

Tomaz Pedrosa de Tassis

**Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH)**

**O Yoga do Eterno Retorno:
Tempo e Eternidade na Tradição do Yoga Clássico**

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: José Antonio Dabdab Trabulsi

BELO HORIZONTE

2018

“O Sanatana Dharma foi conhecido em várias terras por diferentes nomes. Mas em um estágio ou outro, esteve sob ataque de crenças monolátricas que careciam de internalidade, mas que foram movidas por uma ideia fanática. Muitos países perderam toda sua memória, mas a Índia foi, contudo, capaz de conservá-la de forma gravemente danificada. Assim, a Índia veio para preservar as tradições espirituais que muitas culturas e países antigos perderam. Hoje o Hinduísmo representa não só a Índia, mas todo o antigo conhecimento da humanidade, de forma mais vital do que a própria humanidade atualmente conhece. No Hinduísmo muitos países antigos podem ainda redescobrir seu passado religioso, seus antigos Deuses e suas antigas tradições espirituais. E enquanto revela seu passado, pode ser também um indicador do futuro; pois enquanto conecta com suas raízes, ensina a possibilidade de se desenvolver melhor seguindo sua própria luz interior. Coisas que deuses emprestados, salvadores e profetas não fariam. O dharma Hindu é o Dharma ao saber do qual muitas religiões antigas se tornam conhecidas; é o iluminador, interpretador (bodhaka, prakasaka e vachaka) de muitas religiões do mundo, tanto pretéritas como atuais. Ele também preenche a profunda busca religiosa do homem a qualquer instante.”

Śri Ram Swarup

“Em verdade, nunca [houve um tempo em que] eu não fui, nem em que tu não foste, [nem em que] estes chefes não foram, nem tampouco nenhum de nós deixara de ser doravante.

Pois o homem a quem estes [pares de opostos] (dvandva) não afligem, o sábio [para quem] a dor e o prazer são iguais, ó Touro entre os homens, ele é talhado para a imortalidade

Não há vir-a-ser daquilo que não é (asat) nem é desaparecimento daquilo que é (sat). Além disso, o “fim” de ambos é visto pelos que veem a realidade.

Este [Si Mesmo, Puruṣa] não nasceu e jamais morrerá, não tendo-vindo-a-ser, tampouco deixará-de-ser novamente. Este Si Mesmo não nascido, eterno, perene, primordial, não morre quando morre o corpo.”

Śri Kṛṣṇa – Bhagavad-Gītā, 2.12, 15-16, 20.

AGRADECIMENTOS

Dedico esse trabalho a todos aqueles que, de inúmeras maneiras, fizeram-me evoluir como um indivíduo, de debates em fóruns de discussão, passando por retiros de meditação até pobres camponeses nas montanhas eternas do Nepal; todos alargaram minhas perspectivas de uma forma ou de outra. É a eles que este trabalho é devido. Agradeço primeiro aos meus pais, Vinícius De Tassis e Solange Fagundes Pedrosa, que me proporcionaram a possibilidade de viver essa grande aventura humana e, com seus erros e acertos, tornaram-me quem eu sou; a isso sou muito grato.

Ao amigo Thomas Filgueiras Bahia devo as primeiras discussões que desembocaram nos interesses discutidos no presente texto, a amizade que mantemos desde a mais tenra infância é um suporte inestimável para mim. Aos amigos Christian, Karl, Irving, Björn, Misha e Andrés agradeço as inúmeras horas de conversa madrugada afora, sem as quais essa dissertação não teria sido completada. *Karl, your light shines through me, brother!*

Ao amigo Henrique Caldeira, sou grato por sua incrível humanidade e auxílio em hora de urgência, o texto da dissertação só está completo por sua causa, agradeço também aos amigos Pedro Henrique Barbosa e Vinicius Tonet.

Aos amigos do NIET, Augusto de Carvalho, Walderez Ramalho, Breno Mendes, Marco Girardi, Lorena Lopes da Costa e Bernardo. C. D. A. Vasconcelos, agradeço pela inestimável contribuição intelectual. O professor Antonio Orlando de Oliveira Dourado

Lopes teve papel fundamental nesse período de formação, pelas contribuições e discussões sempre muito ricas de seus cursos na faculdade de letras da UFMG. Ao prof. José Carlos Reis, pelo incentivo intelectual no período de graduação e pela disposição de orientar o começo do trabalho. Agradeço especialmente ao prof. José Antonio Dabdab Trabulsi, pela orientação e por ter salvo o meu projeto no momento crucial em que me vi sem orientador, sempre solícito e dedicado, prof. Dabdab é um modelo para qualquer pesquisador.

Muito obrigado aos professores Fernando Rey Puente e Giuseppe Ferraro, que fizeram parte da minha banca de qualificação. As sugestões, críticas e indicações de ambos foram especialmente importantes para mudar o rumo do trabalho.

Agradeço também aos alunos da disciplina “Pensamento Oriental e História”, pelas discussões e participação fundamental na construção da primeira parte do presente texto. Finalmente, agradeço ao CNPq, pelo financiamento da pesquisa e por proporcionar que dedicasse dois anos de minha vida à atividade intelectual; sua existência e resistência, nos tempos sombrios pelos quais passamos, é fundamental.

Como última nota deixo minhas saudações a todos os *sadhus*, *aghōris*, místicos, pagãos, loucos, poetas, contemplativos e ascetas desse mundo, as inspirações constantes para a quebra do desencanto diário com a humanidade e fonte perene de fascinações.

RESUMO

Esta dissertação tem por objeto de estudo os textos filosóficos em sânscrito do “Yoga Clássico”, também chamados coletivamente de Pātañjala Yogaśāstra. O texto base é constituído pelos Yoga Sūtras e o comentário intitulado Yoga Sūtra Bhāṣya, atribuídos pela tradição a Patañjali e Vyāsa, respectivamente. O objetivo primeiro é a exposição das doutrinas ióguicas sobre o tempo, sua relação com as práticas ascéticas e sua eventual superação através das técnicas de concentração introvertida (*samādhī*). Para tal fim, adotamos as perspectivas teóricas presentes nas obras de Mircea Eliade e Georg Feuerstein, que buscam acentuar os elementos mitológicos e religiosos no texto dos Yoga Sūtras. Os fundamentos míticos e a relação estabelecida entre os textos do Yoga Clássico e as cosmologias purânicas que os fundamentam, os elementos budistas, upanişadicos e Sāṃkhya, serão destrinchados de modo a explicitar com mais acurácia as doutrinas ióguicas sobre a natureza do cosmos, da meditação e dos processos de transformação inerentes à realidade fenomênica. Nossa exposição desembocará numa comparação entre os fundamentos da ontologia exposta no Pātañjala Yogaśāstra e o conceito de “ontologia arcaica”, oriundo da obra de Mircea Eliade.

PALAVRAS-CHAVE

Pātañjala Yogaśāstra; Yoga Sūtras; Ontologia; Filosofia Indiana; Mircea Eliade

ABSTRACT

This dissertation aims to study the Sanskrit philosophical texts of " Classical Yoga ", also collectively called Pātañjala Yogaśāstra. The basic text consists of Yoga Sūtras and the commentary entitled Yoga Sūtra Bhāṣya, attributed by tradition to Patañjali and Vyāsa, respectively. The first objective is the exposition of the yogic doctrines about time, its relation to ascetic practices and its eventual overcoming through the techniques of introverted concentration (*samādhi*). To this end, we adopt the theoretical perspectives present in the works of Mircea Eliade and Georg Feuerstein, who seek to emphasize the mythological and religious elements in the text of Yoga Sūtras. The mythical foundations and the relationship established between the texts of Classical Yoga and the puranic cosmologies that underlie them, the Buddhist, Upanishadic, and Sāṃkhya elements will be unraveled in order to more explicitly explain the yogic doctrines about the nature of the cosmos, meditation, and of transformation processes inherent in phenomenal reality. Our exposition will result in a comparison between the foundations of the ontology exposed in Pātañjala Yogaśāstra and the concept of "archaic ontology", derived from the work of Mircea Eliade.

KEYWORDS

Pātañjala Yogaśāstra; Yoga Sūtras; Ontology; Indian Philosophy; Mircea Eliade

Sumário

INTRODUÇÃO.....	11
I. Exposição do problema.....	11
II. Apresentação material do texto e método hermenêutico.....	18
III. Sobre o uso dos comentários.....	22
IV. Glossário prático-conceitual.....	30
1. Os fundamentos do Pātañjala Yoga.....	38
1.1. O Yoga e a aurora do pensamento bramânico.....	38
1.2. Patañjali e a interiorização do ritual védico.....	53
1.3. Algumas considerações sobre a história do termo yoga.....	59
1.4 O simbolismo de Patañjali.....	65
1.5. Cosmologia e a doutrina dos yugas.....	70
.....	78
2. A face do tempo: <i>krama</i> e a realidade <i>kramica</i>	78
.....	79
2.1. <i>Avidyā</i> como fundamento do mundo <i>kramico</i>	79
.....	85
2.2. <i>Avidyā</i> como fundamento de <i>pariñāma</i>	85
2.3. <i>Sarvaṃ Eva Duḥkham</i> : a onipresença do sofrimento.....	90
2.4. Homologias cósmicas.....	94
3. <i>kṣāṇa</i> e o "portão" para a eternidade.....	108
3.1. As modulações de <i>pariñāma</i> e a percepção de <i>kṣāṇa</i> : As portas da eternidade..	110
3.2. Considerações sobre <i>saṃyama</i> e os <i>siddhis</i>	118
3.3. <i>Kaivalya</i> e a ontologia primordial do Yoga.....	124
CONCLUSÃO.....	137
BIBLIOGRAFIA.....	139

SOBRE AS TRANSLITERAÇÕES DO SÂNSCRITO E TRADUÇÕES:

As citações em sânscrito serão feitas conforme o modelo de transliteração utilizado pela Convenção Internacional de Genebra, na maior parte das vezes. Um possível desvio das normas propostas será indicado em nota de rodapé quando necessário. Termos chave para o trabalho como Yoga e Sāṃkhya estarão sempre em maiúsculas, assim como os nomes das principais escolas e sistemas da filosofia indiana, tais como Vaiśeṣika, Nyāya, Vedānta etc. Quanto ao termo 'Yoga', será apresentado em letra maiúscula quando nos referirmos à escola de filosofia e em minúscula quando nos referirmos a todos os outros usos. As traduções em língua estrangeira são de nossa autoria, exceto quando indicado o contrário. Todas as traduções serão acompanhadas do texto original em nota de rodapé. Todas as citações de textos clássicos da filosofia hindu serão feitas *exclusivamente* em transliterações latinas e jamais em *devanāgarī*.

TÍTULOS DE OBRAS SÂNSCRITAS E SUAS ABREVIACÕES

Os títulos das obras sânscritas serão grafados por extenso no corpo do texto da dissertação ou poderão aparecer de forma abreviada, dependendo da conveniência. A grafia dos títulos, quando hifenizada, procura fazer distinção entre o nome específico da obra e sua denominação genérica, separando os termos mesmo quando ocorre o *sam̐dhi* vocálico. P. ex: Bhagavad-Gītā, Sāṃkhya-Kārikā, Ṛg-Veda etc. Todas as palavras em sânscrito serão grafadas em itálico, com exceção dos nomes próprios e títulos de obras.

ABREVIATURAS

BH – Bhāsvatī de Āraṇya

BhG – Bhagavad Gītā

DCI – Dictionnaire de la Civilisation Indienne

KU – Kathaka Upaniṣad

MW – A Sanskrit-English Dictionary (Monier-Williams)

PY – Pātañjala-Yogaśāstra

RMV – Rājamārtāṇḍa-vṛtti de Bhojarāja

RV – Ṛg-Veda

SK – Sāṃkhya-Kārikā

SKS – Sāṃkhya-Sūtra

STP – Śatapatha Brāhmaṇa

TTV – Tattvavaiśārādī de Vācaspatimiśra

YV – Yogavārttika de Vijñanabhikṣu

YLB – Yoga: Imortalidade e Liberdade (Mircea Eliade)

YS – Yoga Sūtras de Patañjali

YSB – Yoga Bhāṣya de Vyāsa

INTRODUÇÃO

*Aquele para quem
o tempo é como a eternidade
e a eternidade é como o tempo
livre está de qualquer conflito.*

Jacob Böhme

I. Exposição do problema

O homem encontra-se adormecido, ignorante de sua verdadeira condição, preso por uma infindável miríade de sensações, pensamentos e transformações. Apegando-se ao ilusório mundo das transformações, acreditando piamente que tais fenômenos são "reais", o homem se apega cada vez mais a elas como um viajante perdido em meio a um árido deserto, vagando de uma miragem a outra em busca de seu oásis de conforto e saciedade. Porém, a saída para esse triste estado de coisas, da sombria e sofrível penumbra da ignorância, pode ser alcançada através da prática da meditação, da devoção e da realização metafísica. Pelo menos isso é o que afirma peremptoriamente um dos textos centrais para a tradição do Yoga: os Yoga Sūtras de Patañjali (YS). Os YS atribuídos ao sábio Patañjali constituem um antigo texto canônico indiano composto em algum ponto entre os séculos IV e V da era cristã. Pertencendo a um *milieu* cultural muito diferente do qual o leitor médio de nações ocidentais e/ou ocidentalizadas está familiarizado, esse antigo tratado ióguico é ao mesmo tempo texto metafísico e prático.

O homem é visto aí como um ser profundamente apegado aos elementos da

matéria, do mundo temporal condicionado e em constante mutação. Desvencilhar o que é fundamental do que é passageiro é o objetivo final do Yoga. Os estudantes do Sāṃkhya¹ não precisam ser lembrados que o primeiro produto da *prakṛti*, matéria ou energia primordial é *mahat* ou o grande princípio – do qual deriva *buddhi*, o intelecto primevo – seguido por *ahaṃkāra*, o "Ego" (mais precisamente o "criador do Ego"), a matéria pela qual a "egocidade" se estabelece e finalmente *manas*, a matéria que constitui o veículo do pensamento. Estes três veículos – o veículo do pensamento (*manas*), o veículo do Ego (*ahaṃkāra*), e o veículo da "razão pura" (*buddhi*) – constituem *citta*, a mais sutil forma de matéria energética. Livrar os homens, ao menos os mais qualificados e capazes de trilhar o caminho da libertação, dos grilhões de *citta*, tal é o objetivo do Yoga de Patañjali.

Ora, estabelece-se aí um problema fundamental que é de natureza ontológica, metafísica e "temporal". A oposição dialética entre o mutável e contingente e o imutável e necessário é análoga à oposição entre tempo e eternidade. E é justamente esse aspecto que nos interessa e motivou o surgimento de nossa pesquisa. A relação entre os elementos mutáveis, os processos de transformação característicos da realidade-mundo "prakṛtica" e aquilo que está além de toda a mudança, devir e incompletude, é o que constitui nosso objeto. Consideramos que essa é uma questão importantíssima não apenas para a tradição do Yoga, que será tomada aqui como um exemplo paradigmático de ontologia transcendentalista indiana, mas para o próprio pensamento da Índia como

1 O significado dos termos usados na introdução será analisado e comentado de forma mais aprofundada posteriormente. Por agora, nos interessa expor os fundamentos do problema que pretendemos trabalhar. Como veremos adiante, a metafísica do Sāṃkhya é fundamental para o sistema compilado por Patañjali (BRYANT, 2009, p. 43; ELIADE, 2009, p. 22-23 (YLB); RAVEH, 2012, p. 10-13).

um todo, ao menos para as correntes consideradas "ortodoxas" e em concordância com o conservadorismo sincrético da tradição bramânica².

*A análise de tais processos se dará em três fases distintas rumo à síntese final:

1) A compreensão dos elementos históricos, antropológicos, metafísicos e cosmológicos subjacentes ao texto dos YS. Começaremos por uma explicitação básica de caráter histórico e diacrônico sobre a formação e desenvolvimento do Yoga no tempo e sua significação para a tradição indiana. Estabelecido esse ponto, delinearemos os elementos cosmológicos e ontológicos da *Weltanschauung* na qual a tradição do Yoga emergiu, i.e., da cosmologia hindu tradicional em conformidade com a ortodoxia bramânica. O entendimento das raízes históricas, mitológicas e cosmológicas de nosso texto base será fundamental para entendermos como os conceitos mobilizados na segunda parte de nossa análise são significados dentro da tradição indiana e dos próprios aforismos constituintes dos YS.

2) Uma análise de alguns conceitos sânscritos recolhidos dos YS e sua relação com o problema central que nos propusemos a analisar, a relação entre "tempo" e "eternidade". Obviamente, tais termos não aparecem discriminados com a mesma terminologia de textos filosóficos ocidentais, de modo que vamos discutir como as questões da mudança e da imutabilidade, tempo e eternidade, uno e múltiplo, destruição e transformação,

² Sobre as ontologias idealistas indianas, ver: S. Radakrishnan, *The Hindu View of Life* (1926) e *The Idealist View of Life* (1927).

estável e instável etc; que constituem o cerne de nossa indagação aos YS, se colocam no texto. Através da análise de conceitos sânscritos selecionados no curso da pesquisa, discriminamos uma quantidade específica de *sūtras*, sem contudo nos prender a *sūtras* específicos. Nas próximas páginas introdutórias, todos os principais termos que escolhemos para a análise serão discriminados em um glossário geral, contendo seus *sūtras* de origem e os significados mais imediatos como reconhecidos pela tradição comentarial e pela crítica acadêmica.

Dessa forma, vamos evitar nos prender apenas em minúcias, buscando compreender o texto compilado por Patañjali em sua integralidade. A análise será focada principalmente em termos chave para os nossos objetivos como *kṣaṇa* e *krama*, e suas repercussões e mobilizações no contexto geral dos YS e do *bhāṣya* de Vyāsa. A dialética *kṣaṇa-krama* (instante-sequência) é engajada principalmente na quarta parte dos YS (*kaivalya-pāda*), parte essa de natureza mais "filosófica" que as anteriores e considerada por muitos autores uma interpolação; veremos ainda nesta introdução a questão sobre o *status* do texto e a suposta autenticidade de partes específicas. Apesar do foco nos YS, sua tradição comentarial e nos termos específicos que selecionamos, não vamos deixar de recorrer a outros textos fulcrais da tradição indiana quando julgarmos necessário, tais como a *Bhagavad-Gītā* (BhG), *Brahma Sūtra* (BU), *Yoga Upaniṣads* (YU), *Katha Upaniṣad* (KU) etc.

3) Após a análise conceitual empreendida na segunda etapa, analisando e mobilizando os termos essenciais dos YS para nossa discussão sobre a realidade

sensível [i.e. o mundo “fenomênico”], a literatura comentarial tradicional e comentaristas modernos, vamos nos voltar ao trabalho propriamente exegético e propositivo. É nossa intenção demonstrar como a dialética instante-sequência discutida por Patañjali nos YS (especialmente os elementos contidos no *vibhūti-pāda* e *kaivalya-pāda*) ressoa temas comuns à “ontologia arcaica” e à “dialética hierofânica” propostas por Mircea Eliade (1967). A dialética do sagrado (ou “hierofânica”) é uma extensão das ideias de Eliade sobre o *mito do eterno retorno* e o “Terror da História”, i.e., a ânsia sentida pelo homem arcaico em seu confronto com a mudança temporal e o fluxo aparentemente sem sentido do tempo.

Tal inquietação se manifesta sobretudo na tendência existente entre o homem das sociedades ditas “arcaicas” em superar a história através de movimentos mítico-rituais capazes de recriar a cosmogonia, o *illud tempus*, o tempo primordial. Tal tendência se manteve, de acordo com Eliade (2012a, p. 104-105), em certas concepções filosóficas das ditas “altas civilizações” como as civilizações grega, hindu, islâmica ou chinesa. A “ontologia arcaica” e sua fuga do tempo da concretude teria sobrevivido em manifestações “filosóficas” e “religiosas” como o platonismo, taoismo, sufismo, Vedānta e, obviamente, Yoga.

Contudo, a distinção feita por Eliade entre ontologias do tempo arcaicas (como a representada/reformulada por Patañjali em forma de aforismos) e ontologias modernas ou “proto-modernas” (i.e. “históricas”)³, apesar de fundamentada e acertada quando nos

³ No clássico *O Mito do Eterno Retorno* (1949) somos apresentados às duas principais atitudes do homem em relação ao tempo. A primeira atitude é caracterizada por uma rejeição do tempo comum e profano em favor de um tempo “cósmico”, “mítico”, o tempo dos começos, que o homem deseja reatualizar em cada atividade humana significativa e/ou que segue seu próprio ritmo cíclico se reatualizando *ad infinitum*. A segunda atitude é caracterizada como “histórica”, na qual o tempo é concebido 1) como um ciclo limitado fragmentado entre duas infinitudes atemporais cujo final coincidiria

deparamos com as fontes, ainda é deveras simplificadora e reducionista. Seguindo sugestão de Liviu Bordas (2008), pretendemos trabalhar com uma terceira noção, denominada pelo estudioso romeno e professor da Universidade de Bucareste como "posição soteriológica radical". De forma semelhante à reação do homem arcaico em relação ao tempo profano

a atitude soteriológica é caracterizada por uma rejeição da realidade "ontológica" do tempo, mas de um modo radicalmente diferente. O homem arcaico estava preocupado em abolir simbolicamente a realidade do tempo "histórico". No entanto, os arquétipos em que ele se refugiou constituíam uma "história", na medida em que eram ações manifestadas no tempo - um tempo de começos, é claro, e de história sagrada. Por outro lado, o homem arcaico viveu de acordo com os ritmos cósmicos (dia-noite, quatro estações, ciclos lunares, solstícios etc). A posição soteriológica considera que o tempo - bem como espaço e todas as leis do mundo físico - pode ser abolido não apenas simbolicamente, mas "fisicamente" também. Ela afirma que o homem pode, na verdade, eludir o tempo, prolongar sua vida, e estar presente em mais de um lugar ao mesmo tempo, viver concomitantemente em diferentes "tempos", etc. e eludi-lo [o tempo] completamente, tornando-se imortal e eterno (BORDAS, 2008, p. 42-43)⁴.

com uma única regeneração do tempo em um futuro *illud tempus*, 2) como um movimento progressivo e linear, 3) um misto das duas primeiras. A primeira atitude corresponde ao homem arcaico e primitivo e a segunda ao homem "histórico" e/ou proto-histórico. Como exemplos marcantes da primeira atitude podemos delinear a doutrina dos ciclos na Grécia, entre os germânicos ou na Índia, a cosmologia de vários povos ameríndios, as doutrinas tradicionais hindus (incluindo o Yoga, como veremos, mas de uma forma menos esquematizadora e totalizante), a cosmologia taoísta etc. A segunda atitude pode ser encontrada entre os inúmeros milenarismos judeo-cristãos e doutrinas teológico-materialistas contemporâneas (que Eliade denominava por "teologias ateístas") como os diversos historicismos, marxismos, evolucionismos etc. A tensão principal que convém ressaltar é que o conflito entre a mutabilidade inescapável e o atemporal é o que constitui a própria relação (dialética) entre sagrado e profano no pensamento de Mircea Eliade. Sagrado e profano, incondicionado e condicionado, correspondem aqui largamente à relação *puruṣa – prakṛti* na tradição do Sāṃkhya-Yoga.

4 "the soteriological attitude is characterized by a rejection of the "ontological" reality of time, but in a radically different way. Archaic man was preoccupied with abolishing symbolically the reality of "historical" time. However, the archetypes in which he took refuge constituted a "history", inasmuch as they were actions manifested in time – a time of beginnings, of course, and of sacred history. On the other hand, archaic man lived in accordance with the cosmic rhythms (day-night, four seasons, lunar cycles, solstices etc.). The soteriological position considers that time – as well as space and all the laws of the physical world – can be abolished not just symbolically but "physically" also. It holds that man, can actually elude time, prolong his life, be present in more than one place at the same "time", live concomitantly in different "times", etc. and elude it completely, becoming immortal and eternal."

A concepção de posição soteriológica radical de que nos fala Bordas é muito semelhante ao modo como as ideias de tempo e eternidade se manifestam nos YS, dialeticamente sendo o tempo entendido como uma limitação ao *yogin* perfeito e conseqüentemente uma queda na degenerescência do mundo *prakṛtico* e suas flutuações incessantes. O processo de transcendência da matéria energética característico do Yoga é uma manifestação em forma teórica do que Eliade chamou de ontologia arcaica, mas longe de ser meramente um fruto de um pensamento passado e "primitivo", a ontologia primeva (ou primordial, como usaremos mais frequentemente) é um fenômeno existente em praticamente todos os tipos de sociedade, daí advém nossa preferência pelo termo "posição soteriológica radical" ao invés da eliadiana "ontologia arcaica"⁵.

Nossa jornada desembocará em uma reflexão sobre as aporias entre uma ontologia "primordial" de contornos mitológicos como a representada pelos YS e as perspectivas modernas anti-absolutistas. Nosso argumento final será baseado na ideia de que a dialética tempo-eternidade nos YS é uma modulação possível da dialética sagrado-profano de Eliade, não um reflexo exato das ideias do estudioso romeno; ainda que a contribuição de suas ideias seja fundamental para os nossos propósitos. O objetivo

5 É claro que reconhecemos os pontos de contato entre as posições ditas soteriológicas radicais e as reações do homem arcaico face ao fenômeno da temporalidade. Mas julgamos que a ideia de abolição do próprio tempo primordial das origens míticas que encontramos nos YS (e em outras ontologias transcendentalistas indianas) é um passo adiante ou uma reformulação da espiritualidade primeva contida nas mitologias dos povos arcaicos (em outra perspectiva, poderíamos argumentar que as mitologias é que constituem uma manifestação "popular" das ideias contidas em tratados como os YS). A fascinação eliadiana com o "arcaico" e "primitivo", o elemento cosmicizante que o autor romeno enxergava nas manifestações espirituais, talvez tenha turvado sua visão para as diferenças de grau consideráveis entre doutrinas sistemáticas como as presentes nos YS ou no platonismo e as manifestações arcaicas dos povos neolíticos e paleolíticos, ainda que ambas possam certamente ser derivadas do mesmo impulso de transcendência. Outro autor que reconhece os elementos míticos presentes no cerne das ideias de tempo dos YS e a da tradição do Yoga em geral é o alemão Georg Feuerstein. Partindo de uma perspectiva psico-histórica baseada em Jean Gebser, Feuerstein aponta a existência de uma temporalidade mítica e outra temporalidade integral, ambas subjacentes à tradição do Yoga (cf. 1974, p. 49-53)

final é demonstrar como a temporalidade é encarada nos YS seguindo *patterns* míticos, ainda que outras formas de consciência, como a dita "integral", possam ser encontradas no texto. É necessário clarificar que consideramos as posições soteriológicas radicais uma forma de "radicalização" do elemento mítico subjacente à percepção da temporalidade nos aspectos essenciais da doutrina compilada pelo sábio histórico-mitológico⁶ Patañjali. O importante é salientar não a oposição à ontologia arcaica de Eliade, e sim um refinamento de suas ideias, tornando-as menos esquemáticas e excessivamente generalizantes⁷.

II. Apresentação material do texto e método hermenêutico

Antes de apresentarmos o glossário de termos com os quais trabalharemos, é importante que nos debruçemos sobre a natureza do texto a ser analisado e como encaramos a questão da autoria e do conteúdo dos aforismos do Yoga clássico. Os YS atestam ser um manual (*anúśāsana*)⁸ para aqueles que anseiam transcender a vida terrena e o sofrimento que lhe é inerente (*duḥkha*). Consistindo de aproximadamente

6 Tanto uma possível "historicidade" quanto a "mitologicidade" de Patañjali serão objeto de discussão no primeiro capítulo.

7 O próprio *maestru* (para usar uma expressão de Ioan P. Couliano) reconhecia que muitas de suas ideias foram apresentadas na forma de *insights* e necessitavam de uma explanação mais detalhada, tarefa da qual Eliade pensava que futuros alunos e seguidores iriam se incumbir. Não é segredo que nossa empreitada se nutre de inquietações eliadianas; o projeto que originou o presente texto tinha entre seus objetivos analisar a influência do Yoga na formulação da teoria do sagrado de Eliade, no fim das contas seguimos o caminho oposto, a demonstração de como a relação entre as ideias de tempo e eternidade no Yoga são um reflexo da dialética apontada por Eliade. O que buscamos é um aprofundamento, através de um estudo de caso mais verticalizado, das ideias de Eliade sobre a oposição e complementariedade entre condicionado e incondicionado (cf. ELIADE, 1981). A importância dos estudos sobre o Yoga de Eliade não reside somente em seu valor documental, mas tem suas raízes nas intuições pioneiras que animaram a obra do *scholar* romeno. Uma dessas intuições é exatamente a questão dos condicionamentos e sua superação em relação ao problema da temporalidade.

8 YS, 1.1.

195 versos⁹. Os versos são divididos em 4 capítulos, intitulados Samādhi, Sādhana, Vibhūti e Kaivalya. Os títulos são definitivamente intrigantes dado que os termos *sādhana* e *vibhūti* não constam em nenhum dos versos dos YS. O que torna possível, seguindo ideia esboçada por Daniel Raveh (2012, p. 10) que os títulos sejam uma interpolação de editor posterior ao autor/compilador dos versos ou que os YS sejam exatamente um conjunto de aforismos/versos oriundos de tradições ióguicas diversas reunidos por um compilador¹⁰. Muitos manuais de literatura sânscrita e histórias da filosofia indiana publicadas nos últimos 150 anos apresentam uma visão geral que nos informa que Patañjali foi o autor de uma obra chamada Yoga Sūtra e que o texto foi comentado por outro autor chamado Vyāsa ou Vedavyāsa em um comentário chamado Yoga Bhāṣya.

Contudo, como apontou Maas em artigo publicado em 2013, e autores como Jacobi (1929, p. 584), V. Ragavam (1938-39, p. 84 *apud* Maas) e J. Bronkhorst (1985, p. 203) já haviam apontado anteriormente, um número considerável de fontes antigas, a maioria datadas do século X em diante, vão de encontro a esse consenso tradicional. Śrīdhara, Abhinavagupta, Hemacandra, Viṣṇubhaṭṭa, Śivopādhyāya e Devapāla, de acordo com Maas, se referem ao *bhāṣya* como tendo sido composto por Patañjali. Ora, se aceitamos que os YS e o seu tradicional comentário foram compilados pelo mesmo autor, algumas questões sobre supostas ‘incoerências’ filosóficas nos YS e a diferença

9 "Aproximadamente" porque alguns versos/aforismos não são aceitos por alguns comentadores antigos e modernos. O *sūtra* 3.22 é considerado parte dos YS por Bhojarāja (*Cf.* RMV, 3.22), mas não pelos outros comentadores. Consequentemente, é incluído em algumas edições atuais e omitido de outras. Outros *sūtras* como 4.16 e 3.20 também são disputados e incluídos ou omitidos dependendo da edição.

10 Desde Paul Deussen no princípio do século XX os YS são encarados como uma compilação de textos discrepantes sintetizados por "Patañjali" ou seja lá qual for a verdadeira identidade "histórica" do responsável por compilar os textos (*Cf.* DEUSSEN, 1908, p. 509)

marcante entre o capítulo quatro¹¹ e os demais capítulos se torna facilmente resolvível.

É importante ressaltar o aspecto sintético dos YS, uma característica marcante do pensamento indiano como um todo, sempre capaz de sínteses, assimilações, homologações de ideias que a princípio poderiam ser vistas como díspares mas que na realidade são diferentes apenas no que concerne ao ponto de vista do particular. Do ponto de vista da totalidade, característico da mentalidade bramânica¹², as divergências observadas pelo pesquisador ou orientalista ocidental se tornam supérfluas. A busca pela unidade fundamental é marcante no pensamento da Índia, pelo menos nas vertentes ditas "ortodoxas".

A posição defendida por Maas, que é organizador da primeira edição crítica do *Pātañjala Yogaśāstra*¹³ (PY), pode ser sintetizada da seguinte maneira: Patañjali e Vyāsa são dois nomes para o mesmo autor, tendo sido o responsável por reunir elementos de diferentes fontes (budistas, ideias do *Sāṃkhya*, *sūtras* da tradição bhaktica sobre Īśvara

11 O verso derradeiro do terceiro capítulo termina com a partícula *iti*, usada para marcar o fim de uma citação ou a conclusão de uma obra quando se trata de texto "filosófico"-teórico (*sattva-puruṣayoḥ śuddhi-sāmye kaivalyam iti*/quando *sattva* e o *puruṣa* são de pureza idêntica, isto é *kaivalya*). O aparente "fim" dos YS após o terceiro capítulo levou comentadores modernos, entre eles Dasgupta (1989, p.68) e Rukmani (1987, p. 210), a especular que o quarto capítulo seria uma interpolação ao texto original dos YS. Dasgupta chega a falar da existência "de um Yogasūtra propriamente dito (os primeiros três capítulos)" (*ibid*).

12 A incrível capacidade de síntese do pensamento bramânico é um fenômeno que já havia sido observado por Eliade (2012b) e Zimmer (2008). É importante ressaltar que o compilador histórico dos YS provavelmente pertencia à casta dos brâmanes (MAAS, 2017, p.1) e o *darśana* Yoga é aceito em sua totalidade pela ortodoxia bramânica.

13 *Pātañjala Yogaśāstra* é o termo usado por Maas (2013, p.3) para se referir aos YS junto ao comentário de Vyāsa, entendidos aqui como uma única obra. A edição crítica dos YS organizada por Maas será finalizada em alguns anos, por enquanto dispomos apenas do primeiro capítulo (*sāmadhi-pādaḥ*). A atribuição dos YS a um único autor que é ao mesmo tempo Patañjali e Vyāsa reforça ainda mais nossa concepção do Yoga como doutrina essencial do pensamento bramânico, dado que a figura de Vyāsa (ou Vedavyāsa) é invocada também como autor mitológico dos *Vedas*, do *Mahābhārata* e dos *Purāṇas*, todos textos imensos com um *corpus* variado, caracterizados pela tradição como sem fim e sem início, o que apenas enfatiza nossa asserção da diversidade na unidade característica do pensamento hindu. Vyāsa é também invocado como sendo idêntico a Bādarayāna, o autor do *Brahma Sūtra* (ou *Vedānta Sūtra*), um dos textos pilares da tradição ortodoxa bramânica (RADHAKRISHNAN, 1960, p. 22).

etc.). A atribuição dos YS a um autor que seria ao mesmo tempo Patañjali e Vyāsa não é fruto do acaso ou da mera convencionalidade. A atribuição dos *sūtras* a estas duas figuras é imbuída de profundo caráter mitológico. Para os nossos propósitos, a figura humana responsável por compilar o texto – seja lá quem for e onde tenha vivido – é menos importante que a significação da autoria atribuída aos YS. Como veremos no primeiro capítulo, a própria questão da autoria dos *sūtras* e sua atribuição a autoridades tradicionais eivadas de uma densa mitologia a seu respeito, revela algo de fundamental sobre a dialética tempo-eternidade. Os YS seriam, nessa concepção, também parte da literatura sagrada considerada "revelada" e sua significação ultrapassaria em muito o interesse meramente histórico ou cultural.

Voltando à questão de caráter histórico propriamente dita, a presença do diálogo com elementos budistas e o caráter mais "filosófico" – ao menos para olhos ocidentais – do capítulo 4 têm sido fatores usados por orientalistas e indólogos para qualificar os YS como uma colcha de retalhos destituída de coesão interna e solidez discursiva. Ora, se entendemos como característica fundamental do pensamento bramânico a proeminência das sínteses de opostos e as homologações e condensações de ideias díspares, a suposta "diversidade" de fontes dos YS se torna uma questão menor. O contorno budista de alguns *sūtras* é evidente, especialmente se considerarmos o uso de termos técnicos como *dharma-megha*, *asampramoṣa* e *ananta-samāpatti* (Cf. WUJASTYK, 2017, p. 1)¹⁴. A despeito do caráter não-ortodoxo do budismo, a

14 A influência do budismo sobre os YS já havia sido notada por Senart em trabalho pioneiro (1900), Woods (1914), Kimura (1934), de La Vallée Poussin (1937), Wezler (1987), Larson (1989), Angot (2008, p. 91-4), Bryant (2009, p. 69-70) e Maas em artigo recente sobre o Abhidharma Sarvāstivāda e o Yoga de Patañjali (2017).

influência de algumas ideias budistas sobre os YS é notável¹⁵, e as teorias budistas da escola Sarvāstivāda sobre a temporalidade e a momentaneidade de todos os fenômenos são discutidas no quarto livro dos YS. Contudo, o autor brâmane responsável por compilar os YS, anseia refutar as teorias budistas e construir uma nova teoria, completamente diferente, a partir delas¹⁶.

Em suma, nossa posição sobre o texto é devedora da abordagem de Maas, uma posição que considera que tanto os YS quanto o YSB foram compilados/escritos pelo mesmo indivíduo histórico. A natureza e identidade "histórica" de tal indivíduo não é elemento central para nossas indagações, a significação mítica da qual é imbuído é muito mais relevante para os propósitos de nosso trabalho.

III. Sobre o uso dos comentários

Os YS não são apenas um tratado extremamente conciso, a linguagem dos *sūtras* utilizada por Patañjali é consideravelmente crítica e, como o resto dos *sūtras* da tradição hindu¹⁶, apresentada em uma forma extremamente condensada e até mesmo

15 Os sistemas de pensamento indianos (darśanas) são divididos em *āstikas* e *nāstikas*. Os primeiros, considerados "ortodoxos", são seis em número: Sāṃkhya, Yoga, Vedānta, Mīmāṃsā, Nyāya e Vaiśeṣika; todos estes aceitam a autoridade dos *Vedas* como fundamento supremo. Os *nāstikas*, ou sistemas não-ortodoxos, como o budismo, jainismo e a escola materialista Carvaka/Lokāyāta não aceitam a autoridade dos textos sagrados védicos. É dito que os sistemas não-ortodoxos são aqueles que negam a existência de uma realidade além do presente (Cf. RADHAKRISHNAN, 1960 p. 20). Jayāditya afirma que um *āstika* é aquele que acredita na existência de um outro mundo, um *nāstika* é aquele que não acredita nessa realidade. Porém, tal divisão é meramente esquemática, considerando que uma escola dita "não-ortodoxa" como o budismo pode, efetivamente, em algumas de suas inúmeras subdivisões, apresentar mais pontos em comum com uma determinada tradição ortodoxa do que com outras tradições budistas e vice-versa.

16 “According to manuscript colophons and secondary evidence, both texts taken collectively bear the common title *Pātañjala Yogaśāstra* and probably have one single, common 'author' named Patañjali. This author collected the *sūtra-s* from different sources and furnished them with explanations, which in later times came to be regarded as the *Ysb*” (2009, p.64).

16 Os *sūtras* budistas são um caso bem diferente, já que pertencem a um gênero e tradição distintos.

hermética, de modo que a leitura do tratado como um todo sem o auxílio de comentários é praticamente impossível. Orientalistas do chamado período "heroico" da indologia¹⁷ e autores ligados à indologia filosófica, filologia e história das religiões tentaram, durante boa parte dos 100 primeiros anos de interpretação dos YS, analisar os *sūtras* sem o auxílio dos comentadores indianos tradicionais, o que levou a uma considerável distorção do significado dos aforismos de Patañjali. Como consideramos no subtópico anterior, a posição que vamos assumir em nosso trabalho considera que o texto de Patañjali e a glosa de Vyāsa fazem parte de um mesmo corpo textual, compilados pelo mesmo autor, que provavelmente se utilizou dos pseudônimos Patañjali e Vyāsa, nomes estabelecidos e de destaque na tradição hindu¹⁸.

Ainda assim, apenas o *bhāṣya* de Vyāsa (Patañjali)¹⁹ não é suficiente para que seja delineada uma imagem coerente do PY, de modo que recorreremos a outros comentários tradicionais e contemporâneos. Dos comentadores tradicionais, o primeiro de destaque considerável foi o autor vedantino Vācaspatimīśra, que viveu e escreveu entre os séculos IX e X no atual estado do Bihar e escreveu um comentário intitulado *Tattvavaiśāradi*, o primogênito entre todos os comentários ao *bhāṣya*. Bhojarāja (rei

17 Isto é, seu período fundante, da segunda metade do século XIX até os anos 30 do século XX, especialmente na Alemanha, mas também na França, Itália e Inglaterra. Curiosamente, apesar de não possuir ligações geopolíticas ou imperiais com o subcontinente indiano, a Alemanha foi o maior pólo do pensamento indológico de fins do oitocentos até os primeiros anos do século XX. A esse respeito Cf. MCGETCHIN, Douglas. *Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany*. Farleigh Dickinson University Press, 2009.

18 A atribuição do texto a essas duas figuras é de caráter fundamental para se entender os fundamentos cosmológicos da doutrina do tempo no PY e seus fundamentos mitológicos, tema que será verticalizado mais a frente.

19 A despeito de reconhecermos a pertinência dos argumentos de Maas e a unidade entre YS e YSB, vamos nos referir aos dois como autores diferentes por conveniência interpretativa e linguística, especialmente se considerarmos que o grosso da pesquisa e dos comentários modernos que utilizamos lidam com a ideia de que YS e YB foram compostos por autores diferentes, dado que a consolidação de sua unidade no meio indológico só vem ocorrendo a partir dos últimos 10 anos graças aos argumentos decisivos de Maas.

Bhoja) ou Bhojadeva viveu no século XI. Pertencente ao clã Paramāra ele governou a região de *Mālāva* e sua capital *Dhārā* no atual estado indiano de Madhya Pradesh. Interessado em arquitetura, literatura, medicina, poética e Yoga, foi o autor do comentário aos YS intitulado *Rājamārtāṇḍa-vṛtti* ("Comentário do Rei Sol" ou "Grande Rei"). Madhvācārya e sua apresentação dos *darśanas* hindus em *Sarvadarśanasamgraha*, um dos primeiros esforços de se reunir todas as doutrinas bramânicas e não-bramânicas em um único compilado, será mobilizado em alguns pontos, principalmente quando pretendermos demonstrar a unidade sintética ("unidade na multiplicidade") do pensamento hindu, costumeiramente vilipendiada e/ou omitida por alguns trabalhos indológicos e filosóficos.

Ainda no escopo dos comentadores tradicionais, os comentários de Vijñanabhikṣu (mais precisamente, um comentário intitulado *Yogabhaṣyavārttika* e seu sumário *Yogasārasamgraha*). Tendo vivido em Bengala durante o século XVI, Vijñanabhikṣu buscava demonstrar a unidade dos sistemas Sāṃkhya, Vedānta e Yoga, formulando comentários não apenas ao Yoga de Patāñjali mas também a textos do Sāṃkhya e do Vedānta. Suas preocupações vedânticas têm sido atacadas por alguns *scholars* como enganosas e maquiadoras da "filosofia do Yoga"²⁰. Para as nossas preocupações,

20 Um bom exemplo de polêmica contra Vijñanabhikṣu pode ser encontrado em Larson (2008, p. 295). Na série de "enciclopédias" dedicadas às "filosofias indianas" dirigida por Karl Potter (*The Encyclopedia of Indian Philosophies: Yoga – India's Philosophy of Meditation*. Motilal Banarsidass. Delhi, 2008), Larson critica Vijñanabhikṣu por supostamente maquiagem o conteúdo "original" da "filosofia" do Yoga com comentários enganosos de inspiração vedântica. Tais argumentos geralmente partem da desconsideração da natureza dos *darśanas* hindus e sua assimilação a modelos ocidentais de "filosofia" que tomam por base a filosofia crítica-especulativa desenvolvida nos países da Europa ocidental dos últimos dois séculos. Se o Yoga pode ser definido como uma "filosofia", o é apenas no sentido em que doutrinas metafísicas de caráter transcendentalista, como as encontradas na metafísica cristã ou neoplatônica, constituem uma filosofia. Em última análise, a categorização do Yoga de Patāñjali como uma doutrina filosófica depende em larga medida da conceitualização que se faz do próprio termo filosofia. Se entendemos filosofia como um corpo de doutrinas metafísicas, epistemológicas, éticas e "transformativas", i.e. uma espécie de propedêutica da transmutação individual, como propõem Pierre Hadot (2016) e Algis Uždavinys (2004) a

contudo, o comentário de Vijñanabhikṣu é de importância fundamental, já que parte da ideia tradicional hindu da equivalência entre as doutrinas do Yoga e do Vedānta. A sincronia entre o Yoga e a 'filosofia' dos *Upaniṣads*, da qual o Vedānta pretende ser a culminação pode também ser demonstrada por elementos internos à tradição textual do Pātañjala Yoga²¹.

O comentário de Swāmī Hariharānanda Āraṇya também pode ser enquadrado como um comentário de matizes 'tradicionais' junto aos de Vācaspatimiśra, Bhojarāja e Vijñanabhikṣu, ainda que tenha sido composto já no século XX. Como Āraṇya era um Sāṃkhya-yogācārya de grande importância para a tradição no século XX, sua inclusão entre os comentaristas tradicionais é justificada. Sua obra mais conhecida *Kapilāśramīyapātañjalayogadarśana*, composta originalmente em bengali, foi traduzida para o inglês por Paresh Nath Mukerji sob o título *The Yoga Philosophy of Patañjali* e consiste de *Bhāsvatī*, o comentário de Āraṇya ao Pātañjala Yoga. Importa sublinhar que não estamos usando todos os comentários "tradicionais" possíveis, pelo óbvio motivo de que se nos dispuséssemos a incluir toda a tradição comentarial a Patañjali em nosso trabalho o escopo de nossa análise fugiria em muito aos objetivos de uma dissertação de

respeito da filosofia antiga dos gregos e latinos, então o Yoga pode confortavelmente ser encaixado sob o rótulo de 'filosofia'. Por outro lado, se a filosofia é por definição a prática discursiva convencional inaugurada pela filosofia universitária dos últimos 200 ou 300 anos, consistindo da análise de teorias e sua suposta pertinência em comparação com outras teorias, consideramos que se torna bastante inadequada a categorização do PY como um corpo de doutrinas 'filosóficas' como faz Larson. Tais interpretações parecem ter como objetivo depurar as doutrinas hindus de seus elementos míticos e afirmações transcendentais para enquadrá-las dentro de um esquema academicamente "respeitável" segundo os padrões do sacerdócio acadêmico contemporâneo, que em sua ampla maioria subscreve ao grande 'mito' da modernidade, i.e., a não existência de qualquer realidade superior. Esse tipo de análise 'desmitologizante' seria equivalente, em nossa opinião, a uma exegese do pensamento de São Tomás de Aquino ou Santo Agostinho que não leve em consideração elementos cristãos ou suas afirmações metafísicas a respeito da realidade última.

21 Veremos adiante como em várias passagens dos YS, do YSB e do restante da tradição comentarial temas 'upaniṣadicos' ressoam. É importante ter sempre em mente o caráter bramânico dos textos.

mestrado, dado que o número de comentários aos YS e sua tradição comentarial se conta na casa das centenas. Incluímos em nossa análise aqueles comentários que são mais bem estabelecidos pela tradição e pela crítica indológica.

Antes de passar ao glossário, vamos expor brevemente alguns dos comentaristas ditos 'modernos' que pautaram nossa leitura dos YS. A mais óbvia referência, dados os contornos do trabalho e os objetivos finais que nos propusemos é a já clássica obra de Mircea Eliade: *Yoga, Imortalidade e Liberdade*, publicada originalmente em francês em 1954. O Yoga de Eliade é permeado de alusões a mitos, tradições 'populares', técnicas salvíficas, grupos tribais do sul do subcontinente indiano, tradições renegadas como a dos *aghoris*, simbolismo, xamanismo, alquimia etc.

A despeito de nossas já explicitadas divergências com a posição de Larson (2008), é necessário reconhecermos o mérito de sua posição ao comentar que quando observamos a obra de Eliade temos a impressão errônea de que o Yoga "está em tudo" (Cf. 2009, p. 27). Praticamente toda e qualquer tradição espiritual do subcontinente indiano é, nessa perspectiva, encarada como uma forma de Yoga. Em certo sentido, tal abordagem é frutífera e produtiva, dado que de fato uma grande quantidade de práticas e doutrinas de fato clamam para si o rótulo de Yoga. Por outro lado, tal abordagem pode induzir à confusão e ao generalismo, fazendo-nos perder de vista o sentido do objeto. Da abordagem eliadiana mantivemos a convicção das raízes míticas do Yoga de Patañjali e sua caracterização como *doutrina ascética de contornos iniciáticos* que almeja uma modificação, metamorfose e transmutação da existência humana de volta *ao seu estado original* (Cf. 2009, p. 24).

A faceta mítica do Yoga é aprofundada também pelo indólogo alemão Georg Feuerstein em *The Essence of Yoga* (1974). Em comparação com os volumes posteriores do autor, se trata de um trabalho paradigmático e de considerável interesse filosófico. A tese central encampada em seus mais de 10 curtos capítulos é a de que o Yoga não é um fenômeno unitário, possuindo duas estruturas conscienciais que lhe são inerentes. A primeira, é a já aludida estrutura mítica da consciência; a segunda revela-se como um progressivo processo integrativo de natureza holística. O exemplo paradigmático da estrutura mítica da consciência é justamente o Yoga de Patañjali, definido por Feuerstein como uma forma de gnose transcendental do *Eu* verdadeiro localizado além da contingência limitada do mundo transitório²².

A ênfase no Yoga como uma 'ontologia transcendentalista' também se encontra presente em Radhakrishnan (1923). Como um expositor ferrenho do Neo-Vedānta e filósofo idealista de destaque, o segundo presidente da Índia tencionava harmonizar o Yoga e o Vedānta. A interpretação de Radhakrishnan é importante sobretudo por partir de um discurso interno ao próprio objeto abordado (i.e. as doutrinas hindus) e desejoso de harmonizá-lo com o pensamento 'filosófico' do ocidente.

Oriundo de uma família de brâmanes do sul da Índia, Radhakrishnan, um ardoroso defensor das concepções hindus contra críticas ocidentais, estava familiarizado com o pensamento hindu de uma forma que a maioria dos eruditos norte-europeus que se dedicaram a esmerilhar as doutrinas indianas a partir do século XIX não estavam, dado

22 e.g. "*Both Buddha and Patañjali are exponents of what I propose to call mythic Yoga, as opposed to the more holistic variant. This typical or mythic Yoga is completely orientated towards the conquest of the premundane-temporal Origin via an unconditional turning inwards and turning away from the external world*" (1974, p. 25-26).

que boa parte da produção textual sobre o pensamento da Índia estava interessada em compará-lo com o do Europa contemporânea e, sobretudo, mostrar a absurdidade das afirmações transcendentais oriundas dos textos hindus. Por isso mesmo, de Radhakrishnan, retiramos o aprendizado, em nossa leitura do Pātañjala Yogadarśana, de entender a tradição pelo que ela diz de si mesma, sem buscar enquadrá-la em modelos esquemáticos que na maior parte buscam deformá-la fazendo-a parecer exatamente o que não é²³.

Um comentário oriundo da crítica acadêmica que julgamos riquíssimo e que auxiliou em grande parte o desenrolar de nossas próprias concepções é o comentário de

23 Alguém poderia objetar que estamos, no curso de nosso trabalho, fazendo exatamente o oposto do que afirmamos aqui, isto é, enquadrando o PY em um modelo esquemático que lhe é estrangeiro (no caso, a dialética eliadiana). Contudo, é importante ressaltar que a ressonância dos *sūtras* de Patañjali com a teoria do sagrado de Eliade pode ser facilmente observada em uma aproximação direta ao texto. Ademais, a conclusão de tal ressonância se deu a partir da leitura atenta e cuidadosa do texto e não como modelo esquemático proposto *a priori*. Um outro fator de importância decisiva é a própria fundamentação da teoria da religião de Eliade com base nas soteriologias indianas, existe bibliografia abundante sobre a influência das doutrinas soteriológicas hindus na formação do pensamento eliadiano a respeito da religião, exemplos podem ser encontrados em Allen (1979, p.114-149), Bordas (2007, pg. 177-178), Elwood (2014, p.14-19) e no magistral (ainda que bastante desfavorável ao pensamento de Eliade) estudo de Moshe Idel (2014): *Mircea Eliade: From Magic to Myth*. O próprio Eliade, na introdução ao livro de 1979 de Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, atesta a importância fundamental do pensamento da Índia para sua obra (p. 8-9). Na opinião de Idel, romeno de origem judaica, Eliade operou uma mudança fulcral na percepção ocidental a respeito da religião, operando um deslocamento em relação a um certo paradigma hegeliano que tinha por centralidade o cristianismo protestante do norte da Europa para uma perspectiva que leva em consideração o pensamento da Índia (p. 241-243). Dessa forma, seria mais interessante falar na influência de Patañjali sobre Eliade e em como o Yoga e outras soteriologias indianas se tornaram fonte para uma interpretação sobre a estrutura geral dos mitos e simbolismos 'religiosos'. A abordagem que propomos aqui é justamente uma via de mão dupla, o Yoga de Patañjali é reflexo da teoria eliadiana ao mesmo tempo em que é refletido por ela. Como já afirmado anteriormente, o projeto que deu origem ao presente trabalho tencionava justamente detectar as influências indianas na dialética eliadiana. Finalmente, dizer que nossa abordagem busca ser 'fiel às fontes' e ao pensamento hindu não significa que estamos propondo uma interpretação definitiva e/ou que outras interpretações são impossíveis, significa apenas que procuramos esquematizar as ideias do Yoga o mínimo possível seguindo modelos extrínsecos ao objeto. A dialética de Eliade e seu refinamento por Bordas nos parecem ferramentas interpretativas adequadas porque são interpretações que julgamos compatíveis com a *essência* do PY: a superação da existência condicionada. Além do mais, existem graus aproximativos de coerência interpretativa a partir de um texto base que nos permitem dizer, por exemplo, que algumas interpretações são mais coerentes e fiéis ao texto do que outras. Os modelos recentes propostos por autores oriundos da teoria literária e história que afirmam que qualquer texto possui múltiplas interpretações e que todas são igualmente válidas não nos parecem produtivos.

Daniel Raveh (2012). Partindo de uma abordagem múltipla que analisa os Yoga Sūtras sobre prismas filosóficos, religiosos e psicológicos, ainda que sem perder sua unidade como "manual (*anūsāsana*) para aqueles desejosos de transcender a vida profana e seu sofrimento inerente ou *duḥkha*" (p. 10)²⁴; a tradução de Raveh pode ser considerada a fonte principal para todas as traduções que fizemos por nossa conta no presente trabalho e fonte inestimável de *insights* filológicos. Outra tradução e comentário que julgamos de grande importância para nosso trabalho é o comentário de B.K.S. Iyengar, um dos poucos, como observou Raveh (2012, p. 17), que não negligencia o terceiro capítulo dos YS e a sua discussão sobre os 'poderes ióguicos' (*siddhis*) alcançados pelo meditador.

As interpretações de Whicher (2000) e Chapple (2008) apesar de sua inegável precisão terminológica em questões laterais e grande quantidade de *insights* são um exemplo claro de abordagens que *não* seguiremos. Oriundos da subcultura do Yoga e ansiando conciliar os YS com ideias 'holísticas' e 'integrativas' os dois autores podem ser lidos como parte de uma agenda mais ampla que inclui preocupações ecológicas, feministas e 'multiculturais', buscando ler Patañjali como um precursor de perspectivas 'não-integrativas', 'não-ocidentais', 'não-logocêntricas', como representante de uma outra tradição cultural etc. A despeito de qualquer mérito que essas agendas possam ter, concordamos com Raveh que Whicher e Chapple tentam "conciliar o inconciliável", dado que buscam ler noções 'negativas' como *nirodha* e *kaivalya* de uma maneira integrativa e externalizante; o 'isolamento' que constitui o objetivo último do Yoga é uma superação do mundo profano, não uma 'integração' maior dentro dele. A consciência do *yogin* libertado dos grilhões da existência é direcionada para dentro, para

²⁴ "manual for those wishing to transcend worldly life with its inherent *duḥkha* or suffering".

o liame que une a pura consciência do Si ao mundo das formas, tencionando superá-lo, transcendê-lo. Como demonstraremos, a integração espiritual realizada pelo *yogin* visa a superação do estado humano enquanto tal, não seu prolongamento “holístico”.

IV. Glossário prático-conceitual

Definido o texto base que leremos e como o leremos, agora é hora de passar ao derradeiro plano de nosso capítulo introdutório, a exposição dos termos selecionados para a análise e que serão de caráter delineador para a natureza de nossa investigação. É importante ressaltar que, no curso da pesquisa, nossas concepções iniciais se modificaram através do contato com o objeto, ao invés de moldar os YS a nosso bel prazer baseando-nos em uma doutrina pré-definida, foi justamente a leitura dos versos que o compõem e da obra exegética dos comentaristas, que pudemos constatar a pertinência de nossas indagações. O glossário que utilizamos é de natureza prática e tem por objetivo guiar o leitor através de nosso texto, especialmente o segundo e terceiro capítulos, de natureza mais analítica do que especulativa.

Dada a incrível riqueza dos YS e sua tradição comentarial (provavelmente nenhum outro texto da filosofia indiana foi tão comentado e traduzido nos tempos modernos), cada um de seus versos-aforismos é capaz de proporcionar pesquisas inteiras, decorre daí a necessidade de expormos detalhadamente os termos que vamos

analisar e os demais termos fundamentais para nossa empreitada junto a seus respectivos *sūtras*. O grosso de nossa interpretação filológica é derivado dos trabalhos de Angot (2016) e Raveh (2012), tradutores capazes e inquisitivos dos YS para o francês e para o inglês, além do inestimável *Dictionnaire de la Civilisation Indienne*, compilado por Louis Frédéric, e do dicionário sânscrito de Monier-Monier Williams (MW). Os termos-chave serão apresentados em ordem alfabética portuguesa. Todos os termos marcados em negrito são termos-chave que ainda não foram apresentados no glossário.

Lista de termos-chave e localização textual:

* ***asmitā*** (1.17, 2.3, 2.6, 3.48, 4.4) – "senso do Ego"; um dos cinco ***kleśas***. Para Patañjali, o senso do Ego emerge quando alguém é incapaz de diferenciar entre o "poder daquele que vê e o poder do ver". O último é o poder do envolvimento no mundo, o primeiro um poder potencial concernente ao ***puruṣa***. O senso do Ego é a auto-ilusão fundamental de confundir a mente, os sentidos ou o corpo com o Eu verdadeiro.

* ***avidyā*** (2.3, 2.4, 2.5, 2.24) – o significado corrente do termo na tradição sapiencial indiana é "nesciência", "ignorância" (MW); a ignorância que faz com que as engrenagens do mundo sensorial egoico continuem a se perpetuar infinitamente. Destituído de ignorância, o homem se torna completamente liberto das limitações do falso eu. Como ressaltou Eliade (1953), seria possível construir uma história da "filosofia" indiana apenas a partir de alguns termos base, *avidyā* certamente é um deles. Nos ensinamentos de Patañjali, pode ser encarada como a perspectiva fenomênica, sem

a qual a natureza mundana das coisas não pode existir; sendo que da perspectiva metafísica é o obstáculo fundamental para o discernimento entre *puruṣa* e *prakṛti* e um grande impedimento no caminho para *samādhi*. Consequentemente, é classificada por Patañjali como uma *kleśa*, de fato é a principal *kleśa*. Em muitas escolas da tradição indiana, ortodoxas ou "heterodoxas", a libertação dos grilhões da ignorância constitui o objetivo último.

* *citta* (1.2, 1.30, 1.33, 1.37, 2.54, 3.1, 3.9, 3.11, 3.12, 3.19, 3.35, 3.39, 4.4, 4.5, 4.16, 4.17, 4.18, 4.21, 4.23, 4.26) – mente ou consciência. As inúmeras menções tornam evidente o fato de que os YS são um texto dedicado a escrutinar os meandros da consciência e decifrar suas diferentes formulações. É também uma das ilusões das quais o sábio supremo deve se libertar em última instância.

* *citta-vṛtti* (1.2) – atividade mental, os movimentos da mente, as revoluções da consciência. Patañjali define o yoga exatamente como a cessação da atividade mental.

* *duḥkha* (1.31, 1.33, 2.5, 2.8, 2.15, 2.16, 2.34) – sofrimento, dor, insatisfação, tormento, frustração. A célebre expressão *sarvam evam duḥkham* – "tudo é sofrimento" – está nas origens das filosofias da Índia, das práticas ascéticas e gnoseológicas que se sucederam desde a antiguidade; uma noção que se refere aos aspectos fenomênicos da existência.

* *guṇa* (1.16, 2.15, 2.19, 4.13, 4.32, 4.34) – qualidade, força, movimento, corda de ligação. Um termo que se refere às três forças que ativam a *prakṛti* ou mundo fenomênico. Os três *guṇas* são *sattva*, *rajas* e *tamas*. A essência dos YS é essencialmente o desentrelaçamento do mundo *prakṛtico* dos três *guṇas*.

* **īśvara** (1.23, 1.24, 2.1, 2.32, 2.45) – termo técnico e filosófico usado em referência a Deus e ao divino. Ao contrário do *Sāṃkhya* clássico, o Yoga é teísta.

* **īśvara-praṇidhāna** (1.23, 2.1, 2.32, 2.45) – devoção a *īśvara*; ou, de acordo com alguns comentadores, meditação em *īśvara*. Referência clara ao texto da *Bhagavad-Gītā*.

* **kaivalya** (2.25, 3.51, 3.56, 4.26, 4.34) – solitude absoluta, liberdade; um estado no qual as qualidades (*guṇas*) retornam à sua fonte primeva e o *puruṣa* é deixado "totalmente só" (RAVEH, 2012, p. 107), dissociado dos elementos característicos do mundo fenomênico (*prakṛti*). *Kaivalya* é um dos termos centrais da metafísica do Sāṃkhya.

* **kleśa** (1.24, 2.2, 2.3, 2.12, 4.28, 4.30) – "causa de aflição", "veneno"; no terceiro verso dos YS Patañjali enumera cinco kleśas, "disposições interiores" ou "disposições psicológicas" que ativam a consciência no mundo fenomênico, mundano. As cinco kleśas são ignorância/nesciência (*avidyā*), egoísmo na forma de identificação do Ego com o real (*asmitā*), apego (*rāga*), aversão (*dveṣa*) e o medo da morte/agarrar-se ignorantemente à vida (*abhiniveśa*).

* **krama** (3.15, 3.53, 4.32, 4.33) – sequência constituída de "momentos" (*kṣaṇas*). Patañjali se mostra bastante interessado na dialética *krama-kṣaṇa*, no entrelaçamento e nas possíveis dissociações entre o tempo e o atemporal. *Krama* é consideravelmente diferente da noção de *karma*, enquanto a última significa literalmente "ação" e se refere essencialmente às impressões ou traços que as possíveis ações humanas deixam no curso do tempo, *krama* é a sequência infinda de momentos no mundo, sejam eles

"karmicos" ou não.

* ***kṣaṇa*** (3.9, 3.53, 4.33) – momento; instante. O "outro lado" de *krama* (sequência). De acordo com Patañjali, a atemporalidade ou o ***puruṣa*** atemporal é encontrado no momento, geralmente despercebido entre as sequências do mundo fenomênico. A sequência infundável de *krama* é equivalente ao caos desordenado do mundo histórico, do qual o "homem arcaico" almeja se subtrair através de um ato de transcendência. A tarefa do *yogin* é a percepção do momento entre os momentos, o momento imbuído de realidade pura, o momento eterno em meio a sequência entrelaçada pelo tempo fluido da concretude fenomênica. A dialética *kṣana-krama* é uma manifestação óbvia da relação fundamental entre tempo e eternidade que nos propomos a analisar.

* ***nirodha*** (1.2, 1.12, 1.51, 3.9) – cessação, suspensão, supressão. Esse importante termo se refere à cessação da atividade mental, o que exatamente constitui tal atividade mental que deve cessar, quando deve cessar e porque deve cessar, é um dos pilares da discussão em torno dos YS.

* ***pariṇāma*** (2.15, 3.9, 3.11, 3.12, 3.13, 3.15, 3.16, 4.2, 4.14, 4.32, 4.33) – mudança, transformação, processo. Patañjali chama atenção para o fato de que uma mudança constante é a característica central por trás da fachada aparentemente sólida do mundo objetivo. *Pariṇāma* é a característica mais externa da mutabilidade essencial do mundo fenomênico e tem lugar nos elementos do mundo material, nos sentidos e na consciência. Suas relações com *krama* e *kṣana* serão analisadas de forma mais aprofundada na segunda parte.

* ***prajñā*** (1.20, 1.48, 1.49, 2.27, 3.5) – *insight* ióguico ou mesmo "conhecimento

ióguico" (RAVEH, 2012, p.108). A tradução de *prajñā* por sabedoria em línguas europeias é usualmente complicada, dado que o termo se refere a uma característica mental, estado de consciência, estado cognoscitivo, mais próximo do termo "discernimento"; trata-se de uma característica universal, existindo até mesmo uma *prajñā* incorreta. Termo bastante presente no pensamento budista, e é mais um dos pontos em que a síntese do *Pātañjala Yogaśāstra* se aproxima da discussão budista. A literatura *Prajñāpāramitā* do budismo *Mahāyāna* faz um extensivo uso da noção de *prajñā*. Daniel Raveh afirma que Patañjali entende *prajñā* como um substituto do conhecimento fenomênico baseado nas percepções sensuais, racionalidade e testemunho confiável quando um indivíduo se aprofunda no estado meditativo (2012, p. 108). Nossa interpretação do termo o equaciona de certo modo com o intelecto supra-humano, o elemento transcendente além das distinções duais entre racionalidade e sensação.

* *prakṛti* (1.19, 4.2, 4.3) – termo oriundo da metafísica do Sāṃkhya. É o termo que denota as dimensões manifestas e não-manifestas da existência mundana e do mundo fenomênico. *Prakṛti* é o inverso de *puruṣa*, o núcleo metafísico que todos possuem em sua essência última e que representa a liberdade em relação a todos os elementos manifestos ou não-manifestos do mundo terreno. Uma observação importante a ser feita é a consideração de que *citta* e todo o mundo da experiência mental e psíquica pertence à esfera "*prakṛtica*" da existência, não ao *puruṣa*. Da mesma forma, os processos transformativos da experiência ióguica têm lugar no mundo da *prakṛti*.

* *puruṣa* (1.16, 1.24, 3.36, 3.50, 3.56, 4.18, 4.34) – a verdadeira individualidade, além de todas as dualidades e polaridades do mundo material-fenomênico; encontra-se em

estado de pura contemplação e liberdade, liberto de circunstâncias biológicas, mentais, emocionais e psicológicas. Para a metafísica do Sāṃkhya, da qual Patañjali é tributário, existem inúmeros *puruṣas*, uma multiplicidade infinda de mônadas vitais, diferentemente da metafísica do *Advaita-Vedānta*, que pressupõe a existência de um *ātman* unitário por trás de todos os fenômenos ilusórios do mundo material e que seria idêntico ao princípio supremo incondicionado. Vamos examinar a questão da pluralidade de mônadas vitais e sua relação com a síntese vedantina formulada por Śaṅkara em nossa análise das dualidades entre tempo e eternidade. Um dos mais importantes comentadores dos YS para a nossa empreitada, Vijñānabhikṣu, era também um expositor do Vedānta e postulava a unidade essencial entre os sistemas fundamentais do pensamento ortodoxo bramânico.

* *saṃādhi* (1.20, 1.46, 1.51, 2.2, 2.29, 2.45, 3.3, 3.11, 3.38, 4.1, 4.29) – nome genérico tanto para a meditação ióguica quanto para o yoga como meditação. É caracterizado por ser um estado em que a consciência se encontra esvaziada de todos os seus elementos subjetivos.

* *saṃskāra* (1.18, 1.50, 2.15, 3.9, 3.10, 3.18, 4.9, 4.27) – as impressões karmicas que seguem uma ação ou *vṛtti* (fluxo ou movimento mental). Os *saṃskāras* são elementos psicológicos que determinam a constituição da realidade aparente.

* *sārūpya* (1.4) – identificação ao mundo fenomênico, envolvimento no mundo da matéria.

* *svarūpa* (1.3, 1.43, 2.23, 2.54, 3.3, 3.45, 3.48, 4.34) – a essência original, o *puruṣa* como essência da pessoa humana, da verdadeira individualidade além das polaridades

do mundo fenomênico, o que de acordo com Patañjali precede qualquer identificação mundana (*sārūpya*).

* *vāsanā* (4.8, 4,24) – assim como os termos *kleśa* e *saṃskāra*, a noção de *vāsanā* é concernente aos resquícios psíquicos subjacentes às camadas mais profundas da consciência, responsáveis por determinar a existência fenomênica do indivíduo. Pode ser entendido, seguindo a glosa de Vyāsa (YSB 2.9) como "resquícios cármicos" de experiências ocorridas em nascimentos prévios.

* *vikalpa* (1.6, 1.9) – construção verbal, um dos cinco *vṛttis* enumerados por Patañjali como *citta-vṛtti* no primeiro livro dos YS. O termo *vikalpa* se refere às insuficiências intrínsecas da linguagem no que tange à apreensão das sutilezas do *puruṣa*.

* *viveka* (2.26, 2.28, 3.53, 3.55, 4.26, 4.29) – discernimento entre *prakṛti* e *puruṣa*.

* *viveka-khyāti* (2.26, 2.28, 4.29) – discernimento ióguico entre *prakṛti* e *puruṣa*. *Viveka-khyāti* é o antídoto para a ignorância/nesciência (*avidyā*).

* *vṛtti* (1.2, 1.4, 1.5, 1.10, 1.41, 2.11, 2.15, 2.50, 3.44, 4.18) – atividade, vibração, movimento, revolução, flutuação, agitação.

1. Os fundamentos do Pātañjala Yoga

1.1. O Yoga e a aurora do pensamento bramânico

O estudo dos textos filosóficos, religiosos, poéticos e gramáticos que compõem a tradição sânscrita que forma a base da cultura indiana²⁵ remete ao século XIX europeu. A tradição que se convencionou chamar indologia bebe fortemente dos textos produzidos em sânscrito da tradição bramânica e nos textos em dialetos prácritos (i.e. as línguas indo-arianas correntes das regiões em que tais textos foram compostos) da tradição budista.

Pouquíssimos autores "clássicos" da indologia lidam com as tradições linguísticas exógenas ao mundo védico tradicional. De tal modo, convém ressaltar que

25 É importante ressaltar que o estabelecimento da tradição em sânscrito é bastante polemizado tanto na Índia quanto por acadêmicos ocidentais, sendo este um debate implicado em inúmeras questões de natureza política. Alguns nacionalistas da região indiana de Tamil Nadu, no extremo sul do subcontinente, clamam que a tradição védico-sânscrita estabelecida no norte do subcontinente seria uma tradição exógena, implantada na Índia por impiedosos conquistadores vindos do norte e que deram origem aos diversos povos indo-arianos. Como veremos a seguir, a questão sobre a origem da língua sânscrita e dos povos arianos é bastante problemática em um contexto indiano, envolvendo inúmeros conflitos etnolinguísticos. Junto aos nacionalistas/separatistas da Índia do sul, também alguns autores ocidentais envolveram-se na polêmica, como o estadunidense Sheldon Pollock, autor de uma obra seminal problematizando a questão do estabelecimento da tradição sânscrita e que afirma, entre outras coisas, que a tradição bramânica estabeleceu o domínio de uma casta masculina sacerdotal sobre todo o núcleo cultural do subcontinente indiano. Não faz nem uma década, a sucursal da Penguin na Índia foi obrigada a recolher todas as edições do livro *Hindus: An Alternative History*, da sanscritista, também estadunidense, Wendy Doniger, que foi acusada de ofender as sensibilidades religiosas hindus ao focar sua narrativa em grupos considerados marginalizados e considerados 'impuros' pela tradição (Cf. CLOONEY, 1992; DONIGER, 2009; POLLOCK, 2006). Os autores classificados como 'nacionalistas hindus' também são fortemente críticos da narrativa indológica tradicional da academia europeia, baseando-se em dados linguísticos, arqueológicos e genéticos, buscam enfatizar os povos indo-arianos como nativos do subcontinente (Cf. ELST, 1999).

em nossa abordagem diacrônica sobre as origens do Yoga; a história do Yoga propriamente dita, teremos que investigar as raízes da tradição bramânica na Índia e sua relação com as populações presentes no subcontinente indiano antes da chegada dos invasores indo-europeus responsáveis por carregar a língua sânscrita até o subcontinente indiano. O nosso trabalho, apesar de se apoiar em parte nos trabalhos indológicos europeus oriundos da metodologia dita histórico-crítica para o estudo de textos antigos, é crítico de muitas conclusões dessa vertente metodológica e de seu uso instrumental

A querela sobre a origem dos indo-arianos e o que ela tem a nos dizer sobre as origens do Yoga será abordada nas próximas páginas, mas é importante sublinhar, seguindo Bryant (2009), que a questão mais importante no que diz respeito à tradição do Yoga em meio a tal polêmica envolve as populações responsáveis por suas formulações iniciais. A maior parte dos eruditos oriundos da literatura dita “indológica” concorda que a tradição do Yoga é decididamente não védica, no sentido de que seus primeiros elementos detectáveis decididamente se colocam em oposição aos valores do ritualismo bramânico tradicional (cf. ELIADE, 2009; WERNER, 1992; BRYANT, 2009; ZIMMER, 2008; FEUERSTEIN, 1974; WHITE, 2014; SAMUEL, 2008). Se o Yoga se desenvolveu como uma tradição marginalizada dentro da sociedade indo-ariana, como afirmava o controverso indólogo alemão J.W. Hauer, ou se ele representa uma influência da espiritualidade 'aborígene' sobre os arianos, como querem Eliade e Zimmer, não é uma questão central para nosso trabalho, ainda que sejamos da opinião de que os indo-arianos se originaram em região externa ao subcontinente indiano, sua origem ainda é incerta e muito debatida pelos estudiosos²⁶. Convém nos determos agora

26 O controverso Jakob Wilhelm Hauer, um dos mais famosos representantes da indologia nazista

na história da recepção e interpretação dos mais antigos textos védicos que chegaram até nós.

Nossa história começa em Calcutá, Bengala, década de 1780. Um grupo de brâmanes locais finalmente foi convencido a revelar os misteriosos textos conhecidos como Vedas. Até então, os olhos e ouvidos ocidentais só tinham ouvido sussurros e rumores sobre esses textos, que, diz-se, possuíam poder mágico inimaginável e constituíam a base da religião hindu. Tais textos eram considerados tão sagrados que raramente eram escritos, sendo passados oralmente de geração em geração. Finalmente, os poderosos olhos analíticos e inquisitivos do ocidente tinham em mãos o mais antigo desses textos: o R̥g-Veda *Samhita* (RG). Para a grande surpresa dos eruditos ocidentais, quando os textos foram coletados por toda a Índia, a versão transmitida na Caxemira, ao norte, e a de Tamil Nadu, ao sul, eram praticamente idênticas.

De acordo com A.L. Basham (1989), o R̥g-Veda foi transmitido oralmente por 3000 anos sem praticamente nenhum erro e se trata, provavelmente, do mais antigo texto "religioso" ainda em uso. Ainda assim, a maior parte dos brâmanes que havia memorizado os hinos tinha apenas uma noção vaga e imprecisa de seu significado, já que sua língua era tão arcaica que se tornava praticamente ininteligível para alguém

alemã, afirmava que o Yoga surgiu como fruto das sociedades secretas *Vrātya*, uma espécie de *Männerbund* nórdica no interior da sociedade indo-ariana. As formulações ióguicas seriam, nessa concepção, um reflexo dos valores espirituais e ascéticos/viris 'elevados' dos arianos, se opondo ao barbarismo e degeneração característicos das sociedades 'matriarcais', ginocráticas, nativas da Índia. Em oposição a Hauer, Mircea Eliade e Heinrich Zimmer, embora por motivos diferentes, ressaltavam o elemento nativo, não-ariano da doutrina do Yoga. Zimmer, um conhecido opositor do nazismo, foi um dos primeiros a explorar as potencialidades presentes no interior de culturas não-europeias para o núcleo do pensar ocidental. Eliade, pelo menos inicialmente, parecia mais preocupado com questões ligadas ao nacionalismo romeno, dado que postulava a existência de um *continuum* cultural neolítico "não-ariano" que se estendia dos Bálcãs até o Noroeste do subcontinente indiano, onde teriam se originado tanto as práticas do Yoga quanto as tradições ainda vivas dos camponeses romenos (cf. HAUER, 1937; ELIADE, 1972; ZIMMER, 2008; MARIOTTI, 2009).

treinado apenas no sânscrito clássico²⁷. A língua do RG foi então chamada de sânscrito védico, e os hinos teriam sido compostos por um grupo de pastores que habitava o norte do subcontinente indiano por volta de 1500 a.C. Como já comentamos na introdução, a datação dos textos indianos é altamente controversa e apesar de datados em período tão remoto quanto o primeiro milênio antes de Cristo, as primeiras versões do Rg-Veda só foram efetivamente escritas por volta do século IX depois de Cristo. Trata-se, sobretudo, de uma transmissão oral. Seja como for os *Vedas* ainda hoje são recitados e memorizados por jovens brâmanes na sociedade da Índia tradicional. Pudemos testemunhar com nossos próprios olhos, em visita a sagrada cidade de Benares/Varanasi, jovens crianças brâmanes, com os cabelos raspados e apenas um ligeiro fiapo de cabelo comprido na parte traseira da cabeça, sendo ensinadas a recitar os hinos às margens do Ganges, assim como seus ancestrais fizeram por milênios. A tradição védica é uma tradição viva, nunca se manteve estática e parada no tempo, poderíamos mesmo dizer, seguindo Sita Ram Goel (1987) e Ram Swarup (1980), que o hinduísmo foi o único dos grandes sistemas do paganismo clássico eurasiático a sobreviver à expansão das religiões abraâmicas.

Em 1786, não muito tempo depois da divulgação dos hinos védicos, Sir

27 Sânscrito [*samskrta*] significa "colocar junto", "aperfeiçoado", "lapidado". É, como já afirmamos, a língua central para a tradição bramânica. O sânscrito védico, ou simplesmente védico, é uma língua arcaica e ligeiramente diferente do que se convencionou chamar de 'sânscrito' em um sentido clássico, i.e., a língua altamente elaborada após as reflexões gramáticas de Pāṇini (séc. V-III a.C) e na qual foram escritos clássicos como o *Rāmāyaṇa* e o *Mahābhārata*. O sânscrito pertence à família linguística Indo-Europeia e sua mais antiga formulação conhecida, o védico, é bastante semelhante às línguas proto-irânicas em que foram registrados textos como o *Avesta* e os *Gathas*, de autoria atribuída ao famoso Zarathustra (cf. MONIER-WILLIAMS, 1976). A opinião de Basham, é claro, é característica dos sanscritistas ocidentais, que pretendem conhecer mais sobre os textos do que os próprios representantes da tradição nativa que seriam, nessa concepção, ignorantes dos métodos histórico-críticos e historicistas da academia europeia.

William Jones, orientalista e jurista britânico, juiz da suprema corte de Calcutá, escreve *The Sanscrit Language (A Língua Sânscrita)*, onde o eminente autor britânico sugere que o sânscrito tinha estruturas em comum com o grego e o latim, e que tais línguas provavelmente estavam relacionadas com as línguas dos povos celtas e dos povos germânicos, além do persa. A empreitada de Jones é considerada um marco na história da linguística e o passo inicial da filologia comparada e da filologia indo-europeia.

Citando Jones:

"A língua sânscrita, seja qual for sua idade, é de uma maravilhosa estrutura; mais perfeita que o Grego, mais copiosa que o Latim, e mais precisamente refinada que os dois, e ainda compartilha com ambos uma forte afinidade, tanto nas raízes dos verbos quanto nas formas de gramática, mesmo que possivelmente tenha sido criada por acidente; é, na verdade, tão forte, que nenhum filólogo poderia examinar as três sem acreditar que tenham nascido de uma fonte comum, que, talvez, nem exista mais. " (JONES, 1824, p. 28)²⁸

Como veremos, Jones também foi o primeiro a postular uma divisão racial no subcontinente, derivando daí dois troncos populacionais, um supostamente "ariano" e o outro "nativo". Alguns autores, como Raymond Schwab (1949) e T.J. Clarke (1997), chegam mesmo a falar de um segundo "renascimento", o "renascimento oriental", que influenciou a cultura europeia a partir de então. O romantismo europeu, principalmente o alemão, foi fortemente influenciado pela literatura em sânscrito a partir de fins do século XVIII, exemplos clássicos incluem Goethe, Schopenhauer e os irmãos Schlegel. August Wilhelm Schlegel foi o primeiro professor de sânscrito do continente europeu

28 *"The Sanscrit language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a stronger affinity, both in the roots of verbs and the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident; so strong indeed, that no philologist could examine them all three, without believing them to have sprung from some common source, which, perhaps, no longer exists ..."*

(ou seja, fora da Grã-Bretanha), tendo inclusive feito uma magistral tradução da *Bhagavad-Gītā* do sânscrito para o latim, proclamando a antiga literatura dos hindus como tão importante para a cultura universal como os clássicos gregos e latinos. O ocidente europeu finalmente clamava para si a posse da cultura védica.

Ao longo do século XIX, várias teorias foram propostas para explicar as afinidades existentes entre o sânscrito e o persa, no Oriente, e as línguas da Europa, no Ocidente (com exceção do basco, húngaro e finlandês). Passou-se então a considerar que todas essas línguas derivavam da mesma proto-língua falada por algum povo misterioso que se perdeu nas brumas do tempo. A hipótese que consideramos a mais plausível remete as primeiras populações tardias Indo-Europeias ao sítio arqueológico de Yamna²⁹ entre os rios Dnieper e Ural na região da estepe pôntica. Como tal sítio arqueológico é sobretudo associado a populações já em um estado de declínio, o *Urheimat* dos Indo-Europeus deve se encontrar em lugar ainda mais ao sul, dado que alguns autores buscam origens ainda mais austrais para os proto indo-europeus, como os montes Zagros; local que é a provável origem de algumas populações associadas ao sítio de Yamna (CHG – *Caucasus Hunter Gatherers*) e até mesmo algumas partes do

29 Os exemplares esqueléticos da cultura Yamna foram testados geneticamente e, surpreendentemente, demonstraram que a pigmentação da população da região era bastante mais escura do que até então se pensava, sendo os exemplares de Yamnaya mais próximos aos atuais europeus mediterrânicos ou até mesmo aos modernos iranianos do que aos tão conjecturados arianos loiros do tipo nórdico, fetichizados por muitos autores oriundos de países do norte da Europa. Dessa forma, a querela entre os nacionalistas indianos e os especialistas europeus se mostra desprovida de sentido, já que a população de Yamnaya, assim como outras populações arcaicas, se revelou consideravelmente distante, do ponto de vista genético, de ambos os grupos populacionais, tanto dos modernos europeus quanto da maior parte das populações indianas. Os componentes genéticos centrais para a população do sítio de Yamnaya, CHG (*Caucasus Hunter Gatherer*), EHG (*Eastern Hunter Gatherer*) e ANE (*Ancestral North Eurasian*) não se encontram com a mesma combinação em nenhuma população moderna. Apenas alguns povos eslavicos orientais e grupos isolados da Ásia Central, Afeganistão e Subcontinente Indiano (e.g. Kalash, Burusho e Pamiris), além de algumas populações brâmanes de Caxemira, Haryana e Punjab têm ancestralidade genética similar aos 'Proto-Indo-Europeus' e, ainda assim, misturada a outros componentes de origem local (cf. ANTHONY, 2008; FORTSON, 2004; HAAK, 2015; LAZARIDIS, 2015).

planalto iraniano (cf. DAY, 2001; UNDERHILL, 2014). Seja como for, é provável que as populações védicas sejam originárias de regiões exógenas ao subcontinente, sendo que a maior parte dos negacionistas são costumeiramente associados ao nacionalismo indiano, ainda que, dados os inúmeros conflitos políticos sobre o controle das narrativas históricas, seja compreensível o desdém dos nacionalistas hindus pelo conhecimento europeu, quase sempre concatenado de uma forma a denegrir a imagem da Índia e desestabilizá-la, como bem argumenta Rajiv Malhotra (2009). O que importa considerar é a apropriação ideológica dos dados históricos e genéticos, ao invés de um simples negacionismo. A perspectiva “invasiva” proposta pelos autores do século XIX decididamente é incorreta, dado que as cidades do vale do Indo já estavam significativamente desocupadas quando da chegada dos ditos “arianos”.

Também os argumentos usados por autores como S. Kak e D. Frawley gravitam em torno da tentativa de invalidar a filologia como campo válido do conhecimento e a existência da família linguística indo-europeia (Cf. KAK; FRAWLEY, 1995). Tais argumentos constituem uma tentativa de erodir uma tradição de conhecimento estabelecida e, além do mais, se baseiam em um conhecimento superficial de questões filológicas avançadas, como argumenta o sanscritista alemão M. Witzel (1999), ainda que, como veremos brevemente no final do último capítulo, a filologia e os métodos historicistas não são “cientificamente” neutros, tendo sido gestados no interior de uma sociedade europeia cristã e protestante. Desse modo, as empreitadas dos nacionalistas hindus podem ser salutares para impedir a distorção, por parte de ideólogos oriundos da Europa e EUA, da cultura tradicional indiana e de suas

práticas, entre elas o Yoga, como 'sistema de filosofia' ou prática espiritual.

Dito isso, é certo que os indo-europeus que se dirigiram até a Índia já diferiam significativamente das populações que se dirigiram à Europa. Tais populações, comumente designadas pelo termo 'indo-iranianos'³⁰, subsequentemente se dividiram em dois grupos: os iranianos, que deram origem aos medos, persas, citas, sármatas, pashtuns e aos ossetas do sul da Geórgia; e os indo-arianos, que deram origem a inúmeros povos habitantes do Paquistão, Afeganistão e Norte da Índia. As culturas arqueológicas mais antigas associadas aos indo-iranianos encontram-se em *Chelyabinsk Oblast* na Rússia (cultura de Sintashta) e *Krasnoyarsk Krai* (Andronovo), evidências de que tais culturas seriam associadas aos indo-iranianos encontram-se na prática do sacrifício do cavalo e do culto ao fogo, além de inúmeras referências textuais nos mais antigos textos sânscritos a animais que dificilmente podem ser encontrados na Índia, como o lobo cinzento, e na presença das estepes centro asiáticas em tais textos (cf. ANTHONY, 2007; PARPOLA, 2015). Como vimos na nota 17, houve uma tentativa, por parte alguns autores europeus de princípios do século XX, de derivar as doutrinas do Yoga das práticas de algumas dessas populações, ainda que de forma especulativa e

30 A existência do grupo etnolinguístico indo-iraniano é incontestável e os inúmeros paralelos existentes entre a cultura védica e as culturas irânicas primevas são uma evidência de que os povos védicos e irânicos um dia pertenceram ao mesmo *ethnos*. Quando de sua chegada à Índia, os indo-arianos já se assemelhavam consideravelmente aos atuais povos do norte do subcontinente (Kashmiris, Punjabis, Pashtuns etc.) devido ao fato de terem assimilado no caminho a cultura neolítica centro asiática BMAC (*Bactria-Margiana Archeological Complex*) formada principalmente por indivíduos de compleição mais escura que os habitantes da cultura de Andronovo. Um fato curioso e que comprova a ligação entre os povos Indo-Iranianos e algumas populações da Europa oriental é a alta prevalência do haplogrupo R1a tanto entre populações eslavicas como Poloneses, Bielorrussos, Ucrânicos e Russos quanto em grupos Indianos/Paquistaneses/Afegãos como Kashmiris, Punjabis, Pashtuns, Burusho, Kalash etc (cf. ANTHONY, 2007; LAZARIDIS, 2015; PARPOLA, 2015). O panteão védico tem muito em comum com o panteão iraniano primevo, muitos nomes de deuses e figuras mitológicas são praticamente os mesmos, além de as duas línguas possuírem inteligibilidade mútua, como afirmam especialistas do calibre de Beekes (1995) e Schmitt (2015).

pouco rigorosa do ponto de vista antropológico e filológico.

Evidentemente, o subcontinente indiano não estava despovoado à chegada de tais populações, contando com uma miríade de povos, desde os povos Munda, Australóides aparentados aos aborígenes australianos, povos mongólicos que habitavam as regiões montanhosas fronteiriças ao Himalaia e, principalmente, os povos conhecidos como Dravídicos, de origem desconhecida e ainda muito debatida, que constituíam a maioria da população do subcontinente. Desde 5000 a.C a arqueologia nos mostra que a agricultura começou a ser praticada no subcontinente, e rapidamente algumas cidades começaram a se formar, sendo a região um dos primeiros núcleos urbanos do mundo antigo, junto com a Mesopotâmia e o Antigo Egito.

A chamada civilização do vale do Indo, devido ao fato de que os dois principais sítios arqueológicos de cidades na região, *Harappa e Mohenjo-Daro*, estão no entorno do rio Indo, era constituída pela proeminente urbanização e organização social, possuindo inclusive uma linguagem escrita. Infelizmente, a linguagem da civilização do vale do Indo não foi decifrada, de modo que boa parte de sua história reside no mistério. Foram encontradas em seus vestígios figuras como o grande touro, estátuas de mulheres com ancas larguíssimas representando provavelmente o culto da fertilidade e a Grande Mãe, e também o machado duplo, todos símbolos encontrados por todo o Oriente Próximo e também em Creta antes da chegada dos indo-europeus (cf. BASHAM, 2014; MARSHALL, 1931; MCVILLEY, 2004; PARPOLA, 2015; SAMUEL, 2008; THAPAR, 2002).

Desde as descobertas arqueológicas de Sir John Marshall na região do vale do

Indo, muitas especulações sobre seus elementos religiosos e mitológicos foram arquitetadas, algumas delas de bastante relevância para questão da relação entre o Yoga e a tradição bramânica. Como discutimos previamente, durante muito tempo tentou-se derivar o Yoga e suas práticas relacionadas de dentro do interior da cultura védica indo-europeia. Dadas algumas peculiaridades dos resquícios arqueológicos em Harappa, alguns autores, começando pelo próprio Marshall (cf. 1931), sugeriram que alguns selos encontrados nesse complexo arqueológico refletiam uma forma primeva de hinduísmo e podem ser considerados historicamente como precursores de parte da iconografia hinduísta e yoguica. Vamos nos deter brevemente na análise dessas concepções para explanar melhor as controvérsias sobre as origens do Yoga dentro do debate acadêmico e religioso dos últimos 100 anos.

Dois selos, em particular, chamaram a atenção dos estudiosos³¹. O primeiro deles, destaca uma misteriosa figura aparentemente com cabeça de touro ou outro animal portador de chifres (pensa-se de imediato em bovinos e caprinos) sentada em posição de lótus. Desnecessário dizer, tal figura foi constantemente associada com um 'proto-meditador' e em alguns casos um 'proto-Śiva'. Marshall considerou a figura como a representação de um deus de três cabeças sentado em postura de yogi e a definiu como um protótipo de Rudra ou Shiva como Senhor das Bestas (*Paśupati*). Tal interpretação foi amplamente aceita e a partir de então a figura do proto-Śiva seja talvez a asserção mais frequente a respeito da religião do vale do Indo²³. Todavia, como notou G. Samuel

31 Os selos M-304 e M-1186. Datam do período chamado pelos arqueólogos de "integrativo" na civilização do vale do Indo, 2600 – 1900 a.C (cf. SAMUEL, 2008).

23 Aqueles favoráveis a enxergar o elemento central da tradição religiosa hindu entre o elemento nativo não indo-europeu, como Heinrich Zimmer, prontamente afirmaram que dentre todos os deuses associados às práticas yoguicas e meditativas, Śiva é o mais proeminente e se encontra praticamente ausente dos hinos védicos. Zimmer afirmava que as práticas do Yoga e a própria metafísica "dualista" do Sāṃkhya

(2015), numa observação mais aguda a ideia de um proto-Śiva vai se esvanecendo pouco a pouco. Para começar, Śiva não aparece na mesma postura em grande parte da iconografia posterior nem é representado como uma figura dotada de chifres, muito menos é claro que a imagem possui três cabeças e que os animais devem ser lidos de uma forma a se concluir que a figura representada seja uma espécie de 'Senhor das Bestas'.

De fato, a imagem foi lida de inúmeras outras formas, Alf Hildebeitel (apud SAMUEL, 2008) sugeriu que a figura se tratava de um búfalo e que os quatro animais que a cercam representam os deuses védicos das quatro direções. Autores como Sullivan (1964) e Atre (1998) argumentaram se tratar de uma deidade feminina. Quanto a postura supostamente '*yogin*' da imagem, Yan Dhyansky (1987) e Thomas McEvilley (2002) afirmam se tratar claramente da postura *mūlābhandhāsana* encontrada no Yoga tântrico e que deve ser entendida como uma forma de técnica proto-tântrica destinada a levar o esperma-núcleo-alma do indivíduo até o canal medular. O controvertido escritor francês

seriam originários de um pensamento não védico e nativo da Índia (cf. 2010). Tal distinção radical é bastante característica de autores de princípios do século XX, lidando ainda com um modelo simplificado que enxergava 'arianos' x não-arianos se digladiando pelo controle do pensamento do subcontinente indiano. Como pesquisas mais recentes demonstraram (cf. BRONKHORST, 2007; PARPOLA, 2015), os povos indo-europeus migraram para os atuais territórios de Índia e Paquistão em levas sucessivas, não em uma grande invasão repentina que tomou conta de todo o subcontinente. Os próprios Dāsas, citados no *R̥g-Veda* como inimigos dos arianos e interpretados por acadêmicos ocidentais até meados da metade do século XX como sendo homens "de pele negra e 'sem-nariz'" (cf. ELIADE, 2012b, pg. 191) eram, de acordo com o indólogo finlandês Asko Parpola, grupos indo-arianos ou iranianos (como quer Parpola) exógenos à tradição védica. Citando Parpola: "*While the Proto-Indo-Aryans left the "Aryan homeland" in the Pontic steppes north of the Black Sea around 2300 BCE by pushing further east to the Asiatic steppes, the Proto-Iranian speakers stayed in south-eastern Europe until they adopted horse-riding around 1500 BCE. Almost immediately the first East Iranians moved to southern Central Asia, where they succeeded the BMAC, taking over some BMAC traditions like fortified settlements. These East Iranian speakers are the Dāsas, whose fortresses were stormed by the Rigvedic Aryans on their way to the Indus Valley. The Dāsas, whose ethnic name is derived from the East Iranian word *dasa* (later *daha*) meaning 'man, hero', also came to South Asia, adopting there the Indo-Aryan language, but bringing with them some of their gods - among them Śambara, Yama (Avestan Yima) and 'the master of Fire' Ātar-išvan (whose name changed into Mātariśvan in the Veda). The use of an enemy's skull as a drinking vessel, and the promiscuous orgies before a war-expedition may also be Dāsa heritage in Śākta Tantrism"* (cf. 2016).

Alain Daniélou, afirmava, entre outras coisas, que o Proto-Śiva de *Mohenjo-Daro/Harappa* é um exemplo de uma formulação relativamente tardia de um *continuum* cultural existente por toda a Eurásia "pré-ariana" e que constituiria a religião primordial da humanidade, a tradição perene que se manifestou em inúmeros lugares ao mesmo tempo, caracterizada pela prática do Yoga e pela oposição ao exclusivismo religioso.

Em seus livros Daniélou afirma que a presença de dois tipos de religião conformam a humanidade: as religiões da cidade e as religiões da natureza. As primeiras, derivadas de concepções 'ignorantes' de povos nômades sem contato com o esplendor do mundo natural e desenvolvidas posteriormente em uma série de convenções sociais arbitrárias quando tais povos se sedentarizam, são opostas às religiões que emergem do contato com os ciclos da natureza e da fascinação pela imensa obra do Criador natural, que manifesta sua transcendência nos ciclos cósmicos naturais.

A tradição do Yoga, iniciando-se na região do Vale do Indo, cuja concepção de tempo seria baseada nos ciclos fundamentais do universo, seria representante do segundo grupo. Como vamos ver mais à frente, a ideia dos ciclos e a temporalidade cíclica são fundamentais para se entender a dialética entre tempo e eternidade no texto de Pātañjala Yoga. O grupo de hinos dos primeiros Vedas e seu apego ao 'tempo concreto' e ao moralismo estéril seriam representantes do primeiro grupo. Dessa maneira, Daniélou enxerga na tradição do Yoga uma formulação primeva das doutrinas xivaístas que remeteriam ao mundo neolítico, sendo não apenas a religião original dos povos existentes no subcontinente indiano, mas também dos povos neolíticos da Ásia ocidental e da Europa mediterrânica. Em livros como *Shiva e Dioniso* e *Shiva e a*

Tradição Primordial, Daniélou argumenta que o dionisismo na Grécia seria uma manifestação tardia do xivaísmo *yogin* e que formas rudimentares do yoga postural (*haṭha-yoga*) já eram praticados na Grécia Minoica (Creta) e entre os povos pelásgicos pré-Indo-Europeus na península grega (cf. DANIÉLOU, 1979, 2003).

Os exageros da posição de Daniélou são evidentes, ainda que possamos argumentar a favor de um certo paralelismo entre desenvolvimentos neolíticos pela grande massa de terra eurasiática³², mas o que importa para a nossa reflexão aqui é a atribuição da tradição que originaria o Yoga aos povos não-arianos e não-védicos, da mesma maneira que Zimmer já havia salientado. De fato, quando observamos as opiniões da maior parte dos estudiosos nos últimos 100 anos sobre as origens primevas da tradição ióguica quase invariavelmente nos deparamos com opiniões anti-védicas enfatizando uma suposta antiguidade neolítica do Yoga. Como veremos mais adiante, o Yoga, nos referindo aqui não apenas ao texto de Patañjali, mas à tradição como um todo; é uma tradição ascética que de fato se mostra bastante distinta das ideias que se encontram nos mais antigos textos védicos, o “dualismo” ontológico do Sāṃkhya-Yoga foi descrito por Zimmer como uma sobrevivência das ontologias nativas em oposição ao monismo característico da mente védico-bramânica³³. Ainda que esse suposto 'dualismo' seja, como veremos, menos evidente do que pretendem os indólogos.

32 O Caldeirão *Gundestrup* (anexo 2), descoberto no norte da Dinamarca, certamente possui motivos que lembram o selo "Paśupati", mas é importante salientar que se trata de um artefato muito posterior e originário de um contexto cultural bastante distinto (provavelmente celto-trácio).

33 "Estas ideias não pertencem ao tronco original da tradição védico-bramânica. Tampouco encontramos entre os ensinamentos básicos do Sāṃkhya e do Yoga alguma alusão à existência daqueles deuses olímpicos – que estão além das vicissitudes da escravidão terrena – como no panteão védico. Ambas as ideologias têm origem diferente [...] estão relacionados com sistema mecânico do jainismo que, como vimos, pode remontar [...] até a longínqua antiguidade indiana aborígene, não-védica. Portanto, as ideias fundamentais do Sāṃkhya e do Yoga têm de ser antiqüíssimas" (2008, pg. 209).

Tal concepção da interação entre os povos nativos da Índia e os migrantes arianos é bastante simplificada e não leva em consideração as possíveis heterogeneidades culturais existentes no interior desses grupos. Nada nos permite afirmar com propriedade que a origem última de um sistema filosófico ou grupo de ideias pode ser atribuída exclusivamente a um grupo ou outro, dado que ambos interagiam constantemente dentro do mesmo espaço físico e já eram, por si mesmos, grupos heterogêneos; além do mais, como comentamos na introdução, a datação de textos e ideias no âmbito da antiguidade indiana é bastante problemática e quase todas as conclusões a respeito das origens do Yoga e quaisquer outros sistemas devem ser encaradas com boas pitadas de ceticismo. O importante é enriquecer nossas concepções a respeito do problema com a maior quantidade possível de hipóteses, aumentando assim as possibilidades interpretativas em relação ao fenômeno.

Naturalmente, uma oposição entre o pensamento bramânico tradicional e correntes "alternativas" dentro da tradição védica primeva são realidades palpáveis dada a pluralidade de grupos existentes mesmo dentro da cultura indo-ariana. A relação entre o declínio da civilização do vale do Indo e os "invasores arianos" é menos direta do que pode parecer a primeira vista. Autores como Christian Lassen (1874) e Max Müller (1888) acreditavam no combate direto entre a cultura védica ariana e a cultura nativa de origem "semítica". No caso de Lassen, trata-se da primeira interpretação raciaalista da história indiana primeva e uma das principais fontes para a posterior mitologia nazista a respeito dos "arianos" nórdicos. Em sua *Indische Altertumskunde* o autor norueguês postulava que os épicos hindus descreviam a batalha entre os invasores nórdicos e os

nativos semíticos³⁴ de modo que a batalha racial seria a melhor explicação para os diferentes ramos da espiritualidade indiana. Müller, apesar de muito criticado pela historiografia recente pós-colonial (cf. MCGETCHIN, 2009), era um autor bem mais cauteloso e, definitivamente, não compartilhava do racismo de Lassen³⁵. Nessa concepção, o Yoga representaria um elemento "telúrico" e ctônico característico da espiritualidade nativa do subcontinente indiano. Tal perspectiva será importante quando formos analisar de forma mais própria os elementos "transcendentes" e "imanentes" inerentes aos YS. E a própria ideia de um 'telurismo' do Yoga, uma doutrina que pretende transcender o tempo e o mundo fenomênico, é decisivamente incorreta.

Sabemos com relativo grau de certeza que a civilização do vale do Indo começou a declinar por volta do início do segundo milênio a.C. As causas do declínio ainda são debatidas, sendo que as mais comentadas são uma elevação geral do nível dos rios e a já referida "invasão" ariana (cf. SAMUEL, 2008; BRONKHORST, 2007). O mais provável é que, quando da chegada dos indo-arianos, a civilização do vale do Indo já estivesse em declínio. O que importa salientarmos é que a partir de 1500 a.C. os povos que se autodenominavam *Ārya*, e falavam o que mais tarde seria denominado por sânscrito védico, se infiltravam pouco a pouco na região dos sete rios (*Sapta Sindhu* em sânscrito, *Hapta Hindu* em persa, a origem do termo "hindu") por eles denominada de *Aryavarta* (berço ariano). Como já dito, os arianos eram povos nômades, como seus

34 Lassen postulava que os nativos originais da Índia eram originários do Oriente Próximo; aparentados aos sumérios e outras culturas proto-mesopotâmicas.

35 Max Müller (1823-1900) foi uma das figuras mais interessantes dos primórdios da indologia acadêmica e, em nossa opinião, um pensador que em meados do positivista séc. XIX lançou as bases para a desprovincialização do pensamento ocidental. Foi várias vezes um crítico do racismo biologicista e estava longe de postular a existência de uma "raça ariana" nórdica superior. Para comprovar nosso ponto, basta observarmos citações como essa: "*the darkest Hindus represent an earlier stage of Aryan speech and thought than the fairest Scandinavians*"(1888, p. 120).

ancestrais indo-europeus, que trouxeram consigo suas crenças religiosas e manifestações culturais entre as quais na maior parte das vezes pouco se encontram elementos ascéticos ou transcendentais, os hinos dos primeiros Vedas são definitivamente característicos daquilo que Zimmer chamou de "panteão olímpico" (ver nota 24). Na verdade, como notou Basham (1985), muitos dos hinos se caracterizavam até mesmo por elementos mais ou menos seculares como o hino aos sapos que coaxam na estação das chuvas, o hino às estrelas e o triste lamento do jogador que perdeu em uma partida de dados.

1.2. Patañjali e a interiorização do ritual védico

Estritamente, os Veda constituem-se de três partes – *Samhitas*, *Brāhmaṇas* e *Upaniṣads*. Os *Samhitas*, termo que significa 'coleções', consistem de uma reunião de hinos em honra aos deuses (embora alguns sejam de natureza mais mundana, como notamos no parágrafo anterior). Os hinos foram compostos em versos e obedecendo a uma métrica extremamente rigorosa. Os *Brāhmaṇas* constituem uma série de textos em prosa lidando com os sacrifícios e os rituais que deveriam ser observados pelos sacerdotes. As *Upaniṣads* consistem de discursos sobre a natureza suprema da realidade e são textos de significação imensa para a filosofia indiana. É a partir dos dois últimos que elementos similares aos encontrados na tradição do Yoga começam a se desenrolar no interior do pensamento védico.

Se tal desenvolvimento foi fruto de elementos internos ao pensamento ariano ou influência dos povos nativos da Índia é ponto passível de discussão, mas o que importa é ressaltar que a partir daí elementos cosmológicos, ontológicos e metafísicos mais abstratos passam a ter significativo relevo dentro da tradição bramânica. Um fato importante a ser destacado e que vamos abordar com um pouco mais de minúcia é a possibilidade do Yoga, como doutrina ascética que busca transcender o tempo e retornar à fonte original ontológica do Si Mesmo, constituir um processo de 'interiorização do sacrifício védico'.

Como já foi notado, os hinos pertencentes ao R̥g-Veda demonstram uma incrível regularidade por todo o subcontinente indiano. Aqueles que compuseram e cantaram os hinos foram sábios e poetas conhecidos como ṛṣis. Apesar de seu sentido original ter sido perdido com o tempo, do ponto de vista da tradição isso não faz nenhuma diferença, já que, por esse prisma, os hinos existiram por toda a eternidade, sendo dotados de sacralidade absoluta e revelada. Os sábios não os compuseram; eles os "viram", foram inspirados para transmitir mensagens eternas de imenso poder espiritual. Seu sentido não é o mais importante, é o som sagrado que conta. Foram as especulações a respeito do significado dos hinos que levaram ao desenvolvimento das abstrações encontradas nos *Brāhmaṇas*; já no *Śatapatha Brāhmaṇa* (X. I, 3, 4), o "*Brāhmaṇa* dos cem caminhos", encontramos temas que podemos considerar "proto-ióguicos" como a divisão do ser humano em três partes "imortais" e três mortais. Tal tentativa de discriminar os elementos constitutivos da experiência humana podem ser considerados as raízes do Sāṃkhya, escola que, como afirmam alguns indólogos, constitui a base do

Yoga. Nossa concepção, como argumentado na introdução, é de que os Yoga Sūtras são obra de síntese, conjugando elementos do Sāṃkhya e outras vertentes do pensamento indiano.

Fundamental para percebermos como a espiritualidade do Yoga pode ter se estabelecido historicamente e quais são suas origens é a presença cada vez maior de práticas ascéticas no interior da sociedade védica. A prática do *tapas*³⁶, a ascese mística cultivada pelo sábio védico levou a um novo desenvolvimento; a noção de que perscrutando seu interior, o homem poderia chegar ao conhecimento do mundo exterior e, conseqüentemente a ligação direta entre microcosmo e macrocosmo foi enfim descoberta pelos sábios brâmanes. O ser externo às coisas e o Eu profundo eram idênticos para a literatura upanişadica. Essa é a descoberta daquilo que se chama a identidade suprema, a relação de equanimidade entre o *ātman* (Eu/Si Mesmo/*Self*) e *brahman*, a realidade transcendente. O desenvolvimento do ascetismo é um dos elementos mais marcantes que começam a caracterizar o pensamento indiano a partir do período védico tardio (cf. BASHAM, 1985; ELIADE, 2012; DASGUPTA, 1929; WHITE, 2012).

Johannes Bronkhorst (2007) postula uma cultura que se desenvolve a partir da metade do primeiro milênio antes de Cristo que ele chama "Grande Magadha", à qual atribui certos conceitos e práticas chave que emergem com o jainismo e o budismo (e outras tradições *śramaṇa*, como os agora extintos *ājīvikas*). Bronkhorst sugere que a

36 Ananda Coomaraswamy nos explica que " a palavra *tapas* tem uma relação remota com a palavra inglesa *tepid* (tépido, morno). *Tapas* é fervor, ardor, incandescência, jamais "penitência" no sentido de expiação; o sol é "aquele que incandesce (*tapati*) lá longe". *Tapas* não envolve necessariamente a prática da austeridade física, podendo referir-se a atividades mentais ou vocacionais. [...] O efeito final, análogo ao refino do ouro numa fornalha, pode ser a consumpção do corpo, como no caso da primeira esposa de Śiva" que se jogou ao fogo incinerando-se espontaneamente (cf. 1989, p. 101).

cultura de Magadha descenderia de uma onda inicial da migração indo-ariana, com as tradições “ortodoxas” védicas representando uma onda tardia. Ele enxerga nas *Upaniṣads* algo como um efeito da interação e integração dessas duas ondas, e considera que a cultura védica “ortodoxa” do noroeste da Índia passa então a interagir com a cultura de "Grande Magadha" da parte oriental do vale do rio Ganges. A concepção de Bronkhorst é partidária de um desenvolvimento interno das doutrinas ascéticas no seio do pensamento védico e considera as origens do Yoga como puramente bramânicas (Cf. 2007, p. 155-160)

No YS. 2.1 a técnica do yoga prático (*kriyā-yoga*) é definida como uma conjunção de *tapas* (ascese), *svādhyāya* (recitação diária, i.e. invocações, mantras) e *īśvara-praṇidhāna* (devoção ao "Senhor"). Todas são características já presentes no centro do pensamento védico mais antigo e a ascese do 'ardor' já é proeminente no Rg-Veda (e.g. VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1, 109, 4) onde através do *tapas* o asceta se torna clarividente e pode mesmo vir a incorporar os deuses, que são, neste contexto, potências criadoras e exteriores do mundo natural (cf. ELIADE, 2009, p. 99, MALAMOUD, 2002, p. 19-25). A equivalência entre um ritual sacrificial e o domínio sobre as potências exteriores do mundo é de caráter fundamental para entender como o sacrifício interior do *yogin* leva à conquista dos elementos cósmicos e o subsequente domínio sobre as formas do tempo e do espaço.

No princípio havia apenas o *asat* ("não-ser", "não-manifestado"), e como nos diz o *Śatapatha Brāhmaṇa* (VI, 1, 1,1):

"Em verdade, no início aqui existia o *asat*. A esse respeito dizem: "O que era esse *asat*?" Os *ṛṣi*: no início, eram eles o *asat*. E a esse respeito dizem: "Quem eram esses *ṛṣi*?", Ora os

ṛṣi são os sopros vitais. Como, antes de tudo isso, eles, desejando-o, consumiram-se (*ṛiṣ-*) no esforço e no *ardor* [*tapas*, grifos nossos], são chamados de *ṛṣi*." (Apud, CALASSO, 2016, p. 95)

A técnica ascética do ardor está intimamente relacionada à criação do mundo e à passagem do não-ser ao ser, sua potência é de natureza ao mesmo tempo cosmogônica e libertadora, permite a passagem do estado primevo incondicionado ao estado de existência condicionado e vice-versa. O *tapas* é o meio pelo qual o asceta védico, seja ele um *ṛṣi* ou um *vrātya*, interioriza o sacrifício ritual, podendo prescindir de suas formas externas ao mesmo tempo em que ainda se liga aos elementos transcendentais do cosmos por meio de sua ascese interior. Nos YS, o *tapas* tem por função introduzir o *yogin* que ainda não atingiu a perfeição ióguica³⁷ e seguir os passos iniciais para a concentração introvertida (*samādhi*) nas formas de interiorização que o permitirão contemplar a estrutura do cosmos.

Como bem notou Roberto Calasso em seu comentário à passagem do surgimento dos *Saptaṛṣis* (os sete *ṛṣis*), os sete se tornaram Prajāpati, o Progenitor, responsável por criar todas as coisas, inclusive os Sete Videntes, os sopros e Indra. É claro que a estrutura deste mito revela o princípio primevo (*asat*) querendo manifestar-se continuamente por meio de um processo de geração recíproca (os sopros criam os *ṛṣis*, os *ṛṣis* criam Prajāpati e vice-versa) mas sendo impedido de 'vir-a-ser' no mundo, os paralelos estruturais com o *puruṣa* dos YS são evidentes. Calasso ainda nos diz:

³⁷ O primeiro livro dos YS é dedicado àqueles que já dominaram a prática ascética com maestria, podendo atingir o *samādhi* sem o auxílio de inúmeras técnicas especiais, enquanto o segundo é dedicado aos que precisam de práticas auxiliares rumo ao estado de concentração introvertida.

asat é um local de alguma coisa que quer se manifestar, que arde para se manifestar, mas que está impedida disso. Ao mesmo tempo, tudo o que se incluir n' "aquilo que é", *sat*, e em primeiro lugar Prajāpati, deverá ao *asat* sua origem, que remonta àquele período obscuro em que os Sete Videntes se consumiam elaborando um *ardor* [i.e. *tapas*, grifos nossos], dedicando-se à primeira de todas as ascèses, se a palavra volta a assumir seu significado de "exercício", *āskēsis*. Já o *asat*, mais do que um *não ser*, no sentido do *mê on* parmenidiano, revelava-se próximo de algo que se poderia definir como o "não-manifesto" (2016, p. 95-96).

Da mesma forma que *puruṣa* deve ser percebido (não libertado, dado que já se encontra livre) através da prática ascética, também o *asat* do período védico, o fundamento do ser (*sat*), se percebe e origina o mundo através do ardor primordial tapasico.

A analogia com o ritual védico é ainda mais impressionante quando consideramos que Prajāpati, o Progenitor, é associado ao homem primordial chamado Puruṣa (pessoa; o significado literal de Puruṣa). A interiorização ióguica guarda paralelos interessantes com o mito da androginia primordial, o mito cosmogônico e com os mitos de reintegração dos quais Puruṣa é o protagonista, como os famosos mitos que embasavam o ritual *puruṣa-medha* e o *puruṣa-sūkta* do *Ṛg-Veda*, X, 90. Puruṣa é o sacrifício primordial e ao mesmo tempo criador do mundo, o princípio incondicionado que se encontra no fundamento ontológico do universo e sem o qual nada poderia ter passado ao mundo do ser.

Também o mito de Hiranyagarbha é exemplar para se demonstrar as raízes mitológicas do sistema do Yoga. Hiranyagarbha é o "embrião de ouro" e, de acordo com o *Mahābhārata* e os *Purāṇas* foi o fundador dos ensinamentos do Yoga. O famoso "embrião de ouro" pode ser associado a figura de *īśvara* e a meditação em *īśvara*

proposta em diversas passagens dos YS (ex: 2.1) pode ser vista como a repetição de um arquétipo divino baseado em Hiranyagarbha, deus criador segundo algumas passagens do Ṛg-Veda. A meditação em “Deus” guarda semelhanças com as possibilidades de repetição ritual da cosmogonia através do sacrifício.

1.3. Algumas considerações sobre a história do termo yoga

É preciso, antes de tudo, afirmar a equivocidade do termo yoga (Cf. WHITE, 2011; ELIADE, 2008, p. 13), frequente nas literaturas populares, míticas, místicas e esotéricas da Índia, ainda que com significados muitas vezes divergentes ou conflitantes. É preciso pois precisar de que yoga se trata quando ansiamos indagar uma suposta filosofia do yoga e suas concepções de tempo e eternidade. Vamos nos debruçar brevemente sobre os significados que o termo yoga assumiu ao longo de alguns séculos de literatura em sânscrito e suas diferentes apropriações ao longo do tempo, na parte posterior de nosso trabalho vamos analisar de forma concisa como o Yoga dialoga com as outras escolas de pensamento "ortodoxas" da filosofia dos brâmanes e com suas contestações heterodoxas como o budismo e jainismo. Cada grupo em cada tempo criou sua própria versão do 'yoga', termo que possui um campo semântico imenso, sendo o conceito tão amplo e variado que se tornou possível transmutá-lo em praticamente qualquer ideia ou prática imaginável (cf. WHITE, 2011).

Mais alarmante ainda, tanto os YS quanto a *Bhagavad Gītā* (BhG), os dois textos mais citados como fontes do 'Yoga Clássico', dão menos ênfase às posturas

corporais e controle da respiração do que poderia esperar um leitor moderno, tais técnicas respiratórias e posturais, geralmente consideradas como o eixo das práticas modernas são secundárias nos supracitados textos, cada um dedicando não mais que 10 versos a essas práticas; que geralmente são consideradas apenas como um passo rumo ao 'Yoga' verdadeiro. Tais textos estão muito mais preocupados com a questão da salvação humana ou 'libertação', realizadas através da teoria e prática da meditação (*dhyāna*) nos YS, e da concentração e devoção ao deus Kṛṣṇa na BhG.

"Yoga', mais celebrado que propriamente conhecido", como bem afirmou Michel Angot (2008), tradutor e compilador da edição crítica francesa dos YS publicada pela *Les Belles Lettres*. Como vimos, há um claro descompasso entre as tradições 'clássicas' do Yoga e o "yoga" como nós o conhecemos na propaganda "mística" ocidental. Para elucidarmos tal desconexão é necessário retornar aos primeiros usos do termo yoga, para textos ainda mais antigos que os YS e a BhG. Nos referimos aqui a compilação de textos mais antiga da tradição indiana, os Vedas. Como já abordamos brevemente, no *Rg-Veda*, o mais antigo texto religioso indiano, yoga significava sobretudo o arreio que se atrelava aos cavalos (note-se aí a correspondência linguística com o inglês *yoke*, o latim *jungere* e o português jungir). Segundo autores como David Gordon White (2011), Louis Renou (1952) e Abel Bergaigne (1878), no mesmo texto vemos o significado do termo se expandir através da metonímia, primeiro para os objetos que ligavam os cavalos aos carros de guerra, depois para os próprios carros de guerra. Como os carros só eram utilizados em períodos de combate, um dos significados de yoga passou a ser "tempo de guerra", em oposição a *ksema*, tempo de paz. A

concepção védica de 'yoga' como o carro de guerra foi então incorporada à ideologia guerreira da sociedade da Índia antiga. No *Mahābhārata*, o épico nacional da Índia, observamos as primeiras narrativas da apoteose e dos grandes feitos dos guerreiros em carros de guerra em larga escala. Assim como a *Iliada*, trata-se de um épico de guerra, nada mais natural que glorificar o guerreiro que tombou após combater miríades de inimigos.

O que é interessante notar, dados os nossos objetivos, é que o guerreiro morto após os combates passa a ser denominado como *yoga-yukta*, 'atado ao yoga', com 'yoga' novamente significando o carro de guerra. Dessa vez, entretanto, não era o carro de guerra pessoal do combatente que o levava à glória, mas sim uma 'yoga' celestial, um carro de guerra divino, que o levava até os mais altos céus além do Sol e das estrelas em direção à morada dos deuses, ao reino cósmico da bem-aventurança, os Elísios ou o *Valhalla* védico. Os guerreiros não eram os únicos a se mover nesse 'yoga' celestial, também os deuses tinham o privilégio de se locomover entre a Terra e os Céus em carruagens sagradas. Além disso, os poetas e sábios védicos que cantaram os hinos, os *ṛṣis* ('videntes'), descreviam a si mesmos 'jungindo' suas mentes à inspiração poética, viajando assim pelo abismo metafórico que separava o mundo em seus hinos e o mundo real, numa tendência cada vez maior ao emprego de abstrações no campo semântico do termo yoga.

O primeiro tratado sistemático do yoga e uma ponte entre os usos védicos iniciais e alguns sistemas posteriores é o texto hindu *Kathaka Upaniṣad* (KU), escrito que data do terceiro século antes de nossa era. Aqui, o deus Morte revela a um jovem

asceta chamado Naciketas o que é denominado como 'todo o sistema do yoga'. Ao longo de seus ensinamentos, Morte observa as relações entre ego, corpo e intelecto, e compara suas relações com as estabelecidas entre condutor, carro de guerra, cavalos etc (KU 3.3-9). D.G.White observa que aí já estão delineados três elementos que farão parte de muito do que constituirá o yoga nos próximos séculos: primeiro, o estabelecimento de uma 'fisiologia' ióguica, analisando detalhadamente os elementos que constituem o corpo. Segundo, aí observamos a identificação do Eu pessoal (*atman*) com o Eu Universal (*Puruṣa*) ou o Ser Absoluto, a essência da realidade (*Brahman*). Terceiro, o texto descreve a hierarquia dos constituintes da relação corpo-mente, os sentidos, substância mental, intelecto etc., e que compõem as categorias fundamentais do já mencionado sistema filosófico Sāṃkhya, o qual embasa metafisicamente os sistemas do YS, da BhG e muitos outros textos de outras escolas (Cf. WHITE, 2011).

Como essas categorias são ordenadas hierarquicamente, a percepção de estados elevados de consciência é associada a uma elevação aos planos mais altos do espaço exterior, encontramos nessa primeira *Upaniṣad* ióguica o conceito do yoga como uma técnica para a ascensão interior e exterior. A mesma fonte nos revela o primeiro uso das fórmulas vocais (*mantras*), sendo o mais proeminente a sílaba OM, a forma acústica do *Brahman* supremo. Nos séculos seguintes, os mantras se tornariam lugar comum nas práticas ióguicas dos tantrismos hindu, budista e jainista, assim como nos Yoga Sūtras (Cf. 1, 23, 2.1, 2.32, 2.45).

A partir do século 3 antes de nossa era, as referências textuais ao yoga se multiplicam rapidamente nas fontes hindus, budistas e jainistas. Pelos próximos mil

anos veremos o emergir constante de novos sistemas e doutrinas. É no final desse período de mil anos que os principais sistemas se delinearam, o YS; os escritos, compilados no terceiro ou quarto século de nossa era, da escola budista Yogācāra; a compilação, no quarto ou quinto século, do *Visuddhimagga* de Buddhaghosa e o *Yogadrsti-samuccaya* do autor jainista Haribhadra, no século VIII. Embora o YS seja um pouco posterior ao cânone Yogācāra, sua forma concisa e absolutamente precisa tornou o sistema de Patañjali conhecido como a formulação "clássica" do Yoga. A escola Yogācāra do Budismo Mahāyāna foi a primeira tradição budista a empregar o termo 'yoga' para se referir ao seu sistema filosófico; também conhecida como *Vijnānavāda* (Doutrina da Consciência), suas posições se aproximam muito das formuladas no YS, buscando uma análise sistemática das percepções mentais e da consciência junto a uma série de práticas meditativas, buscando assim a liberação do sofrimento que caracteriza a existência humana temporal e fenomênica (cf. WHITE, 2011; LA VALLÉE POUSSIN, 1936; KALUPAHANA, 1992; DASGUPTA, 1929). Ainda que suas posições idealistas sejam atacadas em YS, 4. 16.

Ao longo dos séculos subsequentes, inúmeros outros sistemas do Yoga e interpretações absolutamente divergentes das que descrevemos acima surgiram no subcontinente indiano, o YS começou a declinar como sistema clássico de filosofia a partir do século XII da nossa Era, sendo substituído durante o período medieval pelas formulações da escola filosófica conhecida como *Advaita Vedānta*, fundada por Adi Śankara no século VIII. Devido a natureza do presente trabalho, o detalhamento e a discussão de todas essas escolas e suas posições filosóficas não será possível, mas é

importante que possamos delinear algumas características gerais que emergiram da maioria dos sistemas formulados entre o fim da Antiguidade e o final da idade média indiana, usando aqui a cronologia ocidental, evidentemente.

É de nossa opinião, que uma das características centrais de muitos dos sistemas filosóficos indianos classificados de forma sucinta por nós, caracterizam-se como *uma análise da percepção e da cognição*. A análise das falhas perceptivas e cognitivas da vida cotidiana e sua eventual superação pode ser colocada como o fim último e supremo não só das ideias do Yoga, mas de toda a filosofia indiana. Assim que se compreende a causa de um problema, deve-se buscar sua cura e conseqüente eliminação, ao modo de médicos da alma, os "filósofos" hindus visam a superação do sofrimento inerente à condição humana temporal e finita pela análise filosófica e meditação. Em suma, muitas das tradições ióguicas indianas podem ser definidas como *soteriologias*, buscando a liberação do sofrimento existencial e do ciclo de renascimentos (*samsāra*). O problema do sofrimento é a ideia fundamental que emerge a partir do quinto século antes de nossa era, tanto no seio do pensamento bramânico tradicional quanto nas atividades de reformadores como o fundador jaina Mahāvīra e o fundador do budismo Gautama Buda (cf. DASGUPTA 1929; ELIADE, 2009; WHITE, 2011; MAAS, 2013). No segundo capítulo veremos os pormenores do que constitui o “sofrimento”.

Entre a busca do bem-estar terreno e a superação do sofrimento que constitui toda e qualquer forma de vida, há um abismo intransponível, as inúmeras formas do Yoga tradicional e o yoga postural vendido no Ocidente moderno podem ser até mesmo descritas como opostas, visto que possuem objetivos radicalmente diferentes. O objetivo

final do *yogin* tradicional é justamente a supressão dos elementos que o fazem se sentir bem com o Ego externo e material, em suma, com a existência aprisionadora no mundo fenomênico. A "abolição da história" almejada pelo asceta (ELIADE, 1991; GRINSHPOON, 2002) tem suas raízes profundas fincadas no simbolismo do tempo e da eternidade na cultura indiana, de modo que para compreender o binômio tempo-eternidade nos aforismos de Patañjali é necessário que observemos suas raízes simbólico-mitológicas e cosmologia que os embasa.

1. 4 O simbolismo de Patañjali

E isso era um início sem fim...

Jacob Böhme – *Mysterium Pansophicum*, 4.9.

As raízes dos simbolismos do tempo e da eternidade na cultura da Índia são, como em qualquer outro lugar, mitológicas. Os mitos indianos, antes de serem "indianos", são mitos, criações espirituais da humanidade primeva com o objetivo de exprimir o que alguns mitólogos e fenomenólogos da religião denominaram por *totaliter aliter*, o numinoso, a realidade transcendente e inefável por trás das mudanças aparentemente sem sentido do mundo "histórico" (ELIADE, 1991; KERÉNYI, 2011; OTTO, 1923; ZIMMER, 1989). O regime de temporalidade prevalecente nos YS é,

como veremos, "mitológico".³⁸

Convém então que escrutinemos brevemente as narrativas míticas sobre o tempo e a eternidade na tradição indiana. Todo o esforço soteriológico da cultura hindu se encaminha para a superação do tempo, dos condicionamentos, da infundável roda de nascimentos, morte e sofrimento que constitui a existência humana. "Tudo é sofrimento para o sábio"³⁹ afirma Patañjali. Mas antes dele, uma miríade de sábios, ascetas e mestres espirituais já haviam constatado a realidade inescapável desse sofrimento universal, que permeia a vida de todas as criaturas, da mais ínfima formiga ao mais poderoso dos *devas*. Pois é sabido que, ao contrário da literatura indiana do período indo-ariano inicial/védico, toda a especulação *mainstream* da Índia pós-upanixádica revolveu em torno do problema da natureza intrínseca do sofrimento na vida humana condicionada, no mundo da existência "saṃsārica"⁴⁰.

Os adeptos do Yoga tradicional⁴¹ e os aforismos que constituem os YS consideram que sua doutrina é de natureza *revelada*, veremos mais adiante no que essa

38 O termo "mitológico" usado em nosso contexto não alude a algo de natureza falsa, mistificadora, significado que se tornou corrente na cultura ocidental moderna. Pelo contrário, o mito e o simbolismo, em nossa perspectiva, são veículos que transportam significados metafísicos primeiros que seriam incompreensíveis em outra forma de linguagem. Já desde meados do século XX pensadores do calibre de Robert Graves, Carl Jung, além do próprio Mircea Eliade, que o mito e o folclore carregam profundas verdades simbólicas, verdades essas que usualmente escapam à maioria das pessoas. Como bem definiu Ananda Coomaraswamy: "*The mythical narrative is of timeless and placeless validity, true nowhere and everywhere: just as in Christianity, "In the beginning God created" and "Through him all things were made," regardless of the millennia that come between the datable words, amount to saying that the creation took place at Christ's "eternal birth." "In the beginning" (agre), or rather "at the summit," means "in the first cause": just as in our still told myths, "once upon a time" does not mean "once" alone, but "once for all."*" "*The Myth is not a "poetic invention" in the sense these words now bear: on the other hand, and just because of its universality, it can be told, and with equal authority, from many different points of view*" (2004, p. 267).

39 "*duḥkam eva sarvaṃ vivekinaḥ*", YS, 2, 15.

40 i.e. no mundo dos infundáveis ciclos de nascimento e renascimento, que serão explicados no próximo tópico.

41 Novamente, é importante salientar que o que chamamos de 'Yoga tradicional' não possui relações diretas com o fenômeno ocidental do Yoga postural, a despeito de ambos os fenômenos carregarem o mesmo nome, as suas diferenças consideráveis já foram mais do que ressaltadas por nós.

"revelação" difere do termo como entendido em um contexto judeo-cristão, mas é importante levar tal fato em consideração para que nossa tentativa de explicitação dos fundamentos simbólicos e míticos nos quais se fundamentam as ideias encontradas no YS não seja encarada como uma empreitada frívola ou de puro interesse "histórico". A importância que atribuímos ao tema tem por justificativa o fato de que

o Yoga é considerado por seus praticantes como uma doutrina revelada de uma vez por todas, no princípio do ciclo cósmico, pelos profetas míticos ou rishis, e transmitida *desde aquele tempo* [i.e. dos princípios, dos começos, *in illo tempore*, grifos nossos] boca a boca de acordo com as leis tradicionais de iniciação mestre-discípulo.[...] O hinduísmo – e esse é um ponto em que vale a pena insistir – é não apenas uma religião sem fundador mas também, seus seguidores afirmam, uma religião sem história, dado que é, afinal de contas, aos olhos dos fiéis, o *sanathana dharma*, a "lei eterna". O que significa que nada nele jamais mudou e que nada jamais terá poder para alterá-lo de qualquer maneira, ainda que a fraqueza humana possa resignar-se a viver não mais do que uma porção de seus mandamentos. O sentimento profundamente hindu de que o homem é definido por referência a um Absoluto imutável deve ser claramente entendido antes que entremos em qualquer investigação de tipo ocidental do desenvolvimento do Yoga (VARENNE, 1989, p. 179-180).⁴²

Numa concepção como essa, radicalmente diferente do modelo cosmológico e temporal corrente no ocidente, tudo aquilo que *realmente* importa já foi anunciado no princípio dos ciclos cósmicos, por mais que a ignorância humana aumente com a

42 "yoga is held by its practitioners to be a doctrine revealed once and for all, at the beginning of the cosmic cycle, by the mythical profets or rishis, and handed on since that time by word of mouth in accordance with the traditional laws of the master-disciple chain of initiation. [...] Hinduism – and this is a point worth insisting on – is not only a religion without a founder but also, its followers claim, a religion without a history, since it is after all, in the eyes of the faithful, the *sanathana dharma*, the "eternal norm". Which means that nothing in it has ever changed and that nothing will ever have the power to alter it in any way, even though human weakness may resign itself to living out no more than a small proportion of its commandments. This profoundly Hindu feeling that man is defined by reference to an immutable Absolute must be clearly understood before we can enter into any Western-style investigation of yoga's development. "

passagem das eras cósmicas pelo processo involutivo que caracteriza o cosmos, as verdades proclamadas pelos sábios e *ṛṣis* ainda podem ser acessadas através da repetição ritual dos eventos ocorridos no princípio dos tempos (cf. ELIADE, 1999). O anseio do *yogin* de evadir-se do tempo histórico e permanecer em uma temporalidade radicalmente diferente, a temporalidade real e originária, tem suas raízes nas concepções mítico-rituais mais antigas da sociedade indo-ariana, de modo que, apesar das especulações que levamos a cabo na primeira metade do presente capítulo sobre as origens do Yoga, para a doutrina tradicional o Yoga é parte da ortodoxia bramânica e é plenamente aceito como uma das seis escolas ditas "ortodoxas" do pensamento bramânico, significando que pouco importa se suas origens são arianas ou dravídicas, dado que a aceitação tanto do Sāṃkhya, que alguns eruditos afirmam embasar a metafísica do sistema Yoga, quanto do Yoga propriamente dito, é total por parte do pensamento hindu ortodoxo e tradicional representado pela casta dos brâmanes (Cf. ZIMMER, 2008).

As ressonâncias entre a repetição mítico-ritual dos arquétipos e dos eventos ocorridos na origem primordial de todas as coisas (*ab origine*) e as técnicas meditativas propostas pelo sistema metafísico do Yoga serão aprofundadas no terceiro capítulo, por ora basta afirmarmos que já no STB (X, 1, 3, 4), como já brevemente aludido, o conflito entre o elemento contingente, "aquilo que passa", e o que subsiste no homem após a morte (ou antes do nascimento) já se colocava, sendo que o famoso texto ritualístico dos "cem caminhos" divide o ser humano em três partes mortais e outras três "imortais". A própria pessoa de Patañjali é imbuída de elementos mitológicos imprescindíveis para a

compreensão do arcabouço teórico do sistema, o sábio autor dos YS é associado não apenas ao gramático também chamado Patañjali autor do famoso *Mahābhāṣya*, mas também ao ser primordial em forma de serpente Śeṣa, o grande Nāgarāja (rei das serpentes), que encontra-se imóvel no princípio dos tempos; quando seu poderoso corpo se move, o universo *vem a ser*. Grande parte dos comentadores tradicionais dos YS abrem seus comentários não apenas com uma homenagem a Deus (Īśvara), mas também a Patañjali, identificado como uma encarnação de Śeṣa. O elemento metafísico-cosmológico presente nos YS não pode ser ignorado se nos imbuímos da tarefa de observar a relação dialética entre tempo e eternidade presente nos aforismos do Yoga clássico.³³

A bela história do deus *Indra* e o cortejo de formigas extraída do *Brahmavaivarta Purāṇa* e relatada por Heinrich Zimmer no princípio de *Mitos e*

33 Śeṣa, cujo nome significa "aquilo que permanece"; "vestígio", da raiz sânscrita śiṣ, também conhecido como Śeṣanāga, Ādi Śeṣa ("primeiro Śeṣa"), é o rei de todos os nāgas e é dito que carrega todos os planetas do universo em suas "coroas" e canta eternamente a glória de Viṣṇu por todas as suas bocas. É representado por uma enorme serpente de mil cabeças residindo no último pātāla do mundo inferior hindu, de forma análoga aos círculos do inferno de Dante. É ele quem representa os "vestígios" dos universos destruídos e é ao mesmo tempo o germe de toda a criação futura. Representa de forma simbólica a natureza primordial, a duração sem limite, o totalmente incondicionado. Sob o nome de Ananta ele representa a serpente na qual Viṣṇu repousa no período entre a destruição de um universo e a criação de outro, flutuando sobre o "oceano da inconsciência" (em outra linguagem, o oceano da primordialidade, daquilo que é "sem forma" mas ao mesmo tempo condiciona as formas arquetípicas do real). Ao fim de cada ciclo cósmico é Śeṣa quem vomita o fogo que destrói tudo. Sob o nome de Vāsuki, de acordo com os textos do período védico, foi usado pelos devas e pelos asuras como corda para atingir o eixo do monte Mandara a fim de agitar o oceano lácteo primordial e adquirir a bebida da imortalidade (amṛta) (DCI, p. 985). Na BhG (X, 29) Kṛṣṇa declara que entre suas 75 mais comuns manifestações "entre os Nāgas, eu sou Ananta" (anantaś cāsmi nāgānām). Ora, Kṛṣṇa é uma das emanções de Viṣṇu e se Kṛṣṇa e Śeṣa são emanções da mesma essência incondicionada de Viṣṇu, logo Patañjali também emana do mesmo oceano de primordialidade. O elemento "primordial", incondicionado e "necessário" dos YS já está declarado logo no princípio, quando sabemos de antemão que seu suposto autor é mais uma das emanções do princípio último. Cada elemento do sistema pode ser acessado através do corolário estabelecido no início. Uma abordagem que ignore a significação mítico-cosmológica de Patañjali e dos YS vai essencialmente falhar em compreender como os aforismos dos YS se relacionam com o todo orgânico da tradição hindu com a qual dialogam.

*Símbolos na Arte e Civilização da Índia*³⁴ pode servir de ponto de partida para nossa consideração dos simbolismos da temporalidade, da doutrina dos *yugas* (ciclos cósmicos), dos aprisionamentos da consciência *samsārica* no mundo, da noção de *karma* e da liberação final, que constitui, como veremos no terceiro capítulo, a essência da doutrina da temporalidade para Patañjali e a tradição do Yoga clássico. Da narrativa de Indra passaremos a uma consideração dos elementos centrais da doutrina dos ciclos cósmicos e sua relação com o "mito do eterno retorno", desembocando numa consideração geral sobre o *background* cosmogônico e também cosmológico-temporal sob o qual a doutrina sintetizada em 196 *sūtras* por Patañjali se fundamenta.

1.5. Cosmologia e a doutrina dos yugas

Logo após derrotar o grande dragão Vṛtra (MW: “envolvente”), o captor das águas e da ambrosia láctea primordial (*amṛta*) que concedia aos deuses sua imortalidade, Indra, deus do trovão e chefe do panteão dos deuses védicos, convocou Viśvakarman, o ferreiro dos deuses e grande arquiteto e artífice, para que construísse grandioso palácio em comemoração da vitória divina contra as forças titânicas que ameaçaram o mundo. Em apenas um ano, o grandioso artífice conseguiu construir suntuosa mansão, dotada de lagos, torres, palácios e jardins luxuriantes. À medida que o trabalho divino progredia, Indra tornava-se cada vez mais exigente, requerendo estruturas maiores, ilimitadas e fantásticas que pudessem se adequar às suas visões

34 A mesma história, por influência de Zimmer, é utilizada por Eliade em *Imagens e Símbolos* na discussão dos simbolismos indianos, o texto se encontra na edição de 1958 dos cadernos do grupo *Eranos*.

grandiosas. A cada vez que uma nova obra era completada, o rei dos deuses punha-se a exigir novas maravilhas e grandiosidades.

Em desespero, o artífice dos deuses resolve buscar socorro em Brahmā, o demiurgo responsável por criar o universo e “corporificação pristina do Espírito Universal que habita muito além da agitada esfera olímpica onde reinam a ambição, a disputa e a glória.” (ZIMMER, 1989, p. 11). Este promete ajuda e intervém junto a Viṣṇu, o Ser Supremo, do qual o próprio Brahmā é nada mais do que um mero brinquedo. Em um certo dia, Indra recebe a visita de um menino esfarrapado. Era uma incorporificação de Viṣṇu, que havia tomado esse aspecto para humilhar o rei dos deuses e revelar-lhe sua insignificância. Sem revelar sua identidade, o rapaz se dirige a Indra como “minha criança”. Durante seu discurso no palácio divino, uma ordenada procissão de formigas aparece diante de todos e o rapaz desanda a rir:

““Por que estás rindo”, pergunta-lhe Indra – “Vi formigas, Indra, desfilando em uma longa parada. Cada uma havia sido outrora um Indra. Como vós, pela virtude da piedade, cada uma subira outrora à posição de Rei dos Deuses. Porém agora, [após] múltiplas transmigrações, cada uma voltou a ser formiga. Esse exército de formigas é um exército de antigos Indras...” (ELIADE, 2012, p. 57).

A revelação do maltrapilho a Indra é a revelação dos inúmeros ciclos que regem o universo, tudo que existe está encapsulado dentro desses ciclos intermináveis, eternos como a própria lei que os rege (*Dharma*).

Eliade comenta a passagem em *Imagens e Símbolos* (p. 58) como a exemplificação da irrelevância de Indra e sua “situação histórica” [i.e. de “Rei dos

Deuses]. Após ouvir a revelação do jovem esfarrapado, Indra abandona imediatamente seus planos megalômanos e luxuriantes:

“Mas quem estimaria o número de universos, cada um possuindo seu Brahmā e seu Indra? Além da mais longínqua visão, muito além de todo espaço imaginável, os universos nascem e desaparecem indefinidamente. Como embarcações ligeiras, esses universos flutuam sobre a água pura e sem fundo que forma o corpo de Viṣṇu. De cada poro desse corpo um universo sobe um instante e explode. Teríeis a presunção de contá-los? Credes poder enumerar os deuses de todos os universos – os universos presentes e os universos passados?...” (2012a, p. 57).

A revelação de Viṣṇu a Indra é a revelação da doutrina dos Yugas, os ciclos cósmicos universais que regem toda a existência, da mais ínfima formiga até o soberano mais garboso do panteão, todos estão sujeitos às leis eternas do cosmos.

De acordo com a cosmologia mitológica dos Purāṇas, prevalente no tempo em que os YS foram condensados por seu autor, o universo passa constantemente *ad aeternum* por um processo de quatro fases ou “eras do universo”. São semelhantes às quatro idades presentes na cosmologia hesiódica (Ouro, Prata, Bronze e Ferro)³⁵ e são chamadas de *Kṛta-Yuga* [ou *Satya-Yuga*], *Tretā-Yuga*, *Dvāpara-Yuga* e *Kali-Yuga*. Não nos interessam diretamente os cálculos sobre a duração de cada ciclo ou os inúmeros éons e ciclos ainda maiores que contêm as idades do universo dentro de si³⁶. O que nos

35 Hesíodo, contudo, inclui a chamada “Era dos Heróis” entre a Idade de Bronze e a Idade do Ferro. Autores dos estudos indo-europeus como Georges Dumézil e David Anthony tendem a atribuir às raízes das doutrinas dos ciclos cósmicos entre gregos e hindus a um substrato comum indo-europeu, dado que tais ideias também se encontram de forma mais ou menos semelhante entre os antigos celtas, germânicos, ilírios, dácios, citas e outros povos de tipo indo-europeu (Cf. DUMÉZIL, 1988, p. 40-43; ELIADE, 2010, p. 189-190).

36 É interessante deixar assinalado que, de acordo com a cosmologia hindu tradicional, nos encontramos agora na *Kali-Yuga*, a Idade das Trevas, onde a perfeição moral do universo foi reduzida a um quarto da perfeição original contida na *Satya-Yuga* [“Idade da Verdade”]. A *Kali-Yuga* é o ciclo no qual o universo conhece o ápice da corrupção, materialismo, degradação moral e desrespeito às leis divinas. De acordo com os cálculos purânicos a partida de Kṛṣṇa em 3102 a.C marca o fim da *Dvāpara-Yuga* e o começo da *Kali-Yuga* (Cf. GONZÁLEZ-REIMANN, 2009, 417). Além dos Yugas, existem também os *kalpas* e *manvantaras*, períodos de tempo ainda maiores, totalizando milhões de anos, perante os quais a

interessa é assinalar que na concepção de universo em que “Patañjali” se move a ideia de ciclos cósmicos intermináveis, repetindo-se indefinidamente é o paradigma que constitui a arquitetura cosmológica, e ter consciência disso é fundamental para se entender a “saída do tempo” proposta pelas doutrinas ióguicas.

De fato, a aceitação da cosmologia purânica pelos YS parece ser total. No YSB, 3. 27, Vyāsa sumariza a cosmologia “psicológica” na qual a estrutura dos YS está baseada. O *sūtra* comentado aí faz parte do Vibhūti Pāda, que diz respeito aos poderes ocultos alcançados pelo yogin no processo de meditação. O *sūtra* em si diz: “pelo *saṃyama* no sol, conhecimento de diversos mundos [ou sobre o universo] é adquirido”.³⁷ Para a cosmologia do Yoga, o homem é análogo do universo, o microcosmo reflete as leis do macrocosmo, o domínio sobre as esferas interiores do homem leva ao domínio ou “assimilação” dos elementos e formas do universo interior. A consequência disso é que os ciclos cósmicos que regem a vida, podem ser dominados através das práticas ascéticas (*tapas*), recitativas (*svādhyāya*) e devocionais (*īśvara-praṇidhāna*) (YS 2.1). O controle dos mundos e das estruturas cósmicas está ao alcance do *yogin*. Vejamos agora, resumidamente, o que são os “mundos” (*lokas*) da cosmologia descrita por Vyāsa no *bhāṣya*, que é comum aos budistas, hindus e jainas (ANGOT, 2008. p. 513).

“história” ou as existências humanas individuais empalidecem e se mostram desprovidas de qualquer importância.

³⁷ “*bhuvana-jñānaṃ sūrye saṃyamāt*”. Raveh (2012, p. 135) traduz *bhuvana-jñānaṃ* por conhecimento do universo [no sentido de sobre] e Larson (2008, p. 92) e Iyengar (1993, p. 197) como “conhecimento dos mundos”. Ambas as traduções exprimem satisfatoriamente o significado do trecho, que se refere, como explica Vyāsa, a um conhecimento sobre os diferentes “mundos” que compõem o universo, as diferentes esferas cósmicas. Veremos nos próximos capítulos o que constitui a prática do *saṃyama* e como ela se liga às questões do tempo. Por agora, nos interessa demonstrar os fundamentos do mundo cosmológico nos YS.

Ao todo existem sete mundos encapsulados no ovo cósmico (*brahmāṇḍa*). Do mais elevado ao mais mundano, são eles os seguintes: *satyaloka* – o mundo da verdade – o mais alto e que se encontra no “sétimo andar”; *tapoloka* – o mundo da disciplina ou ascetismo – se trata do sexto nível; *janaloka* – o mundo dos “seres vivos” – o quinto nível. Estes três primeiros constituem o *brahmaloka*, povoado pelos deuses mais elevados e pelos seres celestes mais puros pertencentes ao mundo do criador Brahmā. Os outros mundos são *maharloka* – o “mundo de Prajāpati”³⁸ – o quarto nível; *mahendraloka* – o mundo de Indra – o terceiro nível. Todos esses níveis ou camadas [i.e. o terceiro e o quarto mais o quinto, sexto e sétimo] constituem o reino dos céus ou “paraíso” (*sva*), algo como uma hipóstase dos gregos Elísios e Olimpo.

Os outros mundos ou reinos são *antarikṣaloka* – o mundo das regiões intermediárias, da estrela polar (*dhruva*) esse reino descende das estrelas e planetas até o topo do sagrado monte Meru – que constitui o segundo nível e *bhūrloka*, o mundo da terra ou da materialidade concreta. Este último é dividido em mais subdivisões: *vasumatī*, que é a terra como os homens a conhecem e seus sete continentes, as montanhas, oceanos, campos, florestas etc. O mundo “inferior” ou “inferno”, os diferentes *pātālas*, em ordem de sete: *Pātāla*, *Talātala*, *Vitala*, *Sutala*, *Atala*, *Rasātala* e *Mahātala*. Finalmente, existem mais sete “infernos” (*narakas*), também em número de sete em ordem descendente e representando diferentes elementos: *Andhatāmisra* (trevas ou escuridão), *Kālāsūtra* (ar), *Mahāraurava* (terra), *Raurava* (fogo), *Ambarīṣa* (água), *Mahākāla* (terra, literalmente “grande tempo”) e o mais baixo dos infernos *Avicī*.

38 Prajāpati em alguns mitos hindus é representado como o homem ou divindade primordial sacrificada para que o mundo pudesse vir-a-ser (Cf. ELIADE, 2010, p. 221).

Ao longo de todos esses mundos descritos por Vyāsa, nota Larson, existe uma miríade de divindades e criaturas realizando suas trajetórias cármicas [i.e. seus “destinos” como ordenados pela lei da “ação” (*karma*) que subjaz a todos os ciclos universais] (Cf. 2008, p. 93-94). Todas essas criaturas estão constantemente surgindo (*pravṛtti*) e desaparecendo (*nivṛtti*, *pralaya* ou *mahāpralaya*). Tal “fardo” é imposto até mesmo ao criador Brahmā ou para a divindade primordial Hyraṇyagarbha, que estão sujeitos à interminável ciclicidade da manifestação e da dissolução. Os “mundos” ou reinos estão sujeitos a um devir sem começo e sem fim de mudança ou “processo” (*pariṇāma*) e vir-a-ser/tornar-se/devir enquanto tal (*bhava*). Veremos no último capítulo como *pariṇāma* é superada pela intuição de *kṣāṇa*.

Em suma, tudo que existe no mundo está sujeito a um processo cego de transformação constante (*saṃsāra*), processo esse condicionado pelas ações (*karman*) dos vários seres e os resquícios cármicos deixados por essas mesmas ações (*vāsanās*, *āśayas*, *saṃskāras*). O comentário de Vyāsa a YS 3. 26 conclui observando que existem grandes semelhanças entre grupos de deuses do *brahmaloka* e os *yogīs* em estado de *siddhi* (poderes ocultos), ambos têm uma “situação espiritual” semelhante e às quatro classes de deuses do reino mais elevado correspondem as quatro formas de *samprajñāta samādhi* (*samādhi* com “suporte”, ou com “semente”)³⁹ realizadas pelos *yogīs* no limiar de alcançar a realização suprema. O objetivo do *yogin* é atingir um estado superior ao dos deuses, que ainda estão sujeitos ao devir (*bhava*), como nota Eliade:

39 Existem duas formas principais de ênstase [termo cunhado por Eliade em YLB, argumentando que a experiência do *yogin* é mais interior do que exterior, daí a preferência por ênstase ao invés de êxtase] ou concentração introvertida (*samādhi*): o estágio inicial de *samprajñāta samādhi*, onde o *yogin* investe-se de um domínio quase divino sobre os elementos do mundo fenomênico e *asamprajñāta samādhi* (“sem semente”), que é o estágio no qual a realização suprema já foi atingida.

Esta interpretação de Vyāsa é importante, ela nos mostra que os *yogīs* são igualados aos deuses; em outras palavras, que o caminho do Yoga – pela “magia” e a “religião” que ele comporta – conduz a uma perfeição mitológica igual à dos personagens do panteão indiano. Como o vedantino que persegue só o conhecimento do Ser absoluto (*brahman*), o verdadeiro yogin não se deixa tentar pela situação divina, que, por brilhante que seja, não é menos “condicionada”, e se esforça por atingir o conhecimento e a posse do Si, isto é, a liberação final representada pelo *asamprajñāta samādhi* (YLB, p. 86-87).

Existe também uma classe de seres que estão fora do Ovo Cósmico. São os chamados “descorporificados” ou “desencarnados” (*videha*) e também dissolutos na *prakṛti* (*prakṛti-layas*).⁴⁰ Os primeiros, de acordo com Vācaspatimiśra (TTV, 1.19, 3. 26), são seres que podem ter sido *yogins* ou deuses (*devas*) e que conquistaram uma liberdade temporária do devir eterno devido à conquista temporária do desapego aos objetos grosseiros dos sentidos. Tais seres alcançaram a liberação espiritual temporária e uma forma ainda “com semente” de *samādhi*. Quanto aos “imersos na *prakṛti*” são seres ou *yogins* que alcançaram uma libertação temporária ainda mais longa devido ao controle da mente, ego e sentidos. Eles se tornaram dissolvidos ou imersos (*laya*) na essência não manifesta da *prakṛti* (*avyakta*), o que traz consigo uma libertação espiritual temporária e estados de consciência superiores [ou a ausência de “estados de consciência”].

Contudo, ambos ainda estão aprisionados de alguma forma a algum dos *tattvas*, os 25 elementos que constituem a energia material segundo o Sāṃkhya¹,

40 Tais seres comentados por Vyāsa também são mencionados em YS 1. 19 como seres aos quais o estado de *samādhi* ocorre no nascimento, melhor dizendo, “naturalmente”: “*bhava-pratyayo videha-prakṛti-layānām.*”

1 Os *tattvas* serão explicados brevemente nos capítulos posteriores.

consequentemente apegados a algum elemento do mundo do devir. Vācaspatimíśra explica que ambos os seres, sejam deuses ou *yogins*, devido a algum tipo de apego ao mundo do devir voltarão a cair nas engrenagens do circuito das existências e reemergirão no Ovo Cósmico. Vejamos agora as características intrínsecas do “mundo do devir”, antes de passarmos à análise das beatitudes da eternidade.

2. A face do tempo: *krama* e a realidade *kramica*

“*kālah pacati bhūtāni sarvāṅy eva mahātmani, yasmin tu pacyate kālo yas taṁ veda sa vedavit.*”

("O Tempo coze todos os seres no grande Eu, quem saiba o tempo em que é cozido, é do Veda sabedor.")

Maitrī Upaniṣad, 6. 15.

Os fundamentos do mundo fenomênico, onde o homem encontra-se aprisionado pelos grilhões de sua existência terrena são analisados por Patañjali principalmente no que concerne à natureza ignorante do homem, sua incapacidade de perceber que já se encontra em estado de liberdade e consciência total dos aspectos degradantes da matéria. Como vimos anteriormente em nosso glossário, para a metafísica do Sāṃkhya-Yoga o Eu primordial (*puruṣa*) já se encontra em estado de beatitude e liberdade total. O que aprisiona o homem em seu estado de nesciência são os vários elementos limitadores derivados da natureza "prakṛtica" da realidade sensível que se apresenta ao sujeito em estado de escravidão metafísica. Livrar os homens dos grilhões da natureza fenomênica e sensível é o objetivo último do Yoga de Patañjali.

Por isso é importante que a análise dos elementos constituintes desse mundo de sofrimentos inacabáveis seja a nossa primeira empreitada. Os fundamentos do mundo *kramico* são equivalentes ao mundo *prakṛtico* ou *saṃsārico* na série de díades que observamos na constituição da dialética tempo-eternidade. Desse modo, a díade *puruṣa-prakṛti* corresponde largamente à *kṣana-krama*, *abhyāsa-vairāgya* etc. As oposições e

complementariedades entre o mundo fenomênico e a substância primeva/mônada vital, são o elemento constitutivo da concepção de temporalidade do *darśana* Yoga como nos é apresentado por Patañjali.

Considerando o papel fundamental dessa distinção, vamos analisar os elementos responsáveis por manter o homem em seu estado de escravidão terrena para em seguida passar em revista o processo de desentrelaçamento característico do Yoga, desembocando em uma fenomenologia da grande liberação, ou individuação suprema (*kaivalya*).

2.1. *Avidyā* como fundamento do mundo kramico

No terceiro *śloka* do segundo livro dos YS somos introduzidos aos cinco *kleśas*, os cinco venenos responsáveis por manter o homem aprisionado ao mundo da geração, multiplicidade e condicionamentos: *avidyā-āsmitā-rāga-dveṣa-abhiniveśāḥ kleśāḥ*⁴¹. No *śloka* subsequente, *avidyā* é identificada como o terreno fértil no qual emergem todas as outras aflições humanas. Como argumentaram Eliade (2009, p.25) e Zimmer (2008, p. 218) o problema do sofrimento humano e seu enredamento no mundo fenomênico é, no pensamento ióguico, associado à nesciência/ignorância, *sendo essencialmente um problema de natureza gnoseológica*.⁴² No YSb 2.3 lemos que *avidyā*

41 "Os cinco venenos/aflições são: nesciência, ego, desejo, aversão e apego à vida [ou medo da morte]".

42 "O primeiro dos cinco impedimentos [i.e. os venenos/aflições], *avidyā*, a falta do discernimento verdadeiro, é o principal sustentáculo do jogo interminável e interação dos três *guṇa*. A *avidyā* permite que a marcha cega da vida continue atraída e torturada, ao mesmo tempo, por seus próprios princípios" (ZIMMER, 2008, p. 218).

é o principal dos fatores de sofrimento porque reforça os "constituintes substanciais" da materialidade (*guṇa*), determina sua transformação, alimenta a corrente de causas e efeitos e através de sua dependência mútua produz a maturação dos atos.⁴³ Vācaspatimiśra (TV, 2.3) explica que Vyāsa atribui a todos os *kleśas* um elemento comum, a saber, falso conhecimento/conhecimento inválido (*viparyaya*). É pela ausência de conhecimento sobre a verdadeira natureza da realidade que o homem se encontra em um estado de decrepitude, sujeito às infundáveis mutações do mundo temporal.

Avidyā e *abhiniveśa* (o apego desesperado à vida e às vicissitudes intermináveis do mundo fenomênico-temporal) são noções irmãs, dado que a primeira define o estado de (in) consciência primevo que leva o sujeito humano a acreditar na realidade, pertinência e duração ontológicas do mundo prakṛtico; o que Raveh (2012, p. 44) define como o "olhar convencional", responsável pelas imagens externas e internas que os sujeitos fazem de si mesmos. É justamente esse olhar convencional pautado por uma ignorância de caráter metafísico que mascara e impede a resplandecência pura da "alteridade total" do *puruṣa*, o estado de liberdade original da consciência do libertado, daquele que transcendeu todas as aflições e falsidades; assim como a impede a percepção fundamental da distinção entre *puruṣa* e *prakṛti*. A essência de *avidyā* e o olhar convencionalizante pelo qual é responsável não é um reflexo do mundo objetivo independente do sujeito, pelo contrário, é uma rede de padrões psíquicos e internos responsáveis pela atribuição da independência ontológica e/ou factual aos elementos

43 "*Kleśāḥ iti pañca viparyayā ity arthaḥ / Te syandamānā guṇa-adhikāraṃ draḍayanthi, pariṇāmam avasthāpayanti, kārya-kāraṇa-srota unnamayanti, paraspara-anugrahaṇa-tantrī-bhūtvā karma-vipākhaṃ ca abhinirharanti iti*".

condicionados da existência, i.e., ao mundo da transformação e mutação. A noção de *abhiniveśa* é descrita por Iyengar (1993, p. 107) e Hariharānanda Āraṇya (BVT, 2. 4) como uma instância de *avidyā*; uma ânsia nascida da vontade de atribuir realidade ontológica ao mutável.

No quinto *śloka* do segundo capítulo, Patañjali define *avidyā* como a confusão do transiente pelo permanente: *anityā-aśuci-duḥkha-anātmasu nitya-śuci-sukha-atma-khyātir avidyā*⁴⁴. Tomar os elementos mutáveis do mundo transiente pela natureza inquebrantável e inalterável do princípio último, atribuir realidade eterna ao que é transitório, esta é a característica definidora do homem preso no tempo. Enquanto os modernos ocidentais se orgulham de sua cultura histórica que valoriza o passageiro e relativo, aquilo que é destituído de transcendência e infabilidade⁴⁵, em síntese, o mundo *samsārico*; o pensamento de Patañjali nos mostra a outra face da moeda: os regozijos do absoluto, a ânsia infatigável de se escapar da confusão intermitente e caótica do mundo *kramico*, a realidade sequencial caracterizada pela mutação incessante, a não-realidade, que é o atributo mais marcante do "circuito".⁴⁶

Bryant (2009) lê o quinto *sūtra* do segundo livro como uma espécie de admoestação ióguica contra a confusão entre corpo e alma⁴⁷. Na opinião do estudioso estadunidense, Patañjali estaria aqui claramente aludindo a separação entre puro e

44 "Confundir o transiente pelo permanente, o impuro pelo puro, a dor pelo prazer, e aquilo que é o eu (*ātman*) pelo não-eu, isto é a nesciência (*avidyā*)."

45 A famosa asserção do filósofo teutônico Hans-Georg Gadamer sobre os fundamentos do historicismo como o emergir da consciência histórica, pautada pela "historicidade de todo o presente e relatividade de toda a opinião" é uma boa definição para a concepção ocidental historicista do mundo (Cf. 2003, p. 17).

46 A analogia entre o *samsāra* e os circuitos, giros, nós, ciclos sem fim é bastante conhecida no pensamento da Índia. No *Brahma Sūtra*, a analogia é bastante clara e no budismo é uma das principais metáforas para o mundo das manifestações (RADHAKRISHNAN, 1960; COOMARASWAMY, 2004).

47 "Patañjali here gives a very important definition of ignorance, the primary cause of all bondage: *Avidyā, ignorance, entails confounding the nature of the soul with that of the body*" (2009, p. 250).

impuro, alma e corpo. Apesar das possíveis expansões semânticas do termo alma, é notório que está fortemente associado a um dualismo ocidental de tipo cartesiano (embebido, é claro, de metafísica grega, cristã e judaica)⁴⁸. Talvez o termo "mônada vital" usado por Zimmer (2008) seja mais adequado para descrever as propriedades do *puruṣa* eternamente livre e incondicionado. É notável, entretanto, o desdém pelo corpo esboçado pela tradição do Yoga, nesse ponto estamos de acordo com as escolhas filológicas e tradutórias de Bryant e sua asserção de que

a tradição do Yoga não considera o corpo como um lugar adequado de se buscar felicidade para os interessados na iluminação. Patañjali vai repetir o mesmo ponto em II.15, ao apontar para a noção de encontrar prazer no que é realmente dor, diz Vyāsa (2009, p.252).

O não-eu (*an-ātman*), ao qual Patañjali se refere em YS. 2. 5, consiste não apenas do corpo e da mente, mas também aos elementos acessórios da realidade externa, animados ou inanimados, como amantes/mulheres, amigos, filhos, comida, instrumentos diversos etc. Ainda que alguém possa pensar que seu corpo, mente e possessões materiais constituam seu verdadeiro eu, eles não o são, o os tomar por tal é a essência da ignorância, diz a glosa de Vyāsa ao YS. 2.5. Novamente, a confusão entre elementos de natureza limitada e condicionada com o que é permanente e imutável,

48 Nenhuma afirmação poderia ser mais oposta ao dualismo de Descartes do que o *yogaś citta-vṛtti-nirodaḥ* de Patañjali (YS, 1.2). Enquanto Descartes, seguindo Aristóteles, define o homem como um animal racional e elabora o cogito, a faculdade pensante, a razão, como a essência da pessoa humana, Patañjali afirma o exato oposto. A substância pensante ou mente/veículo do pensamento (*citta*) é mais um dos obstáculos que se colocam no caminho do *yogin* perfeito em direção à essência original (*svarūpa*). A substância da mente é entendida aqui não como um elemento completamente oposto ao corpo e ao mundo material, pelo contrário, trata-se apenas de mais uma de suas manifestações. O elemento mental é também causa de escravidão e pertence ao mundo da matéria, numa curiosa concordância com o moderno materialismo eliminativista.

mostra-se claramente como a razão central para o sofrimento e a nesciência. Vyāsa cita um verso que os comentadores atribuem a Pañcaśikha, antigo sábio da tradição Sāṃkhya: "aquele que considera objetos, sejam animados ou inanimados, como parte de seu eu [neste caso, o verdadeiro eu], regozijando-se quando prosperam e lamentando quando desaparecem, é iludido".⁴⁹ Curiosamente, o termo utilizado por Patañjali para se referir ao verdadeiro eu é o *ātman* da tradição upanišadica, algo bastante inusual para os autores do "Sāṃkhya Yoga"⁵⁰.

Seja como for, a associação da matéria, tanto interna e mental quanto externa e física, com o princípio da nesciência é bastante clara. É a ignorância em se atribuir existência efetiva ao mundo exterior da mudança (*pariṇāma*) que desemboca no sofrimento (*duḥkha*). Como afirma Vijñānabhikṣu ao comentar a glosa de Patañjali sobre YS 2.5, a oposição entre permanente e impermanente é definidora das possibilidades de existência ou não-existência. O que é permanente existe por si mesmo e pode predicar categorias de existência, do que é impermanente não podem ser predicadas categorias *absolutas* de existência, já que o impermanente é por natureza limitado e dependente⁵¹. *Avidyā* aí é claramente a confusão entre o existente e o não-existente ou, ainda melhor, a confusão entre o que é efetivamente dotado da categoria

49 "*Vyaktam avyaktam vā sattvam atmatvenābhipratītya tasya sampadam anunandati ātmasampadam manvānas tasya vyāpadam anuśocati ātma-vyāpadam manyamānaḥ as sarvo 'pratibuddhaḥ*".

50 O que só corrobora nossa posição inicial, estabelecida na introdução, de que os YS são um compilado sintético de diferentes tradições, retrabalhado por algum sábio brâmane em algum momento dos séculos IV ou V. Vyāsa [que, como já afirmamos, é provavelmente o mesmo indivíduo que 'Patañjali'] em geral se mostra bastante confortável ao relacionar o *puruṣa* do Sāṃkhya com o *Brahman* das *Upaniṣads* [cf. YSb 3. 34], o que seria de se esperar de um pensador hindu ortodoxo, como nota Bryant (2009).

51 Vijñānabhikṣu inicia seu comentário com a seguinte afirmação: "O *nityatva* a 'permanência' é a existência. Isto é o que é dito no *Gāruḍa* [i.e. *Gāruḍa Purāna*]: "O conhecimento do eu no não-eu, a natureza própria do existente no não existente, da mesma forma felicidade na ausência de felicidade, isto é *māyā* [ilusão], *avidyā* a destruidora." / *Nityatvaṃ ca sattvam/ Gāruḍe- - Anātmany ātmavijñānam asataḥ satsvarūpatā /sukhābhāve tathā saukhyaṃ māyāvidyāvīnāsinī // iti*".

existência como predicado absoluto e o que é desprovido de existência como categoria absoluta.

Āraṇya descreve a formulação ióguica de *avidyā* como fundamentalmente verdadeira para qualquer leitor dotado das capacidades corretas de compreensão, dado que tomar uma coisa por outra é um dos erros básicos da cognição reconhecidos por qualquer indivíduo; ninguém em condições de sanidade mental confundiria uma corda por uma cobra, por exemplo (BVT, 2.5). O que não significa, é claro, que ambas as coisas sejam opostas, apenas diferentes. A contrariedade entre ambas seria também uma forma de *avidyā*. Na mesma passagem o mestre bengali descreve a nesciência como eterna, dado que é igual às modificações da substância mental (*citta*) e tais modificações duram pela eternidade, da mesma forma que seu oposto *vidya* (conhecimento correto, a essência da liberação) é também eterno. Veremos adiante as implicações de tal problema, agora nos resta ressaltar que entre os motivos condicionantes de *avidyā*⁵² ou resultantes dela, encontramos a noção de *pariṇāma*.

52 Ou condicionados por ela, dependendo da interpretação. *Avidyā*, por um ângulo, pode ser o condicionante da mudança, se atribuirmos *avidyā* puramente à esfera psicológica incapaz de perceber a natureza real das coisas e do que é realmente existente. Por outro ângulo, a mudança pode ser o condicionador de *avidyā* se consideramos a mudança como elemento intrínseco da ignorância. A segunda hipótese pode parecer logicamente insustentável se analisada por si mesma, o que importa aqui, contudo, é o fenômeno 'mudança/mutação' em conjunção com a ignorância/nesciência, não apenas subordinado a ela. É explicitamente atestado por Patañjali que a mudança e a multiplicidade são fatores de sofrimento porque sua existência se baseia em uma ignorância de caráter metafísico (Y.S. 2.5, 2.15). A mudança aqui não é observada apenas como fenômeno natural e "fato" inescapável, e sim como uma má apreensão da natureza das coisas.

2.2. *Avidyā* como fundamento de *pariṇāma*

No comentário ao Y.S. 2. 15, Vyāsa afirma que a nesciência é uma doença e deve ser combatida da mesma forma que as doenças físicas que afetam o corpo. No *śloka* 15 do capítulo 2 a noção de *pariṇāma* é equacionada ao oposto do que o sábio deve conhecer: "Devido ao sofrimento inerente à mudança (*pariṇāma*), à dor, nos *saṃskāras* e no conflito dos *guṇas* flutuantes, tudo é sofrimento para o sábio"⁵³. Na glosa Vyāsa nos diz que a nesciência deve ser tratada como uma doença, ao modo de um médico que trata das doenças do corpo, o Yoga trata das doenças espirituais que afligem o indivíduo iniciado nos processos yoguicos, o que em última análise significa o escape da realidade condicionada pelos três *guṇas*⁵⁴.

Pariṇāma como processo descrito em 2.15 tem significado distinto de *pariṇāma* em YS 3.9 – 12, sendo o primeiro uma característica da mutabilidade

53 "*pariṇāma-tāpa-saṃskāra-duḥkhair guṇa-vṛtti-virodhāc ca duḥkham eva sarvaṃ vivekinaḥ*"

54 Os *guṇas* da metafísica do Sāṃkhya são em número de três (*sattva*, *rajas*, *tamas*) e estão presentes em todas as coisas e seres do mundo manifestado. *Sattva* é o princípio ou qualidade do balanço, harmonia, pureza, quiescência; *rajas* é a qualidade da paixão, movimento, dinamismo, individualização, egocidade, o termo não é mencionado com frequência nos YS, sendo costumeiramente substituído por *kriyā*; *tamas* (literalmente "trevas") é a qualidade associada à inércia, passividade, apatia, violência, ignorância, impureza, destruição, ilusão, desordem, letargia, caos, ansiedade, termo que também não é usado com frequência nos Yoga Sūtras, sendo substituído por *sthiti*. O Pātañjala Yoga tem por objetivo último a superação dos três *guṇas*, os elementos condicionadores últimos do mundo fenomênico e limitado. Todos os três encontram-se em proporções diferentes em todos os elementos e indivíduos constituintes da realidade prakṛtica. Os significados literais da palavra sânscrita *guṇa* implicam cordas de um instrumento musical, cordas no sentido de ligação, cordas de um arco e também subdivisão, atributo, qualidade (MW). Nesse sentido, os *guṇas* podem ser vistos como os atributos que ligam os elementos existentes na esfera do mundo prakṛtico, do mesmo modo que os fios tecidos por um engenhoso tecelão se transformam de objetos díspares e separados no espaço-tempo em belos saris de seda. Ainda segundo Monier Williams, os *guṇas* são categorizados como elementos subjacentes aos 5 elementos básicos do cosmos: éter, ar, fogo ou luz, água e terra. No *Maitrayaniya Upaniṣad* os três *guṇas* do Sāṃkhya são associados aos três deuses principais da *trimūrti* hindu: Brahmā (*sattva*), Viṣṇu (*rajas*), Śiva (*tamas*).

fundamental do mundo dos sentidos e substâncias enquanto nos *ślokas* 3.9, 3.10, 3.11, 3.12, o termo é associado com as mudanças fundamentais ocorridas no fluxo mental, decorrentes do processo de concentração ióguica (*samādhi*). Uma das características fundamentais do Yoga é sua inversão dos processos 'naturais' da existência condicionada e seu uso para a superação dos condicionamentos e limitações da existência temporal.⁵⁵ A inversão ióguica é uma percepção fundamental sobre a natureza do tempo em seu aspecto mutável-sequencial (*krama*), a infindável miríade de formas e processos tomados pelos *guṇas* em sua infinita capacidade de combinação e recombinação, desembocando na natureza de nesciência do mundo saṃsārico. *Krama* e *pariṇāma* são atributos do *saṃsāra* e como manifestações da existência limitada, devem ser destruídas pelo *yogin* no processo de interiorização. *Viveka-khyāti* (discernimento ióguico) emerge quando o *yogin*, no processo de "enstase" (ELIADE, 2009, p. 45) desconstrói milimetricamente, em nível 'quântico', usando uma metáfora contemporânea, os fundamentos do mundo kramico, que apenas o yogui absorto em *samādhi* pode perceber, e conhece todas as possibilidades interiores de *pariṇāma*.

No *vibhūti pāda* a noção de *saṃyama*, os aspectos mais interiores e meditativos do óctuplo caminho do Yoga, é apresentada. Consistindo do triplo caminho *dhāraṇā*, *dhyāna* e *samādhi*, tal incrível habilidade meditativa é reputada poder destruir os próprios fundamentos causais do mundo da mudança externa, quebrando a arquitetura psíquica responsável por fundamentar a existência da externalidade e sua

55 Assim como existe uma *pariṇāma* "interior" e outra "exterior", o mesmo é válido para *abhyāsa*. O controle dos processos transformativos da realidade prakṛtica e sua inversão rumo ao interior, ao mental, visando sua superação última e sua restrição/cessação (*nirodha*) é um dos atributos do processo do yoga. É possível descrever o processo ióguico nos termos de uma 'destruição da natureza humana' e sua consequente superação rumo ao Absoluto da liberdade total do *puruṣa* incondicionado.

mutabilidade. YS. 3. 15⁵⁶ discorre sobre os níveis interiores de *krama* que, como já aludimos, só o meditador-yogico pode perceber. Nesta passagem, Patañjali esboça a multifacetada imagem da mudança na esfera prakṛtica: *pariṇāma* é a camada mais externa da mudança, dizendo respeito aos elementos, sentidos e pensamento; *krama* é o elemento 'sequencial' subjacente às mudanças designadas pelo termo *pariṇāma*. É entre os fios de *krama* que pode ser encontrado *kṣaṇa* (momento), onde o imutável capaz de transcender o reino da *prakṛti* é encontrado (RAVEH, 2012, p.142).

De fato, é nos *sūtras* 3.11-16 que encontramos elaborada de forma mais clara a concepção sobre a essência das transformações e suas relações com o estado yogico de 'inversão' da realidade fenomênica. Devido à desconfiança que alguns comentadores, modernos e tradicionais, demonstraram em relação ao terceiro livro dos YS e os 'poderes ióguicos' (*siddhis*) é compreensível a falta de atenção ao processo e sua relação com a 'consciência introvertida'. No *sūtra* 3.13 as três formas de *pariṇāma* são analisadas⁵⁷ e Patañjali relaciona sua teoria da transformação exterior; dos objetos, pessoas e elementos da natureza, ao processo transformativo interior, que emerge quando a essência de *krama* é vista nas entrelinhas de *pariṇāma* pelo yogui em estado de *samādhi-pariṇāma*.

Antes de analisarmos a forma tríplice caracterizadora de *pariṇāma* no mundo fenomênico é importante considerarmos que a mudança nos YS é fatalmente associada a um processo dotado de lógica interna (no sentido de 'sistema'). Na metafísica do Sāṃkhya, o termo *pariṇāma* pode ser lido de forma semelhante ao sistema neoplatônico

56 *krama-anyatvaṃ pariṇāma-anyatve hetuḥ*

57 *dharmā-pariṇāma, lakṣaṇa-pariṇāma, avasthā-pariṇāma*

emanacionista de fins da antiguidade clássica, segundo P.K. Mukhopadyaya (2002, p. 100- 101). A lógica interna da *prakṛti* pode parecer desconexa ao intelecto ignorante da realidade, mas àquele que dominou os fundamentos do plano temporal-sequencial, toda a mudança, que como vimos é aparentemente "sem sentido", tem um caráter quase proto-teleológico. Deste modo, a noção de mudança desordenada do ponto de vista mítico (i.e. do homem arcaico) que aludimos na introdução, é fruto da ignorância. Através de uma transformação gnoseológica, o *yogin* penetra na essência das leis da mudança, nos fundamentos do temporal. A noção de 'lei' de todas as mudanças pode ser formulada se atribuirmos a mutabilidade em caráter último à atividade dos três *guṇas*, elementos já contidos no sistema desde sua gênese⁵⁸.

A 'destruição transformativa' passa a ter efeito real quando a natureza de *citta* em sua articulação 'pariṇāmica'⁵⁹ é confrontada pelo *yogin* em seu processo de ascese e

58 A realidade do mundo *prakṛtico*, o manifestado, vem a ser a partir de um princípio primevo não manifestado (*mulaprakṛti*), já contendo em si todos os elementos do 'sistema' que vão posteriormente se recombinar infinitamente para criar o mundo exterior ao sujeito. Comentando o *śloka* 17 do *sādhana-pādaḥ* Āraṇya observa que tanto os *guṇas* quanto a *prakṛti* são atemporais, mas é a partir de sua atividade que emerge a estrutura do tempo. A ideia de se dizer, por exemplo, que *prakṛti* "é" no tempo, é fruto de julgamento errôneo, dado que é impossível atribuir características temporais a princípios que, por definição, estão além de temporalidade e espacialidade (1983, p. 153). De nossa perspectiva, o que importa é que o tempo só subsiste através da *prakṛti*, sendo condicionado por ela, dado que *puruṣa* é destituído de elementos qualificativos. A superação do mundo *prakṛtico* equivale a uma superação do tempo não porque tempo e *prakṛti* sejam idênticos, mas porque o tempo só possui existência efetiva como derivação da primeira manifestação *prakṛtica* e da conseqüente atividade dos três *guṇas*.

59 Vyāsa, ao comentar o *śloka* 11, lembra que a natureza de *citta* é essencialmente dispersiva, sempre conjecturando as mudanças, transformações e multiplicidades do mundo exterior. Na verdade, a natureza de *citta* reflete e é refletida pelo processo do devir, a relação entre o estado mental convencional e o mundo fenomênico é de natureza mais associativa do que causal, sendo que a realidade é um existente objetivo, não um produto da mente como em doutrinas pretensamente idealistas. Em YS. 4. 16 Patañjali polemiza com a escola idealista budista Vijñānavāda, que sustentava a existência de todas as coisas na mente. A diferença entre o suposto 'realismo' de Patañjali e os realismos que postulam a existência da matéria como um absoluto incontornável é que para o Yoga, assim como para o Sāṃkhya, o mundo material só subsiste e mantém seu ritmo incessante de mudança baseado na lei eterna da manifestação devido à nesciência. Quando o último *puruṣa* atingir o estado de *kaivalya*, o mundo *prakṛtico* será reabsorvido em sua substância original e se autodestruirá. Dessa maneira, é difícil sustentar a ideia de que o Yoga é uma doutrina 'realista' em um sentido absoluto, dado que a existência objetiva do mundo fenomênico só subsiste devido ao estado de ignorância metafísica no qual se encontram os homens (Cf. ĀRAṆYA, 1983; BURNS, 2010; BRYANT, 2009 ELIADE, 2012).

concentração introvertida, quando o processo desordenado é rompido pela meditação constante em um único ponto, a concentração pura, uma única imagem fixa (*ekagrata*). A concentração fixa em único ponto e seu desenrolar pode levar à objeção de que se o *yogin* dedica-se primeiramente a uma espécie de troca de imagens mentais fixas e constantes, então a mente realmente não está em estado de calma primeva, o que é efetivamente um argumento correto. Bryant, ao comentar tais objeções, afirma que quando se diz que a mente está concentrada em *samādhi* se usa um artifício retórico para demonstrar que

na meditação, o movimento constante da mente está focado em uma mesma imagem – é aguçado – enquanto durante a consciência normal, o movimento constante da mente pode pairar aleatoriamente e focar temporariamente em qualquer coisa a qualquer momento (2009, p. 398).⁶⁰

O processo de concentração introvertida é um meio que auxilia o meditador em sua tarefa de inverter e efetivamente destruir o processo transmutativo interior e exterior dominado pelos três *guṇas*.

Por trás da aparente falta de nexos que constitui o mundo fenomênico a ser superado e mesmo das 'leis' que definem o manifestado e o não-manifestado na metafísica do Sāṃkhya, encontramos os ciclos cósmicos que descrevemos no capítulo 1. A aceitação da doutrina dos ciclos e da cosmologia purânica é total por parte dos YS. Como já vimos, no comentário a YS. 3. 26, Vyāsa sumariza a cosmologia do Yoga, que é basicamente a mesma aceita pela literatura purânica. O que é importa concluir a partir

60 "in meditation, the constant movement of the mind is focused on the same image—it is one-pointed—while during normal consciousness, the constant movement of the mind can randomly flit about and temporarily focus on anything at any given moment."

disso é que *pariṇāma* não é meramente caótica e independente dos axiomas gerais que regem o universo, tudo que existe, já existiu e existirá, inclusive a mudança constante, é dependente dos fundamentos cosmológicos que estruturam a própria essência do universo manifestado; mesmo os elementos não-manifestados são, em última instância, dependentes dessas "leis gerais" (Cf. BHATTACHARYA, 1985, p. 187).

2.3. *Sarvaṃ Eva Duḥkham*: a onipresença do sofrimento

Antes de continuarmos nossa análise da mudança e seus desdobramentos internos e externos é necessário entender o porquê de ser associada essencialmente com elementos negativos dentro do sistema patañjaliano. No YS. 2. 15 lemos: "*pariṇāma-tāpa-saṃskāra-duḥkhair-guṇa-vṛtti-virodhāc ca duḥkham eva sarvaṃ vivekinaḥ*"⁶¹. O sofrimento universal (*duḥkha*) aludido por Patañjali está na origem de todas as filosofias, místicas e técnicas gnoseológicas desenvolvidas no período indiano "pós-upanišádico". Os comentadores modernos geralmente atribuem a constatação de que "tudo é sofrimento" à origem de toda a especulação metafísica e mística indiana, o elemento definidor das 'soteriologias radicais' características do pensamento da Índia (cf. ANGOT, 2008, p. 681; ELIADE, 2009, p. 25-28; FEUERSTEIN, 1974, p. 38, VARENNE, 1989, p. 41). E, de fato, a noção de um sofrimento universal parece estar na origem da especulação de todos os *darśanas* "ortodoxos" e também dos *nāstikas*,

61 Devido ao sofrimento inerente à mudança, à dor, aos saṃskāras e ao conflito dos guṇas flutuantes, tudo é sofrimento para o sábio [i.e. "aquele que discerne/discrimina"].

principalmente o budismo e o jainismo.

É justamente o budismo que parece ser central para a ideia de *duḥkha* do *darśana* Yoga. Como vimos em nossa exposição diacrônica no cap.1, as técnicas ascéticas e meditativas provavelmente emergiram de um contexto não-védico e talvez constituam remanescências dos substratos não-arianos na cultura filosófica e religiosa da Índia. A própria ideia de transmigração, as técnicas e soteriologias 'gnósticas' associadas às ideias de *karma* e *saṃsāra* não estão presentes nos *Samhitās* védicos e nos primeiros *Upaniṣads* aparecem apenas discretamente. Ainda que esse não seja o objetivo de nosso trabalho, é importante declarar que, a despeito da emergência da ascese e contemplação gnóstica em contextos não-védicos, nada impede que tais ideias tenham emergido de desenvolvimentos interiores ao contexto religioso indo-ariano, de modo que seria fútil buscar desenfreadamente a origem de tais práticas em algum ponto da história, o que interessa é o que elas têm a nos dizer.

Partindo dessa perspectiva, a *duḥkha* de Patañjali é essencialmente o mesmo fenômeno diagnosticado pelo Buda como característico da natureza das coisas no mundo condicionado. A primeira das quatro nobres verdades (pāli: *ariya-sacca*, skr: *āryasatya*) descritas pelo iluminado é usualmente exposta como 'tudo é dor', 'tudo é insatisfação'. Os ensinamentos do Buda certamente são anteriores à data de compilação dos Yoga Sūtras e um substrato budista e/ou em diálogo com o budismo pode ser encontrado por todo o texto. Como já afirmamos, o melhor modo de ler os YS é lê-los como um conjunto sintético de doutrinas upaniṣadicas, Sāṃkhya e budistas (Cf. BURNS, 2009, p.20-23).

O termo *duḥkha*, comumente traduzido por 'sofrimento', tem implicações que vão muito além da noção usual de dor física ou tormento psíquico. Outras traduções possíveis são tormento, frustração, doença, insatisfação e mesmo privação⁶². Dessa forma, o *sūtra* 2. 15 pode muito bem ser traduzido como 'tudo é fonte de insatisfação, de frustração, de doença'. Esse é o sentido que é usualmente conferido pelos budólogos ao famoso sermão de Benares atribuído ao Buda, onde é descrita a primeira das quatro nobres verdades. Essa insatisfação diz respeito ao caráter efetivamente parcial da realidade fenomênica, sempre caracterizado pela incompletude e mudança; a definição de *avidyā* que discutimos acima (a confusão do transiente pelo permanente) é um dos motivos para o emergir de *duḥkha* como categoria de existência. Percebe-se que as duas noções estão fortemente relacionadas.

Mas esse é o aspecto inicial e subjetivo de *duḥkha*. A 'dor/frustração/insatisfação' perfaz mesmo a natureza dos objetos (YB, 2.17). Os objetos não possuem existência completa e absoluta em si mesmos, e são, em última análise, dependentes daquele que vê, do vidente (*draṣṭṛ*). Tal dependência mútua, contudo, não deve ser vista pelo prisma de um idealismo do tipo "a mente cria os objetos". Pelo contrário, o mundo "material" possui realidade, mas apenas em um grau relativo, jamais

62 Segundo Angot, olhando-se atentamente para os usos do termo na literatura indiana podemos concluir que o significado de *duḥkha* vai muito além de simplesmente 'dor' (no sentido físico). Se *duḥkha* pode designar o sofrimento corporal, também pode se referir a situações difíceis que não são necessariamente dolorosas, "*notamment toutes les états d'inconfort psychologique*" (2008, p 681). Angot ainda afirma, discutindo o uso do termo por Karl Potter que: "*des mots comme malheur ou même frustration [...] peuvent convenir. Cet autor [K.H.Potter] insiste justement sur l'aspect négatif ou privatif de la formation em sanskrit que peu justifier une traduction par **privation** [grifos nossos]. L'insatisfaction, un terme qui contraste avec satisfaction pour sukha, convient bien dans le présent contexte*" (p. 681). Ora, o sentido de privação é bastante importante para entendermos a natureza de *duḥkha*, um termo que pode ser usado em sentido qualificativo negativo e positivo. O sentido de 'privação' denota a ideia de algo que falta, uma insatisfação decorrente da ausência do fundamental que é característica da psique soteriológica dos tratados indianos.

absolutizado, dado que só o totalmente transcendental é dotado de características absolutas. Quando se diz que os objetos e modos do mundo sensível possuem realidade apenas relativa, queremos dizer que sua natureza é a incompletude. A "falta" associada ao mundo e geradora da insatisfação é, como no budismo, uma modalidade ontológica, uma necessidade cósmica (YLB, p. 28). Também Jean Varenne define a natureza de *duḥkha* como essencial ao mundo condicionado: "pluralidade existencial em contraste à unidade essencial"⁶³ (1989, p 41).

Iyengar afirma que a incompletude das formas é determinada pelos três *guṇas*, por isso mesmo, não podem jamais alcançar a completude (1993, p. 116). A falta de completude das formas é que torna *duḥkha* ontologicamente parte essencial do mundo da substância. Feuerstein, usando terminologia devedora ao mesmo tempo de Heidegger e Jean Gebser, descreve a noção de *duḥkha* como uma característica central do "ser-no-mundo", caracterizando-a como um elemento constitutivo da consciência mítica manifestada no Yoga, presente também em Platão e no budismo⁶⁴. *Duḥkha* é o estado central do homem no tempo, em sua condição de parcialidade e limitação, apenas a superação do estado de coisas que gerou *duḥkha* pode libertar o homem. No

63 "existential plurality in contrast to essential unity". Varenne continua sua definição, afirmando: "Brahman may be one, but beings and things are innumerable [...] multiplicity is division, dispersion; it is what separates us from one another. Situated in space and time, we suffer from inherent limitations, whereas essence is without limits".

64 A diferença principal entre a abordagem de Patañjali e do budismo no que concerne à "dor" é efetivamente a solução final apresentada pelas duas doutrinas para a superação de *avidyā*. Resumindo: o budismo acredita na fundamental impermanência de todas as coisas e na doutrina do não-eu (pāli: *anattā*, skr: *anātman*), a percepção desse estado ontológico fundamental conduziria à liberação. Patañjali, como sabemos, postula a existência de um Eu transcendental e fundamental real [de fato, o único 'ser' do qual pode ser predicada a categoria de existência absoluta] por trás do mundo fenomênico. Então, ainda que o fenômeno seja descrito de modo similar, suas implicações são completamente diferentes dado o elemento 'upaniṣadico' [i.e. bramânico] presente nos Yoga Sūtras. A descrição de *duḥkha* é semelhante; Patañjali provavelmente a retirou de fontes budistas, visto que ignora a *duḥkhatraya* ["dor tripla"] descrita pelo Sāṃkhya-Kārikā (SK, 1).

Rājamārtanda (3.45) o rei Bhojā define bem a questão ao afirmar que toda ciência que não se ocupa da liberação (*mokṣa*) é inútil.

O pessimismo da concepção de mundo do Yoga é apenas aparente. Como nos lembram Eliade e Feuerstein, a "dor universal" fundamental à existência não desemboca em um desespero de tipo niilista ou em qualquer tipo de *ennui* (YLB, p. 25-26; FEURSTEIN, p. 41). Feuerstein ainda questiona a absurdidade de se considerar como "pessimistas" doutrinas que manifestam a convicção que o homem é livre para se desembaraçar, pelos seus próprios esforços e vontade férrea, dos sofrimentos deste mundo; "desespero niilístico, o qual parece ser uma característica central do pensamento ocidental, foi uma ocorrência rara em solo indiano⁶⁵ (p. 41).

O sofrimento deve ser encarado como um incentivo para a remoção da condicionalidade e enredamento em coisas dolorosas e transientes. A revelação da necessidade universal da dor é a condição *sine qua non* da liberação.

2.4. Homologias cósmicas

No capítulo anterior, analisamos a cosmologia que se encontra implícita nos Yoga Sūtras e discorreremos também sobre como ontologia e cosmologia se confundem no seio do pensamento indiano. É chegada hora de descrever de que forma o *yogin* realiza a identidade microcosmo-macrocosmo, e como ela se revela fator fundamental

⁶⁵ "Nihilistic despair, which appears to be a regular feature of Western thought, was a rare occurrence in Indian soil".

para o conhecimento da estrutura do tempo. No que tange às nossas pesquisas sobre a arquitetura temporal do YS, é possível dividir as quatro partes do texto, partindo da dialética tempo – eternidade, da seguinte forma:

1) O *samādhi pādaḥ* estabelece os meios pelos quais o asceta perfeito pode estabelecer a saída do tempo junto aos pressupostos do sistema; *Nirodha* e a definição de Yoga como *citta-vṛtti-nirodha*. Analisando as técnicas descritas nos capítulos subsequentes e suas relações com a meditação budista, vamos delinear como a cessação do fluxo mental leva às homologações com a estrutura do cosmos prakṛtico e sua consequente superação.

2) O *sādhana pādaḥ* estabelece as técnicas de "homologização" cósmica e as possibilidades de absorção pela experiência ascética das características inerentes ao mundo dos fenômenos. Conhecendo seus fundamentos internamente o *yogin* torna-se capaz de superar o mundo fenomênico.

3) O *vibhūti pādaḥ* descreve as consequências da concentração introvertida e das técnicas ascéticas ensinadas no livro anterior. Os "poderes" (*siddhis*) ganhos através da prática do *saṃyama*; a meditação tripla (*dhāraṇā, dhyāna, samādhi*) que constitui a culminação dos oito membros do Yoga (*aṣṭāṅga yoga*, YS. 2. 29), permitem um domínio total de todas as estruturas, formas e elementos espaciais e temporais do cosmos. A estrutura de tais poderes reflete os elementos mítico-arquetípicos presentes na estrutura universal dos simbolismos míticos e, de acordo com Eliade (1963), apresentam paralelos com as doutrinas de Pitágoras e Platão.

4) O *kaivalya pādaḥ* é onde encontramos a discussão propriamente filosófica

sobre a dialética *kṣaṇa-krama* e constitui a fenomenologia da grande liberação, do estado último após a superação dos contrários e a integração final de *puruṣa*. O *yogin* vive agora no *nunc stans*, no eterno presente, tendo superado todas as dualidades, a consciência (*citta*) cessou suas revoluções e o estado pristino do Si Mesmo emerge em sua naturalidade essencial. Em suma, o tempo foi superado,

Passemos agora à análise das técnicas e condições possíveis de se superar o tempo e interiorizar o processo temporal da mudança e lei do 'desenvolvimento' prakr̥tica (*pariṇāma*). Como já notado, é através do processo de *samādhi* que as possibilidades do eterno se abrem para o praticante do Yoga, porém, antes de atingir o estado 'enstático' o *yogin* deve dominar o cosmos em sua totalidade, atingindo um estatuto ontológico equivalente ao do 'cosmocrata' responsável pela subsistência do universo. As técnicas meditativas, respiratórias e posturais recomendadas por Patañjali servem como meio de homologar o homem ao todo cósmico, abrindo as possibilidades de conquista do universal pelo particular. Mais do que formulações subjetivas ansiando um isolamento nos enredos da psique consciente ou dos *vāsanās*, o objetivo final das técnicas é a identificação dos objetos em si mesmos e sem mediação subjetivista, através das práticas que levam ao ênstase.

Os *vāsanā* são os elementos do "subconsciente" que subjazem à toda experiência de caráter psicomental. São responsáveis por condicionar as experiências atuais do homem, bem como suas predisposições inatas e decisões voluntárias futuras. Assemelham-se mais ou menos ao conceito psicanalítico de inconsciente. "Se desejamos que a "destruição" dos *citta-vṛtti* tenha êxito, é indispensável cortar o circuito

subconsciente-consciência. É isso que o Yoga procura obter pondo em ação um conjunto de técnicas que têm por objetivo extinguir o fluxo psicomental, promover sua suspensão" (YLB, p. 51). É o inconsciente que constitui o maior obstáculo rumo ao caminho da liberação, dado que mesmo quando os *citta-vṛtti* foram eliminados e corretamente suprimidos, os resíduos e latências subconscenciais continuam agindo e vindo a luz, quase como se de forma inata quisessem se atualizar em estados de consciência.

O Yoga, de forma oposta à psicanálise, busca conhecer os meandros da experiência subconsciente visando a eliminar ou, ainda melhor, "queimar" os resíduos e latências do inconsciente, de modo que não voltem a se manifestar e conseqüentemente criem novos "turbilhões" da mente (*citta*). No YSB. 4. 9, Vyāsa escreve que os *vāsanās* têm origem na memória, mas não se trata nesse caso de memória apenas de eventos passados da existência individual, mas também dos resquícios cármicos de existências anteriores, e da memória coletiva que se herda por meios culturais, raciais, biológicos. Os *vāsanās* são o equivalente yoguico do inconsciente coletivo de C.G. Jung, como bem notou Eliade em *Imagens e Símbolos* (2012, p. 86). Não por acaso, Jung era bastante crítico da psicologia inerente ao que chamava de 'técnicas de meditação hindus', dado que seus objetivos últimos são a superação tanto do consciente quanto do inconsciente rumo à 'superconsciência' (Cf. 2013, p. 100-118). Ainda em *Imagens e Símbolos* podemos ler: "ao esforçar-se por modificar o subconsciente, e finalmente por purificá-lo, queimá-lo e destruí-lo, o *yogin* esforça-se por *libertar-se da memória*, ou seja, *abolir a obra do tempo*" (p. 87).

Considerando o ceticismo predominante em correntes de pensamento modernas ocidentais quanto às possibilidades da obtenção de estados de consciência elevados ou mesmo da superação da condição humana, não é de se espantar que Jung fosse crítico ao Yoga. Como diz Eliade em YBL:

"A comparação pode ser feita com algumas reservas, todas aliás a favor do Yoga. Diferente da psicanálise, o Yoga não vê no subconsciente só a libido. O Yoga traz à luz o circuito que liga consciência e subconsciente. Isto o leva a ver o subconsciente ao mesmo tempo como matriz e receptáculo de todos os atos, gestos, e intenções egoístas, ou seja, dominados pela "sede do fruto" (*phalatr̥ṣṇa*), pelo desejo de auto-satisfação, de saciedade, de multiplicação. É do subconsciente que vem, é ao subconsciente que retorna (graças às sementeiras kármicas) tudo aquilo que deseja se manifestar, ter uma "forma", mostrar sua força, definir sua "individualidade" [...] Sempre de modo diferente da psicanálise, o Yoga acredita que o subconsciente pode ser dominado pela ascese e mesmo conquistado, através da técnica de unificação dos estados de consciência [...] Sendo a experiência psicológica e parapsicológica do Oriente em geral, e do Yoga em particular, incontestavelmente mais ampla e mais organizada que a experiência sobre a qual foram edificadas as teorias ocidentais sobre a estrutura da psique, é provável que – também nesse ponto – o Yoga tenha razão, e que o subconsciente, por paradoxal que pareça, pode ser conhecido, dominado e conquistado." (p. 51-52)

A técnica de unificação dos estados da consciência [e suas ressonâncias] é exatamente o que constitui o eixo central tanto do *sādhana pādah* quanto do *vibhūti pādah*. O domínio sobre as formas e elementos estruturantes do cosmos é que leva ao caminho da superação do tempo, principalmente através da percepção do processo kramico desencadeada pelas diversas técnicas respiratórias, posturais e meditativas. O tempo passa a ser dominado, domesticado, subjugado pelas técnicas conscienciais do

Yoga porque em última essência o tempo é nada mais do que uma pura construção mental (*vastu-sūnya*), não um elemento externo 'reificado' e objetivo subjacente à estrutura das coisas⁶⁶.

O primeiro passo da homologização cósmica ou assimilação das formas do mundo fenomênico é a concentração em um só ponto (*eka-agratā*). A concentração em um só ponto ou um só objeto pode ser baseada em um objeto físico, um pensamento ou Deus (*Īśvara*) e é a culminação da definição da técnica do Yoga encontrada em YS 1.2 (*yogaś citta-vṛtti-nirodhaḥ*). Fixando a mente continuamente em um único ponto, o homem consegue se desprender das associações espontâneas da mente e de sua natureza mutável e sempre em movimento, limitando o fluxo mental e construindo um "bloco psíquico", um *continuum* firme e unitário.

O objetivo de *eka-agratā* é controlar as fontes que geram o dinamismo mental: atividade sensorial (*indriya*) e a atividade do subconsciente (*saṃskāra*). É claro que a *eka-agratā*, característica central do *kriya yoga*, não pode ser realizada sem uma preparação específica ou se, por exemplo, o *yogin* se encontra em posição

66 Ao contrário do realismo temporal que é correntemente atribuído às escolas Nyāya e Vaiśeṣika, no *darśana* Yoga o tempo, como categoria de medição temporal e mesmo categoria psicológica, não possui realidade ontológica. No YS 3.9-10 o *yogin* é descrito como um 'coleccionador' de momentos silenciosos (*nirodha-kṣaṇas*), objetivando reduzir a distância entre eles em ordem de alcançar um fluxo silencioso e ininterrupto de consciência. No YS 3.53 Patañjali afirma que através do processo unificador de *saṃyama* em *kṣaṇa* e *krama* o conhecimento nascido do discernimento (*viveka-jam jñānam*) é alcançado, conhecimento descrito em 3.55 como não-sequencial (*akrama*), abrangente/sem limites (*sarva viśaya*), eterno (*sarvathā viśaya*) e liberador (*tāraka*) (Cf. RAVEH, 2012, p. 35). Na glosa a 3.53 Vyāsa (i.e. Patañjali) argumenta que "*sa khalvayam kālo vastu-sūnyo buddhi-nirmāṇaḥ śabda-jñāna-anupātī*" ["o tempo é uma construção mental (*buddhi-nirmāṇa*) sem substância/vazia (*vastu-sūnya*) baseada meramente na proficiência verbal (*śabda-jñāna-anupātī*)"]. As mesmas palavras são usadas no YS para se referir não apenas ao tempo, mas à própria construção verbal: "*śabda-jñāna-anupātī vastu-sūnyo vikalpaḥ*" ["a construção verbal é sem substância e baseada meramente na proficiência verbal"]. A relação entre tempo e construção verbal é estabelecida porque o tempo é, de acordo com o YSB, sem substância ou 'irreal', ainda que subsista ou seja mantido como "real" através da linguagem (Ibid, p. 36). O tempo é uma das formas do mundo fenomênico que devem ser internalizadas através das técnicas unificadoras da consciência.

desconfortável ou desfavorável. É por isso que a prática do Yoga patañjaliano pressupõe uma certa quantidade de exercícios místicos e práticas de controle fisiológico. São chamados *aṅga* (membros) e devem ser utilizados por aqueles que almejam atingir a *eka-agratā* e a "concentração suprema" *samādhi*.

Os oito membros do Yoga são: refreamento (*yama*), disciplinas (*niyama*), posturas (*āsana*), ritmo respiratório (*prāṇāyāma*), emancipação da atividade sensorial da influência dos objetos exteriores (*pratyāhāra*) e, finalmente, as três fases do *saṃyama*, a meditação tripla: concentração (*dhāraṇā*), meditação propriamente dita (*dhyāna*) e êxtase (*samādhi*) (YS, 2. 29). Os dois primeiros membros são características comuns à maior parte das técnicas ascéticas, não constituindo nenhuma particularidade do Yoga. É a partir das posturas e do controle do ritmo respiratório que as particularidades do Yoga começam a emergir. São essas últimas técnicas que nos mostram de que modo o *yogin* internaliza os elementos cósmicos e os domina completamente, visando sua superação.

As técnicas do Yoga são extremamente importantes para se entender como a arquitetura do tempo é descrita por Patañjali e posteriormente destruída pelo praticante dedicado. Como já vimos, o tempo é visto pela tradição do Yoga como destituído de realidade e sendo parte das construções verbais (*vikalpa*) que em última análise remetem à *citta*. Ainda assim, por ser elemento de procedência linguística e estruturante do mundo fenomênico, o tempo possui realidade para a maior parte dos seres humanos, mesmo que não exista objetivamente do ponto de vista da ontologia patañjaliana. Entender como o *yogin* percebe a possibilidade de superação do tempo e a consequente

abertura das "portas da eternidade" é entender como as técnicas yoguicas permitem a assimilação do tempo e seu conhecimento total, visando a superação do 'demônio-tempo' (FEUERSTEIN, 1974, p. 49-50). Os processos de homologização cósmica são a porta de entrada para a prática do ênstase, a partir daí o processo kramico passa a ser intuído.

A primeira parte das técnicas de cosmicização ióguica constitui o processo de equalização dos ritmos fisiológicos aos ritmos cósmicos através de *āsana* e *prāṇāyāma*. Já vimos que a existência humana pode ser considerada pelo prisma de uma "atualização ininterrupta do subconsciente por meio das experiências" (YLB, p. 49). Ora, essas experiências condicionadas pelos *vāsanās* são caracteristicamente "anárquicas", fluidas e sem ordenação, constituem um caos que deve ser dominado e superado pelos processos ordenadores do Yoga. Um termo em particular é importante para entender a natureza dos processos de cosmicização e o caráter bi-polar dos processos unificadores: *abhyāsa* (prática repetitiva). *Abhyāsa*⁶⁷ é ao mesmo tempo um termo utilizado para descrever a prática constante do *yogin* dedicado a esmirilhar os elementos da existência um a um e ordená-los, como para descrever a estrutura da existência humana fenomênica (Cf. RAVEH, 2012, p. 27).

O mundo exterior, que está sob o jugo do tempo e sua mutação incessante, é marcado essencialmente por sua desconexão, seu caos exterior, que para ser compreendido e superado deve primeiramente ser 'dominado' através dos esforços

67 *Abhyāsa* pode significar prática repetitiva, repetição, exercitar, disciplinar, uso, hábito ou costume (MW). Como identifica Raveh: "Like the *citta-vṛtti-s* (mental activity), *abhyāsa* can be *kliṣṭa* or *akliṣṭa*, outgoing, object centered, wordly, or quite the opposite, that is, ingoing, objectless, meditative" (ib. p. 28). *Abhyāsa* tem como contrapartida *vairāgya* (desapego) e, veremos nas próximas páginas, ambos de certo modo ressoam a dialética momento-sequência (*kṣaṇa – krama*).

internalizadores. Conforme já discutido, o *yogin* conhece algo ao penetrar em sua essência, apropriando-se ontologicamente da essência do que é conhecido através do processo da prática de *abhyāsa*. Como somos lembrados no YLB, a experiência é constituída pela atualização constante do subconsciente por meio das experiências (Cf. p. 49). Ora, se mesmo o mundo externo é determinado por fenômenos interiores, a única forma de conhecê-lo é internalizando a consciência em direção a si mesma. Como lembrou Bussanich (2008, p. 81), para o Yoga a psicologia é equivalente à cosmologia.

Interiorizando o pensamento, o asceta passa a ser capaz de identificar *krama* em seus enredos. É importante frisar que o conceito de *krama* não corresponde exatamente ao de *samsāra*; enquanto este último define as possibilidades totais internas e externas do intelecto nesciente no mundo manifestado, o primeiro é o aspecto interno, o estágio interior correspondente ao ritmo cósmico. O universo e seus fios são tecidos em um processo de constante devir, que é representado interiormente por *krama*. Identificar *krama* em meio a *pariṇāma* equivale a abandonar o caos e se cosmicizar. Como notou Raveh, os processos de liberação tem uma face externa e outra interna, macrocosmo é equivalente a microcosmo para a 'filosofia' do Yoga (2012, p. 26-27).

No YSB 2.15, Vyāsa comenta a noção de *bhogābhyāsa* ou "*abhyāsa* fenomênica", o procedimento que prende o ser humano ao mundo fenomênico através de *avidyā*⁶⁸, a forma externa da "repetição" [i.e. o processo cósmico em sua manifestação exterior] é definida por Vyāsa como *viśaya-sukhtam* (gozo dos objetos).

68 *Abhyāsa* pode ser *kliṣṭa* ou *akliṣṭa*: exterior, centrada nos objetos, mundana ou interior, sem objeto, meditativa. O foco da descrição de Patañjali é a *abhyāsa* interior ou introvertida (Cf. YS. 1. 13). A repetição 'interior' pode ser definida como um elemento central aos processos cosmicizantes que serão levados a cabo pelas técnicas unificadoras da consciência.

Se *bhogābhyāsa* é a repetição infinda das manifestações do mundo exterior, a repetição fenomênica através da qual o mundo é constantemente construído e reconstruído através de um processo de *duḥkha* e *avidyā*, seu oposto é a noção de *yogābhyāsa* (YSB, 2.16-17). A 'repetição' interior permite ao praticante se desvencilhar dos elementos externos e sua infundável instabilidade transformativa. Os processos do Yoga podem ser definidos como 'bi-polares' ou 'bi-univocais', na medida que envolvem a percepção da natureza mutável do mundo exterior e sua supressão pela ascese interior (FEUERSTEIN, 1974, p. 32).

A analogia com as diversas alquimias da tradição esotérica ocidental é evidente. O processo do Yoga constitui um esforço para fazer com que a natureza original do homem [que já está 'liberta'] se manifeste através das práticas repetitivas das posturas, respiração e meditação. Aaron Cheak, na introdução de seu livro *Alchemical Traditions* (2003), define a alquimia da seguinte forma:

A alquimia pode ser descrita, nas palavras de Baudelaire, como um processo de "destilar o eterno do transitório". Como a arte da transmutação por excelência, as aplicações clássicas da alquimia sempre foram duas: a crisopéia e a apoteose (fabricação de ouro e fabricação de deus) - a perfeição de metais e mortais. Ao procurar transformar "veneno em vinho", a alquimia, como o tantra, envolve a existência material - muitas vezes em sua maioria dissoluta ou corruptível - a fim de transformá-la em um veículo de liberação. Como a teurgia, busca não apenas a liberação pessoal - a redenção da alma dos ciclos de geração e corrupção - mas também a liberação (ou perfeição) da própria natureza através da participação na demiurgia cósmica. Em seu sentido mais elevado, portanto, a alquimia está de acordo com o que os cabalistas luriânicos chamariam de *tikkun*, a restauração do mundo (p. 18).⁶⁹

69 "Alchemy may be described, in the words of Baudelaire, as a process of 'distilling the eternal from the transient'. As the art of transmutation par excellence, the classical applications of alchemy have always been twofold: chrysopoeia and apotheosis (gold-making and god-making)—the perfection of metals and mortals. In seeking to turn 'poison into wine', alchemy, like tantra, engages material existence—in order to transform it into a vehicle of liberation. Like theurgy, it

Comentamos no princípio do presente capítulo o *śloka* 2. 15 dos YS, onde Patañjali nos esclarece que a natureza da nesciência (*avidyā*) é a identificação do transitório pelo permanente; a forma de se superar a natureza intrínseca do estado de nesciência é a prática do Yoga. Assim como a alquimia, o Yoga é uma técnica analítica dos processos de transformação, buscando destilar o essencial de tudo aquilo que é transitório. Da mesma forma, assim como o alquimista pretende se reintegrar com o todo e eventualmente se tornar 'deus', o *yogin* almeja nada menos do que a liberdade absoluta, o que, para o pensamento indiano pós-upanişadico, equivale à imortalidade e o acesso não apenas à condição dos deuses, mas a uma condição superior aos deuses (Cf. FEUERSTEIN, 1974, p. 35).

Em YLB (p. 88) Eliade nota a relevância das considerações de Vijñānabhikṣu sobre os seres divinos em estado primordial e as diferenças entre aqueles que alcançaram o estado ióguico "sem suporte" (*asamprajñāta samādhi*)⁷⁰ pela via técnica (*upāya*) e os que a possuem pela "via natural" (*bhava*). Os últimos são primariamente as criaturas imbuídas de estatuto divino (*videha*) e os misteriosos seres citados em YS. 1. 19 definidos como *prakṛti-laya* ("imersos na *prakṛti*"). Ainda que algumas páginas antes (Cf. 82-86) Eliade tenha considerado que os seres sobre-humanos de estatuto divino fossem inferiores ao *yogin* em estado de *jivan-mukta* e essencialmente iguais ao

seeks not only personal liberation—the redemption of the soul from the cycles of generation and corruption—but also the liberation (or perfection) of nature herself through participation in the cosmic demiurgy. In its highest sense, therefore, alchemy conforms to what Lurianic kabbalists would call tikkun, the restoration of the world."

⁷⁰ i.e. o estado último antes do *samādhi* e antes da obtenção de *kaivalya* e do *yogin* tornar-se um *jivan-mukta*, um liberto em vida.

yogin em estado de *siddha*⁷¹, parece-nos que o autor romeno negligenciou uma possível e importante distinção entre *devas* maiores e "menores", seres primordiais imbuídos de características arquetípicas e seres que se caracterizam como meros mensageiros ou manifestações de tais elementos arquetípicos.

Como o próprio Eliade nota (p. 87-88), Vijñānabhikṣu descreve *upāyapratyaya* como um método "artificial", no sentido de denotar um esforço e atividade ascética constante, caracterizado pela prática do *saṃyama* em *Īśvara* ou no próprio Si, sendo o método característico dos *yogīs*. O método natural (*bhavapratyaya*) é caracterizado pela obtenção do *samādhi* pelo próprio desejo de seu praticante, não sendo uma conquista realizada através de métodos ascéticos e sim emergindo da "natureza das coisas". Vijñānabhikṣu ainda afirma que tal método é "natural" porque emerge dos esforços que seus utilizadores obtiveram ao praticar yoga em uma vida anterior. Como exemplo de videha, ele nos apresenta o já aludido Hiraṇyagarba e outros seres que carecem da necessidade de ter um corpo físico, e como comenta Eliade:

pois são capazes de exercer todas as funções fisiológicas em um corpo "sutil". Os *prakṛti-laya* são seres sobre-humanos que, mergulhados na meditação da *prakṛti*, ou da *prakṛti* animada por Deus, rasgam (mentalmente) o Ovo Cósmico e atravessam todos os envoltórios (*āvaraṇa* "estojo"), isto é, todos os níveis de manifestação cósmica até o Grund primordial – a *prakṛti* em sua maneira não manifestada – e obtêm por isso a condição de divindade (YLB, p. 88).

As divindades imersas na *prakṛti* e a possibilidade de se obter o estado de concentração introvertida através da prática mística de meditação em *Īśvara*

71 Veremos nas próximas páginas do que é constituído o estágio ióguico de *siddha* e porque é inferior ao estado de *kaivalya*.

(*īśvarapraṇidhāna*) e de recitação de mantras e textos do mokṣa-śāstra (*svādhyāya*)⁷² lembra o processo das técnicas caldeias e neoplatônicas de 'recolecção' teúrgica, onde o adepto, através de visualizações e recitações textuais, coleta os símbolos e sinais divinos no mundo e, assim como na homologia ióguica, assimila o caráter ontológico de uma ou mais divindades, participando efetivamente do processo demiúrgico de criação do cosmos e da vida⁷³. Podemos falar então, com base nos textos, em duas formas do yoga (como técnica), o yoga teúrgico e o yoga alquímico.

Ambos têm em comum os objetivos finais (*samādhi* e *kaivalya*), mas seus métodos diferem. Enquanto o *yogin* alquimista busca superar a condição particularizada e fragmentária da existência temporal através de esforços próprios, ao modo dos mágicos e alquimistas da tradição ocidental, o 'teurgista' recorre ao auxílio divino e à meditação em arquétipos de natureza transcendente⁷⁴. No fim das contas, ambos estão aptos a atingir o estado de liberação e unificação da consciência e a consequente superação do tempo. A ideia alquímica de restauração do mundo citada por Cheak também encontra paralelismo no processo cosmicizante do Yoga, dado que após a libertação do último puruṣa, prakṛti voltara a sua forma original não manifestada e em condição de repouso e o cosmos será 'restaurado' a sua forma primeva (Cf. ZIMMER,

72 Cf. YS. 1.19, 2.44, 2.45. Mokṣa-śāstra é o termo que se aplica aos textos dedicados à liberação final (Cf. RADHAKRISHNAN, 1993, p. 10).

73 Cf. De Mysteriis (Jâmblico), 47-13 – 48. 4 e o comentário de F.G. Bazán aos Oráculos Caldeus (2008, p. 18-28).

74 Āraṇya comenta que Kapila, o mítico fundador do Sāṃkhya, foi iluminado em sua prática contemplativa pelo *yogin* primordial Hiraṇyagarba e a partir daí toda a linhagem de *ṛṣis* e *acāryas* ióguicos se iniciou, de forma semelhante à "corrente de ouro" da filosofia platônica e pitagórica. O sábio bengali também nota que, de acordo com certas escrituras do Sāṃkhya, *ṛṣi* Kapila havia nascido com conhecimento espiritual superior devido a méritos adquiridos em vidas anteriores, já certas escrituras do Yoga atestariam que Kapila atingiu espontaneamente o estado de *samādhi* devido à "graça de Deus". (Cf. 1983, p. xiii -xiv).

Tais considerações sobre a estrutura "cosmológica" do processo ióguico e suas relações análogas com a alquimia e a teurgia são justificadas pela demonstração de que a *abhyāsa* ióguica e as práticas que a caracterizam (*kriya-yoga* e *aṣṭāṅga-yoga*) são formulações, em termos de "tecnologias espirituais", do processo de repetição da cosmogonia e sua sustentação ontológica do *cosmos* [i.e. uma compreensão da cosmologia depende do entendimento dos processos cosmogônicos] descrita por Eliade em *O Mito do Eterno Retorno*.

No capítulo subsequente veremos de que forma as homologias cósmicas abrem ao homem, após a percepção de *krama* (sequência), as portas do momento oportuno e da ênstase, em suas formas diferenciada e indiferenciada. Ademais, também vamos nos debruçar sobre a ontologia do Yoga e demonstrar como os processos de cosmicização equivalem a uma superação do mundo *saṃsārico*. Assim como a teurgia dos neoplatônicos pós-plotinianos, as práticas do yoga abrangem um aspecto não verbalizado, esotérico, mas com base nas doutrinas que possuímos e nas técnicas apresentadas nos YS é razoável concluir que o Yoga (como filosofia) opera num campo de teorização e interiorização dos elementos ritualísticos da prática convencional hindu.

3. *kṣaṇa* e o "portão" para a eternidade

"*ātmalābhānantaravināsi kṣaṇaḥ*"
 ("O próprio ser a perecer no imediato, eis o instante.")

Vasubandhu, *Abhidarmakośa*, 4, 2.3.

"*tārakaṃ sarva-viśayaṃ sarvathā-viśayam akramaṃ ca-ti viveka-jaṃ jñānam*"
 ("Conhecimento nascido do discernimento [iógico] é não sequencial, abrangente, eterno e liberativo")

Yoga-Sūtras, 3. 55.

Estudamos no capítulo prévio algumas estruturas do mundo fenomênico que poderíamos chamar de "históricas" ou "sequenciais". O nosso objetivo no presente capítulo será a discussão do que ocorre após o início do processo de "cosmicização" que comentamos na seção 3. Recapitulando: vimos no primeiro capítulo como o yoga enquanto prática emerge a partir da interiorização dos rituais védicos e sua aceitação incondicional da cosmologia purânica e da natureza cíclica do universo. No segundo capítulo nos debruçamos sobre as estruturas internas da natureza cíclica-sequencial, a noção de *krama* e seus condicionantes, que são percebidos em sua natureza originária pelo *yogin* após as práticas de concentração, postura e introversão psíquica.

A partir de agora vamos analisar o que acontece após os processos cosmicizantes de "homologia cósmica" que descrevemos, como as estruturas do cosmos

são incorporadas pelo *yogin* de uma maneira praticamente divina e os poderes adquiridos em função de tal prática assimilativa. Após o domínio sobre as estruturas cósmicas universais, as portas do instante eterno se abrem. O conceito de *kṣāṇa* pode ser analisado de diversas formas, mas nos focaremos aqui em sua relação com os elementos já denominados por cosmicizantes da prática ióguica. Uma análise de suas relações com o Abhidharma de Vasubandhu⁷⁵, outras ressonâncias do termo na literatura indiana e inúmeras apropriações comentariais seria um trabalho exaustivo muito além de nosso escopo. Vamos nos focar aqui nos YS, nos comentários que delineamos como guias na introdução e na já aludida relação com as ideias de "eterno retorno" e "terror da história" oriundas da obra de Mircea Eliade.

Nosso interesse reside nos processos de transformação do "sequencial" em instantâneo, efetuados de maneira 'alquímica' rumo ao fim último da grande liberação ou "individuação suprema" (*kaivalya*). Nossa interpretação sobre a natureza de *kaivalya* parte não de um "isolamento" literal e total do *yogin* em estado indiferenciado, mas de uma síntese suprema de todos os elementos constituintes da realidade fenomênica por parte do asceta, síntese essa efetuada durante o processo de homologia cósmica, responsável por transcender as polaridades e as "mônadas triádicas" características da *prakṛti* e do ciclo dos renascimentos. A ideia de uma "alquimia" do ser como fundamento do Yoga de Patañjali remete mesmo ao Ṛg-Veda e seus processos extáticos de utilização do soma como método de ascensão e purificação espiritual. Como afirmou

75 A discussão patañjaliana do instante certamente está em diálogo com Vasubandhu e a tradição Sarvāstivāda do budismo indiano, muitos termos discutidos por Patañjali são originalmente parte da terminologia abhidharmica, exemplos claros são *kṣāṇa*, *krama* e a importante noção de *dharma-megha* ("nuvem do dharma", Cf. YS 4. 29).

Craig Williams:

o sistema espiritual indiano conhecido como "hinduísmo" tem seu próprio soma que só pode ser extraído quando o praticante incorpora pacientemente a práxis de uma maneira alquímica iniciática. Como declarado no Rig Veda, 1.5.5: "Destilados para purificação são estes sucos do soma, puros, eles são gastos para a tua manifestação capaz de suportar a sua própria intensidade" (2014, p. 34).⁷⁶

O *śloka* 2. 5 e os comentários de Vyāsa, Vījñānabhikṣu e Āraṇya serão os fios condutores de nossa interpretação das passagens do livro 3 pertinentes aos *siddhis* e aos resultados do processo homológico e à fenomenologia de *kaivalya*. Os últimos dois tópicos serão dedicados a discutir a significação geral das ideias patañjalianas de tempo e eternidade, momento e sequência, no contexto do mito do eterno retorno (Eliade) ou da dita "consciência mitológica" (Feuerstein), além de suas ressonâncias mais ou menos análogas na história das técnicas soteriológicas em escala global.

3.1. As modulações de *pariñāma* e a percepção de *kṣaṇa*: As portas da eternidade

A mudança em si é relacionada com as qualidades não manifestadas, os elementos sattvicos, rajasicos e tamasicos presentes em todas as coisas, pessoas e elementos em quantidades variáveis. Entretanto, a própria mudança é ela própria vista também como o fator que permite sua superação. Mais do que um pessimismo fatalista de que todas as coisas estão eternamente sujeitas à lei de um vir-a-ser inexorável, é

⁷⁶ "the Indian spiritual system known as 'Hinduism' has its own soma which can only be extracted when the practitioner patiently embodies the praxis in an initiatory alchemical manner. As stated in the Rig Veda, 1.5.5: "Distilled for purification are these juices of the soma, pure, they are spent for thy manifestation able then to bear their own intensity."

através da concentração e da meditação no carácter transitório das coisas que o *yogin* percebe a realidade inefável⁷⁷.

A já aludida percepção de Mukopadhyaya sobre *pariṇāma* como um processo semelhante ao emanacionismo neoplatónico, induz à meditação sobre a questão do um e do múltiplo e sobre as relações entre o processo da mudança e a noção de consciência (Ibid, p. 104-105). Segundo Mukhophadyaya, o Sāṃkhya⁷⁸ sustenta que apenas entidades materiais 'não-conscientes' estão sujeitas à mudança e que portanto o princípio causal da mudança deve ser necessariamente um princípio material, que transmutando-se sucessivamente nunca deixa seu estado transformativo inerente. Ora, tal asserção cria inúmeros problemas de natureza lógica se consideramos os objetivos finais do Sāṃkhya e do Yoga (i.e. a libertação). A ideia de que o princípio primeiro originador de toda a manifestação (*prakṛti*) é dotado de independência eterna é, como já afirmamos, problemática, levando em consideração que a realidade do mundo só subsiste enquanto todos os *puruṣas* se mantêm em estado de nesciência.

Quando *viveka* se manifesta, através de mecanismos inerentes à própria manifestação⁷⁹ (a predominância de elementos *sattvicos*) a ideia de uma subsistência infinda da matéria em um processo sem rumo é contraposta pela possibilidade de que a

77 "Como salienta Michel Hulin, em *La face cachée du temps*, a propósito da convicção da transmigração generalizada segundo a lógica do *karman* e de uma libertação do mesmo, não existe propriamente um pessimismo fatalista, tendo antes um carácter provisório e pedagógico, numa relatividade de aparente renascer que é sempre ocasião para um absoluto em que não haja morte, nem nascimento, mas de absolvição.³⁹ "*Le samsāra se présente comme une illusion naturelle mais, à sa manière, salutaire et nécessaire. On pourrait dire, avec Platon, que la transmigration est une histoire (mythos) que l'âme invente pour elle-même ...*" (apud SILVA, 2006, p.3)

78 E o uso de *pariṇāma* nos Yoga Sūtras nos parece ser efetivamente derivado das concepções do Sāṃkhya. Diversos *scholars* tentaram detectar a presença de passagens puramente devedoras do sistema Sāṃkhya em diversas partes dos YS. Um bom exemplo são os aforismos 2.13-25 e a própria passagem 3.11-16 que nos debruçamos aqui, frequentemente referidas como trechos Sāṃkhya dos YS.

79 Evidentemente, a natureza da discriminação ióguica aponta para um transcendental além do mundo fenomênico, ainda que se manifeste inicialmente no mundo das formas sucessivas.

matéria apesar de associada aos grilhões da nesciência já contém em si os elementos de sua própria superação. Através de *sattva* e dos elementos buddhicos (i.e. aquilo que deriva de *buddhi*) o *yogin* tem a percepção inicial da realidade do Eu verdadeiro, ainda que, em última análise, tais elementos devam ser superados pelo processo de concentração introvertida.

Ademais, o modelo de Mukhopahdyaya se baseia em uma comparação do processo de *pariṇāma* com a já aludida metafísica neoplatônica. Entretanto, a metafísica postulada pela maior parte dos sistemas neoplatônicos afirma que o princípio primevo emerge de pura consciência e que a meditação (θεωρία) no princípio primevo conduz a alma (Ψυχή) de volta a sua morada original da superconsciência (Cf. GREGORY, 1999, p. 9-11). A ressonância com o Yoga não poderia deixar de ser mais pertinente. É através de elementos inerentes ao processo 'kramico' constitutivo do elemento interior da mudança externa que o *puruṣa* é inicialmente contemplado em sua realidade transcendental. Ainda que, de acordo com Mukhopadhyaya, a diferença entre os sistemas do Sāṃkhya e os neoplatonismos se dê na separação entre uma substância primeva superconsciente nos sistemas de Plotino, Porfírio, Jámblico e Proclo e uma inconsciência primeva responsável por gerar o processo da manifestação.

A caracterização da esfera da *prakṛti* como o fundamento de todas as coisas é problemática porque ignora completamente sua dependência de *puruṣa* de um ponto de vista absoluto. O suposto 'realismo' dos sistemas Sāṃkhya e Yoga só pode ser sustentado em uma perspectiva parcial e que não leva em consideração os fundamentos transcendentais do princípio supremo além do mundo da manifestação e seus

condicionantes. Veremos mais adiante como a própria caracterização corrente nos trabalhos indológicos da metafísica patañjaliana como 'dualista' constitui um problema de compreensão da natureza dos *darśanas*.

Convém investigar de que modo a percepção da liberação das categorias espaço-temporais emerge no contexto da concentração introvertida. O devir constante do mundo (*pariṇāmanīyatva*) deve ser invertido interiormente (*saṃyama*) para que as categorias de transformação da forma (*dharma-pariṇāma*), variação temporal (*lakṣaṇa-pariṇāma*) e condição (*avastha-pariṇāma*) possam ser discernidas e a intuição yoguica (*prajñā*) se manifeste, revelando assim as estruturas inerentes ao mundo fenomênico. A realização do autocontrole mental através das técnicas de concentração permite a percepção da similitude entre as diversas imagens da consciência.

A transformação da forma concerne primeiramente ao auto desvelar progressivo da consciência ióguica em direção ao elemento sattvico, às possibilidades discriminadoras que aguçam a intuição intelectual legítima em oposição ao caráter mutável de *rajas* e sua corporificação ontológica em forma de obscurecimento da realidade por *tamas*. A metáfora do 'obscurecimento' é bastante conveniente aqui⁸⁰, se levamos em consideração o fato de que o obscurecimento da verdadeira natureza da mente e do mundo fenomênico na forma de *avidyā* é a razão principal e efetiva para o estado aprisionado dos homens⁸¹.

80 Lembrando que *tamas* significa literalmente trevas, sombras, tenebroso, escuridão. A palavra parece ser derivada da mesma raiz que a latina *tenebrae*, a francesa *ténèbres* e a portuguesa/espanhola *tenebroso* (MW).

81 Ressaltando novamente que quem se encontra aprisionado não é *puruṣa*, o Eu verdadeiro, e sim o falso ego que emerge dos elementos deletérios rajasicos e tamasicos da natureza fenomênica. É exatamente por isso que as técnicas de meditação yoguicas buscam aumentar o elemento sattvico na consciência, de modo a fazer com que esta possa se libertar dos elementos aprisionantes do mundo transiente. Nessa perspectiva, *sattva*, apesar de ser um dos três *guṇas* caracterizantes do mundo saṃsārico, apresenta-se

As três formas da mudança constituem mônadas triádicas, ao mesmo modo dos três *guṇas*. Podem ser discernidas através da prática do *saṃyama* e quando sua essência é dominada pelo *yogin* no processo meditativo, conhecimento sobre o passado e futuro é obtido⁸². O tipo de conhecimento implícito aqui é um conhecimento total (*jñāna*) sobre a natureza das categorias passado e futuro, todas as possibilidades implícitas e explícitas da natureza própria dessas modulações temporais são conhecidas e dominadas pelo *yogin* através da meditação ióguica. A natureza da *jñāna* ióguica é mais do que meramente cognitiva, trata-se de um saber assimilativo: a partir do momento em que apreende *dharma-pariṇāma*, *lakṣaṇa-pariṇāma* e *avastha-pariṇāma* o *yogin* passa a ser capaz de discernir intuitivamente a essência do que constitui a forma, a variação temporal e suas condições de possibilidade, mutabilidade e manifestação no mundo fenomênico. A partir daí, o *yogin* as "domina"⁸³, sendo capaz de entender quaisquer possibilidades de existência envolvendo as categorias "passado" e "futuro".

Como Alain Daniélou nota, assim como o Sāṃkhya constitui o estudo dos

como qualidade positiva, um meio de auxiliar o homem em direção à sua verdadeira natureza. Por isso mesmo afirmamos que a matéria já possui em si os elementos que levarão à sua superação. O processo de manifestação dos três *guṇas* é dotado de certas características teleológicas ainda que o objetivo final dessa teleologia possa ser alcançado a qualquer momento do processo através da tomada de consciência sobre a natureza das coisas. O Sāṃkhya-Sūtra 2. 47 afirma que desde Brahmā, até a mais minúscula das ervas, a criação existe para que o *puruṣa* desabroche no conhecimento supremo. Por sua própria natureza (*svabhāva*) o *puruṣa* é eterno (*nitya*), puro (*śuddha*), livre (*mukta*) e iluminado (*buddha*) (SKS, 1.19). A atribuição de adjetivações ao Si Mesmo/Espírito (*puruṣa*) não é, em última análise, destituída de problemas. Como nota novamente o SKS (1.58) todas as qualidades atribuídas ao *puruṣa* são meramente convenções que não refletem a realidade (*tattva*). A natureza do processo final de individuação é essencialmente infável e sua descrição não pode ser efetuada *objetivamente* pela linguagem humana, a linguagem utilizada tanto pelo PY quanto pelos tratados Sāṃkhya é aproximativa. Tal questão nos leva de encontro às observações de Grinshpon (2002), que categoriza o gênero dos *sūtras* yoguicos como "oximorônico", dado que envolvem a verbalização de uma experiência que se encontra além de toda a linguagem.

82 Cf. YS. 3.16: *pariṇāma-traya-saṃyamād atīta-anāgata-jñānam* [pelo *saṃyama* nos três tipos de *pariṇāma* conhecimento do futuro e do passado é obtido].

83 Trata-se de uma assimilação até mesmo "física", no sentido de que o *yogin* assimila interiormente os elementos fundamentais do cosmos.

processos transformativos da "energia" e da consciência de um ponto de vista macrocósmico, o Yoga é sua contrapartida microcósmica (Cf. 1987, p. 63). Ao dominar as estruturas inerentes de seu microcosmo interior através da prática meditativa, o *yogin* ganha conhecimento total também sobre as estruturas do cosmos. É importante notar também que as categorias de *pariṇāma* se apresentam como uma estrutura monádica de caráter triplo, ao mesmo modo dos *guṇas*. Assim como consideramos ao discutir a ideia do tempo como *vastu-sūnya*⁸⁴, para Daniélou, também a "energia" responsável por manter o universo é de origem linguística ou só se mantém como realidade devido à consciência (ibid. p. 59). Já dissemos anteriormente que apesar de seu "realismo" a tradição do Sāṃkhya-Yoga só considera o mundo subsistente a partir do momento em que consciências engajadas na construção desse mundo em seus aspectos "nescientes" subsistem através dos *citta-vṛtti*.

"Tempo" é nada mais do que *vikalpa* (construção verbal). Ainda que seja "irreal" ou sem subsistência própria de um ponto de vista ontológico, o tempo resiste como existente na linguagem ou é mantido como real através da linguagem. *Muhūrta* (momento ou curto período temporal), dia, noite, mês, ano e outras categorias temporais são nada mais do que categorias linguísticas e Vyāsa sugere que "o presente é um momento único, momentos anteriores e posteriores não existem".⁸⁵ Em YS 4.12, é dito que passado e futuro existem apenas como uma forma especial de "memória cármica", logo depois, em YS 4.14, somos informados que a natureza intrínseca (*svabhāva*) de um objeto é devida à consistência de sua *pariṇāma*⁸⁶. Ao assimilar e conhecer as três formas

84 i.e. como discutido por Vyāsa em YB 3.53, 4.12.

85 "*tasmād varttamāna evaikāḥ kṣaṇo na pūrvottara-kṣaṇāḥ santīti*". Cf. YB, 3.53.

86 "*atīta-anāgataṃ sva-rūpato ' sty adhva-bhedād dharmāṇām; pariṇāma-ekavād vastu-tattvam*"

fundamentais de *pariṇāma* através das posturas, respiração e meditação (i.e. o processo cosmicizante) o *yogin* ganha conhecimento sobre a natureza de todos os elementos da realidade e da própria estrutura espaço-temporal.

É a partir daí que *kṣaṇa* passa a ser intuído como o fundamento das coisas. Vyāsa argumenta que dois momentos (*kṣaṇa*) não podem coexistir, o que significa que apenas um momento, o presente, existe de fato⁸⁷. Tempo como um universal, composto de presente, futuro e passado, ao modo do Nyāya e Vaiśeṣika, não passa de *vikalpa*. Segundo Raveh, o *yogin* se diferencia do homem mundano (*laukika*) por sua capacidade de ver o tempo como constituído por diferentes componentes, reais e irrealis. O *yogin* não é tomado pela familiaridade da sequência (*krama*), e é capaz de detectar o *kṣaṇa*, o momento "atômico", o agora, em meio à confusão da fachada *kramica* (Cf. 2012, p. 36).

De acordo com o Vivaraṇa-Kāra⁸⁸, a diferença entre o *yogin* que atingiu o estado da concentração introvertida em um único ponto e está absorto em *sattva* (*ekāgra-bhūmi-pratiṣṭha-citta-sattvaḥ*) e um *vyutthita-cittasya*, uma pessoa em estado de trepidação e agitação mental, é a diferença absoluta na forma de compreender o tempo. Ainda que esteja envolto na experiência mundana e "falsa" do tempo (*kāla-anubhava*), para o *yogin* em estado enstático não há diferença de nível qualitativo entre um segundo e milhares de *yugas* (eras cósmicas, Cf. 2. p. 70-77). A percepção de tempo processual é resultado da natureza caótica e aparentemente fragmentária do mundo fenomênico. Ao cosmicizar os elementos da realidade um a um, o *yogin* percebe a

87 YB. 3.53.

88 Comentário atribuído pela tradição ao célebre mestre vedantista Adi Śankara, mas cuja autoria é envolta em polêmicas e indefinição. Cit. por RAVEH, 2012, p. 36. A maior partes dos estudiosos tende a considerar que a autoria do comentário não é do famoso vedantista do sul da Índia (Cf. LARSON, 2008, p. 53).

realidade última do instante como a única realidade temporal efetiva.

A uniformidade (*tulyatā*) entre, por exemplo, um mísero segundo ou milésimo e uma era cósmica completa, se baseia no fato de que cada medida de tempo, curta ou longa, é construída com base no momento presente, que é de fato a única realidade. O Vivaraṇa-Kāra põe-se então a especular que em um sonho alguém poderia cruzar milhares de quilômetros em um segundo, enquanto na vida real o processo levaria um ano ou muitos meses. A conclusão é que "o conglomerado chamado tempo é de fato um fabuloso construto mental"⁸⁸.

Ao dominar os elementos processuais do mundo fenomênico pelo processo meditativo, o *yogin* se torna um "coleccionador de momentos silenciosos" ao perceber a composição última das três formas de *pariṇāma*. Colecionando tais momentos silenciosos a consciência adquire estabilidade e um ininterrupto ciclo de silêncio (*prāśanta-vāhitā*). Como diz o *śloka* que escolhemos de epígrafe para o presente capítulo (YS 3.55), o conhecimento nascido do discernimento (*viveka-jaṃ jñānam*) é não sequencial (*akrama*), abrangente (*sarva-viśayaṃ*), eterno (*sarvathā-viśayam*) e liberativo (*tāraka*)⁸⁹. Tal conhecimento emerge através da prática do *saṃyama* em *kṣaṇa*

88 *tasmād-buddhi-vaicitrya-nirmita eva kāla-sāmahāraḥ*. Cit. por RAVEH, 2012, p. 36. O curioso é que tal conclusão implica que o tempo é um conglomerado (*sāmahāra*) criado na linguagem e que toda a realidade da construção das categorias fundamentais de existência são fundamentadas em processos linguísticos e construtos verbais. Dado que, de acordo com YS 1.9, até mesmo os construtos verbais são destituídos de natureza intrínseca e subsistem apenas devido à proficiência verbal, o objetivo do Yoga é a superação da linguagem enquanto tal e suas insuficiências: "*śabda-jñāna-anupātī vastu-śūnyo vikalpaḥ*".

89 Vyāsa comenta que o termo *tāraka* denota conhecimento que emerge de *sva-pratibhā*, algo como "luz interior", contrariamente a conhecimento obtido de elementos externos (*upadeśa*). Vijnānabhikṣu explica que se trata de conhecimento derivado da meditação ióguica (*saṃyama*) (Cf. RAVEH, 2012, p. 42). Ora, a meditação ióguica é justamente a técnica pela qual o *yogin* domina todos os aspectos possíveis das ligações energéticas entre macrocosmo e microcosmo, dado que o através do domínio das estruturas interiores se domina também os elementos constituintes do cosmos. É como se a repetição ióguica de mantras, concentração em um único ponto, posturas corporais e técnicas respiratórias fossem capazes de abolir o tempo da concretude externa e relevar ao *yogin* o tempo verdadeiro, o "tempo sagrado". Veremos nos próximos tópicos como a dialética eliadiana é um bom espelho do processo ióguico, interessante

e *krama*. Vejamos agora algumas das consequências macrocósmicas do domínio ióguico sobre os elementos interiores e como tais "*siddhis*" refletem a capacidade sobre-humana das técnicas ióglicas para alcançar a extinção do tempo.

3. 2. Considerações sobre *saṃyama* e os *siddhis*

O livro terceiro dos YS é todo dedicado aos poderes mágicos alcançados pelo *yogin* através da prática do *saṃyama*. Como notou Eliade, a figura do *yogin* foi desde sempre encarada na Índia como a de um "grande mago" (*mahāsiddha*) (YLB, p.85). Praticando o *samādhi* em relação a determinados, objetos, elementos e modos de existência, o *yogin* ganha poderes ocultos em relação aos fenômenos meditados e interiorizados. A partir do *śloka* 16, somos introduzidos aos diversos poderes miraculosos ganhos pelo praticante severo e compenetrado das austeridades e ascetes propostas por Patañjali. No tópico anterior já assinalamos a capacidade de conhecer o passado e o futuro através da assimilação das três formas de *pariṇāma*. Vamos percorrer rapidamente alguns desses grandes poderes adquiridos pelo *yogin* e como eles se relacionam com as perspectivas de superação do tempo e da linguagem.

Após o domínio sobre as três modalidades da mudança, o *yogin* recebe capacidades sobre-humanas através de sua prática da meditação tripla. Assim, através do *saṃyama* nas distinções entre som (ou palavra) e os objetos referidos⁹⁰ o

notar também a asserção de Vācaspatimiśra (na glosa a YS 3.55) de que *viveka-jaṃ jñānam* é o meio de liberação do *samsāra*.

90 i.e. entre significado e significante.

conhecimento dos sons de todas as criaturas vivas é obtido (YS, 3.17). Através de *sākṣāt-karaṇa* (percepção ióguica direta) nos *saṃskāras* o conhecimento de todas as vidas passadas é obtido (3.18). Pelo método de *sākṣāt-karaṇa* aplicado ao conteúdo mental (*pratyaya*) o conhecimento sobre o conteúdo de todas as outras mentes existentes no cosmos é obtido. A meditação em *kāya-rūpa*⁹¹ leva à conquista da invisibilidade total.

Esses são apenas os primeiros exemplos, nos próximos *ślokas*, até o final do livro 3 somos apresentados a muitos outros poderes incríveis conquistados através da percepção ióguica em estado de *samādhi*. De YS 3. 23 a 26 Patañjali descreve a capacidade de conhecer o momento da própria morte (3.23), transmutação de formas (3.25) e conhecimento sobre as esferas sutis, ocultas e remotas da existência (3.26). O *śloka* seguinte (3.27) nos informa que pela meditação no sol o conhecimento de todos os elementos do universo é obtido⁹². A assimilação enstática do *yogin* é condicionada pela

91 Literalmente: a forma ou físico do corpo. Bhojarāja afirma que o *saṃyama* exposto em 3.21-22 é derivado da ideia de *tanmātrā*. A teoria afirma que uma forma sutil de matéria conhecida como *tanmātrā* envolve todos os órgãos perceptivos e condiciona suas respostas a estímulos externos. Dessa forma, os sons externos estimulam os ouvidos e causam a experiência do som, por exemplo. Os *tanmātrās* são *rūpa* (forma, Cf. YS 3.21), *śabda* ("nos ouvidos", 3.22), *rasa* (na língua), *gandha* (no nariz) e *sparśa* (na pele). O *saṃyama* em *tanmātrās* específicos fornece ao *yogin* a capacidade de ocultar seu corpo, som, gosto, cheiro e toque (Cf. RAVEH, 2012, p. 142).

92 Raveh argumenta que o sol aludido aqui não é o corpo celeste, e sim um elemento de fisiologia mística presente na região do umbigo (2012, p. 142). Recorrendo aos comentadores tradicionais, o autor israelense afirma que a meditação prescrita em 3.27-33 e 3.35 é direcionada a diferentes pontos de meditativos presentes no interior do corpo. E segue afirmando, dessa vez sem auxílio dos comentadores indianos, que "*if such is the case, then the moon and the pole star in the following sūtras refer not to celestial bodies, but to internal centers of energy to be meditated upon*". (ibid) Ora, como afirmam Daniélou (1987, p. 90-93) e Varenne (1989, p. 30-35), o sistema do Yoga pressupõe a identidade microcosmo-macrocosmo; mesmo que os corpos celestes aludidos nos *sūtras* sejam elementos de fisiologia mística presentes nos corpos humanos em geral, seus pontos de meditação e seu posterior desvelamento pela intuição ióguica equivalem a atingir e assimilar o conhecimento sobre a essência dos corpos celestes. Na glosa a 3.27 Vyāsa fornece uma lista dos sete mundos constitutivos do cosmos (*lokā*) que o *yogin* "assimila" através do *saṃyama*. Como nota Larson: "*Ram Shankar Bhattacharya points out that the references to the sun, moon, pole star (dhruva), and so forth in YS III.26-34 refer to places in the body of the yogin as well as to phenomena in the external world. In other words, the "extraordinary psychic capacities" in these sūtras relate to correlations between macrocosm-microcosm in on-going*

processo de introversão, permitindo conhecer o homem universal interior através do qual as estruturas do universo são dominadas, ao modo do princípio hermético exposto no Poimandres: "como em cima, assim embaixo" (ou vice-versa) (Cf. FESTUGIÈRE, 1972, p. XXXV).

A conquista cósmica do Yoga não se encerra em si mesma, o objetivo último não é o domínio de poderes ocultos por si mesmos ou como forma de autoengrandecimento. O importante é que o homem só pode superar o mundo depois de dominá-lo em todas as suas facetas; a energia prakṛtica só pode ser extirpada após o seu completamente domínio e integração nas estruturas meditativas do *yogin*. Ao longo de todos os *sūtras* até 3. 53 repetidos poderes ocultos são descritos⁹³. Yohannan Grinshpon se refere ao terceiro livro dos YS como a parte "xamânica" dos *sūtras* de Patañjali e mantém que é justamente no terceiro livro que se encontra a chave para a experiência ióguica, que em última análise é indizível. Como comentado na nota 40, Grinshpon define o gênero dos *sūtras* ióguicos como "oximorônico", já que trata-se da tentativa de verbalizar uma experiência que em última análise é indescritível pelos meios da linguagem convencional⁹⁴ (2002, p. 38). O que nos importa, contudo, não é descrição

Yogic meditation." (2008, p. 92).

93 Exemplos podem ser citados na capacidade de conhecer os *siddhas* do passado (i.e. antigos *yogins* de ciclos anteriores do universo) e comunicar-se com eles (3. 33), conhecer tudo que existe (3. 34), conhecer a natureza da consciência (3. 35), penetrar em outros corpos (3. 39), levitar (3. 40), mover-se livremente no espaço (3. 43), capacidade de viver fora do corpo, *mahāvideha* ("grande descorporificação") (3. 44), domínio sobre os elementos (3. 45), perfeição corporal e saúde eterna (3. 47), domínio sobre todos os órgãos do corpo (3. 48), domínio sobre *pradhāna* (*prakṛti*, o mundo objetivo) (3. 49) e, finalmente, a consciência da distinção entre *sattva* e *puruṣa* obtendo onisciência e domínio sobre qualquer estado da existência. Nesse ponto, o *yogin* já é praticamente um ser divino, tendo alcançado poderes que nem mesmo alguns *devas* do panteão possuem.

94 A asserção de Grinshpon vai de encontro direto ao que Radhakrishnan diz em seu comentário ao Brahma Sūtra: "O homem não é salvo pela metafísica. A vida espiritual envolve uma mudança de consciência. É um processo vital que é mais um esforço da vontade do que um jogo do intelecto. Sabedoria, gnose, é diferente do conhecimento. Não é uma elaboração conceitual de dados que nos alcança através da experiência sensorial. É o poder de reconhecer valores absolutos através do espírito em

exata do processo do domínio sobre os elementos e formas da existência, mas o que ele nos diz sobre a experiência ióguica do tempo.

A assimilação dos diversos estados de existência nos diz que o yogin busca superar sua parcialidade temporal, sua limitação fenomênica. Seu estado como homem em um mundo particularizado e confuso, em suma, no caos que representa o mundo profano. Eliade comenta a questão em YLB, p. 83:

O *samādhi* tem como resultado identificar incessantemente aquele que medita com aquilo que ele medita. Vale dizer que, compreendendo esses resíduos subconscientes a ponto de tornar-se os próprios resíduos, o yogin não só os conhece, mas os recoloca no conjunto de onde foram tirados, logo ele pode reviver idealmente [...] suas existências anteriores. [...] o conhecimento das vidas anteriores também tem papel importante no budismo, e isso se compreende se nos damos conta de que a "saída do tempo" constitui um dos grandes temas da ascese indiana. Consegue-se sair do tempo percorrendo-o pelo caminho inverso ("em sentido contrário", *prātiloman*), isto é, reintegrando-o no instante primordial que pôs em movimento a existência primeira, aquela que se encontra na base do ciclo inteiro das transmigrações, a existência-semente."

A técnica do *saṃyama* tem por objetivo a assimilação e posse final de todos os elementos que foram meditados. Os estados de consciência vão se tornando cada vez mais restritos a partir do momento que sua natureza é dominada. E como os turbilhões da mente fazem parte do mundo provisório da energia cósmica e toda a energia cósmica está em constante transformação e agitação, sua restrição última e assimilação torna a

nós sem a mediação da percepção sensorial ou da análise lógica. Brahma-svarūpa-sākshātkāra ou a realização do Supremo é o objetivo da existência humana. O que pretendemos não é pensar, mas ver. É uma mudança de ser, um renascimento. A esfera do pensamento lógico é excedida pela da possível experiência da realidade, anubhāva ou consciência interior da mente. É uma experiência que é uma mistura de maravilha, êxtase e admiração pelo que é grande demais para ser realizado pelo intelecto. Não é nada disso, mas algo além de todos eles e tem um elemento de estranheza inexprimível. Ser Transcendente nunca é dado como um objeto. É experimentado diretamente no fracasso da razão discursiva de alcançá-lo. Torna-se transparente em iluminação " (Cf. 1960, p. 107-108).

mente cada vez mais saturada de *sattva*, até chegar ao ponto que a percepção da distinção entre *sattva* e *puruṣa* se torna óbvia. Este processo é descrito no sūtra 3.56 como: "quando *sattva* e *puruṣa* são de igual pureza, isto é *kaivalya*"⁹⁵.

A assimilação dos elementos cósmicos e sua "conquista" pelo *yogin* não é o objetivo final e é dito que muitos ascetas notáveis acabaram cedendo às tentações dos grandes poderes que adquiriram e sucumbiram novamente às ilusões da existência. A conquista dos *siddhis* é o caminho rumo ao estado final indiferenciado, não o objetivo em si. Seu emergir é simplesmente uma consequência do processo meditativo ióguico e das homologias cósmicas, ainda que poucos "conseguiram superar a condição de *siddha*, a condição de mago ou deus [...] poucos foram aqueles que conseguiram superar a segunda tentação, a de se investir de uma "condição divina" (YLB, p. 85).

No YS 3. 52 Patañjali comenta que seres divinos (*sthānins*, "habitantes das regiões celestiais") virão ao encontro do *yogin*, tentando tentá-lo a contentar-se com o estado de grande mago ou deus adquirido, de forma análoga à última tentação do Buda pelo demônio Mara nas fábulas budistas. Na glosa, Vyāsa descreve a situação da seguinte maneira:

"Olá! — um *sthānin* ou "morador de uma região celestial" se dirige ao *yogin* — "Venha sentar aqui. Venha e divirta-se sexualmente aqui. Este é um lindo lugar. E esta jovem é linda. Aqui está uma poção mágica que vai neutralizar os efeitos da velhice e da morte. E aqui está uma carruagem que voa pelo ar. Aqui estão as árvores que cumprem todos os seus desejos. Aqui está o santo rio Maṇḍākinī. Aqui estão grandes sábios que atingiram todos os poderes mágicos. E aqui estão inigualáveis Apsaras [belezas celestiais] desejosas (para fazer amor). Sua audição e sua visão se tornarão sobrenaturais. Seu corpo tornar-se-á como um diamante. Tudo isso ganhastes por teus próprios méritos. Ficai neste lugar, pois é imortal, é indestrutível, aqui não há velhice e os próprios deuses o amam." Assim

95 "*sattva-puruṣayoḥ śuddhi-sāmye kaivalyam iti*".

endereçado, o *yogin* deve refletir sobre o apego e seus defeitos. Ele deveria dizer para si mesmo: Eu fui cozido nos terríveis carvões do *samsāra*. Eu fui à toa rodopiado sobre as trevas do (ciclo de) nascimento e morte. De alguma forma eu consegui adquirir a lâmpada do yoga que destrói a escuridão do sofrimento. E agora estes perigosos ventos inimigos de prazer sensual vindos dos céus do desejo levantaram-se para ameaçá-lo. Como posso eu, que encontrei a iluminação, permitir-me ser iludido por esta miragem de prazer sensual e até mesmo oferecer a mim mesmo como combustível para o fogo de *samsāra* que mais uma vez se inflamará? Desejo-lhe boa fortuna, ó objetos sensuais. Eu digo-te adeus. Tu deves ser procurados por pessoas patéticas, pois tu não és melhor que os sonhos. E assim ele deveria se convencer em seu coração, e ele deveria realizar *samādhi*.⁹⁶

As belas palavras de Vyāsa, ecoando o seu arquétipo de poeta primordial [se nos lembramos que "Vyāsa" é apenas um pseudônimo utilizado por "Patañjali"] descrevem o confronto do *yogin* com as forças celestes sensuais pouco antes de atingir o estado supremo indiferenciado, a reintegração última de todos os contrários, *kaivalya*. As promessas da liberdade suprema avizinham-se do sábio que resistiu às penúrias, dores e tormentos do processo ascético, em suma, que superou o *samsāra* e todas as suas manifestações temporais. Passemos agora à fenomenologia de *kaivalya*.

96 "*bho ihāsyatām iha ramyatām kamanīyo 'yam bhogaḥ kamanīyeyaṃ kanyā, rasāyanam idaṃ jarāmṛtyuṃ bādhatē, vaihāyasam idaṃ yānam, amī kalpadrumāḥ, puṇyā maṇḍākinī, siddhā maharṣaya, uttamā anukūlā apsaraso, divye śrotracakṣuṣī vajropamaḥ kāyaḥ, svaguṇais sarvam idaṃ upārjitam ayuṣmatā pratipadyatām idaṃ akṣayam ajaram amarasthānaṃ devānāṃ priyam ity evam abhidhīyamānāḥ saṅgadoṣān bhāvayed ghoreṣu saṃsārāṅgāreṣu pacymānena mayā jananamaraṇāṅdhakāre viparivarttamānena kathaṅcid āsāditaḥ kleśatimiravināśī yogapradīpas tasya caite tṛṣṇāyonayo viṣayāvayavaḥ pratipakṣaḥ. so khalv ahaṃ labdhālokaḥ katham anayā viṣayamṛgatṛṣṇayā vāñcitas tasyaiva punaḥ pradīptasya saṃsārāṅger ātmānam indhanīkūryām iti... svasti vaḥ svapnopamebhyaḥ kṛpanajanaprārthanīyebhyo viṣayebhya ity evaṃ niścitamatiḥ samādhim bhāvayet."*

3.3. *Kaivalya* e a ontologia primordial do Yoga

Estamos nos aproximando de chegar aos termos finais de nosso argumento. Conforme explicitado, o *yogin* vê as portas da liberação final quando consegue intuir, através dos processos ascéticos e estados meditativos de consciência, que a existência regular, "kramica", sequencial e temporal é nada mais que *vikalpa*, construção verbal arbitrária sem realidade ontológica efetiva. O *sūtra* 3. 53 forneceu a chave para nossa interpretação do processo da intuição da distinção entre *sattva* e *puruṣa* através da *viveka* ganha pelo *yogin* ao detectar *kṣaṇa* como o único momento real e com base no qual toda a realidade do tempo é construída, ou seja, o tempo só é real no instante e por meio dessa constatação fundamental, o instante dos instantes, a única realidade efetiva; o *nunc stans* se abre ao asceta que superou todas as provações de *saṃsāra*.

Vijñānabhikṣu toma o supracitado *sūtra* como oportunidade para discutir as noções de tempo do Patāñjala-Yoga em contraposição à concepção das escolas Nyāya e Vaiśeṣika. A noção ióguica de *kṣaṇa* é a antítese do realismo temporal assumido pelas escolas da "lógica" e do "atomismo" naturalista. De acordo com N. Balslev:

A escola Vaiśeṣika está comprometida com a visão do tempo como unitário, objetivo e absoluto. Para os filósofos do Vaiśeṣika, o uso do instante, como em qualquer outro emprego pluralista do "tempo", pressupõe um substrato universal da substância do tempo (*kāla-dravya*), que é uma realidade metafísica. O tempo universal, unitário, é independente, absoluto, existente, enquanto o instante é uma concepção relativa, pragmática, dependente de sua relação com algum

Como demonstrado, a percepção dos *sūtras* patañjalianos sobre o tempo é o exato oposto do que Balslev nos diz sobre o realismo temporal da escola atomista. Para o *yogin* compenetrado em desvendar os mistérios da consciência e do mundo fenomênico apenas o instante é real e o tempo como *continuum* objetivo ou substância é *vastu-śunya*, irreal. A semelhança da posição ióguica com a posição de grande parte das escolas budistas é, como diz Raveh, considerável (2012, p. 37). Os dois pontos de vista tendem a amplificar o momento presente e a rejeitar a realidade do passado e do futuro; "mesmo a interpretação ióguica da sequência (*krama*) como construção mental se baseia em fundamentos semelhantes ao entendimento budista" (ibid).

Contudo, uma diferença fundamental subsiste entre a escola do Yoga, que se coloca como tributária das especulações upanişadicas, e as diversas doutrinas budistas.

Novamente, citamos Balslev:

A negação comum do tempo onipresente como uma realidade unitária e objetiva não leva a um entendimento comum em suas [ióguica e budista] concepções de Ser e Devir. A distinção das duas visões é clara e pronunciada [...] Na formulação budista, ser e tempo coalescem um com o outro. A concepção do tempo como instante implica a noção de Ser como [igualmente] instantâneo. Ainda mais, a instância e o instantâneo formam uma unidade inseparável [...] No pensamento do Yoga, tempo como instante não implica no Ser como instantâneo[...] [Aqui] a substância é concebida como duradoura, persistindo através de mudanças [...] o sistema permanece fiel à tradição *ātmavāda*, concebendo o eu como atemporal (2009, p. 115-116).⁹⁸

97 "The Vaiśeṣika school is committed to the view of time as unitary, objective and absolute. To the Vaiśeṣika philosophers the use of instant, like any other pluralistic employment of "time" presupposes the universal substratum of the time-substance (*kāla-dravya*), which is a metaphysical reality. The universal, unitary time is an independent, absolute existent, whereas the instant is a relative, pragmatic conception dependent upon its relation to an event.

98 "The common denial of the ubiquitous time as a unitary, objective reality does not lead to a common understanding in their [the yogic and Buddhist] conception of becoming and being. The distinctness of

É justamente a diferença em relação ao estado último do Ser que diferencia o tempo como instante da tradição ióguica das formulações budistas. Evidentemente, existem inúmeras disputas teológicas e filosóficas sobre a natureza última da realidade dentro do pensamento budista, com interpretações que vão de um transcendentalismo semelhante à ontologia do Yoga até correntes niilistas e céticas. Seguindo um velho costume bramânico em relação às questões que podem desembocar em aporias, como a natureza última do Eu, o Buda histórico jamais se pronunciou a respeito⁹⁹. A doutrina do Venerável, ao mesmo modo do Yoga, dedica-se a desconstrução do ego empírico, visto como ilusório e engendrado em *duḥkha* e *avidyā* (Cf. GETHIN, 1998. p. 133-140; WILLIAMS, 2000, p. 15).

Ainda assim, certos budismos, até mesmo predominantes, tenderam a equalizar a experiência do Ser com a existência temporal. Focam-se, sobretudo, na doutrina exposta pelo Buda da não-substancialidade do Eu (páli: *anattā*, skr: *anātman*) como prova da inexistência de qualquer realidade transcendental além do mundo empírico. A realização suprema seria exatamente a intuição ióguica de tal verdade (Cf. GETHIN, 1998, p. 159). Tal forma de budismo está para o Yoga como a ontologia fundamental de Heidegger está para Platão ou Plotino. O pensador da floresta negra, em *Ser e Tempo*, propõe um repensar da noção de Ser na filosofia ocidental como essencialmente

the two views is clear and pronounced . . . In the Buddhist formulation, being and time coalesce with one another. The conception of time as instant at once implies the notion of being as instantaneous. Even more, the instance and the instantaneous form an inseparable unity . . . In Yoga thinking time as instant does not imply being as instantaneous . . . [Here] the substance is conceived as enduring, as persisting through changes . . . the system remains true to the ātmavāda tradition, conceiving of the self as timeless."
 99 O silêncio do Buda face à questão do Eu transcendental e da realidade última é um importante antecedente histórico da famosa asserção de Wittgenstein de que sobre "o que não se pode falar, deve-se calar" (Cf. 1968, 7, p. 129).

conectada à noção de tempo, contrapondo-se às ontologias que enxergam Ser como um transcendente atemporal que condiciona o mundo histórico-temporal (Cf. 2008). As ressonâncias entre Heidegger (e também uma certa ontologia moderna que nega o transcendental) e os diversos ceticismos budistas são bastante evidentes.

Contudo, nosso propósito no presente texto não é discutir Heidegger, budismos ou suas relações com o Yoga e sim explicitar a questão do Yoga como uma forma de pensamento anti-historicista, uma doutrina que reflete de forma bastante acurada a noção eliadiana de "ontologia arcaica." E é justamente por isso que contextualizamos brevemente o Yoga em meio às diversas concepções ontológicas sobre o tempo presentes em outras doutrinas ocidentais e indianas. A ontologia do Yoga e sua noção central de *kaivalya* se aproxima com muito mais facilidade de alguns tipos de doutrinas filosóficas ocidentais pré-modernas do que de boa parte do pensamento ocidental pós-kantiano, marcado pela negação da possibilidade de conhecimento direto dos transcendentais¹⁰⁰.

Convém que examinemos brevemente *kaivalya* em si mesma, como refletida pelos textos e sua relação com *kṣaṇa*, antes de expor a ressonância com a ontologia

100 A tradição do Yoga possui inúmeros paralelismos com algumas doutrinas tradicionais do esoterismo e da filosofia ocidentais; hermetismo, apofatismo, platonismo/neoplatonismo, pitagorismo, orfismo, mistérios babilônicos e egípcios etc. De tal modo que a comparação com filosofias e ciências modernas é descabida já que o Yoga parte de considerações epistêmico-gnoseológicas completamente diferentes das correntes modernas ocidentais que, baseadas em uma filosofia do sujeito, procuram negar toda e qualquer possibilidade da gnose transcendental, do ponto de vista prático ou teórico. A noção platônica (neoplatônica, mais precisamente) de teurgia corresponderia, mais ou menos, ao papel que o Yoga ocupa em relação ao Sāṃkhya. O Sāṃkhya seria correspondente à prática da θεωρία plotiniana e o Yoga ao processo teúrgico propriamente dito, como praticado por Jâmblico, Proclo, Damásio e demais neoplatonistas pós-plotinianos. A doutrina conjunta do Sāṃkhya-Yoga representa, deste modo, a fusão dos princípios de contemplação e ação, sol e lua, conhecimento e meditação, Urano e Gaia etc. A presença dos elementos metafísicos fundantes da virilidade ascética e do conhecimento positivo, delinea-se como de um sistema complementar, ao modo de todos os outros sistemas ortodoxos constituintes do Sanatana Dharma (vulgo "hinduísmo").

arcaica eliadiana. Voltando novamente ao *sūtra* 3. 53, Vijñānabhikṣu em sua glosa se engaja em um debate com os budistas e aqueles que negam a existência da substância constante, nisso expõe ideias presentes em YS 3. 14: "um *dharmin* é aquele a quem uma série de *dharmas* presentes, passados e futuros (*śānta-udita-avyapadeśya*) pertencem¹⁰¹." O "portador das formas" (*dharmin*) permanece imutável entre a mudança constante das formas fenomênicas como a sustentação última da multiplicidade aparente. Contudo, como explica Raveh, o *dharmin* aludido por Vijñānabhikṣu não é *puruṣa*, mas sim aquilo que na reconfiguração patañjaliana da terminologia Sāṃkhya é chamado de *aliṅga* ("não manifestado"), o elemento condicionante da camada mais sutil de *prakṛti*, a essência da "matéria primordial" (2012, p. 38).¹⁰²

Como examinamos ao discorrer sobre a noção de *pariṇāma*, para o Sāṃkhya-Yoga tudo no mundo está em processo de constante transformação (Cf. YS 3.13). Objetos exteriores que podem aparentemente parecer sólidos ou imutáveis são, na verdade, uma "imagem congelada" de um processo dinâmico interminável; cada cognição de um objeto é, na verdade, uma figura estática, uma projeção de características desse objeto que já pertencem ao passado. O fundamento de todas essas transformações infindáveis, sempre transmutando-se em qualidades e formas diversas é *prakṛti* em sua natureza não manifestada (*aliṅga*). Fica claro que não é apenas o *puruṣa*, o Eu transcendental, que opõe o Yoga ao budismo, mas a própria ideia de uma

101 "*śānta-udita-avyapadeśya-dharma-anupātī dharmī*". O termo *dharma* é polissêmico e de difícil tradução, tendo múltiplos significados dentro da filosofia indiana. Nessa passagem, os "*dharmas*" aludidos por Patañjali parecem denotar os elementos e formas componentes da realidade sensível.

102 Na terminologia do SK e do SKS a noção equivalente à *aliṅga* dos YS é chamada *avyakta*, sendo um dos 25 elementos constituintes da realidade (*tattva*). *Prakṛti* tem duas naturezas para o Sāṃkhya clássico: *vyakta* ("manifestada") e *avyakta* ("não manifestada"), que são, junto ao *puruṣa*, os três princípios básicos. *Puruṣa* e *avyakta* são os dois primeiros *tattvas*, os outros 23, do intelecto aos elementos, pertencem ao mundo manifestado.

substância primeva da qual tudo mais é derivado, que na terminologia do Sāṃkhya-Yoga é representada pelo binômio *puruṣa-prakṛti*.

Balslev explicita que a discussão teórica sobre o tempo, momento e sequência se torna, na formulação de Vijñānabhikṣu, uma discussão sobre o mutável e o imutável, ser e devir, o que é natural se partirmos do pressuposto que esse pode muito bem ser colocado como o problema central dos YS. Como comentado no começo do capítulo 2, o *sūtra* 2.15 é de importância fundamental para entender a natureza de *avidyā*, o maior obstáculo para a libertação do Si Mesmo. E como também já visto, confundir o transiente pelo permanente é a raiz da nesciência. *Krama* é outro nome para aquilo que está sempre mudando e *kṣaṇa* se refere tanto aos pontos atômicos que formam a corrente kramica quanto ao *punctum archimedis* além do tempo e de todas as leis do devir. Através do processo de destruição da natureza fragmentária das coisas, o instante eterno abre-se para o *yogin* e o Ovo Cósmico que mantém todas as criaturas dentro de seu devir universal (Cf. 1. 5) se rompe. Ao contrário do que ocorreu com os *videhas* e *prakṛti-layas*, que estão apenas parcialmente libertos, o *yogin* que intuiu e assimilou o instante eterno já destruiu dentro de si todas os resquícios cármicos através do domínio mágico-místico sobre as estruturas cósmicas através das homologias cósmicas.

Krama é tempo e tempo é *vastu-śunya*, não substanciado, vazio de substância, ontologicamente irreal. Se, de acordo com YS 3.9-10 o *yogin* “coleta” momentos silenciosos, momentos de *nirodha*, devemos notar, salienta Raveh, que tais momentos não formam uma sequência:

O termo *krama* refere-se meramente a uma série de momentos mundanos, “*vyutthāna*”. No decorrer da meditação, o *yogin* se retira para um “momento silencioso”, gradualmente

transformando-o em um “momento contínuo”, sem começo e sem fim, não afetado pela mudança. Não é mais um momento entre os momentos, mas um momento duradouro, não-sequencial (*akrama*). Esta leitura existencial da dinâmica momento-sequência torna-se transparente em YS 4.33 (2012, p. 38).¹⁰³

O *sūtra* está a um passo da definição final de kaivalya em 4. 34 3 nos diz o seguinte: ‘ ‘
 “*krama* é o “outro” de *kṣaṇa* e é descoberta no momento do término da mudança (*pariṇāma-apara-anta*)”¹⁰⁴. Ora, se *krama* é o “outro” de *kṣaṇa* a relação entre os dois é como a descrita por Eliade em sua dialética hierofânica. A hierofania é, antes de tudo, o modo de manifestação do sagrado, uma forma do aparecimento de algo de natureza essencialmente distinta em um objeto comum do cotidiano ou da natureza, como uma pedra, árvore ou artefato. É justamente a irrupção do sagrado que torna aquele objeto fundamentalmente diferente dos outros, uma manifestação do eterno no mundo do devir. Assim como a dialética *kṣaṇa-krama* a dialética eliadiana finca suas raízes na “fenomenologia do paradoxo”. É através do normal (ou sequencial no caso dos YS), que as portas para um mundo saturado de ser, significação e verdade se abrem (Cf. ELIADE, 1992, p. 22-25).

Eliade, que praticou o yoga em um *ashram* nos Himalaias durante um ano, certamente não era estrangeiro às doutrinas dos YS, as quais comenta em muitos de seus livros. Mas um fator que passa despercebido é como as doutrinas do Yoga influenciaram na formulação de suas teorias sobre o sagrado e a natureza da religião. A manifestação

103 “The term *krama* refers merely to a series of worldly, “*vyutthāna* moments.” In the course of meditation, the yogin withdraws into a “silent moment,” gradually transforming it to a “continuous moment,” beginning-less and endless, unaffected by change. It is no longer a moment among moments, but an enduring, nonsequential (*akrama*) moment. This existential reading of the moment-sequence dynamics becomes transparent in YS 4.33.”

104 “*kṣaṇa-pratīyogī pariṇāma-apara-anta-nirgrāhyaḥ kramah.*” Traduzimos com base na tradução de Raveh, que nos pareceu bastante apropriada.

de um paradoxo fundamental, o paradoxo do sagrado, que se trata de um elemento fundamentalmente diverso manifestado através das estruturais banais e comuns do mundo, pode ter suas raízes na leitura eliadiana dos aforismos patañjalianos.. Em *O Sagrado e o Profano*, Eliade afirma:

Nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda hierofania, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra* coisa e, contudo, continua a ser *ele mesmo*, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra *sagrada* nem por isso é menos uma *pedra*; aparentemente (para sermos mais exatos, do ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediatamente transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (2012, p. 18).

A realidade da pedra sagrada, que é apenas mais uma pedra no meio de todas as outras, mas, ao mesmo tempo, manifesta algo de fundamental, é semelhante ao instante vislumbrado pelo *yogin*, que é exatamente como todos os outros, mas constitui a porta de entrada para um estado de ser mais elevado e separado das impurezas *kramicas* que o cercam. O próprio *yogin* após atingir o estado de *kaivalya* se torna um exemplo do paradoxo do sagrado: embora ainda vivo e habitando entre os homens, ele é um *jivan-mukta*, um liberto em vida; tendo suprimido todos os *vṛttis* apenas os resquícios cármicos dos *vāsanā* e dos *saṃskāras* continuam a ser “queimados” até o momento de sua morte, quando finalmente atingirá o estado incondicionado supremo.

Não pretendemos analisar exatamente o que constitui o estado de *kaivalya*, a individuação última além de todas as individualidades, porque, como dissemos, sua

natureza é inefável. Nosso argumento final é baseado em sua significação: livre de todos os grilhões, tendo suprimido as revoluções da consciência, o *yogin* encontra-se em estado sobre-humano e ao mesmo tempo paradoxal, já que continua a existir entre os homens. E mais: ao buscar abolir o tempo e escapar de todas as individualidades e contingências a doutrina exposta nos YS é exemplo do que podemos chamar de “ontologia primordial”. Nos próximos parágrafos vamos resumir no que a ontologia primordial difere da ontologia arcaica de Eliade.

Como dissemos na introdução, o termo “atitude soteriológica radical” cunhado por Bordas (2008) é mais acurada para descrever a ontologia do Patāñjala Yoga que a eliadiana “ontologia arcaica”. Começemos por analisar a ontologia arcaica descrita por Eliade em obras como *O Mito do Eterno Retorno*, *Tratado de História das Religiões*, *O Sagrado e o Profano*, entre outras. De acordo com Eliade, o homem arcaico sente uma necessidade indelével de escapar ao fluxo dos acontecimentos, do devir sem justificativa e explicação, do mundo da mutabilidade desconexa e sem fim. Por meio da repetição de arquétipos primordiais¹⁰⁵, esse homem arcaico ou *homo religiosus* busca repetir a cosmogonia de forma ritual ano após ano, por meio de mitos, rituais e “histórias sagradas”, geralmente entrelaçados entre si (Cf. 1992, 55-620).

Por meio de tal repetição sem fim da cosmogonia, dos eventos ocorridos *in illo tempore*, o homem arcaico visa regenerar o tempo e impedir a degradação ontológica causada pela temporalidade e pela história, uma invenção recente do judeo-cristianismo,

¹⁰⁵ É importante assinalar que o uso do termo arquétipo aqui não tem o mesmo significado que na obra de C.G. Jung. Eliade explica em *O Mito do Eterno Retorno* que utiliza o termo no sentido de “modelo exemplar” (Cf. 1992, p. 12).

um “crime” de cisão ontológica sem igual¹⁰⁶. Eliade comenta em *Mito e Realidade* que algumas doutrinas filosóficas e religiosas de civilizações ditas “avançadas” [i.e. civilizações e culturas que haviam passado do estágio da mera repetição de arquétipos para uma doutrina elaborada dos ciclos cósmicos e das estruturas universais] teriam preservado elementos dessa ontologia arcaica da repetição cosmogônica. Como exemplos, Eliade cita Platão, o Yoga, o gnosticismo e certas escolas do budismo (Cf. 2000, p. 85-90).

Como vimos em nossa exposição, o *yogin* busca “atualizar” e incorporar os “arquétipos” de diversos elementos da realidade através da prática meditativa, assimilando-os e superando-os. Da mesma maneira, segundo Eliade, Platão em sua teoria das formas diagnostica que a única forma de viver de acordo com elementos

106 A novidade do judeo-cristianismo em relação às demais religiões não foi observada apenas por Eliade. Em livro recente, o egiptólogo e teórico cultural Jan Assmann comenta sobre a cisão ontológica causada pelo monoteísmo judeu no mundo antigo: partindo de uma doutrina “historiocêntrica” que privilegia a narrativa da relação do Deus pessoal Javé com o povo de Israel ao longo da história, os judeus “teofanizam” o processo histórico e abrem caminho não apenas para o cristianismo, como também para o secularismo ocidental moderno e as diversas doutrinas “naturalistas” e historicistas que emergem do meio judeo-cristão ocidental. A “traduzibilidade mútua dos nomes divinos” do mundo antigo descrita por Assmann é rompida pelo monoteísmo radical, monolátrico das tribos hebreias. A partir daí, com a inserção da teofania na história e a dessacralização do cosmos, as portas do historicismo ocidental estão abertas (Cf. ASSMANN, 2009). Os estudos de Eliade sobre a Índia e as religiões em geral foram repetidas vezes atacados como “anti-historicistas”, mas tais ataques só se tornam compreensíveis quando analisamos que grande parte dos críticos são acadêmicos de países previamente protestantes do norte da Europa, que haviam transferido sua fé de Deus para a História (Cf. ADLURI, 2014, epígrafe). Com a entrada, por exemplo, de autores indianos ou indo-americanos na cena acadêmica e cultural, como Vishwa Adluri e Rajiv Malhotra, as raízes religiosas judeo-cristãs (principalmente protestantes) do secularismo historicista se tornaram evidentes. Malhotra, em seu livro “*Being Different*” (2011), critica as leituras historicistas da filosofia e religião indianas como religiosamente comprometidas com a visão de mundo cristã protestante do noroeste europeu; Adluri dedicou um livro inteiro (*The Nay Science*) para mostrar como a indologia acadêmica europeia e as ciências humanas em geral, possuem raízes teológicas em meios protestantes. O chamado método “histórico-crítico” é convincentemente demonstrado como uma superimposição de motivos teológicos dos estudos bíblicos alemães para as ciências filológicas e históricas. Resta saber, se um método como esse seria de fato mais efetivo e religiosamente neutro como propõem seus adeptos, em contraposição, um método como o de Eliade, que parte das informações recolhidas das próprias ontologias indianas, é muito mais frutífero para abordar os textos em sânscrito, a despeito das acusações de “anti-historicismo”. O mero fato de abdicar do método historicista ser considerado um “desvio”, atesta as origens religiosas protestantes dessa maneira de pensar.

saturados de ser, realidade e verdade é através da recollecção dos princípios eidéticos primordiais, seja através da recuperação da memória pessoal [que é, na verdade, uma posição do pitagorismo, não do platonismo], perdida em meio a milhares de transmigrações da alma, ou através da rememoração das formas primevas, de modo a viver de acordo com as categorias de ser, realidade e verdade. Citamos Eliade¹⁰⁷:

Já tivemos ocasião de comparar a filosofia de Platão ao que se poderia chamar de “ontologia arcaica”, Mostraremos agora em que sentido a teoria das Ideias e a *anamnesis* platônica podem ser comparadas ao comportamento do homem das sociedades arcaicas e tradicionais. O homem dessas sociedades encontra nos mitos os modelos exemplares de todos os seus atos. Os mitos lhe asseguram que tudo o que ele faz ou pretende fazer, *já foi feito* no princípio dos Tempos, *in illo tempore*. Os mitos constituem, portanto, a sùmula do conhecimento útil. [...] Ignorar ou esquecer o conteúdo dessa “memória coletiva” constituída pela tradição equivale a uma “regressão” ao estado natural (a condição acultural da criança), a um “pecado” ou a um desastre [...] Para Platão, viver inteligentemente, ou seja, apreender e compreender o verdadeiro, o belo e o bom, é antes de tudo recordar-se de uma existência desencarnada, puramente espiritual. O “esquecimento” dessa condição pleromática não é necessariamente um “pecado”, mas uma consequência da reencarnação [...] A *anamnesis* filosófica não recupera a recordação de eventos que fazem parte das existências precedentes, mas das verdades, das estruturas do real. Pode-se estabelecer uma analogia entre essa posição filosófica e a das sociedades tradicionais: os mitos representam os modelos paradigmáticos estabelecidos pelos Entes Sobrenaturais, e não a das experiências pessoais de tal ou qual indivíduo (2000, p. 111-112).

Os desdobramentos da persistência da ontologia arcaica em Platão e sua comparação com o Yoga ligam-se, sobretudo, ao processo da homologia cósmica ióguica, que trabalha de maneira semelhante à *anamnesis* platônica como descrita por Eliade.

Como já vimos, e o próprio Eliade comenta em YLB (p. 91), o objetivo do

107 Nossa insistência em Platão é devida ao fato de que a ideia eliadiana da sobrevivência da ontologia arcaica em determinadas filosofias ocidentais e orientais é basicamente baseada em Platão.

yogin é superar o estado “normal” e desconexo da existência, o significado último das práticas ióguicas dos *āsana*, *prāṇāyāma* e *saṃyama* é a recusa de tudo aquilo que constitui a vida humana comum, o objetivo é “agredir” as estruturas da vida motora (*āsana*), respiratória (*prāṇāyāma*) e psicomental (*saṃyama*), tendo por objetivo, logicamente, o desentrelaçamento das estruturas da *prakṛti* e a revelação do estado de pureza primordial e isolamento (*kaivalya*) do Si Mesmo. Nesse sentido, o objetivo do Yoga, tal qual o platonismo, também é o retorno a uma condição primeva. Ambas as doutrinas (assim como outras descritas por Eliade, a exemplo do gnosticismo e da alquimia) exprimem o mistério da totalidade ou reintegração dos opostos (*coincidentia oppositorum*). Nesse sentido, seria razoável supor que o Yoga também é uma doutrina que mantém uma continuidade significativa com a ontologia arcaica ou tradicional de Eliade.

Contudo, ao contrário do platonismo (como descrito por Eliade) e das ontologias tradicionais, o Yoga de Patañjali busca se apropriar das formas cósmicas não apenas para assimilá-las no sentido cognitivo e ganhar um conhecimento prático e/ou um meio de orientação para a existência temporal. O objetivo último do asceta patañjaliano não é meramente repetir o arquétipo divino ou as formas transcendentais, se se aproxima dos elementos fundantes da realidade buscando assimilá-los através das técnicas de cosmicização; o objetivo último do *yogin* é ir além, ultrapassá-los, tornar-se não como um deus, mas superior aos deuses, atingindo as estruturas últimas do real, superando os arquétipos, que, de uma forma ou de outra, continuam presos ao mundo do devir. O caso dos *videhas* e *prakṛti-layas* é paradigmático, dado que dominaram todos

os possíveis elementos da realidade e são até mesmo superiores aos grandes *siddhas* (magos) e aos deuses do panteão; contudo continuam presos inextricavelmente ao devir.

É justamente por isso que o Yoga vai além da ontologia arcaica e exprime uma “posição soteriológica radical”, a ontologia ióguica é mais do que arcaica, ela é “primordial”. Os métodos de ascese propostos por Patañjali visam não apenas assimilar os arquétipos, mas destruí-los em sua essência ontológica através de sua superação; a destruição das estruturas kramicas através da visualização do instante primevo permite ao *yogin* transcender até mesmo os fundamentos do cosmos, tornando-se um com o *puruṣa* primevo, o estado incondicionado e inexprimível existente antes mesmo da manifestação do universo é adquirido pelo *yogin*. Poder penetrar em tal estado de isolamento absoluto através da linguagem é algo que um investigador sério jamais poderia afirmar com convicção. Eis o sentido de *kaivalya*.

CONCLUSÃO

Através de nosso texto, procuramos apontar os fundamentos de uma forma de ontologia radicalmente diferente da que predomina no moderno mundo ocidental: uma ontologia que afirma ser possível conhecer a essência do universo através de práticas místicas e exercícios psico-fisiológicos, que o Ser se encontra além de qualquer possibilidade de comunicação através da linguagem humana e só pode ser conhecido experiencialmente. Uma doutrina que afirma que deuses e outros seres sobre-humanos existem e podem agir no mundo, que a “história” como o ocidente a conhece tem a relevância de uma pequena folha de carvalho apodrecida lançada ao vento, que para se “nascem” verdadeiramente deve-se primeiro morrer, que para conhecer a verdadeira natureza das coisas a natureza do homem deve ser destruída.

Não há muito o que concluir: o texto fala por si mesmo. Sendo fiéis ao princípio indizível de *kaivalya* e toda sua primordialidade, só podemos nos manter em silêncio. Contudo, algumas observações devem ser feitas antes de fechar o último ato de uma peça que termina, parafraseando Eliot, não com uma explosão e nem mesmo lamúrio, mas com mais interrogações do que questões respondidas [a não ser que, eu, o autor, ou algum dos possíveis leitores siga os métodos recomendados por Patañjali e que eles realmente funcionem, só assim responderemos a questão].

Primeiramente, é importante deixar claro que não tivemos a pretensão de expor algo como o “pensamento indiano” ou epistemologias, ontologias e técnicas místicas “orientais” apenas pelo paradigma da diferença ou por alguma sensibilidade pós-colonial típica de jovens burgueses de boas intenções e má consciência. Se nos

engajamos com “Patañjali”, “Vyāsa” e seus comentadores, foi porque consideramos que seus textos [ou resquícios culturais, de um mundo que não mais existe] têm valor intrínseco e algo constante em si para ensinar ao coletivo de indivíduos usualmente referido por “humanidade”. Esperamos ter conseguido fugir dos espectros do universalismo e do particularismo.

Uma última observação é necessária: quando nos referimos à tradição do Yoga, não julgamos estar representando toda a vasta gama de escritos sobre práticas e formulações teóricas tão distintas entre si [ainda que unificadas por seu pertencimento cultural à esfera do *sanatana dharma*]. Buscamos expôr uma versão condensada e sucinta das doutrinas do chamado “Yoga Clássico”, i.e., os Yoga Sūtras de Patañjali e seus textos afiliados a partir da perspectiva de uma questão específica. Se fomos fiéis aos ensinamentos, talvez nunca saberemos, pois a própria natureza críptica do gênero dos *sūtras* hindus, inicialmente concebidos para a transmissão esotérica de guru para discípulo, torna inócua qualquer consideração que vá além do material que temos disponível. Talvez o autor dos 195 aforismos tivesse alguma doutrina monista e afirmativa não revelada nas entrelinhas de seu texto, que, em última análise, valorizasse a existência humana, ao modo de um Abhinavagupta ou um Jâmblico. Outros Yogas existiram e ainda existem, e suas relações com o Yoga de Patañjali serão desafio para pesquisas futuras.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primárias

Edições dos Yoga-Sūtras e do Yoga Bhāṣya:

ANGOT, Michel. **Le Yoga-Sutra de Patañjali et Le Yoga-Bhasya de Vyasa**. Édition, Traduction et Presentation. Les Belles Lettres, 2008. Texto, tradução e comentário.

BRYANT, Edwin. **The Yoga Sutras of Patañjali: A New Edition, Translation, and Commentary**, Londres, New Point Press, 2009. Texto, tradução e comentário.

DRAGONETTI, C; F, TOLA. **The Yogasūtras of Patañjali on Concentration of Mind**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989. Texto (primeiro livro), tradução e comentário.

FEUERSTEIN, Georg. **The Yoga-Sutra of Patañjali: A New Translation and Commentary**. Rochester: Inner Traditions, 1979. Texto, tradução e comentário.

IYENGAR, B.K.S. **Light On The Yoga Sutras of Patañjali**. Varanasi: Harper Collins, 1993. Texto, tradução e comentário.

RAVEH, Daniel. **Exploring the Yogasūtras. Philosophy and Translation**. Texto, tradução e comentário.

Comentários e outros textos (em ordem de acordo com o nome do editor)

ĀRAṆYA, S. H. **Patañjali's Yogasūtra and Vyāsa's Yogasūtra-bhāṣya**. Texto sânscrito, tradução e comentário. In: **Yoga Philosophy of Patañjali**. Calcutá: University of Calcutta Press, 1981.

BALLANTYNE, J. **The Sāṃkhya Aphorismus of Kapila (Sāṃkhya Sūtra)**. Londres: Teubner & Co., 1885. Texto e tradução parcial.

BHANDHU, V. **Ṛg-Veda**. Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedid Research Institute, 1965.

BHATTACHARYA, R. S. **Sāṃkhya-Kārikā**. Varanasi: Motilal Banarsidass, 1967. Texto e comentário.

FEUERSTEIN, G. **O Bhagavad-Gītā: Uma Nova Tradução**. São Paulo: Pensamento, 2015. Texto, tradução e comentário.

RADHAKRISHNAN, S. **The Bhagavadgita**. Varanasi: HarperCollins India, 2010. Texto, tradução e comentário.

_____. **The Brahma Sūtra – The Philosophy of Spiritual Life**. Londres: Allen & Unwin, 1960. Texto, tradução e comentário.

RUKMANI, T.S. **Yogavārttika of Vijñānabhikṣu: Text with English Translation and Critical Notes along with Text and English Translation of Pātañjala Yogasūtras and Vyāsabhāṣya**, vol.1: **Samādhipāda** (1981); vol. 2: **Sādhanapāda** (1983); vol. 3: **Vibhūtipāda** (1987); vol. 4: **Kaivalyapāda** (1989). Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989. Texto, tradução e comentário.

Dicionários

FRÉDÉRIC, Louis. *Dictionnaire de la Civilisation Indienne*. Paris: Editions Robert Laffont, 1987.

HUET, Gerard. *Heritage du Sanskrit: Dictionnaire Sanskrit-Français*, 2017. Disponível on-line em: <http://sanskrit.inria.fr>

MONIER-WILLIAMS, Sir Monier. *A Dictionary English and Sanskrit*. Varanasi: Motilal Banarsidass, 1976.

Bibliografia Crítica:

ADLURI, V; BAGCHEE, J. **The Nay Science: A History of German Indology**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2014.

AGOSTINHO. **Confissões**. Petrópolis: Vozes, 2016.

ALLEN. D. **Mircea Eliade et le phénomène religieux**. Paris: Payot, 1979.

ANTHONY, David. **The Horse, The Wheel and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World**. Princeton University Press,

2007.

ASSMANN, J. **The Price of Monotheism**. Nova Iorque: Stanford University Press, 2009.

ATRE, S. **"The High Priestess: Gender Signifiers and the Feminine in the Harappan Context"**. South Asian Studies 14: 161 – 72

BALSLEV, Anindita. **Studies of Time in Indian Philosophy**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.

BASHAM, Arthur. **The Origins and Development of Classical Hinduism**. Oxford University Press, 1989.

BAZÁN, F.G. **Oráculos Caldeos. Con Una Selección de Testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico – Numenio de Apamea. Fragmentos y Testimonios**. Tradução, Introdução e Notas. Buenos Aires: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

BERNARD, Theos. **Philosophical Foundations of India**. Londres: Rider and Company, 1945.

BHARATI, Agehananda. **Tantric Tradition**. Nova York: Red Wheel, 1975.

BOHM, David. **Wholeness and the Implicate Order**. Londres: Routledge, 1980.

BORDAS, Liviu. **Time, history & soteriology. Some Considerations concerning Eliade's Philosophy of History and the Indian Philosophy of Transcendancy**. In: GLIGOR, Mihaela; LINSKOTT RICKETTS, Mac (Ed.). **Professor Mircea Eliade: Reminiscences**. Calcutá: Codex, 2008.

BRONKHORST, J. **Buddhism in the Shadow of Brahmanism**. Leiden – Boston: Brill. (Handbook of Oriental Studies 2/24.) 2011.

_____. **Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India**. Leiden – Boston: Brill. (Handbook of Oriental Studies 2/24.) 2007.

BURNS, G. **The Nature and Means of Liberation in Sāṃkhya, Yoga and Advaita Vedānta**. In: **Religious and Philosophical Ideas of Ancient and Medieval India** . Essay 2, MA Religions, Year 2.

BUSSANICH, J. **Plato and yoga**. In: ADLURI, V (Ed.). **Philosophy and Salvation in Greek Religion**. Berlim: De Gruyter, 2013.

CHEAK, A. **Alchemical Traditions**. Auckland: Rubedo Press, 2013.

CHAPPLE, C. **Patañjali's Yoga Sūtra**. In: **Yoga and the Luminous**. Albany: State University of New York Press, 2008.

COOMARASWAMY, A. **The Essential Ananda Coomaraswamy**. Bloomington: World Wisdom, 2004.

_____. **The Door in the Sky**. Princeton: Princeton University Press, 1997.

CLARKE, E; DILLON, J; HERSCHBELL, J. **Iamblichus: De Mysteriis**. Texto, tradução, apresentação e notas. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

DANIÉLOU, A. **Gods of Love and Ecstasy: Shiva and Dionysus**. Rochester: Inner Traditions, 1979.

_____. **Shiva and the Primordial Tradition**. Rochester: Inner Traditions, 2003.

_____. **While the Gods Play: Shaiva Oracles and Predictions on the Cycles of History and the Destiny of Mankind**. Rochester: Inner Traditions, 1987

DASGUPTA, S. **A History of Indian Philosophy**. Cambridge University Press, 1922.

_____. **A Study of Patañjali**. Nova Délhi: Motilal Banarsidass, 1989.

_____. **Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought**. Motilal Banarsidass, 1930.

DEUSSEN, P. **Allgemeine Geschichte der Philosophie**. Berlim: F.A. Brockhaus, 1908.

DHYANSKY, Y.Y. "The Indus Valley Origin of a Yoga Practice". *Artibus Asiae* 48: 89 – 108. 1987.

DONIGER, W. **The Hindus: An Alternative History**. Nova York: Penguin, 2009.

DUMÉZIL, Georges. **Mythe Et Épopée**. Paris: Gallimard, 1995.

ELIADE, M. **O Mito do Eterno Retorno**. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo, Martins Fontes, 2012.

- _____. **Yoga: Imortalidade e Liberdade**. Palas Athena, 2009.
- FEUERSTEIN, Georg. **The Essence of Yoga**. Londres: Rider and Company, 1974.
- FORTSON, Benjamin W. **Indo-European Language and Culture: An Introduction**. Londres: Blackwell, 2004.
- FRAWLEY, David; KAK, Subhash. **In Search of the Cradle of Civilization, III**. Quest Books, 2002.
- GADAMER, H.G. **O Problema da Consciência Histórica**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- _____. **Verdade e Método**. São Paulo: Vozes, 2013.
- GETHIN, R. **The Foundations of Buddhism**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- GONZÁLEZ-REIMANN, L. **Cosmic Cycles, Cosmology and Cosmography**. In: JACOBSEN, K (ed.). *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Leiden: Brill, 2009.
- GRINHSPON, Yohanann. **Silence Unheard: Deathly Otherness in Patanjala-Yoga**. Princeton University Press, 2001.
- HAAK, W.; LAZARIDIS; et al. (2015). [*"Massive migration from the steppe was a source for Indo-European languages in Europe"*](#). *Nature*. **522**: 207–211
- HAUER, J.W. **Glaubensgeschichte der Indogermanen**. Berlim, 1937.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. São Paulo: Vozes, 2012.
- Jacobi, H. **Über das Alter des Yogaśāstra**. In: *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 8, pp. 80–88.
- KIMURA, T. **"On the Influence of Patañjali [sic, for Buddhism] upon Yogasūtra (Particularly on Sarvāstivādin)"**. In: **Commemoration Volume: The Twenty-fifth Anniversary of the Foundation of the Professorship of Science of Religion in Tokyo Imperial University**. Ed. by Celebration Committee. Tokyo: Herald Press, pp. 304–8, 1934.
- LARSON, G.J; BHATTACHARYA, R.S. **Encyclopedia of Indian Philosophies**. Volume XII. **Yoga: Indian Philosophy of Meditation**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008.
- MALAMOUD, C. **A Body Made of Words and Poetic Meters**. In: SHULMAN, D; STROUMSA.G. **Self and Self-Transformation in the History of Religions**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- MAAS, Philip. **A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy**. In: Eli

Franco (ed.), **Periodization and Historiography of Indian Philosophy**. Sammlung de Nobili, Institut für Sudasien-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien, 2013.

_____. **Sarvāstivāda Abhidharma and the Yoga of Patanjali** (2017).
Publicado on-line em: <https://tinyurl.com/jgdkxyz>

MALHOTRA, R. **Being Different: An Indian Challenge to Western Universalism**. Nova Délhi: HarperCollins, 2011.

MARSHALL, Sir John. **Mohenjodaro and the Indus Civilization: Being an Official Account of Archaeological Excavations at Mohenjodaro Carried Out by the Government of India Between the Years 1922 – 27**. Delhi: Indological Book House, 1931.

MCEVILLEY, Thomas. **The Shape of Ancient Thought**. Allworth Press, 2002.

MCGETCHIN, Douglas. **Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany**. Farleigh Dickinson University Press, 2009.

MÜLLER, Max. **Biographies of Words and the Home of the Aryas** (1888), Kessinger Publishing reprint, 2004.

MUKHOPADHYAYA, P.K. **Unity and Multiplicity: Reflections on Emanationism as a Philosophical Theme in the Context of Neoplatonism**. In: GREGORIOS, P.M. *Neoplatonism and Indian Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2002.

PARPOLA, A. **The Roots of Hinduism: The Early Aryans and the Indus Civilization**, Oxford University Press. Londres, 2015.

RADHAKRISHNAN, S. **The Brahma Sūtra: The Philosophy of Spiritual Life**. Londres: Allen & Unwin, 1960.

_____. **Indian Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1923.

_____. **An Idealist View of Life**. Oxford: Oxford University Press, 1929.

RUKMANI, T.S. **Patañjali's Yogasūtras – A Synthesis of Many Yogic Traditions**. In: **Yogavārttika of Vijñānabhikṣu: Text with English Translation and Critical Notes along with Text and English Translation of Pātañjala Yogasūtras and Vyāsabhāṣya**, vol.1: Samādhipāda; vol. 2: Sādhanapāda; vol. 3: Vibhūtipāda; vol. 4: Kaivalyapāda. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989.

SCHAWB, R. **La Renaissance Orientale**. Payot, 2014.

SCHOPEN, G. **Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archeology, Epigraphy and Texts of Monastic Buddhism In India**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.

Senart, É. “**Bouddhisme et Yoga**”. In: *Revue de l’histoire des religions* 42, pp. 345–63.

SINGLETON, M. **Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice**. Oxford University Press, 2010.

SULLIVAN, H.P. 'A Re-Examination of the Religion of the Indus Civilization', *History of Religions* 4: 115 – 25

THAPAR, R. **Early India: From Origins to AD 1300**. Delhi: Penguin, 2002.

TUCCI, G. **Storia della Filosofia Indiana**. Editori Laterza, 2005.

VARENNE, J. **Yoga and the Hindu Tradition**. Varanasi: Motilal Banarsidass, 1989.

WERNER, K. **The Yogi and the Mystic**. Routledge, Londres, 1994.

WHICHER, I. **The Integrity of the Yoga Darsana: A Reconsideration of Classical Yoga**. Princeton University Press, 1998.

WHITE, D. (ed). **Yoga In Practice**. Princeton University Press, 2011.

_____. **The Yoga-Sutras of Patañjali: A Biography**. Princeton University Press, 2014.

WILLIAMS, C. **Cave of the Numinous**. Berlim: Theion Publishing, 2014.

WILLIAMS, P. **Buddhist Thought: An Introduction to the Indian Tradition**. Londres: Routledge,

_____. **Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations**. Londres: Routledge,

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Editora Nacional, 1968.

WUJASTYK, D. **The Path to Liberation through Yogic Mindfulness in Early Ayurveda**. In: David Gordon White (ed.), *"Yoga in practice"*, Princeton University Press.

_____. **Some Problematic Yoga Sutras and their Buddhist Background**. In: Baier, K., Maas, P. A. and Preisendanz, K. **Yoga in Transformation**. Göttingen: Vienna University Press, 2018.

ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 2008.

_____. **Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1989.

UŽDAVINYS, A. **Philosophy as a Rite of Rebirth: From Ancient Egypt to Neoplatonism.** Londres: The Prometheus Trust, 2008.