

XVII SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR

II SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS DA RELIGIÃO DA UEG



ÉTICAS E RELIGIÕES EM TEMPOS DE CRISE - NOV. 2021



Hinduísmo e espiritismo: um exercício de diálogo

Daniel Salomão Silva¹

Introdução

Estudar comparativamente duas tradições religiosas complexas e separadas por alguns séculos e milhares de quilômetros é um grande desafio. Enquanto o hinduísmo carrega uma tradição milenar, construída a partir de influências diversas que constituíram o povo indiano, o espiritismo francês, filho da tradição cristã, surge em meados do século XIX. Em meio à ciência positivista e às fortes críticas materialistas à religião, aparece como escola espiritualista com a pretensão de comprovar filosófica e cientificamente os preceitos religiosos.

Entretanto, muitos pontos aproximam essas duas religiões. Com a presença cada vez maior das tradições indianas no Ocidente, é possível observar certas apropriações de conceitos ou termos hindus pelos espíritas, como também, naturalmente, sua comparação com entendimentos espíritas sobre crenças semelhantes. Além disso, diante de um mundo cada vez mais escravo de falsas necessidades e ambições descabidas e, por isso, infeliz, ambas propõem um ponto de vista diferente sobre a existência. Há uma vida além da esfera física, além das percepções imediatas do ser humano. Há algo mais importante que a satisfação de desejos egoístas. Enfim, a felicidade é algo alcançável, mas não pelos meios abraçados pela maior parte da Humanidade.

Este trabalho propõe uma comparação entre as visões espírita e hindu sobre alguns pontos, sem a pretensão de esgotar o tema, amplo e complexo.

¹ Mestrando em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail: salomaoime@yahoo.com.br

Deus, espírito e matéria

Antes de analisar e comparar as visões espírita e hindu sobre reencarnação ou transmigração, por exemplo, é importante entender como essas duas tradições religiosas definem o ente reencarnante, aquilo que transmigra ou reencarna, bem como o universo em que existe.

A ideia espírita de Deus, fugindo às definições antropomórficas de boa parte das tradições cristãs, afirma apenas ser ele “a inteligência suprema, causa primeira de todas as coisas” (KARDEC, 2010a, p. 77). Deus permeia todo o Universo, “preside as coisas mais ínfimas”, age através de suas leis imutáveis e de formas que a compreensão humana ainda não atinge (KARDEC, 2009b, p. 78). No hinduísmo, para além das crenças politeístas populares, o Deus Supremo pode ser identificado com as figuras de *Vishnu*, *Shiva*, *Brahman* ou do já citado *Krishna* (um avatar de *Vishnu*), dependendo da tradição. De acordo com o *Upanishads* mais recentes, há um Deus Supremo, responsável pela criação do Universo, pela sua manutenção e renovação, sendo identificado como *Vishnu* ou *Shiva* (FLOOD, 2014, p. 156). A ideia de *Brahman*, “conceito mais importante e singular da religião e da filosofia hindu”, é mais complexa. *Brahman* pode ser compreendido como esse Deus supremo, de cuja onipresença surgiram “todas as coisas”, transcendente e imanente, “Poder Sagrado”, “é aquilo por meio do qual vivemos e agimos, a espontaneidade fundamental de nossa natureza” (ZIMMER, 2012, pp. 63 a 68), “é a origem, a fonte da realidade e de todas as coisas que a compõem” (ANDRADE, 2015, p. 93) o que não é muito diferente da concepção espírita. Sem “materializá-lo”, é simbolizado no espiritismo como

(...) um fluido inteligente que enche o universo infinito e penetra todas as partes da criação: a Natureza inteira mergulhada no fluido divino. (...) estando o mesmo fluido em toda parte, tudo está submetido à sua ação inteligente, à sua providência, à sua solicitude. Nenhum ser haverá, por mais ínfimo que o suponhamos, que não esteja saturado dele. Achamo-nos então, constantemente, em presença da Divindade (...). Estamos nele, como ele está em nós, segundo a palavra do Cristo (KARDEC, 2009b, p. 80).

Interessante é comparar o trecho acima com outro do *Bhagavad-Gita*, a respeito de *Krishna*:

Por mim, em minha forma não manifesta, o Universo inteiro é permeado. Todos os seres estão situados em mim, mas eu não estou situado neles. Os seres também não estão situados em mim. Eis o meu poder místico. Eu sou o mantenedor de todos os seres; eu também não estou situado neles. Meu eu é a fonte de todos os seres. Entenda que como o grande vento, que permeia

tudo, está situado no céu, da mesma forma todos os seres estão situados em mim (9:4-6) (RESNICK, 2015, p. 102).

A despeito da abordagem mais positiva por parte do espiritismo, o trecho do *Gita*, aparentemente paradoxal, apresenta a mesma ideia.

Segundo a proposta espírita, os espíritos, “seres inteligentes da criação”, são obras de Deus, distintos dele. Cada um desses seres teve uma origem em determinado momento, pois, “se não tivessem tido princípio, seriam iguais a Deus, quando, ao invés, são criação Sua e se acham submetidos à Sua vontade”. Entretanto, sendo Deus eterno, “há de ter sempre criado ininterruptamente”. Logo, pode-se concluir que os espíritos “não tiveram princípio”, como também não terão fim. Interessante é notar que *O Livro dos Espíritos*, obra base do espiritismo, não fecha questão quanto aos detalhes da origem e “fim” dos espíritos (KARDEC, 2010a, p. 119 a 122).

Para uma das teologias do hinduísmo, “como o Senhor *Krishna* é eternamente a pessoa suprema, da mesma forma as almas individuais são, por necessidade lógica, eternamente distintas e subordinadas ao Senhor”. As almas sempre existiram, não tiveram um ponto de partida, o que difere da ideia espírita, e existirão para todo o sempre. Todavia, de forma bem semelhante ao espiritismo, o *Gita* ensina que “nossa verdadeira identidade é a alma eterna e não o corpo”, perecível e transitório. Cabe salientar que as visões de universo hindu e espírita são também bem parecidas. Segundo o *Bhagavad Gita* (15:16-19), no mundo há duas classes de seres: a perecível e a imperecível. A alma é imperecível, enquanto a matéria (seja densa, que percebemos, ou além da nossa percepção) é perecível. Entretanto, além dessas duas classes, há *Krishna*, a “pessoa imperecível” (RESNICK, 2015, p. 92). Da mesma forma, de acordo com o espiritismo, “há dois elementos gerais no Universo”, a matéria e o espírito, sendo Deus um terceiro elemento, “o criador, o pai de todas as coisas” (KARDEC, 2010a, p. 88).

Porém, em certo entendimento bramânico, é também possível identificar o Eu (*atman*), sujeito, essência fundamental, que “habita todos os seres”, com o Eu enquanto “Ser divino”, princípio de unidade, *Brahman* (ZIMMER, 2012, p. 265). Afinal, os seres são “emanações desta realidade nuclear” (ANDRADE, 2015, p. 94). A compreensão dessa identificação de forma monista ou múltipla dependerá da tradição. Segundo Flood (2014, p. 294), enquanto nossa experiência de vida indica

que a realidade é múltipla, algumas teologias hindus propõem uma realidade absoluta e una, não dualista, ou seja, espírito, matéria e Deus seriam manifestações ilusórias do Absoluto, numa espécie de panteísmo. Logo, superando essa visão errônea de uma realidade múltipla, “tem início o ‘despertar’ para a verdadeira natureza da realidade” (ANDRADE, 2015, p 57). Outras teologias, porém, em acordo com a leitura de Resnick, apresentada acima, sustentam que “o uno e o múltiplo são ontologicamente bem distintos”. Por fim, outra interpretação entende como plenamente conciliáveis “o monismo transcendental da doutrina védico-bramânica do Eu” e a doutrina dualista das “mônadas vitais”, pois ambas podem ser consideradas descrições da mesma realidade sob perspectivas diferentes” (ZIMMER, 2012, p. 282). Contudo, é possível encontrar posturas, como a de *Shankara*, que nem recomendam a discussão de certos dilemas, considerados imponderáveis (ANDRADE, 2015, p 102).

A matéria, segundo o espiritismo, é também criação de Deus. Entretanto, não podemos saber se existe de toda eternidade ou se foi criada em determinado momento. Sendo “o laço que prende o espírito” pode ser entendida como obstáculo à plena liberdade do indivíduo, como algo a ser superado. Porém, como “instrumento de que este [o espírito] se serve e sobre o qual, ao mesmo tempo, exerce sua ação”, é vista também como algo útil, até mesmo importante para a manifestação do ser no universo (KARDEC, 2010a, p. 86 e 87). A proposta espírita, ao se lidar com a matéria, é de desapego. Na “escala espírita”, em que Allan Kardec propõe três classes de espíritos quanto ao progresso espiritual (“imperfeitos”, “bons” e “puros”), a primeira diferença apontada é o grau de predominância, ou domínio, da matéria sobre o espírito (KARDEC, 2010a, p. 128 a 137). Além disso, o “interesse pessoal” é “o sinal mais característico da imperfeição”: “o apego às coisas materiais constitui sinal notório de inferioridade, porque, quanto mais se aferrar aos bens deste mundo, tanto menos compreende o homem o seu destino” (KARDEC, 2010a, p. 538).

O hinduísmo apresenta, dentre sua rica diversidade, uma ênfase não dualista, defendendo que “a estéril divisão do mundo em matéria e espírito resulta de uma abstração do intelecto e não deve ser projetada sobre a realidade”, o que nos parece contraditório ao um dos trechos do *Bhagavad-Gita* citado acima (15:16-19). Todavia, essa contradição é vencida quando a mônada vital das tradições não-árias é entendida pela tradição hindu como partícula do Ser Supremo, idêntica a ele em

essência. Se o Ser Supremo também “é” a matéria, é possível identificar estes três elementos do universo como a Unidade, o que é incompatível com a ideia espírita (KARDEC, 2010a, p. 82 a 84). Como dito acima, ambas as descrições são aceitas na Índia como perspectivas diferentes de uma mesma realidade. Independentemente disso, o convite feito por *Krishna* é também de uma ação desinteressada diante das coisas e realizações do mundo.

Reencarnação

Não há traços da ideia de transmigração nos textos védicos. Porém, nos *Upanishads*, nos *Puranas* e no épico *Mahabharata* esta ideia surge, mesmo que em competição com outras teorias, podendo ser admitida, a partir de então, quase como universalmente aceita entre as tradições religiosas indianas (HALBFASS, 1983, pp. 268 a 271). Segundo o sábio *Markandeya*, em um dos diálogos do *Mahabharata*, em uma era remota os homens viviam em corpos puros, agiam corretamente e, logo, eram felizes. Porém, com o passar do tempo, foram tomados de luxúria e ira, tornando-se escravos da avareza e da ilusão. Como consequência, foram condenados a uma sequência de transmigrações em corpos de todas as espécies de seres vivos (LONG, 1983, p. 50). Porém, segundo outro trecho do *Mahabharata*, sem apresentar um motivo, após a criação dos seres, o Criador determinou a necessidade das transmigrações para todos os mortais (LONG, 1983, p. 56)

Na concepção espírita, o espírito tem apenas uma vida, imortal, com múltiplos estágios em corpos de carne ou físicos. Estes estágios ou reencarnações têm por objetivo fazer o espírito “chegar à perfeição” e de pô-lo “em condições de suportar a parte que lhe toca na obra da criação” (KARDEC, 2010a, p. 147). O início deste processo se dá no momento de “criação” do princípio inteligente (uma espécie de protoespírito), que começa a estagiar nos diferentes reinos de seres vivos (KARDEC, 2010a, p. 391), dos mais simples aos mais complexos, sem um possível regresso aos estágios anteriores (KARDEC, 2010a, p. 290). Ou seja, chegando no estágio humano, o espírito jamais poderia voltar a encarnar em animais ou vegetais (KARDEC, 2010a, p. 394). Ideias posteriores à Allan Kardec enfatizam este processo, relacionando-o profundamente com a evolução biológica das espécies. As evoluções espiritual e biológica caminhariam lado a lado (XAVIER, 2008, p. 38).

Diferentemente de certas concepções hindus ou mesmo cristãs, não há um momento de “queda” espiritual, derivado de um “mal” ou equívoco praticado pelo indivíduo. O ser ou espírito não precisa passar pela trilha do mal, mas inevitavelmente passa pela da ignorância (KARDEC, 2010a, p. 140).

Enquanto para o espiritismo o ser que reencarna é bem definido e delimitado (espírito, na condição humana, ou princípio inteligente, nos seres “inferiores” (KARDEC, 2010a, p. 391), para algumas tradições do hinduísmo, a definição do que realmente transmigra, da durabilidade e identidade do sujeito no processo transmigratório, entre outras questões, não são plenamente esclarecidas (HALBFASS, 1983, p. 299).

Felicidade e sofrimento

Sobrepondo, mas não substituindo, as antigas teorias sobre o *karma*, transferido dos pais, cônjuges e/ou através de certos rituais para os filhos, a teoria da transmigração, ao chegar à Índia, reservou aos genitores apenas o papel de gerar o corpo do ser reencarnante. O *karma*, entendido como consequência de ações em vidas anteriores, provém das experiências do ser nessas outras vidas (O’FLAHERTY, 1983, p. 13). Em outras visões, a palavra “*karma*” refere-se à “ação interessada” ou “apegada” do indivíduo, sendo as consequências dessas ações em vidas futuras denominadas resíduos cármicos (*karmasaya*) (POTTER, 1983, p. 243). Cabe salientar que, em algumas tradições, pode-se enfrentar esses resíduos na mesma vida em que são gerados (POTTER, 1983, p. 249).

Segundo o *Mahabarata*, além do *karma*, outros fatores podem determinar a situação atual ou posterior do ser, de felicidade ou infelicidade. Entre eles estão a ação divina, o tempo e o destino, valorizados de forma diferente entre as várias tradições e podendo agir concomitantemente. Segundo outro trecho do *Mahabarata*, o ser reencarnante assume uma forma física de acordo com seus atos prévios. Durante seu tempo de vida, pode cancelar seus “débitos” ou criar novos até “alcançar o conhecimento verdadeiro das tarefas exigidas pela contemplação que leva à libertação” (LONG, 1983, p. 56). De acordo com os *Upanishads*, o destino do homem é construído a partir de suas próprias ações (*karma*), logo o ser se torna o que faz. O tempo (*kala*), para algumas tradições, é o que rege a vida das criaturas e, inflexível,

pode até mesmo anular os efeitos do *karma*. O destino, entendido como uma força externa ao indivíduo, também pode atuar contra ou a seu favor, sendo invariavelmente confundido com a ação divina (LONG, 1983, p. 40 a 48). Porém, a forma como as ações passadas repercutem nas vidas futuras não é consensual nas tradições indianas. Para algumas, a repercussão é direta. Para outras, como o *karma* é de curta duração, não pode produzir experiência na vida futura, cabendo a Deus o arranjo para que as experiências vividas correspondam aos méritos ou deméritos da vida anterior (POTTER, 1983, p. 258). De qualquer forma, os atos de uma vida repercutem em outra.

Segundo o espiritismo, a situação enfrentada na vida física deriva, ora de ações em vidas passadas (expições) (KARDEC, 2010a, p. 38), ora por escolha do próprio espírito antes de renascer (provas) (KARDEC, 2010a, p. 232), ora por ações nesta própria vida (KARDEC, 2010b, p. 111). Para o espiritismo, toda dificuldade encontrada na vida tem por causa o próprio espírito, direta ou indiretamente. O destino só pode ser entendido como construído e modificado pelo indivíduo. A ação divina está nas leis de Deus, já escritas na consciência do espírito (KARDEC, 2010a, p. 404), e que determinarão, quando transgredidas, sua infelicidade. Além disso, dos pais, o espírito reencarnante só herda características genéticas, sem nenhum resíduo cármico ou algo do tipo (KARDEC, 2010a, p. 190). Apenas no início no processo, quando das primeiras encarnações do princípio inteligente, cabe a Deus a determinação das experiências a serem vivenciadas (KARDEC, 2010a, p. 234).

A ideia de expiação tem estreita ligação com a dos resíduos cármicos do hinduísmo. No contexto da teoria *Advaita*, esses resíduos não são radicalmente determinísticos na vida futura. Um ato em vida passada não determinará uma consequência específica, mas sim uma tendência, uma determinação a certa atitude ou vontade que pode ser impedida ou alterada pelo agente (POTTER, 1983, p. 257). A herança cármica do indivíduo pode se manifestar como “desejos furtivos que aspiram ser novamente satisfeitos” (ZIMMER, 2012, p. 307). Para ao espiritismo, as expiações sofridas ou as provas escolhidas também não são determinísticas, mas apenas definem o gênero de situações a que o espírito é convidado a enfrentar, sempre com fins de evolução (KARDEC, 2010a, p. 232).

Para *Shankara*, as noções de *karma* e *samsara* explicadas nos textos sagrados contêm uma parcela muito pequena da verdade. Têm apenas a função de mostrar o que a realidade “não é”. Viver no mundo é estar preso nesta rede de causas e conseqüências, de desejos e resultados, punições e recompensas. Sob esse ponto de vista, não há “evolução” ou aprendizado de uma vida para a outra, o que contrapõe a ideia espírita. A libertação é alcançada pelo conhecimento e pelo desapego desse processo (HALBFASS, 1983, p. 302).

Vida após a morte física

Segundo o sábio *Markandeya*, em um dos diálogos do *Mahabharata*, quando o corpo morre, o ser abandona o cadáver e instantaneamente renasce, carregando as conseqüências positivas ou negativas de seus atos passados nesta nova vida (LONG, 1983, p. 50). Todavia, segundo alguns *Puranas*, o indivíduo conserva, após a morte física, um corpo sutil, com a mesma forma do corpo físico. Este corpo sutil, indestrutível e que não se decompõe, carrega os resíduos cármicos do indivíduo de uma existência para outra (O’FLAHERTY, 1983, p. 16). Além disso, antes do renascimento, o indivíduo pode “habitar” regiões infernais devido a “pecados” cometidos em vida. Porém, sem especificar o processo, indica mecanismos de expiação que permitem a saída desse “inferno” (O’FLAHERTY, 1983, p. 14). De lá retornará ao mundo, em seu corpo sutil, para outro corpo físico, seja no reino animal, vegetal ou como ser humano. Todavia, se teve méritos em vida, pode renascer como alguma divindade ou rei, em uma vida mais próspera (O’FLAHERTY, 1983., p. 18). De forma semelhante, segundo os *Upanishads*, após a morte física o ser pode estagiar temporariamente em regiões “espirituais”, “céus” ou “infernos”, antes de renascer, de acordo com seus atos em vida. Esta permanência em seu corpo sutil não é inconsciente, mas permite experiências determinadas por seus resíduos cármicos (POTTER, 1983, p. 251). Os Vedas também afirmam a existência de regiões infernais e paradisíacas (THEODOR, 2015, p. 36).

Segundo o espiritismo, quase sempre há um estágio intermediário entre duas vidas e que representa, na verdade, o estado natural do espírito. Este estágio é chamado “erraticidade”, para os espíritos que ainda necessitam reencarnar, e se passa no “mundo” ou “plano espiritual” sem duração determinada (KARDEC, 2010a,

pp. 211 e 212). O espírito “vive” e age no plano espiritual através de seu corpo espiritual ou perísprito, que também é o responsável pela ligação entre o espírito e seu corpo físico (KARDEC, 2010a, p. 37), estando sempre presente na existência do espírito (KARDEC, 2008, p. 94). De forma semelhante ao corpo sutil das tradições hindus, possui a mesma forma do corpo físico em sua última ou atual encarnação (KARDEC, 2008, p. 93) e “carrega” as experiências do espírito de uma vida para outra.

O espiritismo também admite a existência de diversas regiões neste plano espiritual, tanto felizes quanto infelizes, porém sem determinação absoluta ou locais definidos e construídos para tal por alguma divindade (KARDEC, 2010a, p. 618). A permanência dos espíritos nesses locais, quando de infelicidade, jamais é eterna, pois são encaminhados à reencarnação em algum momento para que continuem seu processo evolutivo (KARDEC, 2010a, p. 607). A expiação das faltas ocorre tanto nesses locais quanto em novas vidas físicas (KARDEC, 2010a, 604).

Processo reencarnatório

Na visão purânica, no processo de renascimento entre humanos, o ser, em seu corpo sutil, impelido pelo *karma*, entra no embrião humano em formação. No útero materno, o indivíduo, já consciente, relembra seus sofrimentos passados, a repetição de seus erros, e se propõe um melhor comportamento nesta vida que se inicia. Porém, após o nascimento, esquece-se de seu passado remoto e, sob influência de *maya*, eventualmente se equivoca novamente (O’FLAHERTY, 1983, p. 20).

Segundo o *Chandogya Upanishad*, o processo reencarnatório ocorre por uma série de eventos. O ser, em seu corpo sutil, é “transformado” em éter, em seguida em vento, chuva e alimento, ou melhor, em vegetais nutritivos. Sendo absorvido por humanos ou mesmo animais, será transformado em sémen que, em combinação com o sangue materno no útero, permitirá o renascimento (HALBFASS, 1983, p. 298). Interessante é notar que, na interpretação de *Shankara*, o ser em processo reencarnatório, enquanto espera ser comido no estágio de vegetal, “convive” como “convidado” com o outro ser que nasceu como aquele vegetal (HALBFASS, 1983, p. 301).

Para o espiritismo, a união entre o espírito e seu novo corpo físico ocorre no momento da concepção ou fecundação. “Desde o instante da concepção, o espírito

designado para habitar certo corpo a este se liga por um laço fluídico, que cada vez mais se vai apertando até ao instante em que a criança vê a luz” (KARDEC, 2010a, p. 266). O espírito estava anteriormente na erraticidade, com seu corpo sutil ou perísprito, e não nos gametas ou alimentos humanos. Antes dessa união, o espírito pode escolher o gênero de provas que vai enfrentar, como dito acima, e até mesmo o corpo físico que vai habitar, pois as imperfeições que esse corpo apresentar auxiliarão o progresso do ser (KARDEC, 2010a, pp. 262 e 263). Durante a gestação, a consciência do ser reencarnante é relativa, em certo estado de perturbação (KARDEC, 2010a, p. 268).

Libertação

A libertação do *karma*, segundo os *Puranas*, pode ocorrer de várias formas. Seja através da prática do *yoga*, da meditação, da renúncia, da realização de determinados rituais ou da devoção a Deus (*bhakti*) (O’FLAHERTY, 1983, p. 27). Segundo o *karmayoga* apresentado no *Bhagavad-Gita*, o indivíduo deve continuar a executar suas obrigações cotidianas, mas com uma atitude desapegada dos frutos de seus atos. O objetivo não é abandonar o mundo, mas agir no mundo de forma diferente (ZIMMER, 2012, p. 277). Além do *karmayoga*, esse “cumprimento desinteressado da tarefa terrena”, outros caminhos existem para a “liberdade e soberania do Eu divino”, como a concentração, a visualização interna, as técnicas do *yoga* e a dedicação à ortodoxia religiosa védica (ZIMMER, 2012, pp. 282 e 283).

Para *Shankara*, “o desapego em relação às coisas deste ou de outro mundo” é um dos pré-requisitos fundamentais para o início de um projeto soteriológico (ANDRADE, 2015, p. 129). Para ele, esse desapego deve chegar até mesmo à negação da própria individualidade (ANDRADE, 2015, p. 138). O desapego proposto por *Krishna* no *Bhagavad-Gita* é um “caminho do meio”. O indivíduo deve evitar o apego aos frutos de suas ações sem cair na inação ou “abstinência vazia”. Tanto o ascetismo radical quanto o apego levam apenas à continuação da “roda dos renascimentos” (*samsara*). Os procedimentos do *bhaktiyoga*, a devoção fervorosa a alguma divindade, podem também facilitar este desapego na medida em que propõem sacrifício e renúncia do mundo em nome desse deus. Todavia, para o *Gita*, mais importante é o “caminho do conhecimento”, capaz de “reduzir às cinzas todas as classes de *karma*”.

Logo, “a via direta do iogue introvertido por completo também é aceita como um caminho efetivo” (ZIMMER, 2012, pp. 287 a 289), como também proposto no *Katha-Upanishad*. Segundo esse texto, aquele que busca o Eu deve se tornar introvertido e desinteressado dos objetos do mundo, até mesmo pela continuidade de sua existência física (ZIMMER, 2012, p. 263). O conhecimento de si, ou autoconhecimento, “é uma janela privilegiada que se abre em direção a Brahman” (ANDRADE, 2015, p. 111).

O *Vedanta Advaita* propõe o conhecimento da realidade última, do Eu, como caminho para a libertação (*moksha*) do espírito (ZIMMER, 2012, pp. 294 a 295). Entender que a matéria e o ego são produtos da ignorância permite ao ser encontrar o “Silêncio”, a paz. Nesse sentido, para as concepções não dualistas, importante é deixar de fragmentar a realidade entre um “eu” e um “outro”, o que eliminará em nós “a dor do eterno desejar e da eterna insatisfação” (ANDRADE, 2015, pp. 108 e 147). De forma semelhante ao exposto no *Bhagavad-Gita*, a prática de virtudes como a disciplina, os exercícios do yoga, a orientação de um mestre e a realização do *dharma* são também importantes e preparatórias para a instrução no *Vedanta* (ZIMMER, 2012, p. 295). Aquele que deseja encontrar a libertação, segundo o *Vedanta*, também deve se submeter a algumas disciplinas, “infundir um hábito de comportamento altruísta, autocontrolado e não-mundano”. Entre elas estão também a não-violência, a honestidade, entre outras (ZIMMER, 2012, p. 305). Segundo Theodor (2015, p. 61), o *Gita* “recomenda diretamente o caminho da ação”, em detrimento de uma postura apenas contemplativa. Diante das obrigações do *dharma*, da obediência ao dever, o indivíduo é convidado a transformar-se internamente “através da sublimação e purificação das motivações”.

Do exposto acima, é possível concluir, resumidamente, que buscar a libertação é buscar o conhecimento da verdadeira realidade, o que produzirá um real desapego daquilo que nos prende e produz sofrimento. Se os caminhos para isso são vários, todos incluem o esforço do indivíduo por agir desinteressadamente.

Para o espiritismo, a proposta não é tão diferente. O espírito “imperfeito”, ainda não liberto da necessidade reencarnatória, tem por características a “predominância da matéria sobre o espírito”, a “propensão ao mal”, “ignorância, orgulho e egoísmo” (KARDEC, 2010a, p. 130). Em um segundo momento, mas ainda necessitando da experiência física, os espíritos “bons” já apresentam o “desejo do

bem” e exercitam a “predominância do espírito sobre a matéria”, precisando ainda enfrentar provas para atingir a perfeição (KARDEC, 2010a, p. 134). O sinal mais característico da imperfeição é o “interesse pessoal”. Segundo Kardec (2010a, p. 538), “o apego às coisas materiais constitui sinal notório de inferioridade, porque, quanto mais se aferrar aos bens deste mundo, tanto menos compreende o homem o seu destino”. Allan Kardec, ao interpretar o famoso diálogo de Jesus com o jovem rico (Mt 19:16-24), entende que o Cristo não propõe total abandono dos bens materiais, mas um “caminho do meio”, indicando o desapego da matéria como meio de “salvação” (KARDEC, 2010b, p. 316). Esse desapego não deve ser entendido apenas como de bens materiais, mas também de glória, destaque pessoal, honra, beleza física etc., o que demanda um combate ao orgulho. Para o espiritismo, o orgulho e o egoísmo são os dois maiores obstáculos para o progresso, tanto individual, quanto da sociedade (KARDEC, 2010a, p. 477). E, em outra obra (KARDEC, 2009c, p. 241), com uma expressão bem ao jeito hindu, é dito que “o espiritismo deve inculcar o esquecimento completo e absoluto do eu”, ampliando a noção de desapego.

O instrumento, todavia, que é apresentado como caminho para este desapego é a prática da caridade. Caridade não apenas entendida como esmola, mas como “benevolência para com todos, indulgência para as imperfeições dos outros, perdão das ofensas” (KARDEC, 2010a, p. 532). Corroborando essa proposta, Kardec entende que Jesus “não faz da caridade apenas uma das condições para a salvação, mas a única condição” (KARDEC, 2010a, p. 303). Porém, esta ação deve ser desinteressada. “Não se deve fazer o bem tendo em vista uma retribuição, mas tão-só pelo prazer de o praticar” (KARDEC, 2010b, p. 264). Em semelhança, segundo o *Bhagavad-Gita*, a caridade pode ser realizada de forma desinteressada, ou seja, sem esperar retribuição, ou interessada, com expectativa de correspondência (ZIMMER, 2012, p. 286), o que também indicaria apego. Segundo Kardec (2010b, p. 130), “a ostentação tira o mérito ao benefício”, lembrando que Jesus, figurativamente, convida a que “não saiba a tua mão esquerda o que dá a direita” (Mt 6:3). Quanto às propostas exclusivamente contemplativas, o espiritismo é bem claro: “aquele que se consome na meditação e na contemplação nada faz de meritório aos olhos de Deus, porque sua vida é toda pessoal e inútil à humanidade” (KARDEC, 2010a, p. 418). Quanto à prática ascética, entende que, “se somente serve para quem a pratica e o impede de fazer o

bem, é egoísmo”. Enfim, a verdadeira mortificação, segundo a caridade cristã, seria “privar-se a si mesmo e trabalhar para os outros” (KARDEC, 2010a, p. 449).

Segundo o *Vedanta*, o estado final de libertação “está tipificado na clássica imagem do sal na água”. Se o sal, quando dissolvido, não pode mais ser distinto da água, esse é o estado do ser que tomou a forma de *Brahman*. A consciência, embora não mais possa ser percebida, ainda existe, todavia sob a forma do Eu (ZIMMER, 2012, p. 304; ANDRADE, 2015, p. 96). Mesmo que ainda ligado ao corpo físico, “liberado em vida” (*jivanmukta*), não é mais “perturbado pelas sombras da ignorância”, mas “reside para sempre na paz”. Aguarda apenas o desaparecimento de quaisquer impulsos cármicos no fim da vida, advindos da “inércia de suas ações anteriores”, até o momento de sua última morte física, pois não mais renascerá (ZIMMER, 2012, p. 309 e 312). Da mesma forma, o *Bhagavad-Gita* afirma que não mais renascerá aquele que “chegar” a *Krishna* (THEODOR, 2015, p. 32).

Para o espiritismo, o estado final de libertação, “reino dos céus” ou salvação, é o estado dos espíritos puros, que não mais sofrem influência da matéria e têm superioridade intelectual e moral aos demais espíritos. Percorreram todos os graus da escala evolutiva e não mais estão sujeitos à reencarnação. Todavia, não ficam em eterna ociosidade, mas trabalham pela melhoria dos que ainda não alcançaram seu estado de pureza (KARDEC, 2010a, p. 137). A felicidade dos espíritos nesta situação consiste em “conheceram todas as coisas” e em não mais sentir “qualquer das paixões que causam a desgraça dos homens” (KARDEC, 2010a, p. 588). Além disso, permanecem com sua individualidade, porém, sem qualquer individualismo.

Uma grande diferença entre o processo de libertação no hinduísmo em geral e no espiritismo está na questão evolutiva. No espiritismo, há um aprendizado ou evolução de uma vida para outra, onde se sofre pelo que se fez, repete-se o que ainda não foi superado, testa-se no que ainda não enfrentou, até se atingir um estado de plenitude ou perfeição. No hinduísmo, todavia, o processo sempre se refere à existência atual. É possível, independentemente dos resíduos cármicos, superando o apego em cada situação da vida, atingir nessa mesma vida a libertação completa. Ou seja, não há aprendizado acumulado de uma vida para outra.

Considerações finais

O espiritismo, bem mais recente que o hinduísmo, ainda possui poucas ramificações, que pouco se distanciam de uma base comum. As comparações acima deixaram claro que são tantas as escolas e visões diferentes dentro do que se chama hinduísmo, que certamente teria sido melhor escolher apenas uma dessas tradições para análise. Naturalmente, o maior tempo de existência das tradições indianas levou a uma infinidade de variações e desdobramentos, sob influências de diversas culturas em um território imenso com o da Índia. De qualquer forma, identificando pontos em comum nessa diversidade, foi possível traçar algumas comparações.

Como dito na introdução do trabalho, não há pretensão de se esgotar o tema em um texto curto como esse. De qualquer forma, impressiona a forma semelhante como as duas tradições abordam alguns temas. Apesar de tão distantes e de haver pouca ou nenhuma influência de uma na outra, as ideias de que ocorrem múltiplos renascimentos até que o espírito se liberte e de que há uma correspondência entre o que fazemos numa vida com a próxima, por exemplo, estão nas duas tradições. O espiritismo, apesar de sua base essencialmente cristã, distancia-se dessa tradição ao afirmar a ideia da reencarnação, já tão bem aceita nas tradições indianas em geral.

Por fim, conhece-se bem melhor uma tradição religiosa ao se compará-la com outra. Novas questões surgem, alguns entendimentos ficam mais claros, e o respeito por ambas aumenta, pois tanto o espiritismo quanto o hinduísmo propõem uma profunda revisão de valores, um novo ponto de vista.

Referências

ANDRADE, Clodomir Barros de. Budismo e a filosofia indiana antiga. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

FLOOD, Gavin. Uma introdução ao hinduísmo. Juiz de Fora: UFJF, 2014.

HALBFASS, Wilhelm. Karma, apurva and “natural” causes. In: O’FLAHERTY, Wendy D. (Org.). Karma and rebirth in classical indian traditions. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1983.

KARDEC, Allan. Revista espírita: jornal de estudos psicológicos. Tradução de Salvador Gentile, 1a ed. São Paulo: Instituto de Difusão Espírita, 2000, dezembro/1868.

KARDEC, Allan. O livro dos espíritos. Tradução de Evandro Noletto Bezerra, 2a ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2010a.

KARDEC, Allan. O livro dos médiuns. Tradução de Evandro Noletto Bezerra, 1a ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2008.

KARDEC, Allan. O que é o espiritismo. Tradução de Evandro Noletto Bezerra, 1a ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009a.

KARDEC, Allan. A gênese. Tradução de Evandro Noletto Bezerra, 1a ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009b.

KARDEC, Allan. O céu e o inferno. Tradução de Evandro Noletto Bezerra, 1a ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009c.

KARDEC, Allan. O evangelho segundo o espiritismo. Tradução de Evandro Noletto Bezerra, 1a ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2010b.

LONG, J. Bruce. Human action and rebirth in the Mahabarata. In: O'FLAHERTY, Wendy D. (Org.). Karma and rebirth in classical indian traditions. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1983.

O'FLAHERTY, Wendy D. Karma and rebirth in the Vedas and Puranas. In: O'FLAHERTY, Wendy D. (Org.). Karma and rebirth in classical indian traditions. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1983.

POTTER, Karl H. Karma theory in some indian philosophical systems. In: O'FLAHERTY, Wendy D. (Org.). Karma and rebirth in classical indian traditions. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1983.

RESNICK, Howard J. Krishna na Baghavat-Gita. In: SILVESTRE, Ricardo S.; THEODOR, Ithamar (Org.). Filosofia e teologia da Bhagavad-Gita: hinduísmo e o vaishnavismo de Caitanya. Curitiba: Juruá Editora, 2015.

THEODOR, Itamar. Contexto e estrutura da Baghavat-Gita. In: SILVESTRE, Ricardo S.; THEODOR, Ithamar (Org.). Filosofia e teologia da Bhagavad-Gita: hinduísmo e o vaishnavismo de Caitanya. Curitiba: Juruá Editora, 2015.

WANTUIL, Zêus e THIESEN, Francisco. Allan Kardec: o educador e o codificador. 3a ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2007, v. 1.

XAVIER, Francisco C. e VIEIRA, Waldo. Pelo espírito André Luiz. Evolução em dois mundos. 25a ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2008.

ZIMMER, Heinrich. Filosofias da Índia. 5a ed. São Paulo: Palas Athena, 2012.