

UMA INTERPRETAÇÃO SINTRÓPICA DA BHAGAVAD GĪTĀ

Rubens Turci

Doutor em Filosofia

<https://orcid.org/0000-0003-4037-4843>

rubensturci@gmail.com

Recebido: 30 de setembro de 2023
Aprovado: 30 de dezembro de 2023
DOI:10.47661/afcl.v17i34.66494



TURCI, Rubens. Uma interpretação sintrópica da *Bhagavad Gītā*. Anais de Filosofia Clássica Vol. 17, N. 34, 2023. p. 17–48

ABSTRACT: This essay explores the epistemology of the Bhagavad Gita, highlighting the concept of śraddhā as the intuitive and syntropic feeling that connects us to truth and sacred reality. It proposes a syntropic science that integrates reason and feeling, based on the centrality of śraddhā. While traditional Western science prioritizes reason and logic over intuitive feeling, the Bhagavad Gita advocates for an integrative epistemology that recognizes the importance of both for understanding reality. Developing śraddhā allows us to transcend the rationalistic worldview and attain a more holistic perception of reality. Syntropic science, grounded in śraddhā, seeks to integrate the principles of modern science with the wisdom of ancient traditions. This promising approach has the potential to lead us to a deeper understanding of the universe and our role within it, as well as to foster a more harmonious relationship between humans and nature.

KEY-WORDS: Bhagavad Gītā; Śraddhā; Rta; Syntropy; Intuitive feeling.

RESUMO: Este ensaio explora a epistemologia da Bhagavad Gītā, destacando o conceito de śraddhā como o sentimento intuitivo e sintrópico que nos conecta à verdade e à realidade sagrada. Propõe-se uma ciência sintrópica que integra razão e sentimento, com base na centralidade de śraddhā. Enquanto a ciência ocidental tradicional prioriza a razão e a lógica em detrimento do sentimento intuitivo, a Bhagavad Gītā defende uma epistemologia integrativa que reconhece a importância de ambos para a compreensão da realidade. O desenvolvimento de śraddhā permite transcender a visão racionalista do mundo, alcançando uma percepção mais holística da realidade. A ciência sintrópica, fundamentada em śraddhā, busca integrar os princípios da ciência moderna com a sabedoria das tradições antigas. Essa abordagem promissora tem o potencial de nos conduzir a uma compreensão mais profunda do universo e do nosso papel nele, além de fomentar uma relação mais harmoniosa entre os seres humanos e a natureza.

PALAVRAS-CHAVE: Bhagavad Gītā; Śraddhā; Rta; Sintropia; Sentimento intuitivo.

Introdução

Este ensaio explora algumas das conclusões da tese “*Śraddhā in the Bhagavad Gītā*” (Turci, 2007)¹ e avança as discussões sobre a importância e a centralidade do “sentimento sintrópico” (*śraddhā*) para se compreender como a filosofia sintrópica se estrutura a partir daí. Ela toma a sua forma atual influenciada por distintas expressões culturais contemporâneas, como o *neo-Vedānta*, a contracultura, o movimento ambientalista, a espiritualidade laica e a própria ciência. Conforme demonstrado na tese, *śraddhā* significa, literalmente, “tomar ou considerar (*dhā*) a partir do [sagrado] coração (*śrad*)”, expressando aquele sentimento intuitivo e sintrópico, ou ardor do coração, que funciona como uma bússola, indicando o norte e se apresentando ao sujeito do conhecimento como critério de verdade, força interior, confiança, entusiasmo, certeza e convicção em si mesmo.

A *Bhagavad Gītā* traduz-se como uma alegoria poética da luta interior que se passa no ser humano, desenvolvendo-se como uma fenomenologia da consciência. Enquanto a narrativa maior do épico *Mahābhārata*, que contém o diálogo da *Bhagavad Gītā*, dramatiza o campo do concreto (*kurukṣetra*), da realidade existencial e objetiva, a *Bhagavad Gītā*, logo em seu verso de abertura, representa esse campo material como o cenário da consciência subjetiva (*dharma-kṣetra*), onde o sentimento sintrópico opera², tornando-se substância para a filosofia moral.

¹ Tese apresentada originalmente ao Departamento de Estudos Religiosos do Instituto de Ciências Sociais da McMaster University e revalidada pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ (2009).

² No texto, o sentimento sintrópico desabrocha como resultado do encontro com o sagrado, capaz de transformar a nossa visão de mundo e a nossa forma de agir. Resulta de uma vivência e de um estado de espírito fora do alcance daqueles para os quais o sagrado só se origina como uma mera “crença”, ou como fé em alguma doutrina religiosa.

O texto alcança popularidade no ocidente, principalmente por meio do movimento *neo-Vedānta*, que se desenvolve no ocidente a partir do início do século XX influenciado pelo pensamento de místicos como Yogananda, Vivekananda, Gandhi, Aurobindo e outros. De um modo geral, o *neo-Vedānta* corrobora a tese implícita na discussão sobre a centralidade de *śraddhā* de que a *Bhagavad Gītā* representa, antes que uma espécie de evangelho dos hindus, um tratado metafísico fundacional da filosofia perene. Simbolizada no *Praṇava*³ AUM, esta filosofia, a um só tempo, afirma e nega o Ser, conforme a relação de contradição conhecida como *niṣedha sambandha* (*niṣedha*; contradição, negação; e *sambandha*, relação).

O *neo-Vedānta* e a *Bhagavad Gītā* influenciam, ou definem, os ideais de paz e de busca de harmonia com a natureza, que caracterizou a contracultura dos anos sessenta. As práticas de meditação e de yoga chegaram ao ocidente de forma significativa nessa época, sob o estigma do rótulo de "contracultura" – termo utilizado, pejorativamente, para designar as manifestações inimigas da cultura religiosa dominante, nos planos da política, do comportamento, da moral, da expressão artística e da filosofia. Com o lema de "Paz e Amor", os representantes da contracultura não reagem à repressão policial, imposta pela cultura vigente, a não ser colocando flores nos canos das armas dos soldados. Instaurava-se o Poder da Flor (Flower Power) contra o poder das armas, movimento que logo daria início à formação das primeiras comunidades de praticantes de meditação, adeptos de uma espiritualidade laica, mais próxima da natureza que das instituições religiosas. Orientavam-se, então, por um sentido ainda precário da "cultura sintrópica" que se desenvolve a partir das práticas de meditação. Cabe ressaltar que o próprio Senhor Buda teria feito uso do termo "cultura" (*bhāvanā*),

³ "Praṇava" é um termo sânscrito que significa "controlador e dispensador do alento vital (*prāṇa*)". Segundo outra etimologia (*Yoga Sūtra* 1.29), o termo "*praṇava*" deriva de "*pra*" (antes, adiante) e "*nava*" (som, grito primal de exaltação) e designa o som primordial que reverbera dentro do sagrado recôndito do nosso coração e dos canais nervosos do nosso corpo. O *Praṇava* corresponde à respiração da criação cósmica e representa a voz (*va*) do *prāṇa*.

empregado, originalmente, no campo da agricultura para designar o cultivo da terra, apresentando a sua definição de meditação como aquela forma de cultivo da mente que nos conduz ao estado de contemplação da natureza sagrada, oculta sob todas as experiências do mundo.

O entendimento sintrópico da realidade sugere que a evolução, longe de ser um mero produto do acaso e sem sentido, segue um ritmo muito preciso entre um polo original de energia, e um polo final de consciência. Embora o conceito que o termo “sintropia” designa já fosse de conhecimento da comunidade científica desde meados dos anos quarenta, o termo “sintropia”, propriamente, só é empregado na ciência a partir da publicação em 1974 do artigo "*The Concept of Syntropy*" de Szent-Györgyi⁴. O entendimento denotado por este termo, contudo, já se encontra descrito, de forma simbólica, no *Ṛg Veda*, que se vale do termo “*Ṛta*” para expressar a lei que regula o equilíbrio cósmico e ordena o funcionamento de todas as coisas do universo. *Ṛta* (ordem cósmica; equilíbrio sintrópico), em outras palavras, expressa a lei geral de interação do espírito com a matéria; tomando a forma convergente, ou sintrópica, quando predominam as forças espirituais; e a forma divergente, ou entrópica, quando predominam as forças materiais.

A discussão que se segue à contemplação da realidade sintrópica e o desenvolvimento de uma consciência sintrópica encontra o seu clímax na *Bhagavad Gītā*. Segundo o entendimento contracultural proposto no *neo-Vedānta*, a *Bhagavad Gītā* não seria sectária, nem doutrinária, conforme ainda se defende em alguns departamentos de ciência da religião e no seio de distintas tradições religiosas. O texto apenas introduz as bases para a formulação de uma filosofia perene e da sua práxis. A sua disciplina da mente se estabelece como uma escuta do coração, na forma de um diálogo interior, da consciência, tal qual o próprio protagonista, *Arjuna*, experimenta ao longo de todo o episódio.

⁴ O termo “sintropia” foi cunhado por Albert Szent-Györgyi vencedor do Prêmio Nobel de Medicina de 1937 nesse artigo de 1974. O artigo aparece na revista "Nature" [249 (5460), 508-510].

A ênfase do texto encontra-se na sua reflexão crítica sobre a moral religiosa. Quando discutida no contexto maior do épico *Mahābhārata*, a *Bhagavad Gītā* se revela uma deontologia, um tratado de filosofia moral. A sua abordagem mística desperta em nós o sentimento de sagrado de todas as coisas. O mundo às avessas do *Mahābhārata*, onde muitos papéis se invertem (*Arjuna* se traveste de mulher; os *Pāṇḍavas* vão para a floresta como renunciantes, mas depois retornam para a vida da cidade etc.), promovendo o rompimento com o que era geralmente aceito, desloca a vida do seu curso habitual. As dezoito seções do *Mahābhārata* apresentam um tratamento enciclopédico acerca da relação entre a natureza existencial imperfeita e finita dos seres vivos com a natureza essencial e sagrada, perfeita e infinita, que constitui o cosmos.

Vários episódios do *Mahābhārata* mostram como é difícil cultivar o sentimento sintrópico e, conseqüentemente, como desenvolver uma práxis em consonância com o ideal de promover uma cultura sintrópica. O próprio *Krishna* deixa claro este aspecto quando retoma o diálogo da *Bhagavad Gītā* no episódio da *Anu-Gītā* (“depois” da *Gītā*), que compõe os capítulos 16 a 51 do *Aśvamedha-parvan* (Livro 14 do *Mahābhārata*). A *Anu-Gītā* corrobora o ponto de vista de que o sentimento experimentado por *Arjuna* na *Bhagavad Gītā* constituiu-se como uma experiência existencial única e impossível de ser totalmente reproduzida em outras circunstâncias. Este fato, por si só, indica que a *Bhagavad Gītā* não trata de uma “doutrina religiosa e essencialista” no sentido convencional desta expressão, mas sim de uma experiência sintrópica única, que possibilita a *Arjuna* ter um vislumbre da realidade do cosmos. *Arjuna* aguça o seu discernimento por meio do seu sentimento sintrópico (*śraddhā*), que o convoca a agir em consonância com aquilo que sente de coração como o bem coletivo (*śreyas*), e a rejeitar aquilo que tem origem no ego, que sempre nos convida a aliviar as tensões e a satisfazer a natureza inferior com prazeres (*preyas*) temporais e falsas noções de deveres e compromissos sociais.

A ideia da escuta deste sentimento sintrópico está presente na maioria das *Upaniṣades* da literatura sagrada da Índia. Há uma alegoria descrita na *Kāṭha Upaniṣad*, e ilustrada pelo próprio episódio da *Bhagavad Gītā*, que mostra como o sentimento sintrópico nos conduz ao vislumbre da verdade. Trata-se da alegoria da quadriga, onde a quadriga simboliza o corpo; os corcéis, a mente e os sentidos; e os dois passageiros (o viajante e o cocheiro), os dois modos contraditórios do Ser (existencial e essencial). Esta alegoria procura expressar como o sentimento sintrópico (*śraddhā*) promove a unificação gradual entre as duas esferas do ser: o ser existencial e o Ser em sua essência. O primeiro, simbolizado pela razão demasiadamente humana; e o segundo, pelo coração, símbolo do sagrado e do Ser em sua essência. No caso da *Bhagavad Gītā*, os dois passageiros estão representados nos protagonistas, *Arjuna* e *Krishna*.

A referência à escuta desse sentimento intuitivo não nos remete a algo em que se possa ou não “acreditar”, e sim ao estado contemplativo, capaz de nos trazer uma compreensão racional da verdade. Conta-se que Carl F. Gauss, após ter passado por uma experiência similar e alcançado uma de suas grandes descobertas matemáticas, teria comentado: "Agora que senti intuitivamente a solução, só preciso encontrar o processo lógico que me conduza até ela". A sua certeza interior ilustra como o inconsciente apresenta à mente consciente uma solução possível, mas que ainda necessita ser validada. Após descer à mente, o sentimento intuitivo necessita passar pelo crivo da racionalidade, oferecido pela mente consciente por meio de relações lógicas que conduzem do sentimento hipotético para a prova racional.

Para ilustrar melhor como os sentimentos intuitivos ocorrem durante o processo de solução de problemas, cabe citar as contribuições de Henri Poincaré (1854-1912). Ele percebeu que, ao se deparar com um novo problema matemático, além da abordagem racional da mente consciente, algum outro tipo de processo entrava em operação, levando à seleção da resposta correta. Poincaré chamou a esse processo de intuição.

Ele conclui que o processo de descoberta envolve uma fase inconsciente em que os processos intuitivos afloram conduzindo-nos à conclusão. As soluções oferecidas pela intuição seriam reconhecidas por uma emoção do coração, um sentimento de verdade que chama a atenção da mente consciente, possibilitando à solução alcançar o nível consciente da mente. Objetivamente, as intuições seriam percebidas sob a forma de sensações de calor e bem-estar na área do sistema nervoso autônomo do coração, manifestando-se como esses sentimentos que apontam para os resultados esperados.

As próximas seções introduzem alguns aspectos (1) da história da filosofia ocidental e do surgimento da filosofia sintrópica; (2) da centralidade do sentimento sintrópico no contexto da *Bhagavad Gītā*, resumindo, brevemente, como os filósofos reagiram à chegada do texto ao ocidente; (3) das definições da ciência contemporânea de entropia e sintropia, que possibilitaram traduzir *śraddhā* como sentimento sintrópico; (4) da atualidade e relevância epistemológica do sentimento sintrópico e do entendimento de que ele se apresenta como um novo paradigma para a ciência; e (5) de tudo aquilo que se pode concluir a partir daí, considerando, principalmente, que as escolhas que se seguem das intuições orientam para soluções superiores àquelas que, embora racionais, negligenciam a voz do coração.

Filosofia sintrópica

Com a filosofia moderna (Descartes, Leibniz, Spinoza), há o deslocamento da ênfase no objeto, ou seja, daquilo que está fora de mim, para o sujeito. Descartes coloca o pensamento subjetivo antes da existência, que é objetiva. É o pensamento subjetivo que o autoriza a acreditar no objeto. Esta tendência de valorização do sujeito ocorre também no empirismo inglês, que questiona, inclusive, a própria substancialidade do objeto. Em outras palavras, seria a reunião das experiências sensoriais (pelo tato, olfato, paladar, audição e visão) que

dariam existência aos objetos fora de nós. No idealismo alemão (Kant, Fichte, Schelling e Hegel) o objeto surge como resultado de uma experiência, ou seja, de um testemunho do sujeito. Este entendimento aprofunda-se em Hegel, que constrói um edifício teórico espantoso, embora, aparentemente inútil do ponto de vista da filosofia sintrópica, uma vez que o seu sistema despreza a única coisa que realmente interessa – a vida, a existência. É a constatação da inutilidade do seu edifício teórico que origina a filosofia existencialista, a precursora da filosofia sintrópica, discutida, alegoricamente, na *Bhagavad Gītā* e no *Mahābhārata*, conforme veremos.

Pouco antes do surgimento da filosofia existencialista, em 1831, Ralph Waldo Emerson escreve o poema intitulado “Gnothi Seauton” (“Conhece a ti mesmo”), desenvolvendo a ideia de que conhecer a si mesmo significa comungar com Deus no coração. Dez anos depois, dando sequência a este projeto de descoberta do sujeito, escreve o seu famoso ensaio *Self-Reliance (Confiança Interior)*, talvez a melhor resposta em língua inglesa para a pergunta sobre o significado de *śraddhā* na *Bhagavad Gītā*. O ensaio é uma análise do *Self* aborígene onde se funda o sentimento sintrópico de convicção e certeza. Estranhamente, o texto foi recebido como a afirmação do “individualismo”, representando uma ameaça aos valores cristãos. Nas palavras de Henry Ware Jr., Emerson retirara do mundo a figura paterna do Senhor do Universo e, ao fazê-lo, deixara-nos órfãos em um asilo, na companhia apenas de crianças. Em resposta, Emerson se diz cristão, um Quaker, e que a sua voz interior é também a voz do Cristo em seu coração.

Emerson fora introduzido à Filosofia da Índia por meio dos textos de Victor Cousin e Thomas Colebrooke. Isto logo o leva a se dedicar ao estudo da *Bhagavad Gītā*, de onde retira a inspiração para o poema

“Gnothi Seauton” e para o ensaio *Self-Reliance*⁵, que encaminham, com algum sucesso, a discussão sobre "como proceder para conhecer a si mesmo?", que Sócrates já demonstrara ser de difícil solução nos diálogos *Fedro e Filebo*. Constituindo-se como o aforismo fundacional da filosofia grega, a expressão "Conhece a ti mesmo", considerada desde o antigo Egito, está no pátio do Templo de Apolo em Delfos e no Templo de Luxor onde se encontram as inscrições: "O corpo é a casa de Deus" e "Homem, conhece a ti mesmo, assim conhecerá os deuses”.

Além de Emerson, a *Bhagavad Gītā* foi recebida com surpresa e admiração por filósofos e artistas de gênio, como T. S. Eliot, Wilhelm von Humboldt, Henry David Thoreau, Aldous Huxley, Herman Hesse, Albert Einstein e muitos outros. Wilhelm von Humboldt afirma que a *Bhagavad Gītā* representa o mais belo e, provavelmente, o único poema, verdadeiramente, filosófico existente em qualquer língua conhecida, constituindo-se, talvez como a suprema e mais profunda obra deste mundo. Henry David Thoreau afirma que banha o seu intelecto pela manhã com a estupenda filosofia da *Bhagavad Gītā*. Segundo ele, comparado ao texto da *Bhagavad Gītā*, a literatura do mundo moderno parece insignificante. Aldous Huxley refere-se ao texto como uma das mais claras e compreensivas exposições já realizadas da filosofia preene.

⁵ Cabe destacar algumas citações de Emerson inspiradas pelo texto da *Bhagavad Gītā* e relativas a esta mesma temática:

- [A *Bhagavad Gītā*] É sublime como a noite e de tirar o fôlego como o oceano. Contém todos os sentimentos religiosos, todos os grandes sistemas de ética que influenciaram as pessoas nobres e de mente poética.
- As religiões que chamamos de falsas já foram verdadeiras um dia.
- Deus constrói o seu templo no nosso coração sobre as ruínas das igrejas e das religiões.
- Não siga por onde os caminhos nos conduzem; caminhe por onde ainda não há caminhos, deixando assim uma nova trilha.
- Todo o homem que encontro me é superior em alguma coisa. E, nesse particular, aprendo com ele.
- Crê em ti mesmo; o coração vibra sempre ao som desta corda.
- Confiança em si é o primeiro segredo do sucesso.
- Toda a revolução foi primeiro uma ideia na mente de uma pessoa.
- O que fica atrás de nós e o que jaz à nossa frente tem pouca importância, comparado com o que há dentro de nós.

Por tratar-se de uma fonte de inesgotável valor, ela pertenceria, não apenas à Índia, mas a toda a humanidade. Para Herman Hesse o esplendor do texto estaria na beleza da sua revelação dessa sabedoria de vida, capaz de fazer a filosofia florescer no âmbito da religião. Já Einstein afirma que quando lia a *Bhagavad Gītā* e refletia sobre como Deus criou este universo tudo o mais lhe parecia supérfluo. Beethoven, outro admirador do texto escreveu em seu diário várias passagens associadas ao domínio das paixões e ao desapego ao fruto das ações. Por fim, T. S. Eliot, segundo afirmam os estudiosos, teria composto o seu consagrado poema “Four Quartets”, sob a influência do pensamento da *Bhagavad Gītā*.

Com as mulheres ganhando voz e se destacando em todas as esferas do conhecimento e da política, muitas também passaram a expressar o sentimento de profundo respeito e admiração que nutrem pelo texto, apesar dele se constituir como um diálogo entre dois representantes do sexo masculino. No plano internacional, cabe destacar Vandana Shiva, física nuclear e ativista ambiental, que afirma em suas entrevistas como a *Bhagavad Gītā* a inspirou a viver em harmonia com a natureza. No plano nacional, basta citar a relação de Cecília Meireles com a Índia. A *Bhagavad Gītā* teria sido a sua principal fonte de inspiração para escrever sobre a renúncia e sobre o sofrimento, por exemplo, no livro de poemas *Nunca Mais... e Poema dos poemas*, publicado em 1923.

O visceral e filosófico sentimento intuitivo, marca a característica da trama dramática do *Mahābhārata* e manifesta-se ao longo de todo o texto. Um exemplo impactante é a dramatização deste sentimento no episódio que têm a princesa *Draupadī* como protagonista. *Draupadī* nasce do fogo, já adulta, como uma semidivindade. Não conheceu a infância, nem se recorda de sua origem. Ela busca o conselho e o auxílio de *Krishna*, a quem dirige a pergunta: a fim de saber quem sou, o que devo fazer? Em resposta, ouve que deveria cultivar o seu sentimento intuitivo sobre a verdade, antes que se fiar nas respostas estabelecidas nas

Escrituras, meramente como crenças. *Krishna* dá de presente a *Draupadī* cinco pedras de cristal azul que representam cinco formas de cultivar o sentimento sintrópico e lhe diz: “sempre que você estiver em dúvidas, ou com qualquer problema, contemple estes cristais, eles simbolizam os cinco pilares onde se assenta a realidade sagrada”.

No desenrolar da trama do *Mahābhārata* as circunstâncias da vida de *Draupadī* a obrigam a escolher entre realizar o ato imoral de se casar com cinco irmãos, ou permitir que todos eles sejam exilados e o reino fique entregue aos corruptos e usurpadores membros do clã dos *Kauravas*. Enquanto se encontra angustiada e pensativa, refletindo sobre o melhor caminho a seguir, *Draupadī* manuseia, distraidamente, as cinco pedras que ganhara de presente. Logo tem o sentimento e a convicção íntima de que aquele estranho casamento poliândrico simbolizaria o seu casamento com os cinco pilares da verdade, representados pelos cristais. Decide então confirmar a verdade da sua intuição com *Krishna* e ouve dele que, ainda que a poliandria fosse considerada, de forma geral, imoral, naquele caso específico, era legítima e justa, uma vez que *Draupadī* estava fundando a sua decisão nas mais elevadas razões e respeitando os mais nobres e puros princípios da ética. *Krishna* não apenas ratifica a decisão de *Draupadī* como a motiva e a encoraja a reunir forças, enfrentar todas as adversidades que surgiriam do anúncio da sua intenção e realizar o casamento com os cinco representantes do clã dos *Pāṇḍavas*. Com esta decisão ela estaria permitindo que a sua verdadeira identidade espiritual aflorasse, possibilitando-a a atender ao cumprimento da nobre missão para a qual viera a este mundo. *Draupadī* decide casar-se com os cinco príncipes *Pāṇḍavas*, consciente de que a sua vida não seria mais a de uma princesa, nem a de uma pessoa comum. Ela teria, verdadeiramente, que dedicar a sua vida ao sagrado de onde surgira, fazendo do seu casamento o lugar para exercer o papel, não de princesa, mas de um ser semidivino voltado ao serviço ao mundo e à busca do conhecimento da essência de si mesma.

A questão existencial que assombrou *Draupadī* e o dilema moral

que enfrentou revelam um sentido de busca do Ser muito próximo daquele que constitui a contemporânea filosofia existencialista. *Draupadi* soluciona o seu dilema existencial ao distinguir, muito claramente, entre aquilo que, modernamente, se entende como constituindo os campos da moral e da ética. Segundo o argumento apresentado por *Krishna*, moral e ética não seriam sinônimos, conforme ainda hoje postulam os teólogos e os representantes da moral religiosa. A moral seria, não uma verdade absoluta, revelada nas Escrituras, mas uma mera convenção coletiva, que se aprende desde a infância e sem o direito de discordar. Por que devo agir assim? Porque assim ensina a tradição, porque aprendi de meus pais que assim é o certo e porque a imensa maioria defende esse mesmo ponto de vista. O campo da moral não oferece espaço para discordâncias. A filosofia, contudo, ensina que é o questionamento sobre a moral que nos conduz para os domínios da filosofia moral, ou seja, da ética.

A filosofia sintrópica em *Krishna* se mostra próxima da filosofia existencialista ocidental, que desloca o foco do pensamento do Ser para o ser humano. O que é o ser humano? O que é a existência humana? Afinal, onde está a consciência – esse nada que não pode ser experimentado pelos cinco sentidos, mas que expressa o Ser-para-si? Sartre em *O ser e o nada* torna palatáveis estas e outras questões heideggerianas, discutidas, por exemplo, em *O ser e o tempo* (1927), onde Heidegger faz uma analítica existencial como uma preparação para a filosofia do Ser, que seria discutida em sua *Introdução à metafísica* (1953). Para conhecer o Ser seria necessário conhecer o *dasein*, o ser humano, o único que pergunta pelo Ser.

Heidegger acreditou, equivocadamente, que seria possível chegar à essência do Ser pela linguagem. É a partir desta constatação que a contracultura começa a se estabelecer, fundada no entendimento do *neo-Vedānta* de que chegar ao Ser pela linguagem seria absurdo. Não há como falar sobre o Ser. Uma vez que a verdade representa um estado do espírito, e não uma realidade objetiva, ela deve ser experimentada como

um sentimento sintrópico. Não constitui algo que possa ser meramente formulada pelo discurso racional, tal como ilustra *Krishna* no episódio de Draupadī, no *Mahābhārata* e, em especial, no episódio da *Bhagavad Gītā*.

Toda a realidade manifestada aparece, inexoravelmente, na forma dual: não há objeto sem sujeito, não há energia sem consciência; e como todos os opostos são mutuamente dependentes, podemos entendê-los como manifestações polares de uma realidade única, vazia, que os transcende. A não separação entre sujeito e objeto não é "algo" que possa ser testemunhado integralmente por qualquer sujeito. Todo testemunho já nasce da polarização entre o objeto (*kṣetra*) e o sujeito (*kṣetrajña*), que se manifesta como a consciência conhecedora do objeto. Por isto as tradições sagradas da Índia afirmam que o Vazio não manifesto se polariza como sujeito e objeto para se perceber como sujeito. O padrão fractal desta dinâmica sintrópica e entrópica, divergente e convergente, mostra que vivemos em um universo cuidadosamente ajustado, que parece ter sido meticulosamente organizado para permitir a existência da vida e da mente.

Cabe destacar que Heidegger possuía um certo conhecimento, ainda que incipiente, do pensamento oriental. A sua concepção do Ser é próxima das concepções não dualistas do hinduísmo e do budismo. Para ele, a *physis* grega não se refere apenas ao que é físico, a própria natureza, como defendia Aristóteles. *Physis* seria tudo o que tem presença e não apenas o que resulta das definições lógicas. Estas não alcançariam o *logos*, afirma Heidegger. O *logos* seria mais parecido com o *Tao*, que significa caminho na filosofia chinesa. O que acontece no caminho é o desvelar da verdade, *aletheia*. Se há este desvelar da verdade é porque existe também o velamento da verdade. A história do Ser, portanto, seria a história do seu velamento e do seu desvelamento. O ente é o que aparece; a existência, a manifestação dos modos de Ser. O Ser é a presença disto que aparece; a essência, aquilo que fundamenta e ilumina a existência. É o Ser que faz o ente aparecer. Deste modo, com este entendimento amadurecido, a partir de Heidegger, o campo da filosofia

torna-se fértil para uma reavaliação do pensar poetante da literatura sagrada da Índia. Caracterizado pela abundância de metáforas e alegorias, o pensamento védico possibilita o florescimento da filosofia sintrópica, libertando-nos, conseqüentemente, dos equívocos que levaram o Ser ao esquecimento. O que caracteriza boa parte da filosofia ocidental, onde o Ser foi esquecido, é este pensamento não sintrópico, enraizado no ente e não no Ser.

Bhagavad Gītā

A *Bhagavad Gītā* é a Escritura Sagrada que mais tem sido objeto de admiração e de espanto. Ela se torna central no pensamento indiano a partir das contribuições de *Shankara*, no século oitavo. A partir daí, surge uma longa tradição de comentadores do texto. A *Bhagavad Gītā* chega ao ocidente em 1785, na tradução para o inglês de Charles Wilkins. O texto, primeiro a ser traduzido do sânscrito, logo se torna um sucesso entre os intelectuais europeus, provocando, ao longo destes pouco mais de duzentos anos de pesquisas e debates, uma série enorme de novas traduções e comentários. Hoje há no mundo mais de 3.000 traduções, em mais de 50 diferentes idiomas. Só em inglês, são mais de 1000. Algumas tornaram-se clássicas e contribuíram significativamente para o aprimoramento da compreensão da filosofia subjacente ao texto. Por exemplo, a de Zaehner (1969), considerada a mais “filosófica”, foi muito discutida no passado. Anteriormente, Edgerton (1944) e A. Besant (1905), dentre outros, já haviam oferecido traduções, hoje consideradas clássicas. Mais recentemente, pode-se citar as traduções de W. Sargeant (1979), van Buitenen’s (1981) e Nicolás (1990).

O seu texto descreve a reportagem feita ao rei cego *Dhṛtarāshtra* em seu palácio sobre o diálogo que ocorria entre os protagonistas, Krishna e Arjuna, instantes antes do início da grande batalha final. Trata-se de um registro, quase em tempo real – muito provavelmente o

primeiro –, de uma reportagem de guerra. A narrativa tem a forma de um pequeno diálogo de coração-a-coração (*saṃvāda*), de 700 versos, dentro da narrativa maior do épico *Mahābhārata* (aproximadamente 100.000 versos). A fala verdadeira e amorosa (*satya*) de *Krishna* termina por direcionar a atenção de Arjuna para a percepção e contemplação de *Ṛta*. Desta forma, movido pela sua renovada *śraddhā*, pode tomar a decisão de se engajar naquela guerra justa, tal como viria a ocorrer com Joana D’Arc que, por inspiração divina, também foi conduzida para o campo de batalha. Antes desse encontro com o sagrado, a percepção de Arjuna era dicotômica, fruto de uma mente ainda presa ao funcionamento entrópico, fundado no ego, denominado *guṇa-para* (orientado pelas aparências da realidade material). Quando *Krishna* o inicia, ele experimenta do funcionamento *ātma-para* (orientado para o Ser), que atualiza a sua *śraddhā* e o liberta da condução imposta pelos estímulos oriundos dos pares de opostos da realidade material.

A *Bhagavad Gītā*, entretanto, não privilegia o espírito à custa do corpo. Pelo contrário, compreende o corpo como uma expressão da realidade sintrópica, *Ṛta*⁶. A novidade da *Bhagavad Gītā*, em relação à tradição védica, está precisamente neste argumento em torno da centralidade de *śraddhā*, ou do sentimento sintrópico, para se vislumbrar a realidade e alcançar a aproximação com o Ser, simbolizado pela

⁶ A temática sobre a realidade sintrópica (*Ṛta*) de que se ocupa a *Bhagavad Gītā* surge com os antigos *Ṛṣis* do período védico. Segundo o *Rīgveda*, *Ṛta* representa a ordem cósmica, a expressão maior da verdade que regula e ordena a operação do cosmos e de todas as coisas. *Ṛta* expressa a regularidade do nascer e do pôr do sol. *Ṛta* não estabelece de forma rígida a dicotomia entre o sagrado e o profano. Pelo contrário, ela revela que a realidade sintrópica oculta-se, igualmente, no sagrado e no profano – as duas faces de uma mesma moeda. Harmonizar-se com esta lei universal significa, portanto, alcançar equilíbrio sintrópico, onde os processos entrópicos, que caracterizam o mundo material, se harmonizam com os processos sintrópicos, que dirigem tudo o que tem vida. Embora o termo *Ṛta* ocorra uma única vez na *Bhagavad Gītā*, no décimo-quarto verso do décimo capítulo (BhG 10.14), o sentido geral de *Ṛta* permeia todo o texto, implícito no conceito de *dharma* (lei, sagrado, espiritualidade), que é central na *Bhagavad Gītā*. *Dharma* é uma expressão de *Ṛta*. Deste modo, são as paixões inferiores e as ações egoístas, que nos afastam do *dharma* e nos impedem alcançar a percepção de *Ṛta*.

unidade dos três componentes do *Praṇava* OM: A-U-M. Esta trindade deixa-se representar por distintos ternos, como: (1) Ser, (2) não-Ser e (3) relação de vir-a-Ser; (1) Espírito, (2) Matéria e (3) Vida; (1) Tese, (2) Antítese, e (3) Síntese; (1) Nascimento, (2) Morte e (3) Vida; (1) Positivo, (2) Negativo e (3) Neutro; (1) Presente, (2) Passado e (3) Futuro; e assim por diante. A relação de interdependência entre os três constituintes da Trindade A-U-M se dá em torno da ideia de que cada um deles representa a negação da diferença entre os outros dois, em sentido bem próximo ao pretendido pela dialética hegeliana. O exemplo clássico que traduz a dialética hegeliana pode ser colocado nos seguintes termos: a (1) semente é a negação da (2) planta que desabrocha e, ainda assim, ambos (3) se relacionam e se identificam, pois a planta surge da semente tanto quanto a semente, da planta. Isto significa dizer que todas as oposições existem apenas de forma relativa. A Terra pode ser considerada grande, se comparada à Lua, e pequena, se comparada ao sol. Do mesmo modo, o *Praṇava* AUM, símbolo por excelência do sagrado, representa a negação da diferença entre o múltiplo, percebido em *Samsāra* (universo fenomenológico) e o absoluto experimentado em *Nirvāṇa*.

O método implícito que a *Bhagavad Gītā* ensina é que toda e qualquer opinião ou crença religiosa é um ponto de partida para a busca da verdade. Para iniciar qualquer estudo, devemos pelo menos ter ouvido falar do assunto em questão. Ninguém pode voltar a sua atenção para aquilo sobre o que nada sabe. Na *Bhagavad Gītā*, *Arjuna* questiona *Krishna* porque já tem um conhecimento inicial. O entendimento inicial, o ponto de partida do conhecimento, varia de pessoa para pessoa, conforme o seu sentimento interior vele ou desvele aspectos da verdade, a partir dos múltiplos ângulos de visão sobre a realidade e unidade de todas as coisas e do Ser. Desta forma, a *Bhagavad Gītā* ensina que nenhuma crítica desqualificadora de qualquer opinião deve ser levada a sério pelo buscador da verdade. De fato, é um corolário necessário desta visão, presente no décimo sétimo capítulo do texto, que toda opinião incorpora uma parte da verdade. As opiniões refutadas no texto também

fazem parte da sua estrutura lógica de pensamento (*anumāna*), de acordo com a tríplice natureza dos argumentos nascidos da consciência: tese ou *sañkalpa*, antítese ou *vikalpa*, e síntese ou *anukalpa*. *Vikalpa*, ou dúvida, que está no cerne do método científico, é o oposto do processo de cognição inicial de apreensão da verdade, ou *sañkalpa*. O Ser (o “Eu”, o *Ātman*), e o ser humano (o “eu”, o *Jīva*), são os dois fatos e fatores irreduzíveis de toda Consciência. Somente quando o eu sente a multiplicidade enraizada na unidade e se ramificando desse Uno, se considera o conhecimento como verdadeiro (BhG 13.27).

Cabe destacar que o termo “*śraddhā*” costuma ser entendido no ocidente como “fé”. Entretanto, desde o início dos anos oitenta formou-se um certo consenso de que traduzir “*śraddhā*” como “fé” impossibilita que o texto da *Bhagavad Gītā* seja apreciado, devidamente, em sua dimensão filosófica. Isto porque, diferentemente, de “fé”, “*śraddhā*” não sinaliza para nenhuma oposição com a razão e não implica na aceitação automática de qualquer crença. No entanto, por alguma razão ideológica ainda não investigada, o texto da *Bhagavad Gītā* ainda é pouco reconhecido pelos departamentos de filosofia e a maioria das novas traduções continua se valendo do termo “fé” para expressar o sentimento de “*śraddhā*”.

Desde o início dos anos oitenta, contudo, ficou bem estabelecido o entendimento de que o termo sânscrito *śraddhā* representa o universal por detrás de toda e qualquer experiência religiosa e que, conseqüentemente, é um equívoco traduzi-lo como fé. A obra *Towards a world theology: faith and the comparative history of religion* (1981), de W. C. Smith, representa uma importante contribuição para o estabelecimento deste entendimento. O autor fica tão impactado pela compreensão do sentido profundo de *śraddhā*, que chega a questionar a sua própria tradição religiosa e a sugerir a adoção do termo “espiritualidade” como substituto do termo “religião”. Para o autor, a *Bhagavad Gītā* se vale de *śraddhā* com este mesmo fim de eliminar as barreiras entre as distintas doutrinas religiosas. Decorre do seu texto,

inclusive, a popularidade que o termo “espiritualidade” passou a gozar desde então, para retratar a experiência religiosa dentro de um contexto pluralista e multicultural.

Os românticos alemães e os transcendentalistas americanos, assim como Gandhi e outros representantes do *neo-Vedānta*, aceitaram a *Bhagavad Gītā* com um tratado coerente de metafísica, onde elementos alegóricos e filosóficos aparecem unificados e harmonizados de tal forma que conseguem evocar os mais elevados sentimentos do espírito. Símbolos e alegorias constituem uma parte essencial da prática pedagógica e teológica da Índia e é isto o que torna difícil a sua compreensão para os acadêmicos ocidentais. Em geral, estes têm dificuldades para lidar com o simbolismo e as alegorias. E existe uma razão para isto: os teólogos ocidentais ainda identificam as interpretações alegóricas como resultantes de um método hermenêutico equivocado. Esta tendência está presente, por exemplo, nos escritos de Emanuel Swedenborg, especialmente, em *The True Christian Religion* (1771). Isto faz com que o método alegórico continue sendo criticado e a *Bhagavad Gītā*, desqualificada, conforme se pode ver, por exemplo, em *The Original Gītā* (1939), de R. Otto. Contudo, é inegável que a alegoria fala ao coração, despertando o senso estético e o sentimento correspondente, da mesma forma que a música e a arte. Quando ouvimos uma canção, não nos importamos tanto com as proposições lógicas verdadeiras que a letra possa conter; pois o que conta realmente é como sentimos a sua verdade, como ela nos fala ao coração. A próxima seção, que se centra no conceito de sintropia, nos auxiliará a validar este entendimento e tudo o mais que foi discutido até aqui.

Entropia e sintropia

Esta seção apresenta um breve resumo da história do surgimento dos princípios da entropia e da sintropia, desde a formulação das leis da Termodinâmica, quando o matemático Rudolf Clausius cunha o termo

"entropia" para se referir àquela quantidade de energia que é dissipada no ambiente. A partir daí, logo se compreendeu que "a entropia é a seta do tempo", conforme viria a afirmar o físico Arthur Eddington, e que a sintropia é a energia que organiza a vida. E estas duas grandezas, que atuam em harmonia no universo e que juntas regem todos os fenômenos orgânicos e inorgânicos, sugerem a existência de um princípio ainda maior, situado entre o polo material e entrópico da energia e o polo vital e sintrópico da consciência.

Se, de um lado, o físico alemão Rudolf Clausius desenvolve a ciência termodinâmica que rege o universo físico; de outro; o naturalista britânico Charles Darwin esboça os rudimentos da teoria evolutiva que rege o universo biológico. Enquanto de acordo com a segunda lei da termodinâmica os processos de transformação de energia tendem inevitavelmente à dissipação, desordem e homogeneidade, os processos de evolução biológica se movem em direção à ordem, diferenciação, complexidade e organização. Como a termodinâmica clássica não foi capaz, por si só, de explicar esta dinâmica criativa da vida, inúmeros autores passaram a buscar uma resposta ao dilema colocado. Tem início, então a edificação do princípio da sintropia, a partir dos conceitos de entropia negativa de Erwin Schrödinger, de neguentropia de Léon Brillouin, do princípio da sintropia de Albert Szent-Györgyi, da sintropia das estruturas dissipativas de Ilya Prigogine e da geometria fractal de Benoît Mandelbrot.

A física ainda não conseguiu responder o que é a energia, mas sabe que ela se conserva durante as transformações que ocorrem na natureza. A primeira lei da termodinâmica, também conhecida como lei da conservação da energia, foi proposta por Clausius em 1847. Ela afirma que a energia do universo não aumenta, nem diminui, é constante. Ou seja, existe uma certa quantidade fixa disto que chamamos energia. Ela não pode ser criada, nem destruída, apenas transformada. E pode-se calcular a quantidade de energia que está envolvida nos mais

variados processos que ocorrem na natureza. Em 1850, Clausius chega à expressão da segunda lei da termodinâmica⁷, conhecida como lei da entropia crescente. A entropia é a medida do grau de desordem de um sistema. Quanto mais desordenado um sistema, maior a sua entropia. A segunda lei da termodinâmica se relaciona com a entropia de duas maneiras. Em primeiro lugar, a entropia é uma medida da aleatoriedade ou desordem de um sistema. Em segundo lugar, a entropia de um sistema isolado sempre aumenta ou permanece constante. Ela descreve a direção do fluxo de energia do universo. O universo avança na direção em que tudo se torna mais desordenado.

Em 1890, o físico francês Henri Poincaré publica um artigo sobre a ordem e a desordem nos sistemas dinâmicos intitulado “*Sur le problème des trois corps et les équations de la Dynamique*”, que é um marco na história da física e continua a ser relevante até hoje. Os seus resultados foram decisivos para a compreensão da ordem e da dinâmica dos sistemas físicos, fornecendo as bases para o desenvolvimento da teoria do caos, a área da matemática que estuda os sistemas dinâmicos caóticos. Além disto, preparam as bases para o entendimento da realidade sintrópica.

Em 1920, um outro impulso seria dado nesse sentido quando Alexander Gurwitsch propõe o conceito de campo morfogenético em seu artigo “*On the Nature of the Organizing Factors in Development*”. Gurwitsch argumenta que a organização dos organismos vivos é guiada por um campo morfogenético, uma força não-material que atua à distância. Ele observou que, quando um broto de galha é separado da planta-mãe, ele continua a se desenvolver, mesmo na ausência de estímulos externos. Concluiu que o desenvolvimento do broto deve ser guiado por uma força interna, chamada por ele de campo

⁷ A terceira lei da termodinâmica só viria a ser formulada em 1906, pelo químico alemão Walther Nernst. Ela afirma que a entropia de um sistema cristalino perfeito na temperatura do zero absoluto é zero e que esse estado jamais pode ser alcançado.

morfogenético. A sua existência ainda é hipotética, não foi comprovada experimentalmente, mas tem sido cada vez mais aceita nos últimos anos. A sua teoria sugere que a organização dos organismos vivos não é apenas o resultado de forças físicas e químicas, mas também de forças não-materiais. Esse entendimento tem implicações importantes para a compreensão dos processos sintrópicos.

Em 1928 o inventor e pesquisador americano da Bell Ralph Hartley desenvolve o conceito de “informação”, bastante similar ao de “sintropia”. O termo “informação”, de origem latina, significa "dar forma à mente", "disciplinar", "instruir". A informação nasce do processamento da linguagem pela mente humana. A história e a evolução da sociedade humana são o resultado da ordenação do conhecimento sob a forma de informação. Os dados de um arquivo, assim como aqueles relativos à configuração dos átomos de uma molécula, são considerados informações. O DNA, por exemplo, representa o conteúdo informativo da funcionalidade e da estrutura dos seres vivos.

Esses avanços possibilitam que em 1941 Luigi Fantappiè defina sincronismo e discuta a sua relação com a entropia no artigo “*Sincronismo e entropie*”. Fantappiè utiliza o termo "sincronismo" para se referir à tendência de um sistema a se organizar e se tornar mais complexo. O artigo de Fantappiè é considerado um marco no desenvolvimento da teoria da sintropia. Fantappiè argumenta que a entropia não é o único fator que determina o comportamento de um sistema. Além dela, haveria o sincronismo, que representa a tendência de um sistema a se organizar e se tornar mais complexo. O sincronismo representaria uma propriedade fundamental da natureza, que podia ser observada em todos os níveis de organização, desde o nível molecular até o nível cósmico. Em 30 de outubro de 1942, Luigi Fantappiè apresenta à Academia Italiana⁸ a sua famosa teoria unitária do mundo

⁸ Fantappiè, L. (1942). “Sulla teoria unitaria del mondo fisico e biologico.” *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Fisiche, Matematiche e Naturali, Serie VIII*, 1(10), 530-537.

físico e biológico, posteriormente desenvolvida no livro *Princípios de uma teoria unitária do mundo físico e biológico* (1944). Segundo a teoria, a vida é um processo que resiste à entropia, enquanto a consciência seria uma manifestação do sincronismo.

Em 1944, o físico austríaco Erwin Schrödinger, em seu célebre livro *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, utiliza pela primeira vez a expressão "entropia negativa" e um novo salto é dado. Os resultados anteriores de Fantappiè possibilitaram a conclusão de que os fenômenos com entropia negativa seriam característicos dos organismos vivos. No livro, Schrödinger argumenta que a vida é um processo que resiste à entropia. Ele chama essa tendência contrária à entropia de "entropia negativa". Mais tarde, o físico francês Léon Brillouin encurtaria a frase para neguentropia.

Em 1974, o fisiologista húngaro Albert Szent-Györgyi deu um passo crucial na compreensão da vida ao publicar o artigo "*The Concept of Syntropy*" na revista *Nature*. Ao propor o termo "sintropia" como alternativa à "neguentropia", Szent-Györgyi buscava maior clareza sobre a tendência dos sistemas vivos de se organizarem e aumentarem a sua complexidade. A escolha do termo "sintropia" justifica-se por sua precisão em descrever essa característica fundamental da vida. "Neguentropia", por outro lado, corria o risco de ser interpretado como a reversão da entropia⁹, algo impossível segundo a Segunda Lei da Termodinâmica. A sintropia, por sua vez, reconhece que a vida opera dentro das leis da termodinâmica, mas se organiza de forma a aumentar a ordem local, mesmo em um universo em constante entropia.

As ideias de Szent-Györgyi abriram caminho para o trabalho de

⁹ Em geral, os conceitos de sintropia e neguentropia podem ser vistos como sinônimos, principalmente, em áreas do conhecimento que se concentram na ordem e na organização, como a ecologia, a cibernética e a ciência administrativa. Sintropia é o termo usado para descrever a criação de ordem a partir do caos. A formação de uma célula é um exemplo de sintropia. Nesse processo, as moléculas se organizam para formar uma estrutura complexa que é capaz de realizar funções biológicas. Neguentropia é o termo usado para descrever a redução da entropia. Isso significa que a energia está sendo convertida em trabalho. A fotossíntese é um exemplo de neguentropia. Nesse processo, as plantas convertem a energia do sol em moléculas de açúcar, que são mais ordenadas do que a luz solar.

Ilya Prigogine, Prêmio Nobel em Química de 1977. Neste ano, Prigogine, que conhecia a obra de Fantappiè, publicou o livro *Self-Organization in Non-Equilibrium Systems: From Dissipative Structures to Order Through Fluctuations*, unindo os conceitos de ordem e caos em uma nova síntese. Em 1984, em *Order out of chaos: man's new dialogue with nature*, Prigogine aprofundou essa visão, consolidando a sintropia como um conceito fundamental na ciência da vida. Por fim, em 1982, o matemático Benoit Mandelbrot contribuiu para essa área com a publicação do livro *The Fractal Geometry of Nature*. A obra de Mandelbrot demonstra como a geometria fractal, presente em diversos sistemas vivos, se conecta à sintropia, revelando uma organização complexa e adaptável a diferentes ambientes. A teoria da sintropia oferece uma explicação para a relação entre a geometria fractal e os sistemas vivos, demonstrando como a vida se organiza e se complexifica em meio à entropia do universo. Essa compreensão amplia nossa visão da vida e abre caminho para novas pesquisas sobre os mecanismos que sustentam a organização e a complexidade dos organismos vivos.

Paradigma sintrópico

De modo geral, o sentimento sintrópico se refere a uma intuição ou percepção direta da ordem e da harmonia subjacentes à realidade, experimentada por meio da meditação, da contemplação da natureza, das teorias científicas e da prática artística. Ele nos auxilia a formular hipóteses testáveis e a explicar, de forma rigorosa, um conjunto amplo de fenômenos da ciência. Embora ainda não seja aceito pela comunidade científica como um todo, tem o potencial para se tornar um novo paradigma. Ele oferece uma maneira de compreender a realidade de forma mais holística e abrangente do que a visão tradicional da ciência.

Para compreender melhor como o sentimento sintrópico funciona, como ele se relaciona com outros conceitos científicos e como

ele pode influenciar o comportamento e a tomada de decisões em diferentes situações, temos que colocar a seguinte questão: o que vem primeiro, o sentimento ou o pensamento? Segundo a epistemologia da *Bhagavad Gītā*, a semente original de todas as existências e a causa do próprio surgimento do universo, que teria se dado segundo a fórmula “*Ekoham, bahusyam prajayeyeti*” (Eu sou Um, tornar-me-ei também múltiplos seres), discutida na *Chāndogya Upaniṣad*, está simbolizada na famosa expressão sânscrita OM (AUM). O universo teria surgido do sentimento amoroso que gera a multiplicidade, indicando que o sentimento de amor tem precedência sobre o pensamento e tudo mais no universo. Vale dizer, nós não somos movidos pelas ideias, mas sim pelos sentimentos. A vida é uma sucessão de sentimentos. Os conceitos podem ser apreendidos pelas máquinas. As pessoas pensam porque sentem, e não o contrário. São os sentimentos que acionam os pensamentos e as ações. Em outras palavras, esse entendimento derivado da literatura védica sugere que ser e pensar não são o mesmo, como queria Aristóteles. Ser é sentir. É experimentar, progressivamente, o amor. “Sentir” (verbos “*aṅūbhū*” e “*bhū*”) denota a experiência de ser, significa “experimentar ser”, ou “vir-a-ser”. Os sentimentos expressam necessidades imediatas dos seres e a memória deles é conhecida na literatura védica como “*rasa*”. Quando o sentimento é o amor, diz-se que o resultado de *rasa* é a paz do coração (*śānti*).

Não é o conhecimento intelectual e racional do conceito de amor que nos faz convergir para a consciência sintrópica, mas o sentimento deste amor universal (*śraddhā*), que nos unifica a todos. No centro de toda a epistemologia da *Bhagavad Gītā* está a referência a esta dimensão amorosa e universal do Ser, presente no coração espiritual como uma consciência intuitiva, com o poder de iluminar a razão individual e egocêntrica. O sentimento de amor, oriundo do Espírito, dá vida à mente racional, oriunda da matéria e receptáculo onde se projetam os pensamentos e as emoções. Quando desenvolvemos a *śraddhā*, o nosso axé, a força interior que traz à tona o sentimento intuitivo e a capacidade

de nos alinhar e agir em conformidade com a nossa verdade, estabelecemos uma sintonia com a lei (*Rta*) emanada da consciência universal. É esta consciência que, por ser luminosa como o sol, reflete algo da sua luz na razão humana, opaca como a lua. Enquanto o ato de elaborar raciocínios é próprio da nossa natureza material e inconstante, o sentimento de simplesmente ser é o que caracteriza a nossa natureza superior. Assim como as formigas e as abelhas operam sob a jurisdição de uma consciência coletiva, todos nós operamos sob o campo de influência desta consciência sintrópica maior e universal.

O termo *śraddhā*, que denota o sentimento intuitivo e sintrópico, conforme discutido aqui, aparece em dezesseis hinos do *R̥g Veda*. Em algumas passagens¹⁰ o termo pode ser entendido como “engajamento entusiasmado”, “lealdade”, “dedicação”, “confiabilidade” e “credibilidade”, mostrando que *śraddhā* representa a base de todas as ações virtuosas. Em outras passagens¹¹ *śraddhā* aparece como a filha do deus Sol. Nesse caso, a personificação sugere que *śraddhā* significa aquele estado de entusiasmo, contentamento e confiança que o praticante demonstra ter no cerimonial ritualístico. *Śraddhā*, afirma o texto¹², desperta em nós a deidade *Agni*, o fogo do coração. Todas as ações ritualísticas são realizadas por meio da deidade *Śraddhā*. Estar possuído por *śraddhā* significa colocar todo o coração e espírito na execução de todas as ações de forma ritualística. Em suma, desde o *R̥g Veda*, *śraddhā* representa o centro e a essência das experiências místicas e, conseqüentemente, de todo o pensamento religioso.

Se no *R̥g Veda* *śraddhā* aparece no centro do pensamento religioso,

¹⁰ Por exemplo, em *R̥g Veda* II, 26, 3, *R̥g Veda* VI, 26, 6a, *R̥g Veda* VII, 6, 3, *R̥g Veda* VIII, 1 e *R̥g Veda* IX, 113, 2b–3a.

¹¹ Por exemplo, em *R̥g Veda* IX, 1, 6 e *R̥g Veda* X.113.

¹² *R̥g Veda* X.151.

na *Bhagavad Gītā*, *śraddhā*¹³ passa a representar aquele aspecto essencial da pessoa humana que define a sua identidade e a vincula e identifica com realidade sagrada. O verso BhG 17.3 afirma que nós somos constituídos, em cada instante, em conformidade com a nossa *śraddhā*. A pessoa se define pela sua *śraddhā*, que se apresenta como a certeza sensível e a fé em si mesmo do mesmo modo que o cogito cartesiano se apresenta como a certeza indubitável. É a partir desse momento que podemos compreender e explorar as interseções entre os princípios científicos e os fundamentos de sentido e significado da vida, que transcende os limites religiosos e abraça um entendimento mais amplo do sagrado e da ciência.

A ciência ocidental é em grande parte moldada pelas contribuições de Descartes. Ele descreve em sua obra como chegou à sua primeira certeza sensível: "penso, logo existo". Esse sentimento o fez ferver por inteiro, impedindo-o de sucumbir à letra morta das Escrituras e da autoridade papal e, principalmente, de cair vítima da interpretação cega das leis e dos costumes da época. Contudo, se por um lado, a crítica cartesiana expressa no cogito quebra os alicerces do paradigma medieval, representado pela expressão "*fides quaerens intellectum*" (a fé como o pressuposto para o conhecimento) de Santo Anselmo; por outro, o próprio cogito, por si só, se mostra incapaz de nos conduzir às certezas sobre o mundo concreto. Desta forma, é nesse cruzamento de caminhos, entre a *fides* e o *cogito*, que *śraddhā* se revela como uma lente conciliadora e inovadora. Por expressar a intersecção não vazia entre a *fides* e o *cogito*, *śraddhā* nos aproxima da verdade e da essência do real. Disciplinas como a ecologia, por exemplo, já reconhecem que são os sentimentos superiores (de unidade, conexão e equilíbrio) que conferem sentido à razão, elevando-a de sua esfera lógica inorgânica, que rege todos os

¹³ As vinte e uma ocorrências de *śraddhā* no texto aparecem nos seguintes versos: BhG 3.31; BhG 4.39; BhG 4.40; BhG 6.37; BhG 6.47; BhG 7.21; BhG 7.22; BhG 9.3; BhG 9.23; BhG 12.2; BhG 12.20; BhG 17.1; BhG 17.2; BhG 17.3; BhG 17.13; BhG 17.17; BhG 17.28; e BhG 18.71.

fenômenos abstratos e inanimados, para a esfera da lógica orgânica, dialética e contraditória, que rege tudo aquilo dotado de vida. *Śraddhā* não se dissocia, nem do campo da ciência, nem do campo da espiritualidade, uma vez que não se traduz como dogma de fé e que não se opõe ao pleno funcionamento da razão. De certa forma, a dúvida metódica e o livre pensar, que constituem o método científico¹⁴, e que no ocidente somente se iniciam com Descartes, já se encontram presentes na filosofia sintrópica, esboçada no diálogo da *Bhagavad Gītā*.

Considerações finais

A primeira parte da vida biológica representa um estado de ordem e complexidade que pode ser associado à sintropia, definida como uma tendência à ordem, organização e complexidade. Em contraste, o processo entrópico representa a tendência à desordem, aleatoriedade e decadência, que está associada à morte. Em nossa herança genética trazemos os vestígios de nossas naturezas de ordem mineral, vegetal e animal. Ainda temos em nós algo do cérebro dos reptilianos, que se movem segundo mecanismos de recompensa para a satisfação imediata de desejos. Trazemos adormecido em nós o réptil que não cria laços de amizade com o mundo, tal como a cobra que, faminta, se alimenta do próprio ovo. E trazemos também o comportamento de grupo, típico dos mamíferos, que vivem segundo relações de apego familiar, um primeiro tipo de sentimento amoroso. De um lado, temos a materialidade da mente emocional, racional e lógica, que constitui o

¹⁴ O método científico e a ciência moderna nascem com Bacon e Descartes, como a negação da ciência religiosa fundada na fé. A “fé” (*fides*) representa algo de que não se pode duvidar; representa algo em que se deve acreditar mesmo na ausência de motivos racionais para tal. A arte de duvidar instala-se a partir de Descartes (1596-1650), que se vale da dúvida enquanto método para alcançar a sua primeira certeza (*cogito ergo sum* – penso, logo existo), superando, conseqüentemente, o paradigma medieval expresso como “*fides quaerens intellectum*”. Bacon (1561-1626), de outro lado, fórmula em seu *Novum Organum* (1620) as etapas envolvidas na investigação científica: observação empírica, formulação de uma hipótese, experimentação e uma conclusão sobre a validade ou não da hipótese.

nosso consciente, subconsciente e inconsciente (*Jīva*); de outro, a imaterialidade da consciência sintrópica universal (*Ātman*) que anima o corpo, representada pelo alento vital.

O *Mahābhārata*, dentro desta perspectiva, pode ser entendido como uma representação histórico-mitológica dos processos entrópicos e sintrópicos que regem o funcionamento da vida e do universo, conduzindo-nos gradativamente do *samsāra* (o mundo caótico das aparências) ao *nirvāṇa* (o mundo sagrado que se esconde sob as aparências). O texto explora a ideia de que a existência humana é uma luta constante entre estas forças opostas que precisam ser amorosamente equilibradas e harmonizadas, em conformidade com a práxis sintrópica exposta por *Krishna* na *Bhagavad Gītā*. Esta práxis funda-se no pressuposto de que universo é governado por uma consciência superior que rege nossas vidas, de modo que seria possível transcender as limitações da mente e atingir os níveis mais elevados de consciência sintrópica. Desta forma, em suma, a ciência sustentável da pós-modernidade pode ser explicada a partir do entendimento sintrópico da realidade (*Rta*) por meio do sentimento íntimo de *śraddhā*, que representa o princípio da confiança, da prudência e da verdade.

Constituindo-se como o elemento característico, a um só tempo, tanto da ciência, como das distintas expressões de fé religiosa, *śraddhā* representa a principal categoria para se compreender a unificação da ciência e da espiritualidade, tal qual já se vê em Física Quântica e Ecologia¹⁵. Eventualmente, por intermédio de *śraddhā*, aprendemos a identificar o que caracteriza a verdadeira ciência. O sentimento sintrópico designado pelo termo *śraddhā*, sugere a reconciliação entre as esferas da razão e da fé, servindo de luz¹⁶, guia e inspiração para que a

¹⁵ Para ilustrar como o conceito *śraddhā* está na base do edifício da nova ciência, basta considerar, brevemente, as ideias do filósofo Arne Naess, criador da ecologia profunda. Em seu *Ecology, Community and Lifestyle* (1989), Naess admite ter se valido do sentido de verdade presente na *Bhagavad Gītā* para fundamentar a sua ciência ecológica.

¹⁶ A famosa Alegoria da Caverna de Platão, presente em seu livro *A República*, apresenta um tratamento semelhante ao que aqui se descreve.

razão possa manter a sua boa direção e conexão com a realidade do mundo e do seu sentido de sagrado. Daí o dizer de Blaise Pascal: “O coração tem razões que a própria razão desconhece...” Nós compreendemos a verdade, não simplesmente pela razão, mas pelo coração.

Em suma, no dizer da *Bhagavad Gītā*, a ciência humana se renova por meio da sua capacidade de estabelecer uma sintonia fina com *Ṛta*, a lei que regula o equilíbrio cósmico e ordena o funcionamento de todas as coisas do universo. E é a esta capacidade, em última análise, que se designa por *śraddhā*, a energia do amor e da verdade em ação.

Referências Bibliográficas

Bhagavad Gita:

SARGEANT, W. (trad.): *The Bhavavad Gītā*. Garden City: Doubleday & Company, 1979.

DUARTE, Rogério (trad.) *Bhagavad Gita – Canção do Divino Mestre*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Mahabharata:

GANGULI, Kisari Mohan (trad.) *The Mahābhārata*. 18 vols. Ed. Protap Chandra Roy. Calcutta: Bhārata Press, 1883-96.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 1947.

BARNESLEY, M. F. *Fractals everywhere*. New York: Academic Press, 1988.

BIARDEAU, Madeleine. “Etudes de Mythologie Hindoue, II.” *Bulletin de l'Ecole Francaise de l'Extreme-Orient* 55 (1969): 97-8.

B U I T E N E N, J. A. B. Van. “Introdução”. *The Book of Virata and the Book of Effort*. Trad. J. A. B. van Buitenen. Chicago: University of Chicago Press, 1978. 142-184.

CHARON, Jean E. *O Espírito esse desconhecido*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 1980.

DAS GUPTA, Mrinal. “Śraddhā and Bhakti in Vedic Literature.” *Indian Quarterly* 6 (1930): 315-333 and

487-513.

FALCONER, K. J. *Fractal geometry: mathematical foundations and applications*. New York: Wiley, 2003.

FANTAPPIÈ, Luigi. “Sinchronismo e entropie”. *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Serie VI* 12(3): 319-344, 1941.

_____. *Principi di una teoria unitaria del mondo fisico e biologico*. Roma: Humanitas Nova, 1944.

_____. *Sulla teoria unitaria del mondo fisico e biologico*. Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Fisiche, Matematiche e Naturali, Serie VIII, 1(10), 530-537, 1942.

GURWITSCH, Alexander. “On the Nature of the Organizing Factors in Development.” *Protoplasma* 14, no. 1: 82-91, 1921.

HARA, Minoru. “Indra and Tapas”, *The Adyar Library Bulletin* v. 39 (1975): 129-160.

_____. “NOTE ON TWO SANSKRIT TERMS - bhakti and śraddhā,” *Indo-Iranian Journal* VII, Hague: Mouton & Co (1964): 124-145.

HEGEL, G. W. F. *On the Episode of the Mahabharata known by the name Bhagavad-Gita by Wilhelm von Humboldt*. Trans. Herbert Herring, New Delhi: Indian Council of

- Philosophical Research, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1935.
- _____. Introduction to Metaphysics. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. New Haven: Yale University Press, (2000).
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927.
- KOHLER, Hans-Verbin. *Śrad-dhà -In Der Vedischen Und Altbuddhistischen Literatur*. Weisbaden: Franz Steiner Verlag, 1973.
- MANDELBROT, B. B. *The Fractal Geometry of Nature*. New York: Freeman, 1982.
- NAESS, A. *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge University Press, 1989.
- NICOLIS, G., & PRIGOGINE, I. *Self-organization in nonequilibrium systems: from dissipative structures to order through fluctuations*. New York: Wiley, 1977.
- OTÁLORA-LUNA, Fernando, and Elis Aldana. “The Beauty of Sensory Ecology.” *History and Philosophy of the Life Sciences* 39, no. 3 (2017): 1–7. [URL inválido removido].
- POINCARÉ, Henri. “Sur le problème des trois corps et les équations de la Dynamique.” *Acta Mathematica* 13: 1–270, 1890.
- PRIGOGINE, I. *Order out of chaos: man's new dialogue with nature*. Bantam Books, 1984.
- _____. *Self-Organization in Non-Equilibrium Systems: From Dissipative Structures to Order Through Fluctuations*. John Wiley & Sons, 1997.
- PRIGOGINE, I., & STENGERS, I. *Order out of chaos: man's new dialogue with nature*. New York: Bantam Books, 1984.
- SARTRE, J.-P. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. Translated by Hazel E. Barnes. New York: Dover Publications, 2003.
- _____. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- SCHRÖDINGER, Erwin. *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*. Cambridge: Cambridge University Press, 1944.
- SMITH, W. C. *Faith and belief*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.
- _____. *The faith of other men*. New York: New American Library (1963); reprint, New York: Harper & Row (1972).
- _____. *Towards a world theology: faith and the comparative history of religion*. London: Macmillan, 1981.
- SZENT-GYÖRGYI, Albert (1974). The Concept of Syntropy. *Nature*, 249

- (5460), 508–510.
- _____. *Bioenergetics*. New York: Academic Press, 1957.
- _____. *The Crazy Ape*. New York: Doubleday, 1971.
- _____. “Drive in Living Matter to Perfect Itself”. *Synthesis* 1, Vol. 1, n° 1 (1977): 14–18.
- _____. *O Estado Vivo: Com Observações sobre o Câncer*. Nova York: Academic Press, 1972.
- TURCI, Rubens. “A Experiência Paradigmática de Vyasa ou O Vigor da Comunicação e o Domínio do Processo de Formação da Vontade como parte da Experiência de Construção de uma Mídia Não-violenta.” Anais do XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2007.
- _____. “Shraddhá” quaerens intellectum: A certeza interior como pressuposto para o conhecimento. Anais do Scientiarum Historia II – Encontro Luso-Brasileiro de História das Ciências – UFRJ / HCTE & Universidade de Aveiro (2009), p. 823–829.
- _____. “Śraddhā in the Bhagavad Gītā: an Investigation on the primeval expressions of the contemporary paradigm on heart-philosophy”. *Internacional Journal of Dharma Studies* (2015) 3:2, doi:10.1186/s40613-015-0013-5.
- _____. “The Yoga of the Bhagavad Gita: Spirituality, Meditation, and the Rise of a New Scientific Paradigm”. In: *Handbook of Research on Evidence-Based Perspectives on the Psychophysiology of Yoga and Its Applications*. Ed. Shirley Telles. IGI Global, 2021. 85–102.
- _____. “Um Breve Discurso Acerca da História da Interpretação da Bhagavad Gita”. *Intersignos*. Vol. I no 1 (2008), 29–42.
- _____. “Uma Visão Polifônica sobre a Gênese da Ciência do Sagrado na Bhagavad Gita”. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora*, v. 14, n.2 (2011), 247–60.
- _____. A Bhagavad Gita e a Índia Moderna: Um Caso de Shraddhá. In: *Brasil, Índia, África do Sul: emergência do Sul global*. Alexander Zhebit (org.) Rio de Janeiro: Gramma (2010a), 13–28.
- _____. Algumas considerações sobre a epistemologia e a teoria da verdade do Bhagavad Gītā: ciência, espiritualidade, meditação e o surgimento de um novo paradigma. In: Dilip Loundo; Gisele Cardoso de Lemos. (Org). *A Índia no Brasil: doze anos de estudos em religiões e filosofia da Índia*. 1ed. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2023, p. 60–80.
- _____. Śraddhā in the Bhagavad Gītā (RN36089) [Doctoral dissertation, McMaster University]. Ed. ProQuest Dissertations Publishing, 2007.