movimento específico na física clássica, a lei do *karma*, mais abrangente, rege a formação dos diferentes corpos, sua cota de sofrimento e prazer, angariados pela alma espiritual nesta e em sua próxima vida, em contato com os *guṇas*, presa no ciclo de nascimentos e mortes (*saṁsāra*).

O pensador alemão Max Weber considerou a teoria do *karma* como a resposta mais convincente para a questão do “problema do mal” debatido na filosofia. “A solução formalmente mais perfeita do problema da teodiceia que conhecemos, devemos à doutrina do ‘*karma*’ da Índia” no qual o próprio “indivíduo cria o seu próprio destino no sentido mais rigoroso” (Weber, 1992, p. 416). Numa compreensão soteriologicamente mais apurada, *karma* é sinônimo de “cativeiro”, independente se a ação for piedosa ou ímpia, resultando gozo ou dor, dessa forma, a “*jīva* cria seu próprio *karma* de acordo com seus desejos específicos de desfrutar deste mundo desta ou daquela maneira.

Assim, nem Bhagavān, nem a natureza material são responsáveis pelo *karma* de uma *jīva*; ela mesma traça seu destino.” (Satsvarūpa Dāsa, 1994, p. 29). Enquanto Deus apenas supervisionaria tal encaminhamento de corpos (*Bhāgavata Purāṇa* 3.31.1), a natureza material apenas forneceria os ingredientes (*Bhagavad-gītā* 13. 21), sendo a própria alma o autor ativo do seu destino. Mas qual é o combustível de toda ação ou aquilo que impele todos a agir? De acordo com os *Vedas* são as três qualidades da natureza material ou os *guṇas*. Os *guṇas* são a raiz fundante e base de toda *prakṛti* ou energia material. Nessa visão, o sistema de *varṇāśrama* não funcionaria sobre um processo hereditário como no corrompido sistema de castas hindu, mas de acordo com a qualificação seundo a natureza do indivíduo¹⁵. “Os *guṇas* compõem a *prakṛti*, são eternos e fornecem a estrutura das ações e reações, dentro da qual a entidade viva experimenta seu *karma*” (Theodor, 2010, p. 108).

¹³ De acordo com Svāmī Prabhupāda em seu comentário a *Bhagavad-gītā*: “Há duas espécies de *sva-dharmas*, deveres específicos. Enquanto não se está liberado, devem-se seguir os princípios religiosos, executando os deveres naturais a fim de obter a liberação. Quando alguém é liberado, seu *sva-dharma* — dever específico — torna-se espiritual e não está no conceito corpóreo material. Na concepção de vida corpórea, há deveres específicos próprios para os *brāhmaṇas* e *kṣatriyas*, e tais deveres são inevitáveis. [...] No plano corpóreo, o *sva-dharma* é chamado de *varṇāśrama-dharma*, ou o ponto a partir do qual o homem pode obter a compreensão espiritual.” (*Bhagavad-gītā* 2. 31 sig.).

¹⁴ De acordo com o dicionário *Vocabulário Grego da Filosofia*: “Atividade imanente de um sujeito (oposta à ação transitiva, que se exerce sobre um objeto). [...] – Ação oposta à especulação. Aristóteles distingue a reflexão (diánoia) teórica da ação prática (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VI, 3)” (Gobry, 2007, p. 120-121).

¹⁵ *cātur-varṇyam mayā sṛṣṭam guṇa-karma-vibhāgaśaḥ*: “Conforme os três modos da natureza material e o trabalho atribuído a eles, as quatro divisões da sociedade humana são criadas por Mim” (*Bhagavad-gītā* 4. 13).

A palavra *guṇa* pode ser traduzida como “laço” (Monier-Williams, 2002), “cordas” ou “gri-lhão” no sentido de que atam a vontade da entidade vivente – ao menos para este propósito específico dentro dos *varṇas* – e conseqüentemente a suas respectivas ações por influência¹⁶. Tais *guṇas* se dividem em três energias essenciais: *sattva-guṇa* ou bondade, ativa e harmônica; *rāja-guṇa* ou paixão, sendo esta ativa mas interessada; e *tama-guṇa* ou escuridão e ignorância, de natureza inerte e obscura.

Dessa maneira, aqueles que agem motivadamente através do *dharma* imanente, buscando seus interesses pessoais, estariam atados aos *guṇas* e preso ao ciclo de nascimentos e mortes, ora se encontrando com o prazer celestial (*svarga*) ou se degradando em formas inferiores de vida por negligenciar seu dever específico (*adharmā*), incorrendo em pecado (*pāpa*) de acordo com os *Vedas*.

2.1.2 O agir humano como o *dharma* imanente

O *dharma* em seu aspecto imanente é estabelecido à sociedade humana, aquilo que coadunaria a uma noção de: “o desígnio de uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas” (Ricouer, 2011, p. 5), que é considerada como condição temporária e enredada da alma conforme a *Bhagavad-gītā* –, sob dois parâmetros: um é o status profissional (*varṇa*); e o outro trata da religiosidade em determinados estágios nas diversas fases, por muitas vezes biológicas e mentais, da vida de cada sujeito (*āśrama*). No todo, o corpo social em seu aspecto performático, tanto coletivo quanto individual, profissional e religioso, é denominado nos *Vedas* como *varṇāśrama-dharma*.

Na *Bhagavad-gītā*, a questão do *dharma* imanente é colocado por Kṛṣṇa da seguinte maneira ao guerreiro Arjuna: “Considerando seu dever específico [*sva-dharma*] de *kṣatriya*¹⁷, você deve saber que não há melhor ocupação para você do que lutar conforme determinam os princípios religiosos; e assim não há necessidade de hesitação”¹⁸. Para que haja harmonia e ordem no meio social, aqueles inseridos neste âmbito seguem os deveres e regras particulares e coletivas provenientes da própria divindade¹⁹, com o intento de satisfazerem seus desejos pessoais alcançando o gozo terrestre e a promoção aos planetas celestiais²⁰.

Para que haja harmonia e ordem no meio social, aqueles inseridos neste âmbito seguem os deveres e regras particulares a cada divisão social (*varṇa*), determinados pela própria divindade e estabelecido nos *Vedas*, com o intento de satisfazerem seus desejos pessoais, alcançando o gozo terrestre ou a promoção aos planetas celestiais em uma ação teleológica. Kṛṣṇa adverte que “é muito melhor cumprir os deveres prescritos próprios, embora com defeitos, do que executar com perfeição os deveres alheios. A destruição durante o cumprimento do próprio dever é melhor do que ocupar-se nos deveres alheios, pois seguir o caminho dos outros é perigoso” (*Bhagavad-gītā* 3.35).

A noção de *dharma* imanente demonstra o aspecto da religião²¹ motivada, onde predomina o interesse pelo resultado da ação na qual toda atividade executada (*karma*) tem um propósito

¹⁶ Tal teoria encontra pontos de similitude ecoados em Platão, onde cada indivíduo não passaria de um boneco manipulado pelos deuses, a partir de um emaranhado de fios que movimentariam as paixões mundanas, aproximando-as dos vícios ou das virtudes conforme a direção divina ou de seus movimentos aleatórios (*Leis* 644e-645b).

¹⁷ Membros da segunda classe na disposição dos *varṇas*, pertencentes a ordem real, guerreiros e líderes políticos ao mesmo tempo.

¹⁸ *sva-dharmam api cāveṣya na vikampitum arhasi | dharmyād dhi yuddhāc chreyo 'nyat kṣatriyasya na vidyate ||* (*Bhagavad-gītā* 2. 31).

¹⁹ “Conforme os três modos da natureza material e o trabalho atribuído a eles, as quatro divisões da sociedade humana são criadas por Mim...” (*Bhagavad-gītā* 4. 13).

²⁰ Se o guerreiro Arjuna se ocupasse em seu dever específico de guerreiro, de acordo com a tradição ele ou conquistaria todo o reino com seus irmãos, ou, se morresse, seria promovido para os planetas celestiais [*svarga*]: “Ó filho de Kuntī, ou você será morto no campo de batalha e alcançará os planetas celestiais, ou conquistará e gozará o reino terrestre. Portanto, levante-se com determinação e lute” (*Bhagavad-gītā* 2. 37).

²¹ Em nossa perspectiva, a noção de religião aqui utilizada é a do dever social estipulado pela escritura sagrada ou pelo próprio Deus com a finalidade de agradar o próprio Deus. Tal passagem escritural é bastante emblemática em expor a relação do seres humanos com a religião em forma de *Leis* sob a forma de uma analogia, tentando expressar a universalidade e necessidade de tal sentença: “Assim como o condutor de um carro de bois amarra cordas nas narinas

calculado e almejado pautado nas escrituras reveladas, no qual cada membro do corpo social, de acordo com a sua natureza, cumpre sua função específica, a fim de alcançarem gozo e satisfação sensorial tanto nesta vida quanto na próxima.

Tal estrutura na atual Índia empírica parece ter sucumbido e se degradado no atual sistema de castas²² baseado na noção de hereditariedade familiar (*gotra*), enquanto na *Gītā*, o que prevalece é a propensão natural do indivíduo e o trabalho a ele atribuído (*guṇa-karma-vibhāgaśaḥ* 4.13), sendo que atualmente “as obrigações sociais dos homens diferem em função da idade e de acordo com a casta (*jāti*), família (*kula*) e região (*deśa*)” (Flood, 2014, p. 87).

De acordo com verso, *Bhagavad-gītā* 4.13, por meio de determinado *guṇa* desenvolve a vocação para cada trabalho (*karma*) específico, dessa forma, devido à influência singular de um *guṇa* específico, em que o ser-humano entrou em contato em sua vida pretérita (*Bhagavad-gītā* 13, 21-22)²³, são disponibilizadas suas aptidões e natureza para determinadas atividades:

Os *brāhmaṇas*, com o predomínio de *sattva* [bondade], executam atividades como o controle dos sentidos e da mente. Os *kṣatriyas*, que têm predominância de *rājas* [paixão] e *sattva*, executam ações como caridade para o bem estar público e atos de heroísmo. Os *vaiśyas*, predominantemente controlados por *tamas* [ignorância] e *rājas*, trabalham com agricultura e criam vacas. Os *śūdras*, com predomínio de *tamas*, servem aos outros. Eu crio este sistema de quatro *varṇas* divididos segundo os *guṇas* e atividades de acordo com o caminho do *dharma* (*Bhagavad-gītā*, 2003, p. 158).²⁴

Conforme o que é explicado na mesma passagem, o sofrimento e a felicidade, o bem e o mal, com o qual o sujeito se encontra durante sua vida, derivam-se de sua associação com essas “qualidades” (*guṇas*) provenientes do uso da “independência” (*sva-rāt*)²⁵ – ou do livre arbítrio – do indivíduo, sendo ela mesma a autora dos vários sofrimentos e prazeres que ela experimenta nesse mundo: “Está dito que a natureza produz todas as causas e efeitos materiais, ao passo que a entidade viva é a causa dos vários sofrimentos e prazeres deste mundo. (*Bhagavad-gītā* 13.

dos seus bois para controlá-los, a Suprema Personalidade de Deus ata todos os homens através de Suas palavras nos Vedas, que estabelecem os nomes e atividades das diversas ordens da sociedade humana [*brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya* e *śūdra*]. Com temor, todos os membros dessas ordens adoram o Senhor Supremo, oferecendo-Lhe presentes de acordo com suas respectivas atividades” (*Bhāgavata Purāṇa* 6.3.13).

²² De acordo com o antropólogo Louis Dumont (1911-1998), a teoria sobre as castas possui três explicações distintas (a explicação histórica, a voluntarista e a compósita), distribuídos em três épocas diferentes (século XIX, final do século XIX e a partir de 1945, respectivamente), distinguindo-se em três tipos: a indo-europeia, a racial e a difusionista. Onde todos estes tentavam “fazer o todo provir da parte. Além disso, todas as teorias que passamos em revista [...] tentam compreender a casta de algum modo imediato, a partir de nossa própria civilização” (Dumont *apud* Oliveira, 2008, p. 10). Ainda, de acordo com a tradição: “Quando consideramos as sociedades modernas da Europa, qualquer beleza existente nessas sociedades depende do *varṇāśrama* natural que existe dentro delas. Na Europa, os que têm a natureza de comerciantes gostam de negociar e, assim, avançam no comércio. Aqueles que têm a natureza de *kṣatriyas* adotam a vida militar e aqueles que têm a natureza de *śūdras* amam fazer o serviço braçal” (Bhaktivinoda *apud* Rosen 2007, p. 105). Mas Bhaktivinoda é crítico do sistema de castas vigente, especialmente porque este aponta para o nascimento como o critério de seleção do próprio *varṇa*. Ele escreve que o sistema de *varṇa* original é puro e baseado em princípios científicos (*vaijñānika*). Ele escreve ainda que a partir do tempo do *Mahābhārata* (cerca de cinco mil anos atrás), o sistema tornou-se corrupto e desviou de sua finalidade original, ou seja, ajudar as pessoas a desenvolver gradualmente o amor por Deus. Bhaktivinoda chama o sistema original, o qual é centrado em princípios espirituais, *daivī-varṇāśrama* (*varṇāśrama* divino) – muito longe, diz ele, do corrente sistema de castas de hoje em dia (Rosen, 2007, p. 105).

²³ “Está dito que a natureza produz todas as causas e efeitos materiais, ao passo que a entidade viva é a causa dos vários sofrimentos e prazeres deste mundo. Dessa forma, a entidade viva dentro da natureza material segue os caminhos da vida, desfrutando os três modos da natureza. Isto decorre de sua associação com essa natureza material. Assim, ela se encontra com o bem e o mal entre as várias espécies de vida”.

²⁴ Edição da *Bhagavad-gītā* comentada pelo filósofo Vaiṣṇava Gauḍīya, Viśvanātha Crakravartī Thākura (séc. XVII).

²⁵ De acordo com a interpretação Gauḍīya de *acintya-bedhābedha-tattva* (inconcebível igualdade e diferenças simultâneas entre a alma e Deus) ao *Śrīmad Bhāgavatam* (1.1.1), a alma, sendo parte e parcela da divindade suprema (*Bhagavad-gītā* 15. 7), teria as mesmas qualidades que Deus, porém, em quantidade limitada ou diminuta. Dessa forma, Kṛṣṇa gozaria de uma independência ilimitada, enquanto a alma condicionada estaria restringida pelos limites da *prakṛti* ou natureza material, tanto física quanto sutil, encontrando a possibilidade de uma liberdade sem restrição, gozando plenamente de suas faculdades originais em sua posição constitucional na interação e compartilhamento com Deus (*bhakti*).

21). Dessa forma, o sujeito nos *Vedas* tem a liberdade de optar entre se conectar com as qualidades materiais ou com o Uno Absoluto.

A parte da liberdade, os devotos de Krishna consideram as funções do quadro profissional (*varṇa*) de aplicação universal, mantendo suas características transculturais, onde os contornos gerais e suas propensões podem ser encontrados em praticamente todas as sociedades contemporâneas. Que são formadas por uma classe de sacerdotes, intelectuais e pensadores (*brāhmaṇas*); por líderes, quer estes sejam administrativos ou militares (*kṣatriyas*); homens de negócio e agricultores (*vaiśyas*); e trabalhadores braçais (*śūdras*). Tendo o *sva-dharma* em seu aspecto imanente recai sobre a atividade profissional de cada membro em sociedade e o interesse em usufruir o resultado de sua ação.

2.1.3 *Dharma* transcendente

Sendo a *Bhagavad-gītā* uma obra de síntese e conclusão nos *Vedas*, ela também vem estabelecer um diálogo com outras práticas propostas por tais tratados e até mesmo com outras tradições:

Do ponto de vista histórico, o *Bhagavad-Gītā* pode ser compreendido como uma grande tentativa de integrar as diversas linhas de pensamento espiritual que predominavam dentro do Hinduísmo na Era Épica. Faz uma mediação entre o ritualismo sacrificial do sacerdócio ortodoxo e os ensinamentos inovadores que encontramos nas doutrinas esotéricas dos primeiros *Upanishads*, e engloba também elementos das tradições budista e jaina. (Feuerstein, 1998, p. 243)

Os *Vedas* em seu aspecto metafísico e soteriológico prescrevem diferentes processos que se coadunam com a qualificação (*adhikāra*) dos indivíduos provenientes de seu nível de consciência, Svāmī Prabhupāda os dividia em três grupos ou sessões: *karma*, *jñāna* e *bhakti*. O primeiro é o trabalhador motivado, interessado em dominar e usufruir dos objetos sensuais através dos seus sentidos²⁶; o segundo está interessado em conhecimento discriminativo e contemplativo a respeito da matéria e do espírito e conseqüente salvação (*mokṣa*); e o terceiro age sem motivação egoísta simplesmente para a satisfação de Deus (*bhakti*):

Existem incontáveis *jīvas* individuais, todas dotadas de inúmeras variedades de *adhikāra*, os quais subdividem-se em três categorias amplas de acordo com suas características primárias: *karma-adhikāra*, qualificação para a ação piedosa que leva ao ganho material, *jñāna-adhikāra*, qualificação para conhecimento que leva à liberação e *prema-adhikāra*, qualificação para o imaculado serviço amoroso a Bhagavān [Deus]. O *Veda-śāstra* especifica estes três tipos de qualificações e estabelece códigos de comportamento apropriados para cada um dos três grupos. Assim, o *dharma* que os *Vedas* prescrevem é conhecido como *vaidha-dharma*²⁷. [...] ‘Os pseudo-filósofos dos tempos modernos que abordam estes *śāstras*, por não perceberem o significado subjacente a todos os *śāstras*, têm tentado demonstrar a superioridade de apenas uma de suas ramificações. Isto tem feito com que inúmeras pessoas caiam num abismo de contendas e dúvidas. Conforme demonstra claramente a *Bhagavad-gītā*, a qual é uma deliberação inigualável sobre todos os *śāstras*, o *karma* que não visa *jñāna* é ateísta, e por isso deve ser rejeitado. *Karma-yoga* e *jñāna-yoga* que não sejam direcionados para *bhakti* também são processos enganosos; na realidade, *karma-yoga*, *jñāna-yoga* e *bhakti-yoga* formam um único sistema de yoga. Este é o *siddhānta* (conclusão) védico *Vaiṣṇava*. (Bhaktivinoda, 2010, p. 54)

²⁶ Especialmente a tradição exegética e hermenêutica de Jaimini (c. 200 d. C.) do *Pūrva Mīmāṃsā* tem essa pretensão, de acordo com Gavin Flood: “O *dharma*, a ordem do universo, é revelado pelos Vedas, e sua investigação mostra que os Vedas constituem, fundamentalmente, uma série de injunções (*viddhi*) sobre a ação ritual. A ação ritual, e mais especificamente o sacrifício, remonta à tradição dos Vedas, e o *Mīmāṃsā* constitui uma reflexão racional sobre seus propósitos. De acordo com Jaimini, a realização correta do sacrifício produz um poder transcendente, [...] em especial a obtenção do paraíso (*svarga*) após a morte” (Flood, 2014, p. 302).

²⁷ Trata-se da ação regulada por seguir submissamente os códigos religiosos de tais escrituras reveladas, a *praxis*.

Nesse viés o *dharma* imanente ou a ação piedosa almejando lucros e benefícios no plano material estaria condenada ao plano de trabalho defeituoso na plataforma do *karma* pelo fato de seu executor ser cobiçoso (*lubdhah*) aos frutos do seu próprio trabalho²⁸.

Tal trabalho defeituoso visa a felicidade e o desfrute, mas acaba gerando apenas sofrimento por prender a alma no ciclo de nascimentos e mortes. Apesar do *dharma* imanente ser eficiente para supostamente manter a ordem social coesa e proporcionar um avanço ao indivíduo²⁹, tal avanço é relativo e temporário. Destacando-se que a civilização védica tem como objetivo a emancipação espiritual³⁰ ou destruição do ciclo de nascimentos e mortes, ciclo este proporcionado pelo contato com os *gunas*. Dessa forma, o resultado do trabalho defeituoso, motivado pelo fruir dos sentidos – numa analogia clássica do próprio fundador do Movimento Hare Krishna –, seria como a de um prisioneiro sendo promovido para uma cela com mais privilégios e confortos, como no planeta celestial do semideus Indra (*Bhagavad-gītā* 9. 20), pois apesar de todo conforto e regalias, ele ainda continuaria preso.

Kṛṣṇa explicita em quatro versos a tendência e o ponto defeituoso da mentalidade de tais trabalhadores ou religiosos:

Os homens de pouco conhecimento estão muitíssimo apegados às palavras floridas dos Vedas, que recomendam várias atividades frutivas àqueles que desejam elevar-se aos planetas celestiais, com o conseqüente bom nascimento, poder e assim por diante. Por estarem ávidos em satisfazer os sentidos e ter uma vida opulenta, eles dizem que isto é tudo o que importa. (*Bhagavad-gītā* 2. 42-43)

Nas mentes daqueles que estão muito apegados à gratificação dos sentidos e à opulência material, e que se deixam confundir por estas coisas, não ocorre a determinação resoluta de prestar serviço devocional ao Senhor Supremo. (*Bhagavad-gītā* 2. 44)

Os Vedas tratam principalmente do tema dos três modos da natureza material. Ó Arjuna, torne-se transcendental a estes três modos. Liberte-se de todas as dualidades e de todos os anseios advindos da busca de lucro e segurança e estabeleça-se no eu. (*Bhagavad-gītā* 2. 45)

Os “homens de pouco conhecimento” (*avipaścitaḥ*) ignoram o conhecimento do “eu”, do Ser, ou do *Brahman* (Verdade Absoluta) e do *Ātmā* (Ser em si). Tal ponto é nuclear na *Gītā*, em que Kṛṣṇa para de argumentar embasado na sessão de *Karma*, que apoia o *dharma* imanente, com a finalidade de elevar suas instruções ao estágio de *Jñāna*, ou conhecimento transcendental, tendo a filosofia de *Sāṅkhya* (*Bhagavad-gītā* 2.11-30) como ponto de partida, que discerne entre matéria (*prakṛti*) e espírito (*puruṣa*) encontrado nas *Upaniṣads*, conduzindo seus praticantes à renúncia e desapareço do mundo sensível e aparente:

Considerando que o *dharma* aspira à elevação moral do mundo e o estabelecimento de uma sociedade humana adequada e próspera, o ideal *Upaniṣadico* é totalmente diferente e até mesmo contraditório, uma vez que exige uma renúncia total a este mundo perante a transmigração indefesa de um corpo para outro que o caracteriza. Além disso, a tradição *Upaniṣadica* chama a pessoa a transcender o *dharma*, para ir além da moralidade e da busca pela ordem social, em favor de um estado de introspecção e um impulso constante à autorrealização e a libertação do ciclo de nascimentos e mortes. [...] A *Bhagavad-gītā* ocupa um lugar único na história da literatura e pensamento da Índia na medida em que concilia essa tensão profunda e aberta. (Theodor, 2010, p. 4)

²⁸ Trata-se da ação motivada egoisticamente ou a ação na plataforma material envolvida pelo modo da paixão (*rājaguna*). Kṛṣṇa explica a mentalidade de tal trabalho defeituoso da seguinte maneira: “O trabalhador que se apega ao trabalho e aos frutos do trabalho, desejando gozar esses frutos, e que é cobiçoso, sempre invejoso, impuro e que se deixa afetar pela alegria e tristeza, diz-se que está no modo da paixão” (*Bhagavad-gītā* 18. 27).

²⁹ Nos *Vedas*, o *dharma* imanente consegue abarcar as dimensões do *ethos* humano por meio de um sistema tanto *teleológico*, quanto *deontológico*, como indicam suas categorias Ricoeur da “distinção entre o desígnio de uma vida boa e a obediência as normas, facilmente se reconhecerá a oposição entre duas heranças: a herança aristotélica, onde a ética é caracterizada pela sua perspectiva *teleológica* (de *telos*, que significa “fim”); e uma herança kantiana onde a moral é definida pelo carácter de obrigação da norma e, portanto, por um ponto de vista *deontológico* (deontológico significando precisamente “dever”) (Ricoeur, 2011, p. 4), por meio da performance inerente em *sva-dharma*.

³⁰ “Para denotar uma sociedade védica genuína, os *śāstras* usavam a palavra ‘ariano’. Para os seguidores dos *Vedas*, o avanço humano significava avançar rumo à compreensão espiritual, e uma comunidade com objetivos espirituais era designada de comunidade ariana” (Satsvarūpa Dāsa, 1994, p. 63).

O pressuposto para a formação de um *ethos* ideal na obra védica será a de conciliar em um único processo a “ação motivada” ou o *dharma* imanente, explicado dos versos 31 a 37 do capítulo 2, com “conhecimento transcendental” (*jñāna*), explanado dos versos 11 a 30 do capítulo 2, dando origem a uma ação ou *dharma* transcendente, denominado também como *karma-yoga* ou *buddhy-yoga*³¹ ou a ação religiosa acoplada com o conhecimento prévio sobre a eternidade do eu ou da alma, sendo supostamente os indícios de uma ação natural da alma livre de seus condicionamentos e inebriamentos, purificando a consciência do sujeito, levando-a do estágio humano ao transcendente.

Quando Kṛṣṇa começa suas instruções a partir do verso 11 do segundo Capítulo da *Gītā*, o primeiro ponto a ser transmitido ao desolado guerreiro Arjuna é ontológico e metafísico, ou a questão de “quem sou eu” ou “conhece-te a ti mesmo”, para posteriormente, com a compreensão fixa de que Arjuna é uma partícula infinitesimal, espiritual e eterna, totalmente distinta do corpo perecível e mutável – assim como eram os demais lutadores e bem querentes no campo de batalha de Kurukṣetra –, passar a transmitir suas instruções sobre a *práxis* do agir, consumando o fato de que na *Bhagavad-gītā*, a metafísica precede a moral, caracterizando uma das lições primárias e mais repetidas pelos seguidores do Movimento Hare Krishna de que: “eu não sou este corpo!”

A ação defeituosa praticada no *dharma* imanente através do *varṇāśrama* deve ser purificada pelo conhecimento, não apenas o conhecimento lógico e racional (*anumāna*), mas pelo saber teonômico e “autoritativo” (por seguir a autoridade do som revelado nos *Vedas* – *śābda*) entre corpo e alma obtido nas *Upaniṣads*, entre o ser e o não-ser. Faz-se mister o entendimento da relação perene da alma com sua fonte causal e de todas as outras coisas inanimadas, a Suprema Personalidade de Deus, para que a alma chegue a plataforma do *dharma* transcendente ou a ocupação original da *jīvātmā* (alma espiritual), em seu verdadeiro *sva-dharma*, não basta ela saber que é uma alma, mas da informação positiva sobre o que essa alma faz em seu estágio de primazia:

Enquanto a *jīva* permanece pura, ela mantém sua identidade e auto concepção de acordo com sua função espiritual pura (*sva-dharma*). Sua egoidade inata e original, possui suas raízes na concepção de que ela é serva de Kṛṣṇa [Deus supremo]. Porém, assim que ela se contamina pelo contato com *māyā*³², essa egoidade pura é retraída e assume muitas formas diferentes [...]. Quando a *jīva* se identifica com o corpo sutil, sua egoidade pura e original de ser uma serva de Kṛṣṇa, fica encoberta e ela pensa que pode gozar dos frutos de suas ações. Aí então, ela obtém um corpo grosseiro e pensa: ‘Sou *brāhmaṇa*; sou rei; sou pobre; sou miserável; estou acometido por doença e lamentação; sou mulher; sou mestre desta pessoa e daquela pessoa... (Bhaktivinoda, 2010, p. 26).

A base do conhecimento metafísico ou *sāṅkhya*, de caráter analítico e especulativo na *Gītā*, além de discorrer sobre a alma como ininterrupta e existente (*Bhagavad-gītā* 2. 16); imensurável e eterna (*Bhagavad-gītā* 2, 18); que é não-nascida e, portanto, não morre e que não existe em nenhuma das fases do tempo, sempre existente e primordial (*Bhagavad-gītā* 2. 20), é o de direcionar e culminar de maneira objetiva quem é a Personalidade de Deus, culminando em um saber monoteísta, pessoal e devocional:

O estudante não deve confundir o Kṛṣṇa do *Bhagavad-gītā* com o “sectário deus rural” imaginado por muitos estudiosos. A respeito do Bhagavān Kṛṣṇa do *Gītā*, Hopkins escreve: “Kṛṣṇa Se revelou como o Senhor Supremo [na *Bhagavad-gītā*], identificou-se com o Brahman e o Pu-

³¹ De acordo com Bhūrijana Dāsa, um discípulo de Svāmī Prabhupāda, em sua obra *Surrender unto Me*: “Anteriormente (nos versos 11-30), a fim de remover os argumentos de Arjuna contra a luta, Kṛṣṇa apresentou *jñāna* ou a diferença entre o corpo e a alma. Porque Arjuna e os outros guerreiros são almas eternas, ninguém iria morrer, apenas o corpo, o que inevitavelmente perece, pode ser morto. Depois de apresentar esses argumentos, Kṛṣṇa encoraja Arjuna a lutar baseado em considerações frutivas (*karma*) para obter prazer e evitar o sofrimento. Agora Kṛṣṇa instrui Arjuna a combinar ambos – *jñāna* (conhecimento) e *karma* (atividade) – e lutar sem apego material. Trabalhar nesta consciência individual é chamado *niṣkāma-karma-yoga* ou *buddhi-yoga*” (Bhūrijana, 1997, p. 38).

³² Energia material que ilude e rouba a compreensão original da alma.

ruça védicos e com a forma universal de Viṣṇu. Ele é a culminância de todas as formas religiosas dos *Vedas*. (Satsvarūpa Dāsa, 1994, p. 39)

Outros dois versos dão suporte para compreensão de que Kṛṣṇa é o controlador, possuidor e mantenedor de todas as coisas a fim de sustentar a *práxis* do *dharma* transcendente. Sendo Ele o repositório e manancial de todas as ações desinteressadas de seu resultado, que como consequência não enredam a entidade viva, mas lhe conferem conhecimento e desapego.

Na *Īsopaniṣad*, uma *Upaniṣad* monoteísta, por meio do termo *īśāvāsyam* (aquilo que é controlado pelo Senhor³³) declara-se que “O Senhor possui e controla todas as coisas animadas e inanimadas que existem no universo. Por isso, alguém deve aceitar somente aquilo que lhe seja necessário e determinado como sua cota, não devendo aceitar outras coisas, sabendo bem a quem pertencem”. Na própria *Bhagavad-gītā*, Kṛṣṇa confere o conhecimento a Si mesmo como objeto e objetivo do *dharma* transcendente, o beneficiário de todas as ações: “Quem tem plena consciência de Mim, conhecendo-Me como o beneficiário último de todos os sacrifícios e austeridades, o Senhor Supremo de todos os planetas e semideuses, e o benfeitor e benquerente de todas as entidades vivas, alivia-se das dores e misérias materiais³⁴” (*Bhagavad-gītā* 5. 29).

Com o conhecimento de que se é uma alma espiritual eterna, possuidora de uma relação também eterna com o Deus supremo, a fonte de onde tudo emana e proprietário último de todos os objetos fenomênicos, pode-se superar a mentalidade cobiçosa, proveniente do interesse egoísta aos resultados da ação proposta pela porção *karma-kaṇḍa* (atividade religiosa motivada) dos *Vedas*, acompanhado do seu resultante sofrimento e prazer no ciclo de nascimentos e mortes, porém, a ação ou a interação social apregoada pelo sistema social de *varṇāśrama* é mantida, pois a alma é quem é ativa e não o corpo, “sem o trabalho não se pode nem ao menos manter o corpo físico” (*Bhagavad-gītā* 3. 8) e a renúncia delineada na porção *jñāna* não é destinada a apenas um membro específico do corpo social – no caso o *sannyasī* (renunciante) – de forma seca e mecânica, mas acontece de forma natural devido ao conhecimento sobre o transcendente.

Nessa disposição, o que se renúncia é a mentalidade ilusória de posse e exploração hedonista em prol da satisfação da pessoa suprema, tal agir teocêntrico leva em consideração o proprietário de todas as coisas, transmutando a consciência do indivíduo da posição falsa de exploração predatória – como exemplifica Geffré, com a índole europeia³⁵ – para a posição de um cooperador altruísta, que seria a posição e disposição moral em si do eu³⁶ na concepção Vaiṣṇava. Dessa maneira, o elemento do “apego” é transferido ao real e verdadeiro, e a consciência natural de “desapego” sobre as coisas mundanas se extingiria, devido a visão integrada de tudo com o todo. Esse agir ideal, objetivando experimentar o supramundano chama-se *karma-yoga*³⁷ ou o *dharma* que conduz ao transcendente.

A sequência seguinte de versos na *Bhagavad-gītā* contém a tese do processo de *karma-yoga* e sua ação desinteressada, caracterizada por uma renúncia interna e não externa; uma refutação ao egoísmo ou a possibilidade do indivíduo viver independente de Deus, e não aos objetos

³³ Tradução adotada por Svāmī Prabhupāda em sua edição da mesma obra.

³⁴ *bhoktāraṁ yajña-tapasāṁ sarva-loka-maheśvaram | suhrdaṁ sarva-bhūtānāṁ jñātvā māṁ śāntim ṛcchati ||*

³⁵ A exemplificação da índole europeia demonstra uma consciência agregada, externa ao eu, segundo Geffré “a via romana é de grande importância sobretudo para melhor compreender a índole da própria Europa. A índole da Europa, com efeito, é de se apropriar das riquezas dos outros, de adaptá-las e transmiti-las” (Geffré, 2013, p. 2370).

³⁶ O patrono do Movimento para consciência de Krishna, Caitanya Mahāprabhu, define a posição ontológica da alma, contendo a tônica hermenêutica de sua teologia, da seguinte maneira: *jīvera 'svarūpa' haya — kṛṣṇera 'nitya-dāsa' | kṛṣṇera 'taṭasthā-śakti' 'bhedābheda-prakāśa' || sūryāṁśa-kiraṇa, yaiche agni-jvālā-caya | svābhāvika kṛṣṇera tina-prakāra 'śakti' haya ||* “Em sua posição constitucional, a entidade viva é serva eterna de Kṛṣṇa, pois ela é a energia marginal de Kṛṣṇa bem como uma manifestação igual ao Senhor e, ao mesmo tempo, diferente dEle, tal qual uma partícula molecular do fogo ou do brilho do sol. Kṛṣṇa tem três variedades de energia” (*Caitanya-caritāmṛta*, Mad., 20, 108).

³⁷ Como os *ācāryas* ou mestres da sucessão discipular Vaiṣṇava Gauḍīya apontam, *karma-yoga* ou *buddy-yoga* não é distinto de *Bhakti-yoga* ou a atividade eterna e constitucional da alma, servir a Deus, ou por ser um meio que leva ao fim e, portanto, não ser diferente deste (Bhūrījāna, 1997).

fenomênicos provenientes do desígnio divino, assumindo as categorias de uma autêntica “mística no cotidiano”³⁸:

[...] se uma pessoa sincera utiliza a mente para tentar controlar os sentidos ativos e passa então a praticar *karma-yoga* sem apego, ela é muito superior. (*Bhagavad-gītā* 3. 7)

Deve-se realizar o trabalho como um sacrifício a Viṣṇu; caso contrário, o trabalho produz cativo neste mundo material. Portanto, ó filho de Kuntī, execute seus deveres prescritos para a satisfação dEle, e desta forma você sempre permanecerá livre do cativo. (*Bhagavad-gītā* 3. 9)

Aquele que executa seu dever sem apego, entregando os resultados ao Senhor Supremo, não é afetado pela ação pecaminosa, assim como a folha de lótus não é tocada pela água. (*Bhagavad-gītā* 5. 10)

A Suprema Personalidade de Deus disse: Aquele que não está apegado aos frutos de seu trabalho e que trabalha conforme sua obrigação está na ordem de vida renunciada e é um místico verdadeiro, e não aquele que não acende nenhum fogo nem cumpre dever algum. (*Bhagavad-gītā* 6. 1)

Assim se descreve em uma das principais escrituras do Hinduísmo, e seguida pelo Movimento Hare Krishna, a *Bhagavad-gītā*, o processo de *karma-yoga* como o *dharma* que conduz ao transcendente ou a *práxis* pela qual o indivíduo age em seu meio social em suas diversas funções, mas renuncia a mentalidade cobiçosa pelos produtos gerados por seu próprio trabalho (*karma-phala*), numa disposição desinteressada, dedicando o resultado dos seus esforços para a satisfação do Ser supremo. O resultado final por tal agir ideal é o do desencantamento gradual das ilusões com o mundo fenomênico e posterior vinculação e conhecimento positivo e direto (*Bhāgavata Purāṇa* 1.2.20 *bhagavat-tattva-vijñānam*) sobre sua posição original e eterna relação com Deus.

O sentido ético contido na proposta de *karma-yoga* em certo aspecto cumpre as exigências de uma *sabedoria prática* como bradou Paul Ricouer por ser uma “resolução de conflitos” dentro da própria tradição védica, apesar do impulso de intersubjetivação e renúncia (inserção social e conhecimento espiritual) – talvez a renúncia para o homem contemporâneo – serem dados ao homem ao longo do tempo e não se enquadrarem em um “*particularismo* solidário dos contextos históricos e comunitários” (Ricouer, 2011, p. 15).

A aparente incompatibilidade entre o agir em sociedade e o cultivo introspectivo da espiritualidade, conciliados através do processo de *karma-yoga*, é vista por I. Theodor da seguinte maneira, no contexto do equívoco de Arjuna em relação ao que seja *karma* (ação) e *buddhy* (iluminação) quando este queria se esquivar da luta em Kurukṣetra (*Bhagavad-gītā* 3. 1):

Parece que por tudo isso Kṛṣṇa sugere a Arjuna que renuncie ao mundo para se tornar um *sannyāsin*, uma ideia já proposta anteriormente pelo próprio Arjuna. Ao mesmo tempo, Arjuna e Kṛṣṇa estão situados no campo de batalha, onde Kṛṣṇa insta Arjuna a liderar seu exército em uma batalha que irá, sem dúvida, resultar em um massacre em massa. Arjuna, portanto, solicita a Kṛṣṇa que defina sua posição de forma inequívoca: espiritualidade ou luta. Subjacente a pergunta de Arjuna é o pressuposto de que o caminho da ação envolve adesão ativa ao *dharma* com o propósito de estabelecer uma sociedade humana moral e próspera, ao passo que o caminho da iluminação parece ser radicalmente diferente. Como tal, Arjuna considerava que o caminho da iluminação envolvia o abandono da participação ativa nos assuntos mundanos, em favor de uma contemplação silenciosa e prática de austeridades que visam *mokṣa* ou a libertação do mundo. Em sua resposta, porém, Kṛṣṇa está pensando em diferentes categorias; ele não parece aceitar essa dicotomia entre ação e iluminação, ou entre os valores de *dharma* e os valores de *mokṣa*, ao contrário, ele considera ambos como caminhos do *yoga* que levam a pessoa para o Supremo, mas enquanto a primeira enfatiza a ação a última enfatiza a contemplação. Como tal, o caminho da

³⁸ Como aponta Faustino Teixeira: “O exercício da espiritualidade é o “respiro mesmo da vida”. O contemplativo está inserido no tempo com a atenção desperta, e em momento algum se vê deslocado ou distante dos reais problemas e questões que tocam o desafio humano. É alguém que não necessita de um céu distante, porque reconhece a sacralidade de todas as coisas que o rodeiam no tempo. É alguém que “simplesmente senta”, simplesmente “é”, “vive” (Teixeira, 2014, p. 153).

ação conduz à libertação final através da adesão ativa ao *dharma*, ao passo que o caminho do conhecimento leva a libertação através do estudo intelectual da metafísica e da cultura do verdadeiro conhecimento da alma e suas relações com o *Brahman*. Daí Kṛṣṇa refere-se a esses dois como, o caminho da ação ou *karma-yoga* e o caminho do conhecimento ou *jñāna-yoga*; ele contrasta o caminho da ação com o caminho do conhecimento, e enquanto endossa o caminho do conhecimento como louvável, ele recomenda o caminho da ação como preferível. (Theodor, 2010, p. 42)

Enquanto Arjuna via conflito e separatismo em diferentes caminhos dharmicos, Kṛṣṇa conseguia ter uma visão harmônica e integrada sobre o processo do *yoga*, que seria transmitida a Arjuna pelo processo dialético entre o mestre espiritual e o discípulo na produção do conhecimento védico. Em tal situação de embaraço³⁹, parece que a noção de “sabedoria prática” que está “ligada ao juízo moral em situação e para a qual a convicção é mais decisiva que a própria regra.” (Ricouer, 2011, p. 15), Arjuna estava preso a um contexto particular histórico dentro dos *Vedas* originais⁴⁰, ao passo que Kṛṣṇa instava seu amigo a superar tais dilemas com conhecimento e discriminação a fim de galgar reinos “universais reconhecidos.”

3 Considerações finais

Muito embora o conceito de *dharma* imanente se aproxime do sentido da ética aristotélica⁴¹ resgatada por Ricouer de uma *phrónesis* ou “sabedoria prática, aspecto da racionalidade que permite escolher, entre as ações possíveis, a melhor ação, isto é, a que expressa o maior bem, para o indivíduo e para a *pólis*, a comunidade em que vive” (Cesar, 2013, p. 94), levando em consideração que o pensador francês está refletindo com bases em uma questão inserida no mundo antigo grego, mas visando uma sociedade contemporânea e suas noções de justiça, jurídico, mercado, público e privado, etc.

O conceito de *dharma* nos *Vedas* está parcialmente focado numa noção de mundo antigo histórico e particular, de religião, castas, etc.⁴², pelo que consideramos muito mais estruturada e

³⁹ O conflito de Arjuna entre “ação” e “renúncia” parece caracterizar uma situação de “conflitos” que nascem da própria aplicação das normas em situações concretas, que “ocorrem precisamente no momento em que caracteres obstinados e inflexíveis se identificam tão completamente com uma regra particular que se tornam cegos para quaisquer outras [...]” (Ricouer, 2011, p. 14).

⁴⁰ *traī-guṇya-viṣayā vedā nīstrai-guṇyo bhavārjuna | nirdvandvo nitya-sattva-stho niryoga-kṣema ātmavān ||* “Os Vedas tratam principalmente do tema dos três modos da natureza material. Ó Arjuna, torne-se transcendental a estes três modos. Liberte-se de todas as dualidades e de todos os anseios advindos da busca de lucro e segurança e estabeleça-se no eu” (*Bhagavad-gītā* 2. 45).

⁴¹ Neste ponto, a ética gitiana distoa da ética aristotélica sobre a opinião de um bem último ou teleológico, enquanto a *Gītā* está apontando para um bem último transcendente, Aristóteles visa a sensação de bem-estar (*eudaimonia*), sensível e “tangível” através de um “meio termo” por aqueles dotados de “prudência” (*phrónesis*), como o próprio esta-girita defende: “[...] a excelência moral é constituída, por natureza, de modo a ser destruída pela deficiência e pelo excesso, tal como vemos acontecer com o vigor e a saúde [...]; os exercícios excessivos ou deficientes destroem igualmente o vigor, e de maneira idêntica as bebidas e os alimentos de mais ou de menos destroem a saúde, ao passo que seu uso em proporções adequadas produz, aumenta e conserva aquele e esta. Acontece o mesmo com a moderação, a coragem e outras formas da excelência moral [...]; a moderação e a coragem, portanto, são destruídas pela deficiência e pelo excesso, e preservadas pelo meio termo (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 2, 1104ab). Enquanto a ação em *karma-yoga* tem um objetivo preferencialmente metafísico, o sistema moral aristotélico está mais preocupado com o que se pode aprisionar momentaneamente com os sentidos, comprometido com a realidade do homem inserido na *polis* grega e a sua organização, as felicidades e o bem-estar do homem *aqui e agora* na forma de uma boa vida: “Em muitas ações usamos amigos e riquezas e poder político como instrumentos, e há certas coisas cuja falta empana a felicidade – boa estirpe, bons filhos, beleza – pois o homem de má aparência, ou mal nascido, ou só no mundo e sem seus filhos, tem poucas possibilidades de ser feliz, e tê-las-á ainda menores se seus filhos e amigos forem irremediavelmente maus ou se, tendo tido bons filhos e amigos, estes tiverem morrido. Como dissemos, então, a felicidade parece requerer o complemento desta ventura, e é por isto que algumas pessoas identificam a felicidade com a boa sorte, embora outras a identifiquem com a excelência (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1, 1099b). A dificuldade de tal sistema ético apontado pelos *Vedas* de maneira geral seriam as máximas universais – ou universais reconhecidos, usando uma expressão ricoueriana – sob a forma das quatro classes de miséria impostas na vida de todo ser sob a forma de “nascimento, doença, velhice e morte”. Tal sistema não resolve tais proposições e se depararia com as dimensões empíricas de sofrimento e temporariedade impostas em tal realidade.

⁴² Como indica Klaus Klostermaier, “a noção hindu de *dharma* é muito mais abrangente que o termo ocidental ‘religião’. Seu significado implica ‘modo de viver’ (...) e deve expressar a ordem natural das coisas” (Klostermaier, 2009, p. 1).

sedimentada, o que afastaria da análise ricoueriana o entendimento e as nuances do que seja o *dharma* transcendente. Ainda em relação ao processo de *karma-yoga*, se analisado sob o conceito de *sabedoria prática*, satisfaz, pois esse “remete para aquilo que, na vida ética, é o que está mais atento à singularidade das situações” (Ricouer, 2011, p. 5), aos conflitos preconizados pelo *trágico da ação* no qual a “equidade” “revela-se como um outro nome para o sentido de justiça” (Ricouer, 2011, p. 19), com a finalidade de equalizar a discrepância e conflito entre a norma moral e o desígnio ético.

O processo de *karma-yoga* é recomendado pela *Bhagavad-gītā* e parece se coadunar com a natureza ativa e inserção em sociedade do atual homem pós-moderno, especialmente levando em consideração a crise atual das grandes instituições consolidando um período pós-religional ou pós-metafísico, a ética se torna tema aglutinante no diálogo entre as diferentes religiões, como fazem H. Küng, Moltmann e o Dalai Lama, fazendo do *karma-yogī* uma figura de transição entre as necessidades do humano e a liberdade da alma, tanto um asceta quanto um agente inter-subjetivo na mesma pessoa. Sua facilidade em relação com outros processos é insinuada por Feuerstein:

A ação autotranscendente, portanto, pressupõe tanto o amor (*bhakti*) quanto o discernimento (*jnāna*) entre o real e o ilusório. Isso faz com que o Karma-Yoga seja um caminho de realização tão exigente quanto qualquer outro. Todavia, parece particularmente adequado à disposição ativa dos ocidentais; logo, de todos os Yogas, é ele o ponto de partida mais acessível para quem tem o sincero desejo de aplicar em sua vida cotidiana a antiga sabedoria do Yoga. (Feuerstein, 2003, p. 203)

Mas com essa suposta naturalidade e inserção social, diferente dos métodos do *yoga* meditativa e mística⁴³ que promovem um método de ascetismo pouco acessível para os dias de hoje e para grande maioria das pessoas, será que os membros da Consciência de Krishna têm no processo de *karma-yoga*, como ele é recomendado na *Gītā*, o principal instrumento para se conectarem com Deus?

Em uma conversa com Rāmānanda Rāya, Śrī Caitanya Mahāprabhu pede a este que recite um verso das escrituras reveladas que explanasse sobre a meta última da vida, a qual o vice-rei de Rajamahendri (Orissa medieval) advoga a favor do processo de *karma-yoga*, citando o verso 9. 27 da *Gītā*⁴⁴. Caitanya Mahāprabhu, o patrono e autoridade máxima das doutrinas do Movimento Hare Krishna, declina tal proposição dizendo ser uma exterioridade (*Caitanya-caritāmṛta*, Mad., 8, 58-61).

Devido as dificuldades e atrocidades na aplicação do sistema de *varṇāśrama*, como podemos observar no sistema de castas hindu, os membros do Movimento Hare Krishna não adotam este como principal processo purificador para seus praticantes, mas adotam a noção de que os resultados de seus atos, quer sejam sociais ou privados, devem ser feitos para satisfação de Deus ou Kṛṣṇa como uma oferenda.

Dentre as inúmeras regras e regulações (*pravṛtti/nivṛtti*) para purificar a existência do indivíduo prescritas nos *Vedas*, uma pode-se colocar como nuclear, superior e independente de todas as outras para os fiéis da consciência de Krishna, citada no *Caitanya-caritāmṛta*, o verso diz que: “Kṛṣṇa é a origem do Senhor Viṣṇu. Devemos sempre lembrá-IO e jamais esquecer-IO, quaisquer que sejam as circunstâncias. Todas as regras e proibições mencionadas nos *śāstras* devem ser servas desses dois princípios.⁴⁵” (*Caitanya-caritāmṛta*, Mad., 22, 113), ou seja, sempre se lembrar e, ao mesmo tempo, nunca se esquecer da divindade suprema.

Como a cultura do movimento Hare Krishna se apoia basicamente em um modelo de religião, seu fundador no Ocidente explica baseado neste verso que:

⁴³ O processo do *aṣṭāṅga-yoga* proposto por Patañjali em sua obra, o *Yoga-sūtra*.

⁴⁴ “Tudo o que você fizer, tudo o que comer, tudo o que oferecer ou der para os outros, e quaisquer austeridades que você executar — faça isto, ó filho de Kuntī, como uma oferenda a Mim.”

⁴⁵ Verso atribuído ao *Pādma Purāṇa*: *smartavyaḥ satatam viṣṇur vismartavyo na jātucit | sarve vidhi-niṣedhāḥ syur etayor eva kiṅkarāḥ ||*.

Devemos sempre tentar moldar as atividades de nossa vida de tal maneira que nos lembremos constantemente de Visnu, ou Kṛṣṇa. Isto é consciência de Kṛṣṇa. Quer concentremos nossa mente na forma de Visnu quatro braços, quer na forma de Kṛṣṇa de dois braços, não faz diferença. O *Padma Purāṇa* recomenda que o indivíduo, de uma forma ou de outra, pense sempre em Visnu, sem se esquecer d'Ele em nenhuma circunstância. Na realidade, este é o mais básico de todos os princípios reguladores. Quando um superior manda que se faça algo, há, simultaneamente, uma proibição. Se ele manda que nos lembremos sempre de Kṛṣṇa, a proibição é que não devemos jamais nos esquecer d'Ele. Dentro deste simples mandar e proibir, todos os princípios reguladores se encontram em completude. (Prabhupāda, 2012, p. 69)

Esse nunca se esquecer e sempre se lembrar da pessoa suprema fundamenta a principal normatividade para os seguidores do Movimento Hare Krishna. Como Deus é puro, por se conectar com Ele através da meditação constante, lenta e gradualmente os indivíduos purificam sua existência. A prática mais comum e constante pela qual os fiéis executam tal meditação seria através do prosaico e já famoso cantar do *mantra*⁴⁶ Hare Krishna.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4ª ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.
- BHAGAVAD-GĪTĀ. Por Svāmī Prabhupāda. *O Bhagavad-gītā como ele é*. Tradução de Enéas Guerriero, Jenny P. Roberts e André Seródio. 3 ed. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 2001.
- BHAGAVAD-GĪTĀ. By Śrīla Viśvanātha Cakravartī Ṭhākura. *Sārārtha-Varṣiṇī-Tīkā*. Chennai: Sri Vaikuntha Enterprises, 2003.
- BHĀGAVATA PURĀṆA. Por Svāmī Prabhupāda. *Śrīmad-Bhāgavatam*. Tradução de Márcio L. P. Pombo, José Adailton M. Cavalcante e Aloisio Biesek. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 19 tomos, 1995.
- BHĀGAVATA PURĀṆA. By Śrīla Viśvanātha Cakravartī Ṭhākura. "*Sārārtha-darśini*". Chants 1-6 and 10. Translated by the English by Bhānu Svāmī. New Delhi: Rakmo Press, 2004.
- BHAKTIVINODA, Ṭhākura. *Jaiva Dharma: a ciência da alma*. Tradução de Atul Kṛṣṇa Das. São Paulo: Gouranga Publicações, 2010.
- BHŪRIJANA, Dāsa. *Surrender unto Me. An overview of the Bhagavad-gītā*. New Delhi: Vaiṣṇava Institute for Higher Education, 1997.
- CESAR, Constança Marcondes. Ação, sabedoria prática e liberdade em Paul Ricoeur. *Prometheus Filosofia*, 6 (11): 93-106, jan.-jun., 2013.
- DASGUPTA, Surendranath. *A history of Indian philosophy*. 5 vols. London: Cambridge University Press, 1961.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- . *Yoga, imortalidade e liberdade*. Tradução de Teresa de Barros Velloso. 5ª ed. São Paulo: Palas Athenas, 2012.
- FEUERSTEIN, Georg. *A tradição do yoga. História, literatura, filosofia e prática*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Pensamento, 1998.
- . *Uma visão profunda do yoga: teoria e prática*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Pensamento, 2005.
- FLOOD, Gavin. *Uma introdução ao hinduísmo*. Tradução de Dilip Loundo e Fernanda Winter. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2014.
- GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. São Paulo: Paulus, 2013.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

⁴⁶ Hare Kṛṣṇa, Hare Kṛṣṇa, Kṛṣṇa Kṛṣṇa, Hare Hare | Hare Rāma, Hare Rāma, Rāma Rāma, Hare Hare ||.

- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.
- GUERRIERO, Silas. O Movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental. *Rever*, São Paulo, v. 1, nº 1, p. 44-56, jan. 2001.
- KLOSTERMAIER, Klaus. O Hinduísmo e a busca pelo moksa. *IHU On-Line*, 9 (309), 2009. Disponível em:
<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2829&secao=309> Acesso em 23 de maio de 2015.
- KRṢṆA DĀSA, Kaviraj. *Śrī Caitanya-caritāmṛta*. Com o texto bengali original e sua transliteração latina e tradução por Bhaktivedanta Svāmī Prabhupāda. Tradução de Pedro P. G. Marin, Márcio L. M. Pombo, Aloisio Biesek. 5 vols. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1984.
- MONIER-WILLIAMS, Monier. *A Sanskrit-English dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.
- MAHADEVAN, Tellyavaram Mahadevan Ponnambalam. *Invitación a la filosofía de la India*. Trad. de Leticia García Urriza. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- PRABHUPĀDA, Svāmī. *O néctar da devoção. A ciência completa da bhakti-yoga*. Tradução de Thiago Costa Braga. 2ª ed. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 2012.
- RICOUER, Paul. *Ética e moral*. Tradução de António Campelo Amaral. Covilhão: Lusosofia, 2011.
- SATSVARŪPA DĀSA, G. *Introdução à filosofia védica. A tradição fala por si mesma*. Tradução de Antonio Irapuam R. Tupinambá. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1994.
- . *Śrīla Prabhupāda-līlāmṛta*. Vol. 2. Tradução de Antonio Irapuam R. Tupinambá. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 2002.
- ŚRĪ ĪSOPANIṢAD. Por Svāmī Prabhupāda. Tradução de Antonio Irapuam R. Tupinambá. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 2011.
- TEIXEIRA, Faustino L. C. O resgate da espiritualidade no cotidiano. Pp. 150-162, in: PANASIEWICS, Roberley; VITÓRIO, Jaldemir (orgs). *Espiritualidades e dinâmicas sociais*. Memória – Prospectivas. Belo Horizonte / São Paulo: Soter / Paulinas, 2014.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV. Introdução à ética filosófica*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Trad. José Medina Echavarría. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.