

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

O *YOGASŪTRA*, DE PATAÑJALI

**Tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos
contextuais, intertextuais e lingüísticos**

Lilian Cristina Gulmini

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para concorrer ao título de Mestre, pelo curso de Pós-Graduação em Lingüística – Área de Semiótica e Lingüística Geral.

Orientador: Prof. Dr. Mário Ferreira

São Paulo
2002

Data de defesa: 29 / 05 / 2002

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Lilian Proença de Menezes Montenegro

Julgamento: Aprovada

Prof.^a Dr.^a Maria Valéria Aderson de Mello Vargas

Julgamento: Aprovada

Prof. Dr. Mário Ferreira

Julgamento: Aprovada

Julgamento da Banca: Aprovada, com distinção e louvor

Ao meu mestre, o *yogin* Paramahansa Yogananda,
meu guia na outra face dessa pesquisa.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Mário Ferreira, meu orientador;

Ao CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pela concessão das bolsas de iniciação científica e de mestrado que tornaram possível esta pesquisa;

Aos amigos, professores e familiares, pelo apoio constante.

Sumário

RESUMO.....	vii
ABSTRACT.....	viii
PREFÁCIO A TÍTULO DE INTRODUÇÃO: NO CAMINHO DAS ÍNDIAS..	1

PARTE I – DA CULTURA AO TEXTO

1 – UNIVERSO DISCURSIVO: ASPECTOS DA CULTURA DA ÍNDIA ANTIGA	
1.1 – Notas sobre o sânscrito.....	13
1.2 – Um passado envolto em brumas.....	15
1.3 – Choque e assimilação entre culturas: ritualistas e ascetas.....	20
1.4 - A morte, o tempo e o sagrado: as especulações do período épico-bramânico e a exaltação do <i>Yoga</i>	32
1.5 – Alguns fatos históricos da Índia antiga.....	44
1.6 - O cidadão e o asceta, o ortodoxo e o heterodoxo.....	55
1.7 – Outra cultura: uma outra história e uma outra filosofia.....	64
2 – CAMPO DISCURSIVO: AS TEORIAS DO <i>YOGA</i> E DO <i>SĀMĀKHYA</i>	
2.1 – O papel singular do <i>Yoga</i>	72
2.2 – O sistema do <i>Sāmkhya</i> : metafísica? fenomenologia? filosofia?.....	75
2.3 – A dor e a superação da dor.....	79
2.4 – Teorias de causação e transformação.....	81
2.5 – A causa primordial composta e o princípio consciente.....	84
2.6 – A conjunção e a manifestação: os vinte e cinco <i>tattva</i> ou princípios reais.....	90
2.7 – O problema do conhecimento e a solução do <i>Yoga</i>	104
3 – TEXTO: SOBRE ESTA TRADUÇÃO	106

PARTE II – TRADUÇÃO COMENTADA:

PATAÑJALİYOGASŪTRA: GUIA DO *YOGA*, DE PATAÑJALI

1 - <i>SAMĀDHIPĀDA</i> – “CAPÍTULO SOBRE A INTEGRAÇÃO”	
1.1 a 1.4 – O ser e o tornar-se.....	115
1.5 a 1.11 – Análise do fenômeno da consciência.....	134
1.12 a 1.16 – As condições do <i>Yoga</i>	155
1.17 a 1.22 – Elementos da integração.....	160
1.23 a 1.29 – O Senhor.....	173
1.30 a 1.34 – O jugo sobre as oscilações da consciência.....	186
1.35 a 1.40 – O unidirecionamento ou fixação da consciência.....	198

1.41 a 1.51 – Descrição do processo de integração como fusão da consciência.....	202
 2 – <i>SĀDHANAPĀDA</i> – “CAPÍTULO SOBRE OS MEIOS DE REALIZAÇÃO”	
2.1 a 2.11 – O jugo sobre as aflições humanas.....	212
2.12 a 2.15 – O mecanismo das encarnações desencadeado pelas aflições humanas....	225
2.16 a 2.24 – O problema da conjunção – o aprisionamento.....	239
2.25 a 2.28 – Como extinguir a conjunção – a liberação.....	255
2.29 a 2.34 – O <i>Yoga</i> de oito componentes: começando pelo jugo ético e emocional..	262
2.35 a 2.45 – Os efeitos colaterais do jugo ético e psicológico.....	274
2.46 a 2.55 – O <i>Yoga</i> de oito componentes: do jugo físico à introversão.....	280
 3 - <i>VIBHŪTIPĀDA</i> – “CAPÍTULO SOBRE OS PODERES DESENVOLVIDOS”	
3.1 a 3.8 – Os componentes internos do <i>Yoga</i> : o “controle”.....	295
3.9 a 3.15 – Análise das transformações da consciência e da substância.....	307
3.16 a 3.54 – A aplicação do controle e os poderes do <i>Yoga</i>	323
 4 - <i>KAIVALYAPĀDA</i> – “CAPÍTULO SOBRE O ISOLAMENTO NO ABSOLUTO”	
Algumas considerações preliminares.....	352
4.1 a 4.3 – A adequação dos corpos às consciências.....	355
4.4 a 4.6 – A criação de consciências.....	363
4.7 a 4.11 – A relação entre a consciência e suas tendências.....	366
4.12 a 4.17 – A relação entre substância e consciência.....	373
4.18 a 4.24 – A relação entre consciências e seres incondicionados.....	381
4.25 a 4.34 – O processo de integração e o isolamento no absoluto.....	392
 CONCLUSÃO.....	
	403
 REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	
	408
 GLOSSÁRIO DE TERMOS SÂNSCRITOS.....	
	412

RESUMO

GULMINI, L. C. **O Yogasūtra, de Patañjali – Tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e lingüísticos.** 2002. 455 p. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

A presente dissertação de mestrado consiste numa tradução comentada, do sânscrito para o português, daquele que é considerado pelos estudiosos e pela tradição cultural da Índia como o mais antigo e mais importante tratado de *Yoga* preservado até o presente: o *Yogasūtra*. O texto, composto por volta do século II a.C., reflete certamente práticas culturais bem mais antigas e, de acordo com a tradição sânscrita, seus 194 enunciados concisos ou *sūtra* reúnem todos os principais aspectos do sistema do *Yoga*, tal como conhecido pelos nomes de *Rājayoga* ou *Yogadarçana*. Além do mais, o sistema do *Yoga* codificado por Patañjali está indissociavelmente ligado a outro sistema conhecido como *Sāṅkhyadarçana*, com o qual mantém um diálogo constante através de referências intertextuais e no qual encontra seus fundamentos teóricos. A primeira parte de nosso trabalho consiste numa revisão dos principais aspectos do universo cultural do texto (a Índia antiga) e destes sistemas em análise. A tradução que segue é dividida em quatro capítulos principais, exatamente como exposto por Patañjali, mas os enunciados sânscritos de cada capítulo foram por nós divididos em grupos temáticos aos quais foram atribuídos títulos, bem como extensos comentários. Além de nossa tradução, as interpretações que oferecemos a estes enunciados sânscritos baseiam-se não apenas no tradicional comentário sânscrito de Vyāsa, o *Yogabhāṣya*, mas também nos tratados do *Sāṅkhya*, sobretudo o *Sāṅkhyakārikā* e o *Sāṅkhyapravacanasūtra*. Neste sentido, nosso objetivo foi trazer à superfície de nossa exposição a unidade teórica subjacente a estas duas escolas tradicionalmente “gêmeas” do *Sāṅkhyayogadarçana*, tal como concebida pela cultura da Índia. Também com este propósito organizamos e expusemos, no decorrer de nossos comentários, mais de uma centena de enunciados originais (*sūtra*) e comentários destes tratados do *Sāṅkhya*. Elaboramos, ainda, um glossário com todo o vocabulário do *Yogasūtra*, que elenca as raízes sânscritas dos termos, as nossas propostas de tradução para o português e o número dos enunciados nos quais os termos pertinentes são referidos nos tratados sânscritos. Esta foi nossa tentativa de transformar os principais aspectos culturais e contextuais do *Yogasūtra* num “todo” significativo e coeso, com o auxílio metodológico das atuais teorias da lingüística, sobretudo a análise do discurso e a semiótica aplicada aos estudos culturais.

Palavras-chave:

Yoga; Sāṅkhya; Yogasūtra; Patañjali; Intertextualidade.

ABSTRACT

GULMINI, L. C. **O Yogasūtra, de Patañjali – Tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e lingüísticos.** 2002. 455 p. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

The present work, entitled “The *Yogasūtra*, of Patañjali – translation and analysis of the text, based on its contextual, intertextual and linguistic aspects”, consists of a commented translation, from sanskrit to portuguese, of a text which is considered by scholars and also by India’s cultural tradition as the oldest and the most important treatise on the subject of *Yoga* that has been preserved up to the present: the *Yogasūtra*. The text, which was composed probably around the 2nd century b.C., certainly reflects much older cultural practices, and according to sanskrit tradition its 194 concise sentences or *sūtra* fully comprehend the main aspects of the system of *Yoga* as known by the names of *Rājayoga* or *Yogadarçana*. Moreover, the system of *Yoga* as codified by Patañjali has an unbreakable connection with another system known as *Sāṅkhyadarçana*, with which it maintains a constant dialogue by means of intertextual references, and in which it finds its theoretical foundations. The first part of our work consists of a review of the main aspects of this text’s cultural background (ancient India) and the systems in analysis. The translation that follows is divided in four main chapters, exactly as exposed by Patañjali, but the sanskrit sentences within each chapter have also been divided by us in thematic groups to which titles have been given, as well as extensive commentaries. Besides the translation itself, the interpretations we offer to these sanskrit sentences are based not only on Vyāsa’s traditional sanskrit commentary, the *Yogabhāṣya*, but also on the *Sāṅkhya* treatises, mainly the *Sāṅkhyakārikā* and the *Sāṅkhyapravacanasūtra*. In this sense, our objective has been bringing to the surface of our exposition the underlying theoretical unity of these traditionally “twin” schools of *Sāṅkhyayogadarçana*, as conceived by Indian culture, and for this purpose we have also organized and exposed, throughout our commentaries, more than a hundred original sentences (*sūtra*) and commentaries of these *Sāṅkhya* treatises. A glossary of the whole vocabulary of the *Yogasūtra*, together with their sanskrit roots, our portuguese translations and the numbers of the sentences where the words are referred to in sanskrit treatises, has also been prepared. This has been our attempt to turn into a meaningful and cohesive “whole” the main cultural and contextual aspects of the *Yogasūtra* with the help of modern linguistic theories such as intertextuality, as well as discourse analysis and semiotics applied to cultural studies.

Key words:

Yoga; Sāṅkhya; Yogasūtra; Patañjali; Intertextuality.

PREFÁCIO A TÍTULO DE INTRODUÇÃO: NO CAMINHO DAS ÍNDIAS.

I - O *meu* caminhar

Há no mundo um grande número de pessoas que se deixam fascinar por outras pessoas. Outras há ainda que carregam ideais e estandartes. Muitas finalmente deixam-se embriagar na ambrosia do fascínio estético. Mas as pessoas são diferentes das pessoas. Eu, por exemplo, me deixei fascinar por uma cultura.

É claro, uma *outra* que não a minha, bem longe no tempo e no espaço. Um semioticista poderia oportunamente observar que se trata de “uma leitura pessoal e fragmentada de tal cultura, dentro das possibilidades filtradas pela *praxis* do sujeito, e não o objeto ‘cultura-da-Índia’ *em si*, coisa que nem existe objetivamente, nem se esgota numa coisa só”. E é claro que haverá, nos capítulos que seguem esta introdução com ares de carta, espaço e estilo acadêmico para as discussões que envolvem tal tema. Mas está aqui, nestas breves linhas, por vezes tingidas de um explícito “eu”, a *minha* história do tal “caminho das Índias”, e os passos que enfim consolidaram o caminhar.

Tudo começou lá pelos idos de 1994, em meio ao curso noturno de bacharelado em Letras da Universidade de São Paulo, com habilitação em inglês e português, quando eu, bancária durante o dia, resolvi acatar a sugestão de uma colega de trabalho e praticar *yoga* – a popular “iôga” – duas manhãs por semana. O ambiente: cheiro de incenso, chão lilás, flauta ao fundo, um quadro de Çiva meditando — divindade tutelar do *yoga* —, envolto numa guirlanda de flores: arquétipos. O curso: canto de mantras, exercícios respiratórios e de alongamento, relaxamento, técnicas de concentração e meditação, dietas vegetarianas, limpezas estomacais. Uma ênfase no controle emocional, no cultivo da calma e da alegria, e

por fim um voto ideológico de não-violência nas entrelinhas. Para além dessas coisas todas que resumiam a prática, um sem-número de tratados e escolas, de frases obscuras e prenhes de sentido oculto, que uma teoria muito falada e nada sabida trataria de esclarecer. Tudo isso dispersamente reunido sob o nome de *yoga*.

Aos efeitos positivos daquela prática foi associado imediatamente o gosto do mistério-não-esclarecido destas tantas metafísicas e suas inenarráveis promessas: tudo, naqueles dias, falava de *yoga*, lembrava a Índia. Dispunha-me enfim – eu, até então tão superfície! – a vasculhar as profundezas de um *querer saber*.

Assim motivada, ingressei na disciplina optativa “Cultura sânscrita védica”, ministrada pelo prof. Dr. Mário Ferreira, no primeiro semestre de 1995. A partir de então, fui continuando, encantada e intrigada, com o *yoga* e a cultura sânscrita. Fui cursando: “Cultura sânscrita bramânica” (Mário Ferreira, 1995), “Introdução ao sânscrito I” (Maria Valéria A. M. Vargas, 1996), “Sânscrito: escrita e pronúncia” (Carlos A. Fonseca, 1996), “Introdução ao sânscrito II” (Maria Valéria A. M. Vargas, 1996), “Teorias da linguagem na Índia antiga I” (Mário Ferreira, 1997)... Em síntese: excedi os 152 créditos necessários à conclusão do bacharelado, obtive (com as disciplinas da área de sânscrito) os primeiros “10” de meu — até então — pouco elogiável histórico escolar, deixei a carreira bancária pelo sonho da acadêmica, estudei dobrado as demais disciplinas, elevei minha média ponderada de 5,58 (1º semestre de 1995) para 7,66 (2º semestre de 1997), e, ufa!, tornei-me bacharel em Letras pela USP — com habilitação em inglês e português —, no final de 1997. Em outras palavras: pela tal Índia-ideal, redimi-me.

Entrementes, no segundo semestre de 1996, ingressara no programa de iniciação científica (PIBIC-CNPq), sob a orientação do Prof. Dr. Mário Ferreira, no qual permaneci por dois anos, comunicando meu trabalho no V e VI SICUSP – “Simpósio de iniciação científica da Universidade de São Paulo” –, em 1997 e 1998, respectivamente. Os resultados de minha pesquisa, “Os fundamentos teóricos do *Yogasūtra*, de Patañjali – (Uma análise, à luz do sistema *Sāṅkhya*, das bases conceituais do mais antigo texto sobre o *yoga* redigido na Índia antiga.)” –, foram reunidos num trabalho de conclusão de 168 páginas, em 1998.

Numa das melhores obras, dentre as publicadas em língua portuguesa, sobre a cultura da Índia antiga – *Filosofias da Índia*, de H. ZIMMER –, encontro, nas palavras inaugurais do autor, a expressão exata do meu entusiasmo na época:

“Nós, ocidentais, estamos próximos da encruzilhada que os pensadores da Índia já haviam alcançado cerca de sete séculos antes de Cristo. Daí a verdadeira razão pela qual nos sentimos embaraçados e ao mesmo tempo estimulados, inquietos ainda que interessados, quando nos deparamos com os conceitos e as imagens da sabedoria oriental.” (ZIMMER: 1991, 17).

A “encruzilhada” de Zimmer, a busca da tal “chave” que abriria as portas do mistério de nossa condição humana e de nosso além-morte — tarefa atualmente conferida, em nossa cultura, ao discurso religioso —, na cultura sânscrita jamais deixou de ser objeto do discurso racional, lógico, “filosófico”. Ao contrário, tornou-se seu mais relevante objeto. Uma parte do vasto legado da cultura sânscrita é dedicada à descrição minuciosa das estruturas psíquicas humanas, das faculdades intelectuais, operações mentais, tipos de cognição e modos de apreensão da realidade; propõe teorias do conhecimento, sistemas éticos, estabelece leis de lógica e inferência, analisa exaustivamente os elementos da expressão lingüística e de seus vários níveis de interpretação, hierarquiza e classifica sujeitos e objetos, tudo *quase* como *nós*, os sujeitos culturalmente constituídos pela herança greco-latina (e atualmente pelo pensamento europeu dos séculos mais recentes, incluindo o positivismo e o cientificismo). E digo *quase*, pois há diferenças fundamentais que chamam e repelem, atraem e intrigam.

Uma destas diferenças é o fato de que não há, na cultura da Índia antiga, uma separação nítida entre os campos discursivos da religião (discurso ideológico e subjetivo) e da ciência (discurso lógico e objetivo). O elemento místico ou sagrado é parte ou pressuposto nas demais especulações da cultura, e por esta razão deve ser levado em consideração na leitura de seus textos, mas este fato não impede – como a princípio poderíamos supor – que a cultura atinja refinados sistemas de pensamento lógico e sólidos padrões de um conhecimento de mundo dito “objetivo”. Provam isso seus tratados de medicina, matemática, astronomia, gramática, direito, e, como veremos no relato desta pesquisa, algumas de suas teorias do conhecimento e das

estruturas mentais de apreensão do conhecimento no homem, ou o que traduziríamos hoje por teorias de psicologia profunda.

Aliada a este estrangeiro caráter “sagrado” de sua visão de mundo, uma outra grande diferença cultural se interpõe na leitura que costumamos fazer de alguns textos sânscritos — diferença esta da qual, muitas vezes, não nos damos conta: é o fato de que o acúmulo de informações a respeito da realidade exterior e o desenvolvimento de determinadas habilidades intelectuais *não são* os objetivos finais da busca empreendida pelo pensador indiano. Mesmo uma “semelhança” que possa ser encontrada nas descrições de mundo de pensadores das duas culturas em comparação é imediatamente “diferenciada” pelo contraste entre seus objetivos e usos no caso de cada pensador, e isso tem uma razão, é claro, profundamente cultural. De fato, os tratados sânscritos afirmarão que a informação que não conduz a uma profunda transformação no *ser* do informado, não passa de uma informação secundária. O que se busca na Índia antiga, quando se busca o ápice do conhecimento, é...

“(...) uma mudança radical da natureza humana e, com isto, uma renovação na sua compreensão não só do mundo exterior mas também de sua própria existência; uma transformação tão completa quanto possível que, ao ser coroada pelo êxito, leva a uma total conversão ou renascimento.” (*ibid.*, p.19).

E por que estaria eu observando tudo isso? Porque – e daí o fascinante – na cultura sânscrita o caminho para este conhecimento não está nas palavras, nem nas informações, mas na subordinação, por parte do pensador, a uma disciplina psicofísica eminentemente empírica que ele provavelmente chamará de *yoga*: uma técnica objetiva para alcançar os níveis profundos do subjetivo. Ou seja, o caminho da *gnose*, dentro da visão indiana, não se esgota nem se constrói somente sobre as bases do discurso objetivo do intelecto: é necessário que o “buscador da *gnose*”, apoiado nas descrições de sua cultura, empregue todos os seus esforços para superar a condição humana por ela descrita, pois ela é a fonte de sua ignorância e o limite de seu conhecimento. Na brilhante síntese de Mircea ELIADE (1997, 12):

“A Índia aplicou-se com rigor inigualável à análise dos diversos condicionamentos do ser humano. Apressemos-nos a acrescentar que ela o fez, não para chegar a uma explicação precisa e coerente do homem (como, por

exemplo, na Europa do século XIX, quando se acreditava possível explicar o homem através de seu condicionamento hereditário ou social), mas para saber até onde se estendiam as zonas condicionadas do ser humano e *ver se existe algo além desses condicionamentos*. É por esta razão que, bem antes da psicologia profunda, os sábios e ascetas indianos foram levados a explorar as zonas obscuras do inconsciente. (...) Por outro lado, não é esta antecipação pragmática de certas técnicas psicológicas modernas que é valiosa, mas sua utilização para o ‘descondicionamento’ do homem. Pois, para a Índia, o conhecimento dos sistemas de ‘condicionamento’ não podia ter seu fim nele mesmo; o importante não era conhecê-los, mas dominá-los; trabalhava-se sobre os conteúdos do inconsciente para ‘queimá-los’.”

Este alto propósito indiano de, a partir de uma série de técnicas e procedimentos, transformar um homem comum num homem-deus, realiza-se na complexa prática denominada genericamente de *yoga*. Resquícios dela, migalhas do banquete sânscrito, eram os pedaços colhidos dos incensos e do quadro de Çiva, dos exercícios respiratórios, das posturas físicas e dos alongamentos, das técnicas de concentração e meditação, aos quais havia sido eu apresentada em plena São Paulo do final do século XX d. C, como a uma grande sopa de fim de geladeira. Como eu, outras centenas, milhares talvez, possuíam – e ainda possuem — do *yoga*, isso. Mas, na universidade, rumores de banquetes sempre perseguem ouvidos atentos, e não se podem evitar as escolhas e as buscas. No meu caso, busquei os cursos da área de sânscrito, e se a princípio não cheguei à mesa principal, ao menos saí-me com um tentador *menu* debaixo do braço.

Estes resultados, alcançados até o final da graduação com a pesquisa de Iniciação Científica, foram precedidos, em 1995, por um dilema de escolha de objeto, tão próprio das propostas em gestação. Minha proposta seria, de qualquer forma, estudar o *yoga*, esta coisa que, sob um nome, parecia reunir em si um universo de coisas interligadas, de escolas e de um sem-número de ramos, estendidos por longos séculos e territórios como figueira *banyan*, aquela que se estende floresta sendo uma árvore só. Já observava ELIADE (1987, 120) que:

“O *yoga* constitui uma dimensão específica do espírito indiano, a tal ponto que onde quer que tenham penetrado a religião e a cultura indianas se encontra igualmente uma forma mais ou menos pura de *yoga*.”

Mas meu objeto teria que ser apenas *um* texto, *um* ramo, *um* recorte do *yoga*.
Qual?

Difícil era saber onde e como começar, já que não se sabia – e não se sabe – como e onde começou o *yoga*. No meio da história e de um grande e heterogêneo acervo de textos, um princípio que me pareceu mais óbvio foi uma proposta de análise do tratado mais antigo do *yoga* preservado até o presente – sem dúvida o começo mais plausível para quem aprendeu a fazer do tempo uma estrada de mão única. Feliz “coincidência”, o tal tratado gozava de igual prestígio e reconhecimento na tradição sânscrita e em suas escolas de *yoga*, lá do outro lado da linha do tempo e do espaço do globo. Era o *Yogasūtra*, de autoria de Patañjali, texto-síntese de uma escola poderosamente influente no pensamento e na cultura da Índia, o *Yogadarçana* (o “ponto de vista” do *Yoga*), também conhecido como *Rājayoga* (“*Yoga* régio”, indicando seu caráter de “*Yoga* digno de reis”). Eis então o texto-base do trabalho, num vasculhar de sentidos que chegou ao mestrado: um texto de apenas 194 frases, e quanto trabalho!

II – As nossas direções

O resultado de todo este trabalho está aqui: é na verdade uma tentativa de aproximar um outro universo cultural, de buscar, ao menos no que concerne às teorias e práticas do *yoga*, compreendê-lo, e por isso acaba por implicar um confronto com o nosso, com a visão de mundo prévia de seu leitor. É claro que este não é seu objetivo principal, e sim apenas um “efeito colateral” do alargamento de nossas visões de mundo que advém de um envolvimento com outra cultura e seus *outros* homens. O objetivo deste trabalho é, antes de tudo, aplicar alguns dos conceitos e constatações da moderna Lingüística (a ciência da linguagem) e da Semiótica (a ciência dos signos e da significação) na solução de um problema prático: a tradução de um tratado sânscrito sobre *yoga*. Ou seja, trata-se de uma “tradução intercultural”. E em que estes conceitos lingüísticos e semióticos poderiam ser úteis neste trabalho?

Em relação à questão da viabilidade desta tradução “intercultural”, lembremos que a chave para a compreensão e interpretação de um texto é dada, necessariamente, pela própria cultura que o produziu, e não por outra cultura que dele vier a se apropriar. A recuperação dos contextos que propiciaram o surgimento e veiculação de determinado texto – recorrendo-se para isso a referências não apenas

históricas como também textuais e intertextuais – revela-se portanto fundamental para uma proposta de tradução, sobretudo de um texto produzido por outras formações discursivas e culturais, em outros espaços e tempos. Como alerta KOERNER (1993, 129):

“(...) a discussão da ‘metalinguagem’ ou do vocabulário técnico não pode, ou não deveria poder, ser separada do que estes conceitos e termos realmente querem dizer no seu quadro cognitivo e no seu cenário histórico-epistemológico.”

E veremos, no decorrer de nossa tradução comentada, a presença e relevância de um vasto “vocabulário técnico” de conceitos pertinentes às teorias do *Yoga*.

De fato, ao investigar o *Yogasūtra* de Patañjali, descobre-se logo que a própria cultura sânscrita que o aponta como uma das mais importantes sistematizações do *Yoga* indica também o instrumento fundamental para interpretá-lo: uma teoria descrita, por sua vez, também por meio de tratados, e denominada *Sāṅkhyadarçana* (o “ponto de vista” do *Sāṅkhyā*). Portanto, uma tradução que pretenda ser uma interpretação adequada ou próxima do ponto de vista da cultura sânscrita sobre o *Yogasūtra* deve recuperar este diálogo entre textos e teorias – o que vem a ser o que a Lingüística denomina tecnicamente de “intertextualidade” – e mostrá-lo claramente, a fim de elucidar o texto juntamente com o seu contexto. E, tanto no caso do *Yogasūtra* como, de forma geral, no caso dos sistemas e teorias gerados pela cultura sânscrita, o fato é que o cruzamento entre textos e a recuperação de seus diálogos e de sua interdependência às vezes é a única forma pela qual se consegue entendê-los!

Além da questão da intertextualidade, tão cara a esta tradução comentada, um outro problema “sutil” nos é proposto pela Semiótica e pela Análise do Discurso, e devemos discuti-lo: o conceito de “estereótipo”. Com relação a este conceito, percebemos que mesmo os exemplos (reais!) dados no início desta apresentação (o incenso, o quadro de Çiva, etc.) fazem parte de um repertório estereotipado acerca do *yoga*, e por extensão, da cultura da Índia. De fato, para um cidadão ocidental do século XXI d.C., morador da cidade de São Paulo, a cultura do *outro*, no caso a Índia, é provavelmente representada desta forma: um país exótico e miserável, distante, onde há camelos, elefantes, estranhos indivíduos seminus meditando às

margens de rios sagrados, mulheres vestidas com roupas coloridíssimas, e todos professando estranhos credos. Estas são nossas visões presentes, pós-modernas, da Índia; um resumo de nossas mais comuns representações de quaisquer outras culturas diferentes da nossa: uma superfície de imagens confusas e atraentes, com pequenos pontos de informação (“O Taj Mahal é um mausoléu construído em mármore branco e é uma das sete maravilhas do mundo”) colhidos aqui e ali.

O conjunto destas informações cria a ilusão de um todo homogêneo, quando em realidade este conhecimento do outro organiza-se sobre fragmentos esparsos de uma superfície. Não há profundidade neste diálogo presente entre culturas: a visão veiculada pela mídia é tudo o que se precisa saber sobre este outro, para consumir *yoga*, para ser *new age* e, o que é pior, para julgá-lo, para construir e veicular a seu respeito um conjunto de *pré*-conceitos. Há academias de *yoga* nos centros urbanos de diversos países, e o *yoga* é uma das mais influentes representações da cultura da Índia fora da Índia, em nossos dias. Em nossa cultura dita “globalizada”, para qualquer coisa “nova” (uma ironia, no caso do *yoga*) parece haver um retrato ideal e rápido, uma representação perfeita e instantânea, uma colorida superfície a ser vendida.

Ora, estudos recentes sobre o estabelecimento dos estereótipos culturais através do discurso e de outras formas de representação têm nos guiado a conclusões mais aprofundadas a respeito destas nossas representações da realidade. Um resumo destas conclusões é talvez a constatação de que *nunca vemos aquilo que acreditamos ver*. Vemos apenas aquilo que *sabemos* a respeito do que estamos vendo. Se não possuímos um conceito familiar ou *pré*-existente a respeito daquilo que observamos, haverá uma distorção entre o que de fato está lá e o que efetivamente representamos do que está lá. Mesmo que acreditemos que podemos penetrar na *realidade* de algo, estaremos sempre nos pronunciando a respeito de uma realidade parcial, uma verdade parcial: aquela que podemos extrair da intersecção entre o fato em si (seleccionado por nossos padrões pessoais de escolha) e nossas possíveis interpretações deste fato, conforme nossa bagagem cultural e individual de conceitos de realidade e verdade. CLIFFORD (1986, 1-26) atenta para o fato de que estas verdades parciais, construídas pelas representações que um sujeito histórico e ideológico pode fazer sobre a realidade, são em última instância inevitáveis, mas o

reconhecimento deste fato pode nos ajudar a perceber vozes culturais por detrás das convenções de qualquer representação textual. Os fatos constroem interpretações, mas as interpretações também constroem os fatos.

Interpretações e representações são inevitáveis. E continuarão a ser inevitáveis enquanto continuarmos a ser sujeitos individualizados por detrás de objetos observados. Devemos nos lembrar de que o passado é sempre um conjunto de construções possíveis do presente (cf. FERREIRA: 1996, p. 216), e o presente é sempre um conjunto de interpretações possíveis, parciais, deste passado e de si próprio conforme as possibilidades de um sujeito conhecedor. No decorrer desta tradução veremos com que brilhantismo o *Yoga* aborda esta questão da interpretação e do sujeito conhecedor. Para nós, em síntese, isto significa que mesmo o que consideramos ser um conhecimento acadêmico, “científico” – tão “imparcializado” quanto possível – acaba sendo um instrumento de perpetuação de modelos e estereótipos do *outro*. O conhecimento deste fato, porém, é o que nos permite projetar um olhar mais crítico sobre as produções de nossa cultura, e atentar para as relações que estabelecemos com as diferenças, sempre projetadas no *outro*. E como poderíamos desenvolver este “olhar crítico” em relação, por exemplo, ao *Yoga* e suas representações?

Acreditamos que, se, por um lado, somos capazes de perceber relativamente a um objeto apenas aquilo que *sabemos* de antemão (vale dizer, o que já *esperamos* deste objeto), por outro lado isto significa que, ao aumentar nosso conhecimento acerca do objeto, estamos automaticamente aumentando nossas possibilidades de percebê-lo com acuidade e relacioná-lo aos demais objetos de nossa realidade. Ou seja: um esclarecimento maior da cultura da Índia antiga, de seus valores, de sua sociedade, de sua história e de suas visões de mundo, pode nos ajudar imensamente na compreensão dos propósitos e métodos de uma técnica como o *Yoga*. Além disso, um estudo dos fundamentos de sua teoria – no caso do *Yogasūtra*, o sistema *Sāṅkhya* –, ou seja, uma recuperação de sua intertextualidade, permite-nos compreender mais acuradamente os sentidos veiculados por seus “termos técnicos”, bem como a lógica de seus conceitos. Portanto, embora trabalhosa, acreditamos ser possível uma tradução compreensiva e clara de construções de outras culturas humanas, desde que levemos em consideração a apresentação de todos estes elementos prévios, os quais

se tornam imprescindíveis para nós, que não participamos como membros cotidianos desta cultura. Acreditamos, finalmente, na possibilidade de substituir estereótipos projetados por nossa leitura superficial de outra cultura por conceitos seriamente fundamentados de seus valores e construções e, ao final do processo, verificarmos com espanto que não apenas fomos capazes de compreender profundamente as motivações do asceta seminu que se retira do mundo e se refugia nas encostas de uma montanha inacessível, como também nos tornamos capazes de nutrir por ele tanto respeito, cumplicidade ou admiração quanto os humildes camponeses da aldeia aos seus pés, ainda que lá do outro lado do planeta.

Portanto, temos que esta tradução comentada de um texto sânscrito é, antes de tudo, uma proposta de interpretação. Aliás, toda tradução é, em última instância, uma interpretação (cf. FERREIRA: 1997a, 151-152). Nos anos de pesquisa que culminaram neste trabalho, baseamo-nos no estudo da cultura e da história da Índia e na investigação de suas teorias antigas em relação ao *Yoga* (cuidadosamente preservadas em tratados sânscritos milenares), tudo isso com o objetivo de assegurar que *nossa* interpretação se aproximasse daquilo em que, de fato, consiste o *Yoga* descrito no texto de Patañjali.

Talvez a tradução, ou seja, a adequada interpretação dos valores de membros de uma cultura feita por membros de outra, somente seja possível em virtude da contribuição multidisciplinar de historiadores, antropólogos, semióticos, etc.; ou talvez simplesmente seja possível porque, afinal, todos somos humanos e, não obstante as diferentes etnias, línguas e territórios que ocupamos, temos, ao final das contas, as mesmas perguntas existenciais e as mesmas necessidades vitais. Somente a forma como respondemos a nossas perguntas e as soluções que encontramos para nossas necessidades de vivência e convivência é que diferem: suas diferenças chamam-se culturas.

Para compreendermos, afinal, o *Yoga*, ao menos no recorte de seu mais antigo tratado, o *Yogasūtra*, tivemos que realizar todo este percurso. A forma como o fizemos neste trabalho foi a maneira que acreditamos ser a mais clara para apresentar outra cultura, partindo do pressuposto de um “leitor ideal” que, embora simpatizante ou curioso acerca do *Yoga* ou da Índia, possui ainda pouco ou nenhum conhecimento sistemático acerca desta cultura e de suas práticas. Sob o ponto de vista prático, esta

opção de ordenação do trabalho fez com que a tradução fosse precedida por uma introdução à cultura, feita gradativamente. Portanto, na primeira parte do trabalho trataremos de início de alguns elementos históricos e culturais da Índia antiga, os quais constituem partes de um conjunto que tecnicamente se denomina, na Análise do Discurso, de “universo discursivo”. Em seguida à apresentação da cultura, aproximamo-nos um pouco mais do texto ao abordar seu “campo discursivo”, ou seja, as teorias e os demais textos que reunidos constituem sua área de conhecimento específica, de acordo com o que nos informa a cultura. Em outras palavras, precisamos ser apresentados a conceitos que, entre os veiculadores ideais do texto, os *yogin* da Índia antiga, já eram pressupostos. De fato, muitos destes conceitos já seriam pré-admitidos como verdades por qualquer outro membro dessa cultura, mas são por nós desconhecidos e carecem de uma exposição, porque em seu lugar temos outras verdades consensuais (ou culturais). Finalmente, chegaremos ao texto, não sem antes comentarmos nossas escolhas e nossas dificuldades em relação à tradução que fizemos.

Somente depois destes capítulos introdutórios é que consideramos adequado “mergulhar” no real conteúdo do *Yogasūtra* e da teoria do *Sāṅkhya*. Trata-se da segunda parte do trabalho, esta sim, o cerne de sua proposta desde o início: a tradução comentada do *Yogasūtra*, agora sobretudo conforme seus pressupostos intertextuais. Como se vê, trata-se de um longo mas fascinante percurso para desvendar o *Yogasūtra*. Portanto, iniciemos nossa jornada.

PARTE I
DA CULTURA AO TEXTO

1 – UNIVERSO DISCURSIVO: ASPECTOS DA CULTURA DA ÍNDIA ANTIGA

1.1 – Notas sobre o sânscrito

A palavra *yoga* é um substantivo masculino de origem sânscrita. O sânscrito, língua da família indo-européia, floresceu na Índia antiga, a partir provavelmente do século XX a.C. – época do sânscrito védico, registrado nos quatro livros mais antigos da cultura sânscrita, os *Veda* – e em todos os séculos seguintes.

O sânscrito que conhecemos atualmente é aquele que nos chegou através de um grande volume de textos acumulados pela cultura ao longo dos séculos, e representa a *norma culta* da língua falada pelo povo que se auto-intitulava *ārya*, na Índia antiga: seria algo como a norma ideal da língua portuguesa prescrita pela gramática normativa. Aliás, a palavra *saṁskṛta* significa exatamente “bem feito”, “acabado”, em oposição à designação dada aos linguajares populares, que eram *prakṛta* (“prácritos”) – estes, por sinal, os que viriam a se tornar as várias línguas do norte da Índia. A este respeito observa C. A. FONSECA (1992, 11):

“Nem ‘sagrado’, nem ‘perfeito’, nem ‘artificial’ – e nem, a rigor, ‘língua’ (nos sentidos de *sistema* e de *idioma*), visto que o Sânscrito era a norma culta, ou melhor, um feixe de registros literários cultos que existiram ao longo dos séculos da experiência lingüística da Índia antiga AO LADO DE inúmeros outros registros sociais e regionais, os *prácritos*, num leque de variedades lingüísticas que dizem com clareza, também na esfera da expressão lingüística, da constatação e da prática da diferença individual e social: a divisão detalhada da sociedade em castas e subcastas levou a essa apercepção acurada da diferença.”

Esta espécie de “língua franca” da Índia antiga foi utilizada por séculos nas produções, registros e mesmo como língua de comunicação entre membros de diferentes regiões (e portanto falando diferentes línguas) que possuíam em comum o

fato de pertencerem à parcela erudita da cultura. Em sânscrito foram compostos os grandes poemas épicos, o *Mahābhārata* e o *Rāmāyaṇa*, num registro que se convencionou chamar de “sânscrito épico”. Foram igualmente compostas peças teatrais, romances, fábulas, inúmeros poemas e narrativas – o “sânscrito clássico”. Também está registrada em sânscrito toda a literatura sagrada do Hinduísmo. Isto ocorreu porque, como língua-símbolo de toda uma cultura, o sânscrito continuou a ser falado nas cortes e nos círculos eruditos, e redigido nos círculos literários em toda a Índia, ao longo dos séculos, não obstante a crescente multiplicação das línguas e dialetos falados pelas massas (algo como o prestígio do latim na Europa medieval). Estima-se que até hoje existam ainda alguns milhares de falantes de sânscrito na Índia: os sábios eruditos e seus discípulos, os preservadores dos textos de sua cultura.

Para nós, a importância do sânscrito está ligada sobretudo ao acesso ao conhecimento de mundo da própria Índia antiga, visto que estão em sânscrito todos os tratados desta cultura: gramática, astronomia, medicina, matemática, artes, ritualística, lógica... – por vezes o sânscrito extremamente conciso, técnico, dos *sūtra*. Nesta última categoria de textos vamos encontrar nosso tratado de *Yoga*: um livro “técnico” dedicado a uma área do saber humano. Como observa C. A. FONSECA (1990, 44-45):

“Se a emoção estiver fora do texto, isto é, se estiver na relação que sempre se estabelece entre mestre e discípulo (e ela pode ir desde a veneração do mestre pelo discípulo até aos castigos físicos que este pode receber), então o texto é um mero ‘instrumento de ensino’ – um *çāstra*, um ‘tratado’, que pode ter sido elaborado em prosa (e então suas frases se chamam *sūtra*, ‘fio’ que tece o conteúdo), ou com o auxílio de um metro. (...) esta literatura está a serviço da descrição e da análise de um objeto ou um conceito que se dá a conhecer. Trata-se, a rigor e tecnicamente falando, de um discurso sobre a verdade relativa a um objeto qualquer do mundo: a criação de elefantes ou de cavalos, o corpo humano, as pedras preciosas, os astros, os conceitos de ‘Absoluto’, a construção de um edifício, a elaboração de um poema ou de uma peça de teatro, os metais, o sexo, o exército, os números e as medidas e os cálculos, etc.”

O termo *yoga* é proveniente de uma raiz sânscrita, *YUJ*, que significa “atrelar, unir, juntar”, e que é correlata do latim *iugo*, do português “jungir”, do inglês *yoke*, etc. Logo, *yoga* pode significar “junção”, “união”, ou também “jugo”. Junção *de quê com o quê*, e *para quê*, é algo que descobriremos, ao mergulhar na teoria, mais

adiante. Por enquanto, vamos nos dedicar à descrição de alguns aspectos essenciais dessa cultura de expressão sânscrita, bem como de fatos relevantes da história da Índia antiga e sua relação com o *yoga*.

Antes de iniciarmos nosso estudo, porém, convém ainda que estabeleçamos os padrões de apresentação do sânscrito utilizados nesta tradução. Ressaltamos primeiramente que os termos sânscritos foram todos grafados em itálico, à exceção dos nomes próprios de autores. Todos os termos foram transcritos da escrita *devanāgarī* com a aplicação dos sinais diacríticos, utilizados conforme as regras estabelecidas para a transcrição do sânscrito pela Convenção de Orientalistas de Genebra de 1894. Quando um termo indica um autor, obra ou escola específica, optamos por grafá-lo com inicial maiúscula. Os termos são apresentados na forma de temas sem declinação; nos casos em que mencionamos um termo sânscrito no plural, deixamos que este plural seja inferido pelo artigo em português que o precede. Poder-se-ão encontrar, assim, no decorrer do texto, formas como “os *yogin*” “os *gūṇa*”, “os *darçana*”, “os *Veda*”, etc. Nos termos sânscritos que ocorrem nas citações e traduções do inglês, optamos também por adotar as convenções de transcrição que aqui delineamos; isto poderá, eventualmente, acarretar algumas diferenças entre a grafia constante da obra original e a reprodução feita por nós, mas acreditamos ser isto necessário para não prejudicar a homogeneidade do trabalho.

1.2 – Um passado envolto em brumas

A origem da prática denominada *yoga* parece perder-se na noite dos tempos. Um sinete de barro cozido encontrado nas escavações arqueológicas no Vale do rio Indo – no atual Paquistão –, no início deste século, apresenta uma curiosa figura sentada em *padmāsana*, a “postura do lótus” característica do *yoga*, trajando uma pele de tigre e cercada por animais. O sinete (manufaturado talvez por volta de 3.000 a.C.) apresenta notável semelhança com as representações do deus Çiva, arquétipo do *yogin* (praticante de *yoga*), e considerado até hoje a divindade tutelar do *yoga*.

A respeito desta avançada civilização proto-histórica que habitou as terras da Índia e que parece, para alguns estudiosos, apontar já a presença de práticas do *yoga*, optamos por reproduzir parte do texto da historiadora Lucille SCHULBERG:

“Desde que os centros dessa civilização foram primeiramente encontrados ao longo do rio Indo, alguns arqueólogos lhe dão o nome de civilização do Vale do Indo; outros chamam-lhe Cultura Harapânica, do nome de uma de suas duas cidades principais. Tenha o nome que tiver, floresceu durante mil anos, de cerca de 2500 a cerca de 1500 a.C., e em seguida desapareceu misteriosamente.

“A descoberta da civilização harapânica ou do Vale do Indo é uma das vitórias da arqueologia moderna. (...) A história ainda é fragmentária e resta preencher importantes lacunas. Mas os exploradores provaram decisivamente que a civilização foi grande, podendo ser comparada às outras grandes civilizações ribeirinhas de seu tempo – a do Egito às margens do Nilo e a sumeriana entre o Tigre e o Eufrates.

“Para começar, era grande no simples tamanho do território que dominava – uma extensão de terras muito maior do que as do Egito ou da Suméria. O mundo harapânico ocupava um gigantesco triângulo com lados de 1500 quilômetros de comprimento. O vértice do triângulo ficava bem no alto do sistema do rio Indo ou talvez fosse até o Ganges. A sua base se estendia pela costa da cabeceira do mar de Omã, na atual fronteira entre o Irã e o Paquistão, até o golfo de Cambaia, perto da moderna Bombaim¹. Dentro dessa vasta área os arqueólogos já encontraram mais de cinquenta comunidades, variando de vilas e aldeias de camponeses e de grandes portos de mar às duas grandes capitais da civilização, Mohenjo Daro, no Indo central, e Harappa, num tributário a nordeste.

“A diversidade dessas comunidades reflete a diversidade da economia indiana. As comunidades agrícolas recebiam a produção do campo – trigo, cevada, vários frutos e o primeiro algodão cultivado no mundo. Os portos de mar eram magnificamente equipados. O porto de Lotal, no golfo de Cambaia, continha um cais de carga feito de tijolos e fechado com mais de 20 metros de comprimento, o qual era controlado por um portão de eclusa e podia carregar navios com a maré alta e baixa. Nesses portos, os negociantes harapânicos faziam transações com ouro e cobre, turquesas e lápis-lazúli e madeira das encostas do Himalaia. Os navios harapânicos subiam pelo Golfo Pérsico até a Mesopotâmia, levando marfim e algodão da Índia às milenares cidades de Agade e Ur, no vale do Tigre-Eufrates. E toda a riqueza da agricultura, do comércio e da navegação contribuía para a prosperidade das duas capitais, as cidades de Mohenjo-Daro e Harappa.

“Ambas as capitais eram obras-primas de planejamento urbano. Cada qual constava essencialmente de um retângulo de cinco quilômetros de circunferência, dominado por uma cidadela fortificada da altura de um edifício moderno de cinco andares. A cidadela continha um grande celeiro, um salão para assembleias cerimoniais e banhos públicos, talvez rituais. Era evidentemente o centro do governo e da religião. Abaixo dela, a cidade se estendia num plano de xadrez rigidamente matemático, com avenidas e ruas que corriam de norte para sul e de leste para oeste. Casas, lojas e restaurantes solidamente construídos de tijolos marginavam as ruas de paredes sem

¹ Atualmente Mumbai (nota nossa). Ressaltamos que todas as notas de rodapé deste trabalho são de nossa autoria, salvo indicação em contrário.

janelas. As entradas eram por estreitos caminhos nos fundos, sendo as peças graciosamente arrumadas em torno de pátios internos e abertos. Até as instalações sanitárias nesses prédios – as mais complexas no mundo daquele tempo – traduzem o apuro da tecnologia do Indo. Os banheiros e as privadas internas eram ligados por uma rede de canos e calhas aos esgotos que corriam por baixo das ruas principais. De intervalo em intervalo, havia aberturas nos canos para o exame de inspetores oficiais. Como diz o arqueólogo inglês Sir Mortimer Wheeler, o planejamento e as instalações sanitárias das cidades apresentam o quadro de ‘uma prosperidade da classe média, com zelosos controles municipais’.” (SCHULBERG: 1973, 31-33)

Esta civilização possuía escrita, mas ela nos é indecifrável no presente, por não possuímos nenhuma referência acerca da língua, e nenhuma tradução para outra língua de qualquer um dos milhares de sinetes encontrados. Infelizmente, neste caso não podemos contar com uma pedra de Rosetta.

Entre o apogeu desta civilização e a irrupção do povo *ārya* há um misterioso lapso que historiadores, arqueólogos e lingüistas ainda tentam reconstituir. De fato, a civilização e a agricultura de Mohenjo-Daro parecem ter declinado gradativamente, e as explicações para o fato vão desde alterações geológicas até inundações nas cidades. Mas, como ainda observa Lucille SCHULBERG:

“Esses argumentos não bastarão para justificar o desaparecimento da cultura do Indo ao norte. Ali, o golpe de morte à civilização do Indo foi súbito e violento. E os homens que assestaram esse golpe de morte, de acordo com alguns historiadores, eram nômades altos e de pele clara da Ásia Central, que invadiram as planícies do noroeste da Índia em meados do segundo milênio a.C. Devastando o país à sua passagem, esses nômades extinguiram uma cultura muito mais adiantada que a deles. Mas também determinaram o curso de toda a história indiana posterior.” (*ibid.*, 34).

Ao que parece, a cultura do Indo foi subjugada e vencida por um povo invasor que se autodenominava *ārya* e que falava uma língua do ramo indo-europeu que, séculos mais tarde nas terras invadidas, iria se tornar o sânscrito.

Sob o ponto de vista de nossa cultura de chegada, portanto, o sânscrito foi um importante “parente” da família das línguas indo-européias “descoberto” recentemente pelos estudiosos europeus. Este parentesco lingüístico permitiu o surgimento de diversas teorias que procuraram dar conta do local de origem deste povo proto-histórico, ancestral dos povos europeus, bem como das rotas de migração dos vários grupos indo-europeus que, abrindo caminho por novas terras, chegaram,

entre outros locais, à Índia antiga, por volta de 2000 a.C. A respeito das teorias mais plausíveis dentre as que procuram dar conta do local de origem e das rotas de migração destes povos, encontramos esta síntese de A. L. BASHAM:

“Por volta de 2000 a. C. as grandes estepes que se estendem da Polônia à Ásia Central eram habitadas por bárbaros semi-nômades, que eram altos, de tez comparativamente clara e, em sua maioria, de crânios alongados.² Eles haviam domado o cavalo, que atrelavam a carruagens leves com rodas de raios, muito mais velozes e melhores que os vagarosos carros de quatro rodas maciças, arrastados por burros, os quais constituíam a melhor forma de transporte conhecida então na contemporânea Suméria. (...) Nos primórdios do segundo milênio estes povos começaram a mover-se, ou por razões de aumento populacional, ou talvez pela estiagem nas terras de pastagem, ou por ambas as causas. Eles migraram em direção ao oeste, ao sul e ao leste, conquistando as populações locais, e casando-se com membros destas populações para formar classes governantes. Trouxeram consigo sua organização tribal patrilinear, seu culto aos deuses celestes, e seus cavalos e carruagens. Na maioria das terras nas quais se estabeleceram, sua língua original gradualmente se adaptou aos falares dos povos conquistados. Alguns invadiram a Europa, para se tornarem os ancestrais dos Gregos, Latinos, Celtas e Teutônicos, enquanto outros surgiram na Anatólia, e da mistura destes com os habitantes originais do local nasceu o grande império dos Hititas. Outros ainda permaneceram em seu velho lar, os ancestrais dos povos Bálticos e Eslavos, enquanto outros moveram-se para o sul e, a partir da base do Cáucaso e do planalto iraniano, conduziram muitos ataques às civilizações do Oriente Médio. Os Cassitas que conquistaram a Babilônia foram conduzidos por homens desta estirpe.” (BASHAM: 2000, 29)

No caso específico da Índia, continua a historiadora Lucille SCHULBERG:

“Enquanto abriam caminho devastadoramente através do noroeste da Índia e para leste na região do Pundjab, os *ārya* introduziram um padrão de vida que iria persistir durante séculos. O estado de guerra intertribal era comum. Formavam-se alianças temporárias para conquistar ou subjugar povos não-*ārya*. Algumas dessas alianças devem ter sido formadas para atacar o povo da civilização do Indo. Nesses ataques, os *ārya* se lançavam à batalha em carros leves e rápidos puxados a cavalos, contra um povo que nunca vira nada mais veloz ou de mais fácil manejo que um pesado carro de bois. Até as cidadelas fortificadas das cidades do Indo sucumbiram ao cerco e aos ataques *ārya*. Em alguns dos seus mais antigos escritos, os invasores descreveram assaltos vitoriosos a povos não-*ārya* de pele escura que viviam em *purs* ou ‘fortes’, e chamavam seu deus da guerra de *purañdara* ou ‘destruidor de fortes’. Alguns arqueólogos identificam um desses lugares fortificados,

² O tipo mediterrâneo, em contraste com o tipo proto-australóide encontrado na civilização do Indo.

chamado pelos *ārya* de *Hariyūpīyā*, como a grande cidade de Harappa, no Indo.

“Através do vale do Indo os conquistadores condenaram a alta civilização urbana que os precedera. Os *ārya* eram pastores nômades. Era do gado que lhes vinham a alimentação e o vestuário. As vacas e os touros eram a sua medida de riqueza. (...) Um povo assim não podia manter ou sequer compreender uma cultura urbana complexa. Escrita, artesanato, artes e arquitetura – esses ornamentos e realizações da civilização do Indo morreram nas mãos dos *ārya*.

“Por essa razão, o início do período *ārya* é uma espécie de pesadelo do arqueólogo. Os *ārya* não deixaram cidades, nem estátuas, nem sinetes de pedra, nem panelas, tijolos ou cemitérios que os cientistas possam escavar, classificar e interpretar. O que deixaram, porém, foi um dos mais extraordinários corpos de literatura do mundo.” (*ibid.*, 34-35)

Estamos agora nos referindo aos textos mais antigos, dentre os produzidos na Índia, que chegaram até nós, registrados no que se convencionou chamar de “sânscrito védico”, por ser a língua de veiculação de uma coletânea de quatro livros de hinos litúrgicos da classe sacerdotal do povo *ārya*, intitulados os quatro *Veda* (*R̥gveda*, *Sāmaveda*, *Atharvaveda* e *Yajurveda*). A partir destes textos, sendo os mais antigos (a coletânea do *R̥gveda*) de cerca de 1500 a.C., já podemos classificar, para fins de estudo, o primeiro período considerado “histórico” na Índia. Convencionamos denominá-lo de “período védico”: inicia-se por volta de XX-XV a.C. e vai até a fase de “transição” representada pelos textos das primeiras *Upaniṣad*, e que culminará nas figuras “reformistas” de Buddha e Mahāvīra (ambos, *circa* VI a.C.). A maior parte do retrato deste período védico chegou até nós, é claro, somente com as cores dos textos ritualísticos e da visão de mundo do povo *ārya*, estabelecido agora como cultura dominante. E será somente no período seguinte, denominado “período épico-bramânico” (*circa* VIII a.C. – II d.C.), que encontraremos referências explícitas e sistemáticas às práticas do *yoga*; aliás, este é o período no qual vamos encontrar o texto *Yogasūtra*, o objeto de nossa análise. Mas, por enquanto, ainda no período védico, a impressão que temos ao ler os antigos hinos dos sacerdotes *ārya* – os membros da casta sacerdotal dos *brāhmaṇa* –, é a de que, ou o *yoga* e seus objetivos lhes eram totalmente desconhecidos, ou lhes eram, ao menos, totalmente “estrangeiros”.

O fato de que as práticas do *yoga* tenham sido abundantemente citadas e descritas somente na literatura da cultura sânscrita posterior ao período védico e de

que, ao mesmo tempo, também não constem elas em nenhuma outra literatura do mundo indo-europeu, têm sido indicadores aos estudiosos desta cultura de que realmente o *yoga não foi* uma contribuição indo-européia trazida pelo povo *ārya*, senão um sistema de origem autóctone, já existente entre os povos da região, e que foi paulatinamente assimilado e absorvido pelos conquistadores numa síntese cultural advinda de seu estabelecimento em solo indiano. O resultado posterior desta síntese seriam os vários sistemas teóricos e filosóficos, ortodoxos e heterodoxos, gerados e nutridos pela Índia antiga, dentre os quais destacamos neste trabalho o *Sāṃkhya* e o *Yoga*. Por enquanto, porém, devemos nos deter um pouco mais nesta discussão sobre o contraste entre o mundo védico antigo e as especulações que surgem nos textos posteriores.

De fato notamos, nos discursos que nos foram legados pela Índia antiga, que uma assimilação cultural entre discursos de diferentes orientações iniciou-se com a literatura das *Upaniṣad* (a partir de 800 a.C.); desde então, também a influência do *yoga* foi se tornando cada vez mais poderosa e decisiva nas leituras de mundo da cultura. Ou seja: uma diferença fundamental coloca-se entre o período védico e o período épico bramânico, e justamente o *reconhecimento*, no interior do discurso sânscrito, da presença das teorias do *yoga* e de seus praticantes, é que caracteriza a passagem entre ambos os períodos. Analisemos, portanto, esta transição.

1.3 – Choque e assimilação entre culturas: ritualistas e ascetas.

“A pedra que os construtores dum sistema já realizado e estabilizado rejeitam por inútil ou supérflua parece ser a pedra angular do sistema seguinte.” (LOTMAN: 1981, 71)

Em artigo publicado n’*O Estado de S. Paulo* em 03.12.1978, Gilles LAPOUGE comenta o trabalho pioneiro do lingüista Georges Dumézil na descoberta de algumas estruturas básicas da cultura indo-européia. Reproduzimos aqui este trecho:

“A teologia romana original é, por conseqüência, rigorosamente distribuída entre três funções: o sagrado, o combate e a fecundidade. Muito bem. A seguir, Dumézil voltou-se para a Índia védica e apercebeu-se de que esta mesma divisão em três funções é assinalada, mas não mais no campo da teologia, e sim no da organização social. A Índia védica é organizada em três

classes sociais ou *varṇa*: a dos sacerdotes, a dos guerreiros e a dos produtores.”

Ou seja, um esquema trifuncional parece acompanhar o mundo indo-europeu e está presente, no caso da organização social da Europa, no período medieval posterior ao século X d.C., na divisão da sociedade feudal em três campos nítidos: clero, nobreza e vassalagem. Na Índia – e isso desde sua “chegada” com os indo-europeus por volta de XX a.C. –, a divisão tripartida das funções sociais trazida pela cultura *ārya*, de origem indo-européia, foi a base fundadora do sistema hierárquico das castas, e nesta condição tem persistido até o presente.

Os mais antigos documentos da cultura sânscrita são praticamente os únicos instrumentos disponíveis aos pesquisadores engajados na tentativa de reconstituir, mediante análise, esta “chegada” da cultura indo-européia ao Vale do Indo (atual Paquistão), e os únicos testemunhos escritos deste momento do “nascimento” da cultura indiana com suas especificidades. São, é claro, documentos deixados pela classe dominante do povo conquistador; pouco registro temos acerca das culturas das populações autóctones neste primeiro momento. Que *havia* numerosas populações já estabelecidas no local, e que tais populações foram, num primeiro momento, combatidas e subjugadas, isto é certo. Mas, à exceção do fato de terem sido incluídas na pirâmide social dos conquistadores como uma quarta camada social, totalmente distinta das outras três (sacerdotes, guerreiros e produtores) em sua condição de escravidão e “estrangeiridade”, estas populações autóctones e suas práticas permaneceram extra-sistêmicas em relação aos textos védicos: ou seja, sua presença ainda não possuía “significação” alguma na maioria dos hinos védicos mais antigos, textos compostos exclusivamente pela classe sacerdotal dos brâmanes. Podemos afirmar então que a maior parte dos hinos ritualísticos e cosmogônicos reunidos em quatro livros sob o título coletivo de *Veda* (“saber revelado”) são, sob o ponto de vista da língua e da cultura que os estrutura, indo-europeus.

E como era esta Índia védica? Verificamos primeiramente que o mundo védico é tão preenchido de deuses quanto seu primo distante, o panteão helênico. E uma leitura mais cuidadosa dos hinos revela-nos que o sacerdote que os recita encontra-se, de certa forma, *acima* dos deuses, e imbuído do poder de, através do rito, manipular as ações destes deuses a seu favor. O brâmane ritualista exalta, acima

dos deuses, o poder da *palavra ritual*, pois é a correta recitação das fórmulas e o uso correto da linguagem que lhe permitirão reordenar o cosmos através do rito, e não sua devoção ou submissão aos deuses (daí a precoce e fecunda preocupação lingüística destes falantes de sânscrito).

A classe detentora da palavra ritual, e portanto herdeira e manipuladora exclusiva dos hinos e fórmulas ritualísticas contidos nos quatro *Veda*, é a classe sacerdotal dos *brahmaṇa* (os “brâmanes”), termo sânscrito secundário, derivado de *brahman*, que designava nesse contexto védico a palavra ritualística do sacerdote, dotada de poder cosmológico, e portanto oposta ao falar cotidiano. O sacerdote era, portanto, aquele que manipulava o *brahman*, a palavra dotada de poder criador.

No âmbito do rito védico onde tais hinos eram enunciados, algumas características tipológicas eram comuns. Geralmente temos um enunciador (um ou vários *brahmaṇa* ritualistas), dirigindo-se quase sempre a uma divindade. A partir de uma seqüência de procedimentos formais, criam-se projeções simbólicas que associam o rito realizado à manutenção da ordem (*ṛta*) no âmbito da sociedade humana e do cosmo. Esta manipulação da divindade pelo ritualista não provém, como poderíamos imaginar, de uma relação de submissão do último; ao contrário, o sacerdote *brāhmaṇa* presentifica o sagrado durante o rito, atentando para o meio de obter os favores da divindade, ou seja, a seqüência correta de comportamentos do rito e o *uso correto da linguagem*, como atestam as estrofes 1 e 8 deste hino (V, 44) do *Rgveda*:

“À maneira antiga, primitiva, absoluta, atual, [ordenho] este [deus, Indra], o primogênito [dos deuses], sentado na literia ritual, condutor da luz celeste. Eu [o] ordenho por meio da palavra, [para que] se volte a favor de nosso grupo, [este deus] rápido, conquistador, do qual tiro meu vigor.

(...)

“Iniciada a competição, [as palavras do poeta] avançam para o rumor imponente dos poetas [de outrora], [palavras] entre as quais está o teu nome [, ó Agni]. Aquele em cuja casa [a palavra] foi deposta, ela a ele se abre graças à sua atividade. E aquele que a conduz [como a uma esposa], ele dará [ao seu discurso] boa forma.”³

³ Todos os excertos de hinos do *Rgveda* reproduzidos neste trabalho são traduções inéditas de Mário FERREIRA.

Aqui constatamos que o valor principal do rito, para este sacerdote, é o seu instrumento, o meio pelo qual é realizado, e que é potencialmente virtuoso em si mesmo: a linguagem. Podemos afirmar então que o elemento mais relevante do rito védico é a linguagem. Observemos outro trecho do *Rgveda*, as estrofes 1 e 2 do hino X, 71:

“Ó Bṛhaspati, tal foi a gênese da palavra: os sábios, olhando à volta, nomes deram [às coisas]. Por obra de sua devoção, revelaram-se, [das coisas,] o cerne, o mérito, o segredo.

“Os sábios, purificando [o pensamento,] como à farinha, por meio do crivo, as palavras criaram, graças à inspiração...”

A palavra correta é, no contexto védico, considerada como reveladora da essência das coisas. A imposição do nome (*nāmadheya*) às coisas reveste de poder as palavras resultantes: o nome, enquanto matéria concreta, engendra as funções do objeto que denota. Aos hinos dos *Veda* não é atribuída origem humana; são considerados revelações divinas ouvidas (*çruti*) pelos sábios-poetas (*ṛṣi*) que, pelo poder da inspiração e do “tremor” oratório, põem em movimento o poema.

Observamos estes elementos nas estrofes 1, 3, 5, 7 e 8 do hino do *Rgveda*, X, 125, no qual a própria palavra fala de si:

“Eu caminho com os Rudra, com os Vasu, eu caminho com os Aditya e com todos-os-deuses. Eu sustento a Varuṇa e a Mitra, e a Indra e a Agni, eu sustento os dois Açvinas.”

“Eu sou a rainha, aquela que reúne os tesouros, aquela que confere a inteligência; entre os beneficiários do rito, a primeira. Os deuses me depuseram em todos os lugares, eu tenho muitos domicílios, eu estou em toda parte.”

“Sou eu quem anuncia o que agrada aos deuses e aos homens. Aquele a quem amo, a este torno poderoso, dele faço um portador das fórmulas, um ritualista, um dono do saber.”

“Sou eu quem gera o Pai no cume deste [mundo]. Minha origem está nas águas, no oceano. Daí me propaguei por todos os seres, e toco o céu com o topo [de minha cabeça].”

“Sou eu quem sopra com o vento, apropriando-se de tudo que vive. Para além do céu, para além da terra, tal é a minha grandeza.”

Este hino sintetiza a visão védica ritualística da palavra sagrada, a palavra do rito. Conforme esta ideologia, aquele que possui a chave interpretativa do saber

poético é capaz de enunciar palavras plenas de poder e verdade. Mas a palavra tem moradas em toda parte, o que significa que pode ser tomada em outros falares, em outros níveis de enunciação, muito embora sejam estes falares desprovidos do poder de *brahman*, da palavra ritual. Nos dois últimos versos evidencia-se o caráter absoluto desta palavra revestida de poder: ela permeia todo o cosmo, e conseqüentemente é o instrumento principal do rito; permite a criação poética, confere ao ritualista o poder persuasivo e as bênçãos dos deuses, e assim mantém a ordem do universo.

A relevância da memorização e repetição corretas dos hinos originais dos *Veda* para a eficácia do rito, habilidade para cuja obtenção jovens *brahmaṇa* dedicavam anos de treinamento aos pés de um mestre (o período ideal de estudo era de cerca de vinte anos), acabou por direcionar sobremaneira a ênfase aos estudos lingüísticos empreendidos a partir de então. Dentre os seis conjuntos de textos produzidos pela classe sacerdotal *brahmaṇa* a partir do corpus védico, e intitulados em conjunto *Vedāṅga* (“membros auxiliares do *Veda*”), quatro abordam aspectos lingüísticos, enquanto os outros dois envolvem astronomia (*jyotiṣa*) e cerimonialística (*kalpa*). A relevância do aspecto lingüístico como estudo direcionado ao ritualista deu-se em virtude da extrema importância da palavra e da linguagem no contexto védico; fazia-se essencial não apenas a repetição correta dos hinos quanto à pronúncia, ritmo e entonação, como também a correta compreensão do conteúdo de suas palavras e das múltiplas acepções de suas metáforas. Deste conhecimento por parte do ritualista dependia o sucesso do ritual, o favorecimento dos deuses, e a passagem, realizada pelo poeta, da linguagem comum dos homens para o *brahman*, a fala carregada de poder e verdade do âmbito sagrado. Desta forma, os estudos lingüísticos empreendidos a partir dessa postura ideológica diante da linguagem constituíram-se sobre quatro saberes: a fonética e a fonologia (*çikṣā*), a etimologia ou semântica (*nirukta*), a gramática (*vyākaraṇa*) e a métrica (*chandas*).

À parte estas questões lingüísticas, constatamos sobretudo que a Índia védica construía uma representação politeísta das forças elementares da natureza, e os seus mitos de origem, em grande parte, não residiam na vontade de um Deus único e criador de tudo, mas na “ordenação do caos” pela manipulação ritual destas forças dispersas e pelo estabelecimento e manutenção de *ṛta* (a “ordem cósmica”)

pelo brâmane ritualista. A criação não era, então, concebida como ato de um ser único e transcendente, mas como o sacrifício inicial e ritual de um ser considerado o paradigma do cosmos e do homem; este sacrifício, portanto, deveria ser ritualmente renovado para a manutenção da harmonia universal. A própria divisão tripartida das funções ou classes do “corpo social” que os *ārya* parecem já ter trazido consigo era uma repetição do sacrifício do “homem primordial” (*puruṣa*, termo sânscrito que indicaria futuramente um conceito bastante distinto e de fundamental importância no caso nas teorias do *Yoga*). Segundo um célebre hino védico (intitulado *Puruṣa-sūkta*, e catalogado no *R̥gveda*, X, 90), da cabeça deste “homem primordial” originaram-se os brâmanes, de seus braços os guerreiros, e de suas pernas os produtores, encarregados de sustentar o corpo social. O elemento autóctone, não-*ārya*, é introduzido neste hino védico pelos pés do homem primordial sacrificado, que passam a representar os servos, os escravos (*çudra*): a população autóctone, de pele escura, reduzida à condição servil ou simplesmente marginalizada em relação aos *ārya*.

A Índia védica representada nestes textos também não se preocupava tanto com o que fazer em relação à morte ou como seria o além-morte; ao contrário, os sacerdotes enfatizavam a busca da prosperidade, da longevidade e da descendência *terrenas*, e para estes propósitos “manipulavam” os deuses com seus hinos e ritos. As oposições semânticas básicas da cultura deste momento residiam, portanto, não sobre categorias como Bem X Mal, mas sobretudo sobre Poder do rito (palavra sagrada) X Impotência dos não-brâmanes (palavra profana); não se tratava de questões relativas à oposição Céu X Inferno, tão típicas dos discursos religiosos de nossa cultura de chegada, mas sobretudo de “como vencer o Caos e estabelecer a Ordem”.

Acrescentemos uma diferença conflitante entre a Índia védica e as culturas indo-européias como a grega e romana. Trata-se de um contraste entre os “campos ideológicos” que subjaz a esta estrutura comum indo-européia, e que levou Dumézil a concluir:

“Os romanos pensam *historicamente*, enquanto os indianos pensam *mitologicamente*. Os romanos pensam *nacionalmente* e os indianos *cosmicamente*.” (*apud* ELIADE: 1978; 18-19).

E esta conclusão, por sua vez, lembra-nos o fato de que, no caso da Índia védica, estamos diante de textos que se realizam no âmbito de uma consciência predominantemente mítica, inserida num conceito de tempo igualmente mítico, de caráter cíclico, que se renova a cada ritual, com a repetição paradigmática do sacrifício por uma manutenção da ordem cósmica. Voltaremos em breve a tratar desta questão do mito, dos conceitos de tempo, e da “saída do tempo histórico” característica do mito, no caso da cultura que analisamos. Até o momento, no entanto, referimo-nos à Índia védica como sistema, e o fizemos com o intuito de preparar o terreno para melhor verificar a “mudança sistemática” que se deixa prenunciar, por exemplo, neste hino védico mais tardio (*R̥gveda*, X, 136):

“Aquele que tem longos cabelos sustém o fogo; aquele que tem longos cabelos sustém a água; ele sustém o céu e a terra; aquele que tem longos cabelos sustém a tudo, e ao sol, para que o vejamos. Aquele que tem longos cabelos chama-se *Luz*, esta luz.

“Os ascetas, cuja veste é o ar, quando invadidos pelos deuses, trajam farrapos de cor açafraão, e seguem o curso dos ventos.

“Exaltados por nossa condição de ascetas, cavalgamos os ventos. Vocês, mortais, só conseguem ver nossos corpos.

“Ele voa pelo ar, contemplando todas as formas. O asceta é amigo de todos os deuses e a eles quer ajudar.

“O asceta é o cavalo do ar, é amigo do vento, é inspirado pelos deuses. Ele reside nos dois oceanos, o do oriente e o do poente.”

O hino salienta o caráter nada “bramânico” desta estranha figura: ele “tem longos cabelos” (o sacerdote brâmane tem a cabeça raspada), sua veste “é o ar” (isto é, anda nu), e o termo sânscrito traduzido por “asceta” é *muni*, que designa primariamente um “mudo”, alguém que prefere se abster das palavras. Ao contrário do brâmane ritualista que manipula o poder dos deuses com sacrifícios e fórmulas ritualísticas (ou seja, com palavras), este asceta é mudo e “invadido pelos deuses” (ou seja, incorpora o próprio poder dos deuses); é também “amigo de todos os deuses”, “amigo do vento”, e pode, entre outras coisas, voar.

Ao lado deste hino do *R̥gveda*, também o mais tardio dos quatro *Veda*, o *Atharvaveda*, dedica um livro inteiro de hinos (livro XV) a uma outra classe de ascetas, os *vr̥ātya*, aos quais associa práticas de disciplinas físicas e respiratórias.

Tais textos são os primeiros registros de elementos alheios ao “sistema védico”: como tal, são indícios de um reconhecimento da presença autóctone e da persistência e influência de práticas “estrangeiras” à cultura dominante. A expressão destas diferenças periféricas no veículo central do sistema – o discurso da classe sacerdotal – sugere um momento de diálogo, uma atribuição de “significação” (portanto de existência) ao extra-sistêmico, uma tentativa de inclusão no sistema, através da interpretação, destes dados “estrangeiros”. Para muitos estudiosos, trata-se do indício de uma possível crise no sistema ritualista e na hegemonia bramânica, provocada, por um lado, pelos próprios questionamentos acerca do papel do sacrifício e dos inúmeros e dispendiosos rituais que sobrecarregavam a população, e, por outro lado, pela própria presença inevitável e muito contrastante dos costumes e crenças autóctones em convivência cotidiana com as populações *ārya*. Como confirma Joseph Campbell em sua nota ao trabalho de H. ZIMMER:

“Os arianos védicos, como os gregos homéricos, ofereciam sacrifícios às deidades que tinham formas humanas, muito embora pertencessem a uma ordem sobre-humana. Indra, como Zeus, era o senhor da chuva, o arremessador do raio e o rei dos deuses; nenhum ser humano poderia esperar tornar-se Zeus ou Indra. Por outro lado, os povos não-arianos, dravídicos, da Índia (...), para os quais a reencarnação era uma lei fundamental, consideravam as divindades como simples seres (anteriormente humanos ou animais) que haviam merecido a beatitude. Quando os méritos expiravam, suas elevadas moradas ficavam vagas para outros candidatos, e novamente descendiam em formas humanas, animais ou, até mesmo, demoníacas.

“Após o período védico, uma síntese destas duas crenças – a *ārya* e a não-*ārya* – resultou num único sistema indiano que obteve reconhecimento geral (foi acolhida pelo budismo e jainismo, bem como pelo hinduísmo ortodoxo), no qual os nomes e papéis dos deuses védicos representavam elevadas posições que as almas virtuosas podiam alcançar. Além disso, como no universo não-ariano havia um grande número de céus, os Indra (isto é, os reis dos vários reinos divinos) ficavam sediados em andares sobrepostos.” (Joseph CAMPBELL, *in* ZIMMER: 1991, 193, nota).

De qualquer forma, tal processo de assimilação resultará, numa primeira instância, nos diálogos das *Upaniṣad* e em seu conteúdo “matizado” de novas leituras de mundo, de novas ideologias de influência periférica, as quais modificarão decisiva e definitivamente o rumo da cultura da Índia antiga, distanciando-a cada vez mais do

rumo da cultura indo-européia que se desenvolvia paralelamente no território europeu. Adverte Mircea ELIADE:

“Quanto às diversas classes de ascetas, de mágicos e de extáticos que viviam às margens da sociedade ariana, mas cuja maioria acabou por se integrar no hinduísmo, estamos apenas medianamente informados. As fontes mais ricas são tardias, o que, aliás, não lhes diminui de forma alguma o interesse, pois refletem seguramente uma situação mais antiga.” (ELIADE: 1978, 66)

E, no caso da Índia antiga, quando falamos de ascetas, mágicos e extáticos, estamos certamente na presença de formas de *yoga*.

Os textos sânscritos mais antigos nos quais o *yoga* é explicitamente mencionado são, portanto, algumas *Upaniṣad* (de aproximadamente 800-300 a.C.). As doutrinas e saberes relativos ao *yoga* nestes textos são considerados conhecimentos “secretos”:

“Este segredo, por demais misterioso, não deverá ser transmitido a ninguém que não seja um filho ou um discípulo e que não tenha ainda alcançado a serenidade.” (*Maitryupaniṣad*, 6.29, *apud* ZIMMER: 1991, 55).

A Índia desta época já era um território populoso que reunia várias etnias e subculturas, distribuídas entre cidades e capitais de reinos e uma imensidão de vilarejos de camponeses, tudo isso entrecortado por áreas de densa floresta e cercado ao norte e nordeste pela cordilheira do Himalaia. Neste cenário, as *Upaniṣad* que fazem referência ao *yoga* são textos produzidos fora do contexto ritualístico védico; algumas são denominadas *aranyaka* (“florestal”). Ao contrário dos hinos aos deuses e dos sacrifícios exaltados nos *Veda*, relatam diálogos nos quais um mestre, isolado do convívio social, transmite aos seus discípulos o conhecimento do *ātman*, ou da realidade imutável do ser, em contraste com a mutabilidade e relatividade das manifestações fenomênicas. São, portanto, textos cujo conteúdo difere radicalmente dos hinos aos deuses e dos intrincados rituais de perpetuação da ordem cósmica, proibidos de serem conhecidos pelas massas e efetuados exclusivamente pelos membros da classe sacerdotal, em sânscrito védico. Nas *Upaniṣad*, as teorias cosmológicas são outras, e outros critérios, independentes

de classificações sociais, determinam a escolha e treinamento dos discípulos. Por esta razão, o substantivo feminino *Upaniṣad* pode ser interpretado em dois sentidos:

1. “[Ensinar] obtido pela aproximação” (*Upaniṣad* = “aproximar-se, sentar-se próximo e em posição inferior a alguém”); ou seja, envolve a aproximação respeitosa do discípulo em face de um mentor, e
2. “[Ensinar] relativo às aproximações” entre macrocosmo e microcosmo, ou entre *brahman* e *ātman*.

Os textos das *Upaniṣad*, resultantes provavelmente de uma influência ideológica das populações autóctones, colocam o poder da palavra e do rito, exaltado nos *Veda*, em xeque. Nestes textos observamos que o conceito até então engendrado pelo termo *brahman* sofre significativas alterações. *Brahman* não mais designa a palavra ritual dotada de poder cosmogônico, e sim o substrato último da existência, inexprimível e inalcançável pelo pensamento lógico e pela linguagem por ele articulada. Assim afirmam as *Upaniṣad*:

“Assim como os rios que correm vão descansar no oceano e lá deixam para trás seus nomes e formas, assim também o Conhecedor, liberto do nome e da forma, vai a esse Homem divino (*puruṣa*) que está além do além [*parāt paraṁ*: mais alto que o mais alto, transcendendo o transcendente].” (*Muṇḍakopaniṣad* 3.2.8, *apud* ZIMMER: 1991, 254).

“Há, por certo, duas formas de *brahman*: o que tem forma e o sem forma. Bem, aquele que tem forma é irreal (*asatyam*), enquanto o sem forma é real (*satyam*), é *brahman*, é luz.” (*Maitryupaniṣad*, 6.3, *apud* ZIMMER: 1991, 255).

Passagens semelhantes se repetem em outras *Upaniṣad*, estabelecendo um conceito de Absoluto muito além dos deuses e do cosmos manipulados pelo rito, e muito além da linguagem e da mente. É nestes textos que, pela primeira vez, as disciplinas do *Yoga*, tais como serão analisadas no tratado de Patañjali, adquirem seu sentido e propósito:

“O Eu habita todos os seres, ele está dentro de todos os seres; os seres, no entanto, não o conhecem; todos os seres são o seu corpo, ele os controla desde dentro. Ele não é visto, mas vê; não é ouvido, mas ouve; não é pensado, mas é o ‘pensador’ (*mantr*). Ele é desconhecido e, contudo, é o ‘conhecedor’

(...). Ninguém vê, exceto ele. Ele é o Eu, o Governante interior, o Imortal.” (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 3.7, *apud* ZIMMER: 1991, 258)

“O Criador, o Ser divino que existe por si (*svayambhū*), perfurou os orifícios dos sentidos de modo que pudessem se dirigir para fora em diversas direções; eis a causa pela qual o homem percebe o mundo exterior e não o Eu interior (*antarātman*). Mas o sábio, que aspira ao estado de imortalidade, voltando seus olhos para dentro e para trás (*pratyag* [‘para o interior’]) contempla o Eu.” (*Kaṭhapaniṣad*, 4.1, *apud* ZIMMER:1991, 256-257)

O conhecimento deste Absoluto, *brahman*, conforme o argumento veiculado pelas *Upaniṣad*, é assim sintetizado nas palavras de DVIVEDI:

“As *Upaniṣad* ensinam a filosofia da unidade [monismo] absoluta. Por unidade entende-se a unidade do sujeito, sendo toda a experiência da existência objetiva considerada como contida nele e pertencente a ele. Experiência implica consciência, e consciência, percepção ou ‘razão pura’ é o único fator confiável, auto-iluminado e absoluto de nosso conhecimento. Tudo o mais é mera representação, dentro e através do estado dessa consciência. O mundo do ser não é nada se considerado à parte da consciência a qual, por sua vez, é totalmente independente da experiência. A consciência não pode de forma alguma ser negada, pois a própria negação implica a sua existência. Este é o domínio do absoluto e sempre existente *brahman*, uma abstração que expressa apropriadamente esta idéia de unidade na dualidade, sendo também um termo expressivo deste todo que não pode ser outro senão um composto de Pensamento e Ser.” (prefácio de DVIVEDI, *in* MITRA *et alii*: 1979, p. vi-vii)

A teoria que se apresenta como conteúdo básico das *Upaniṣad* pode assim ser resumida:

1. O homem comum (as distinções de classe e instrução não têm aqui nenhuma relevância) é dotado de uma espécie de “ignorância original”: desconhece sua identidade com *brahman*, ou seja, desconhece que sua essência ou si-mesmo (*ātman*) é da natureza de *brahman*, o Absoluto, e portanto imortal. Esta ignorância prende o homem à ronda eterna de nascimentos e mortes condicionados (o *sarīsāra*). A vontade, inerente a todo ser humano, de buscar o saber, leva-o a especular acerca de *brahman*, a “realidade última das coisas”, e a buscar este conhecimento na condição de discípulo de um mestre (um *guru* que tenha, ele próprio, alcançado *brahman*);

2. Para alcançar o conhecimento de *brahman* o homem precisa passar por uma evolução cognitiva e vivencial. Para tal intento, é necessário que compreenda *brahman*, procurando, para isso, libertar-se das categorias dualistas e relativizadas do pensamento comum, e que vivencie sua identidade com *brahman*, através das práticas meditativas e psicofísicas do *Yoga*.

Sabemos que, historicamente, o período das *Upaniṣad* é de efervescência cultural, provocada pelo choque e assimilação entre a cultura *ārya* – a população que trouxe consigo a tradição representada pelos *Veda*, o culto aos deuses, o ritual, a divisão social que se transformaria, já em contexto indiano, numa sociedade de castas, e uma língua ancestral do sânscrito – e a cultura *anārya* – os povos autóctones que já habitavam a Índia, prováveis descendentes da cultura do Indo e denominados em conjunto dravidianos; povos cuja cultura, como já demonstramos, é de difícil investigação. Heinrich ZIMMER observa que:

“(...) o *Sāṅkhya* e o *Yoga* estão relacionados com o sistema mecânico dos jainistas que, como vimos, pode remontar (...) até a longínqua antiguidade indiana aborígene, não-védica. Portanto, as idéias fundamentais do *Sāṅkhya* e do *Yoga* têm de ser antiquíssimas. Contudo, não aparecem em qualquer dos textos indianos ortodoxos até uma data relativamente tardia – a saber, nas mais recentes estratificações das *Upaniṣad* e na *Bhagavadgītā*, onde já estão mescladas e harmonizadas com as idéias capitais da filosofia védica. Após uma longa história de inflexível resistência, a mentalidade bramânica esotérica e exclusivista dos invasores arianos se tornou receptiva e, finalmente, aceitou as sugestões e influências da civilização nativa.” (*ibid.*, p.203).

Em conclusão, podemos perceber que, primeiramente, a ênfase conferida ao rito e ao poder da palavra ritual no período védico acabaram por incitar uma série de especulações em torno destes temas. Os membros da classe sacerdotal, imbuídos da tarefa de preservar e perpetuar esta memória discursiva, encarregaram-se, por um lado, de produzir textos de especulação de caráter filológico, fonético, morfológico e semântico, e por outro lado, de esclarecer os detalhes técnicos e simbólicos envolvidos nos rituais. Entretanto, a religião védica tradicional encontrava-se ameaçada em suas bases ideológicas na medida em que, nas periferias ideológicas e geográficas da cultura dominante, as práticas religiosas das populações locais e a convivência secular e cotidiana entre *ārya* e não-*ārya* insinuavam-se com influência

cada vez maior. A presença constante desta alteridade “óbvia”, representada sobretudo pelas figuras “contraculturais” dos ascetas, o excessivo zelo com que os sacerdotes brâmanes mantinham seu conhecimento inacessível aos homens comuns, e a “crise” inevitável de uma hegemonia ideológica “envelhecida” de séculos eram fatores que se somavam para contribuir, por um lado, para uma reestruturação dogmática e ideológica no sistema dominante e, por outro lado, para o movimento dos elementos periféricos de oposição para o centro dos questionamentos da cultura.

1.4 – A morte, o tempo e o sagrado:

as especulações do período épico-bramânico e a exaltação do *Yoga*

O início do período épico-bramânico é situado, por alguns estudiosos, entre os séculos X e VIII a.C.. De qualquer forma, esta datação refere-se às primeiras *Upaniṣad* (o que não significa que os textos mais tardios dos quatro *Veda* já haviam sido todos compostos nesta época) e a divisão convencional entre os períodos védico e bramânico, como já observamos, obedece primordialmente ao critério de uma significativa mudança de orientação ideológica entre os textos reunidos nos quatro *Veda* e os textos especulativos posteriores dos *Brahmana*, *Araṇyaka* e *Upaniṣad*.

A fim de iniciar nossa discussão acerca do lugar do *Yoga* nesta cultura, observemos trechos de dois textos produzidos, respectivamente, no período védico e no período épico-bramânico, nos quais revela-se nítida esta alteração ideológica:

1. *Rgveda*, X, 18:

“Vai, ó Morte, toma outro caminho, toma a tua trilha, distinta da trilha dos deuses.

(...)

“Os vivos separaram-se dos mortos. A invocação que hoje dirigimos aos deuses é favorável.

“Nós vamos dispostos a dançar e a rir, prolongando a duração de nossas vidas.

“Eu edifico esta muralha para os vivos. Que nenhum deles ultrapasse este limite!

“Que vivam cem outonos em abundância! Que ocultem a morte com uma montanha! (...)

“Que estas mulheres, que não são viúvas e têm bons esposos, se aproximem, adornadas com unguentos e cremes.

“Que as mulheres, sem lágrimas, sem dor, ataviadas, subam sem tardar ao leito nupcial.

“Levanta-te, ó mulher, vem para o mundo dos vivos. Vem, tu que estás ao lado do morto.”⁴

2 - *Kaṭhapaniṣad*, II e III:

“(…) E disse Naciketas: ‘Quando morre um homem, uma dúvida nasce. Dizem uns que está morto; outros dizem que não. Eu queria saber, queria que vós me iluminásseis. Esta é a terceira graça que vos imploro.’

“A Morte respondeu: ‘É este um ponto sobre o qual, a princípio, até os deuses duvidaram. Não é fácil de compreender. É uma questão sutil. Escolhe outra graça, Ó Naciketas. Não me forces e deixa que eu te negue esta resposta.’

“Mas Naciketas disse: ‘Se é este um ponto sobre o qual até os deuses duvidaram, se vós mesma, Ó Morte, dizeis que não é fácil de compreender, dado que não me será fácil encontrar um mestre como vós, não me parece que haja outra graça que valha a que agora me negais.’ ” (*apud* YUTANG: s/d, 49).

“[Morte:] ‘O sábio que conhece o Ser como sendo o incorpóreo entre os corpos, como sendo o imutável entre as cousas que mudam, como grande e onipresente, esse não conhece a dor.

“O Ser não pode ser conquistado pelo *Veda*, nem pela compreensão, nem por muito estudo. O Ser só pode ser conquistado por aquele a quem o Ser escolhe. O Ser escolhe seu corpo como seu próprio corpo.’ ” (*ibid.*, p.52).

Como podemos observar, o poder do rito védico *termina* na morte, diante da qual o sacerdote recua. As especulações dos textos do período épico-bramânico *começam* com a morte, ou melhor, com a busca da compreensão do “além-morte”. Este além-morte, quando idealizado na imortalidade ou naquilo que vence a morte, é um conhecimento secreto, cuja revelação depende, não do rito, e sim do intermédio de um mestre. O estudo, a compreensão e o conhecimento das fórmulas dos *Veda* — ou seja, toda a tradição da casta sacerdotal — não têm valor nenhum aqui, pois este “Ser” que se busca (um Absoluto engendrado pelo termo *brahman*, e seu reflexo individualizado, o *ātman* ou si-mesmo) está muito além do domínio dos deuses. Como observa ZIMMER:

⁴ Tradução de Mário FERREIRA, inédita.

“Os diálogos filosóficos das *Upaniṣad* indicam que durante o oitavo século a.C. houve uma mudança de orientação dos valores, deslocando o foco de atenção do universo exterior e limites tangíveis do corpo para o universo interior e intangível, levando às suas últimas conclusões lógicas as perigosas implicações desta nova direção. Ocorria um processo de retirada do mundo normalmente conhecido. As potências do macrocosmo e as faculdades correspondentes do microcosmo eram, em geral, desvalorizadas e relegadas com tal ousadia que todo o sistema religioso do período anterior corria o risco de ruir.” (ZIMMER: 1991, 21).

Em relação à ideologia védica, da qual já tratamos anteriormente, os valores que agora se insinuavam eram como que seus “negativos”. Podemos afirmar que as *Upaniṣad* representam uma postura ortodoxa em relação ao tema do ritualismo védico, porém de uma ortodoxia desviante, uma vez que, embora admitindo o tema ritualístico, ultrapassam-no para buscar os princípios cósmicos que originaram o universo manifesto, elaborando reflexões também acerca do imanifesto. Além disso, as *Upaniṣad* apresentam uma revolução no pensamento indiano pelo fato de serem os primeiros textos a tratar de um tema que, ao transcender as categorias da natureza, dos deuses e do cosmos, coloca-se além dos objetos de valor da tradição ritualística védica. Ao mesmo tempo, estes textos conseguem provocar uma progressiva desvalorização dos deuses manipulados pelo rito, ao penetrar num campo de investigação para o qual todos os homens tornam-se iguais e o mundo fenomênico, incluindo os deuses, revela-se transitório e impermanente.

Em relação ao seu contexto de produção, estes textos foram concebidos em meios não-urbanos. Nas cidades, a rígida hierarquia da sociedade *ārya* e a servidão eram fatores fundamentais de organização e manutenção da ordem, tanto quanto – acreditava-se – os rituais dos sacerdotes. No campo, nos pequenos vilarejos e nas florestas, a importância da hierarquia social foi minimizada, e o contato com as populações autóctones, bem como as trocas culturais daí advindas, intensificado. Estes textos são predominantemente dialógicos e neles, ao contrário dos textos védicos, o enunciador não precisa ser necessariamente um brâmane, mas sim um mentor, um sábio, um *guru*: alguém que possua este conhecimento do Absoluto.

Como já vimos, os critérios para a aquisição do conhecimento veiculado pelas *Upaniṣad* não estão rigidamente relacionados a qualificações de classe ou

etnia, mas sobretudo a qualificações psicológicas por parte do buscador deste saber. A relação mestre-discípulo, ou *guru-çisya*, é o paradigma sobre o qual se constroem estes diálogos, e tal relação confere ao conhecimento sagrado um caráter iniciático bastante diferente daquele propiciado pelo nascimento na classe bramânica (pois aqui, mesmo a um jovem brâmane como Naciketas o acesso a este conhecimento pode ser recusado). As justificativas para as diversas formas de ascetismo e renúncia ao mundo, a elaboração de conceitos como *brahman*, *puruṣa* e *ātman*, bem como as referências às práticas psicofísicas e meditativas do *yoga* aparecem pela primeira vez nestes textos. Também neste período percebemos o início de uma disputa pela posse do conhecimento, por parte dos demais membros do corpo social *ārya*, com destaque para a classe guerreira e administradora dos *kṣatriya* (lembremo-nos de que Buddha, por exemplo, era um *kṣatriya*, e não um *brāhmaṇa*).

Uma postura bastante diferente em relação à própria existência permeia os textos deste período: ao contrário da celebração da vida, da longevidade, da riqueza e da progênie que acompanhava a religião védica, notamos em oposição um profundo pessimismo diante da condição humana, vista como precária, cheia de dor e sofrimentos, insatisfatória e fadada à morte. Mas a morte, talvez por esta razão, deixa de ser objeto de temor para ser objeto de investigação. Neste sentido, a *Kaṭhopaniṣad* é uma alegoria desta situação, colocando no centro do diálogo o jovem brâmane Naciketas, entregue ao deus Yama, o senhor do reino dos mortos, como parte do sacrifício de seu pai, um sacerdote brâmane. A *Upaniṣad* relata como a própria Morte (Yama) é coagida a revelar ao brâmane o conhecimento que este não poderia ter obtido entre os seus: o conhecimento que vence a morte, chamado *Yoga*.

De fato, o caráter iniciático do conhecimento sagrado, já presente no período védico sob a forma de “exclusividade de casta” e nos longos anos de preparação e instrução do futuro sacerdote, não é excluído neste novo sistema, mas, ao contrário, é intensificado, sob os parâmetros que regem a relação *guru-çisya* ou mestre-discípulo, somados aos já praticados métodos de transmissão oral dos textos. Sobre o caráter iniciático do *yoga* e sua relação com a morte, observa Mircea ELIADE:

“O que caracteriza o *yoga* não é somente seu aspecto *prático*, senão também sua estrutura *iniciática*. Um indivíduo não aprende nada do *yoga* por si mesmo; é necessária a supervisão de um mestre (*guru*). O *yogin* começa por abandonar o mundo profano (família, sociedade) e, guiado por seu *guru*, dedica-se a transcender sucessivamente os comportamentos e os valores próprios da condição humana. Esforça-se para ‘morrer para esta vida’, e aqui se nota com a máxima clareza a estrutura iniciática do *yoga*. Assistimos a uma *morte* seguida de um *renascimento* a um outro modo de ser: aquele representado pela liberação, pelo acesso a um modo de ser dificilmente descritível no profano, o qual as escolas indianas expressam com diferentes nomes: *mokṣa*, *nirvāṇa*, *asaṃskṛta*, etc.” (ELIADE: 1987, 16)

Aqueles ascetas mencionados de forma obscura nos *Veda*, os *muni* e os *vrātya*, começam a ser “explicados”, ou seja, seus comportamentos adquirem *profunda* significação, e portanto tornam-se “justificados” pela cultura. No período épico-bramânico há uma progressiva assimilação, por parte da cultura dominante (sânscrita), das práticas e teorias estruturadas na periferia do sistema, com uma conseqüente reavaliação e reformulação – vale dizer, re-interpretação – do conteúdo de seus textos canônicos preservados. Interpretam-se assim as práticas de concentração e domínio corporal do *yoga* como “interiorizações” do ritual védico. A esse respeito, o termo sânscrito *tapas*, que no contexto védico referia o “ardor” do fogo sacrificial e das palavras revestidas de sacralidade e “fervorosamente” pronunciadas no ritual, passa agora a designar o esforço do *yogin*, o “calor” ou energia produzidos pelos exercícios e provações. A ascese passa a ser concebida, portanto, como uma forma de sacrifício interior, capaz de transformar o indivíduo numa “oblação viva”.

Existe, é claro, um outro aspecto bastante relevante nesta “revolução” cultural levada a cabo no período que se inicia com as *Upaniṣad*: o aspecto histórico e social que envolvia a Índia desta época. Assim, verificamos com BASHAM que:

“Havia certamente alguma oposição às pretensões bramânicas, e uma insatisfação com o culto sacrificial; mas por detrás disso e do crescimento do pessimismo, do ascetismo e do misticismo, encontra-se uma profunda perturbação psicológica. A época da qual tratamos era uma época de grandes mudanças sociais, quando as velhas unidades tribais estavam se partindo. O sentimento de solidariedade grupal que a tribo proporcionava foi removido, e os homens viram-se face a face com o mundo, sem nenhum refúgio em seus

compatriotas. Chefes eram depostos, suas cortes dispersadas, suas terras e seus povos absorvidos por reinos maiores. Uma nova ordem estava surgindo. ‘[Grandes heróis e poderosos reis] tiveram que desistir de sua glória; assistimos à morte de [semideuses e demônios]; os oceanos secaram; as montanhas caíram por terra; a estrela polar foi movida; a terra se afunda; os deuses perecem. Sou como um sapo num poço seco’; assim fala um rei em uma das *Upaniṣad* [*Maitrāyaṇyup.*, i, 1]. Não obstante o grande crescimento da civilização material na época, os corações dos homens se afligiam, por medo do que viria a ser da terra. É principalmente a este profundo sentimento de insegurança que devemos atribuir o crescimento do pessimismo e do ascetismo nos séculos intermediários do primeiro milênio a.C.” (BASHAM: 2000, 246-247).

Com relação ao pensamento veiculado por estas teorias reencarnacionistas, percebemos que a influência das idéias de pessimismo diante da condição humana, negação da vida mundana, abandono dos deveres sociais e de classe, e busca da transcendência desta condição e de sua “mortalidade”, longe de fazerem ruir o edifício védico, acabaram por reafirmar seu código paradigmático ou simbólico de leitura de mundo, conferindo-lhe agora uma aspecto “universalizante”. Graças a uma poderosa síntese efetuada pela cultura na restauração de sua unidade, a oposição ao sistema védico representada pelas comunidades iniciáticas e ascéticas acabou por se reverter em argumento fundamental para a preservação das oposições semânticas básicas entre sagrado e profano, ordem e desordem. Pois agora, ao extrapolar os limites do ritual e conceber um paradigma de Absoluto tal que “lá as palavras retornam juntamente com a mente” (*Taittirīyopaniṣad*), o sagrado ficou ainda *mais* sagrado.

Assim, tudo o que existe é concebido como permeado pela onipresença de *brahman*, e a essência de *brahman* reflete-se em todo ser como princípio consciente, *ātman* ou si-mesmo. A consciência mítica suscitada pelo paradigma do ritual védico expande-se para a totalidade da vida, que passa a ser concebida “na presença do sagrado”. Ora, isto constitui exatamente o contrário da reação que tiveram os pensadores da Grécia antiga diante da falência da religião dos deuses helênicos e de seus mitos; estes a substituíram pelo naturalismo e pela exaltação das explicações da *physis* (natureza), dando à sua cultura uma direção materialista, centrada somente nos fenômenos observáveis pelo olho humano e inferíveis pelo raciocínio “cientificista” que, até hoje, modela nossa cultura ocidental. Os indianos,

ao contrário, imbuíram-se do poder de penetração do *logos* (o discurso racional e argumentativo) justamente para investigar e explicar a *metà tà physiká* (“o que está além dos tratados da física”, ou “metafísica”); o objeto mais importante da investigação da inteligência humana não foi considerado pelos sistemas de pensamento da Índia antiga como sendo o “objeto”, mas sim o “sujeito que investiga o objeto”. Aliás, o “sujeito” é o objeto, por excelência, da investigação do sistema do *Yoga*. O contraste, porém, entre estes dois desenvolvimentos tangenciais do mundo indo-europeu somente é compreensível se considerarmos que apenas na Índia havia os *yogin*, e estes, segundo uma série de estudiosos que seguimos, não foram criações ou desenvolvimentos da cultura indo-européia. Voltaremos a tratar deste assunto, tanto brevemente, no fim deste capítulo, quanto exaustivamente, na tradução que seguirá.

Por enquanto, temos então que foi estabelecida por nós uma oposição entre tipos de cultura baseada no eixo Sagrado X Profano, e precisamos esclarecer, ainda que superficialmente, estes dois diferentes conceitos, lembrando-nos primeiramente de que:

“(...) o *sagrado* e o *profano* constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história.” (ELIADE: s/d; 28).

Podemos situar nossa cultura de chegada, ocidental capitalista, como uma cultura de caráter profano, utilitarista, racionalista. A cultura da Índia antiga (e, de certa forma, da atual também), berço do *Yoga*, em oposição à nossa, é uma cultura de caráter sagrado. Em nossa presente cultura profana, a compreensão do modo sagrado de interpretar o mundo vem-nos, de forma mais ou menos diluída, através do discurso religioso, dos objetos complexos que revelam o mistério da divindade (como no Deus-Uno que é Trindade, ou em Jesus, que é humano e divino). Mas a modalidade existencial do sagrado ignora as fronteiras do nosso discurso religioso em muitas culturas arcaicas e tradicionais, e de maneira distintiva no caso da Índia antiga. E uma primeira gama de possibilidades de leitura de mundo de uma cultura é justamente determinada por este seu modo sagrado ou profano de colocar-se diante de sua própria existência.

As sociedades ditas “sagradas” estruturam-se num modelo mítico e arquetípico de cosmos, no qual a individualidade de cada personagem humano desempenha papel insignificante, é “pó e cinzas”. Ao mesmo tempo, cada indivíduo concebe-se como parte fundamental, necessária, de um *algo* maior, que fornece a estruturação e a justificativa para sua existência e seu papel social presentes. Apesar de transitório, há algo no indivíduo que participa do Absoluto. Podemos perceber que em tais culturas não há fronteiras concebidas entre o aspecto religioso e o aspecto mundano da existência, pois o sagrado se *manifesta* no cotidiano, no mesmo cenário do profano. Ao tempo sagrado, ao mesmo tempo cíclico e eterno, opõe-se o tempo histórico, linear e delimitado. Ao espaço sagrado, ritualizado, simbólico, opõe-se o espaço profano dos objetos do mundo natural.

O conceito de tempo cíclico tal como observado nas estações, no plantio e na colheita, no amanhecer e pôr-do-sol, que já era percebido pelos *ārya* na Índia védica, ritualista, e transferido para a ciclicidade dos ritos, não foi um conceito “abandonado” com o advento das especulações das *Upaniṣad*. Ao contrário, esta tendência ao “modo sagrado” de perceber-se no mundo expande-se agora para a concepção cíclica do *saṁsāra*, a “roda do devir” governada pela lei de causa e efeito, e que rege as criações e dissoluções cíclicas do universo, bem como as alternâncias entre morte e renascimento entre os seres fenomênicos. As teorias reencarnacionistas, fundamentais na ideologia que justifica as práticas do *yoga*, “encaixam-se” perfeitamente e tornam-se parte sistêmica de toda a leitura de mundo da cultura.

É importante compreender, em nosso estudo sobre o *Yogasūtra*, que a Índia antiga que gerou este texto move-se em tempo e espaço sagrados, numa ordem social sagrada, inserida numa ordem cósmica sagrada, na qual tudo o que existe está banhado por um Absoluto indizível, designado pelo substantivo neutro *brahman*. E o anseio maior de cada indivíduo entrelaçado nas malhas do tempo e da sociedade, a verdadeira experiência de liberdade de um membro de uma cultura sagrada, é justamente escapar de sua existência histórica (de seu papel social) pela *experiência* deste sagrado: despir-se de sua máscara humana e testemunhar uma manifestação da divindade. Ora, o mais alto propósito do *yoga* é justamente levar seu praticante, o *yogin*, a alcançar esta “consciência do modo sagrado”, ou seja, experimentar e

tomar posse de um outro modo de percepção da existência, no qual as categorias humanas são neutralizadas.

Falamos aqui, por diversas vezes, numa estrutura mítica de leitura de mundo que permeou a cultura da Índia antiga. Esta estrutura, caracterizada pela concepção do tempo como cíclico e eterno, e das coisas cotidianas como participantes do sagrado, contrasta enormemente com nossa cultura de chegada, nosso mundo histórico e linear. De fato, como observa Mircea ELIADE:

“(...) essas civilizações defendiam-se contra a história, fosse por meio de sua periódica abolição, pela repetição da cosmogonia e de uma periódica regeneração do tempo, ou ainda dando aos acontecimentos históricos um significado meta-histórico, significado que não servia apenas como consolação, mas acima de tudo era coerente, isto é, capaz de ser encaixado num sistema bem consolidado, no qual tanto a existência do homem como a do Cosmo tinha sua *raison d'être*.” (ELIADE: 1992, 124)

A função dos rituais védicos e a função de práticas ascéticas como o *Yoga*, apesar de constituírem construções de culturas diferentes, representavam, cada uma à sua maneira, duas formas míticas que o homem encontrou para compreender e conviver com a morte e a passagem do tempo. A primeira era a reconstituição ritualística da “história”, ou melhor, dos mitos que explicavam os fenômenos do mundo, e o papel dos deuses. A segunda, o *Yoga*, está relacionada igualmente ao conceito de tempo cíclico, agora expandido da ciclicidade das estações do ano e dos fenômenos naturais para a ciclicidade das reencarnações. Entretanto, como veremos, o discurso destas escolas indianas que buscavam descrever o mistério e o indizível, categorias míticas por excelência, é um discurso profundamente racional e ordenado, e nenhuma relação guarda com as lendas de heróis e deuses que constituem aquilo que, estereotipadamente, esperaríamos do adjetivo “mítico”. Além do mais, uma cultura de caráter sagrado, ao contrário do que esperam nossos estereótipos, pode perfeitamente desenvolver-se nas chamadas “ciências naturais e exatas”, e, no caso da Índia antiga, são notáveis seus conhecimentos em medicina, metalurgia, astronomia, matemática, etc.

Não obstante as demais áreas de conhecimento desenvolvidas pela cultura, ainda assim o *Yoga* permaneceu o mais sedutor dos objetos de valor por ela designados. Isto ocorreu porque sua disciplina tinha por objetivo culminar na “saída

do tempo” e no estabelecimento de seu praticante na esfera da imortalidade: e esta é, sem dúvida, a maior ambição de um indivíduo que se coloca “religiosamente” no mundo. Como – e por quê – o *Yoga* logra alcançar tamanho objetivo será o assunto de toda a tradução para cuja abordagem estamos nos preparando. Mas, por enquanto, consideramos que as constatações feitas por Mircea ELIADE em seu trabalho, *O mito do eterno retorno – Cosmo e história* (1992), encaixam-se perfeitamente no “caso” da Índia antiga, no período em questão. Assim as palavras do estudioso completam harmonicamente o sentido de nossas considerações:

“A Natureza recupera apenas a si mesma, enquanto que o homem antigo recupera a possibilidade de transcender definitivamente o tempo, e de viver na eternidade. Enquanto não conseguir fazer isso, enquanto ele ‘pecar’, isto é, cair na existência histórica, no tempo, ele estará, todos os anos, fazendo abortar essa possibilidade. Pelo menos ele retém a liberdade de anular suas faltas, de abolir a memória de sua ‘queda na história’, para fazer uma nova tentativa de escapar definitivamente do tempo.

“Além do mais, o homem antigo por certo tem o direito de considerar-se mais criativo do que o homem moderno, que vê a si mesmo como criativo apenas em relação à história. Em outras palavras, todos os anos o homem antigo toma parte na repetição de sua cosmogonia, o ato criativo *par excellence*. Poderíamos até acrescentar que, durante algum tempo, o homem foi criativo no plano cósmico, imitando sua cosmogonia periódica (...) e participando nela.⁵ Devemos ter em mente também as implicações de caráter ‘criacionista’ das filosofias e técnicas orientais (especialmente a indiana), que encontram assim um lugar no mesmo horizonte tradicional. O Oriente rejeita por unanimidade a idéia da irreducibilidade ontológica da existência, muito embora também parta de uma espécie de ‘existencialismo’ (isto é, do reconhecimento do sofrimento como a situação de qualquer condição cósmica possível).⁶ Só que o Oriente não aceita o destino do ser humano como sendo final e irreduzível. As técnicas orientais procuram, acima de tudo, anular ou transcender à condição humana.⁷ Neste aspecto, achamos justo falar não só de liberdade (no sentido positivo) ou libertação (no sentido negativo), mas até de Criação; porque, o que se acha envolvido aqui é a criação de um novo homem, e de criá-lo em um plano supra-humano, um homem-deus, tal e qual a imaginação do homem histórico jamais sonhou ser possível criar.” (*ibid.*, p. 134-135)

⁵ Este é o caso do sacerdote védico.

⁶ Este, aliás, é o “ponto de partida” do sistema do *Sāṅkhya*.

⁷ Este é o caso específico do *Rājayoga*, como veremos.

Uma outra observação importante acerca desta cultura de caráter sagrado e de seu aparente “pessimismo” diante das aspirações materiais humanas que nos são tão valiosas, em nossa cultura “profana” de chegada, é dada por DASGUPTA:

“Na verdade, parece-me que este esforço sincero e religioso na direção de alguma bem-aventurança ideal e da quietude da auto-realização constitui o fator fundamental através do qual pode-se deduzir logicamente não apenas as filosofias da Índia, mas também muitos dos fenômenos complexos de sua civilização. O sofrimento ao nosso redor não pode nos causar medo se nos lembrarmos que somos por natureza livres de todo sofrimento e bem-aventurados em nós mesmos. A visão pessimista perde todo o seu terror quando culmina na confiança absolutamente otimista do indivíduo em si-mesmo e em seu objetivo supremo de liberação.” (DASGUPTA: 1997, 76-77)

Num outro plano, o cotidiano profano e histórico do homem da Índia antiga, “sacralizado” pela onipresença deste Absoluto que a tudo permeia, deve portanto possuir também uma “ordem sagrada”, que lhe corresponda e que lhe permita a continuidade de existência: ou seja, no período indiano que se inicia com a literatura das *Upaniṣad*, inicia-se também a elaboração progressiva de uma justificativa teológica, por parte da ideologia dominante (bramânica), para o que viria a se tornar o complexo sistema de classes e castas da sociedade indiana dos séculos futuros.

As experiências do *yoga*, que conferiram à religiosidade da cultura um caráter extremamente empírico, associadas a uma acalorada discussão destes temas entre mestres e discípulos, alimentariam nos séculos seguintes o surgimento de inúmeras “escolas”, ou sistemas teóricos, em torno dos fenômenos da consciência, dos mecanismos lógicos do pensamento, e também das descrições cosmológicas. Pois se, por um lado, se reconhece que o intelecto do homem comum é inadequado à compreensão ou percepção de *brahman* ou Absoluto, e portanto o treinamento psicológico do *yoga* é necessário, por outro lado as categorias lógicas ou sintagmáticas como a proposição, a análise, a inferência, também passam a ser reconhecidas como fundamentais para a articulação e acúmulo dos dados do conhecimento humano, sobretudo do conhecimento que constrói as teorias e especulações sobre o Absoluto. Assiste-se, assim, ao desenvolvimento de vários sistemas retóricos, epistemológicos e lógicos, progressivamente refinados.

As especulações em torno das categorias opositivas básicas que agora se situam no centro das preocupações da cultura — o par “princípio consciente” (aquele que participa do Absoluto) X “princípio não-consciente” (aquele de natureza fenomênica) —, ao lado das teorias metafísicas, promoverão também o surgimento de duas grandes religiões ateístas, orientadas sobretudo para a “iluminação” da consciência através do emprego de técnicas do *yoga*: o budismo e o jainismo (ambas por volta do século VI a.C., muito embora o jainismo defenda sua antiguidade pré-histórica em solo indiano). Concomitantemente, inúmeras seitas e ordens ascéticas — bem como seus opostos, as escolas materialistas — proliferarão, cada qual reivindicando para si uma interpretação particular da antítese fundamental da cultura a partir de então: si-mesmo X mundo fenomênico. Aliás, este aparentemente “novo” critério de leitura de mundo é apenas uma re-significação da oposição já presente nos tempos védicos entre o sagrado (o momento e o cenário do ritual) e o profano (a vida cotidiana). De qualquer forma, uma enorme variedade de discursos e “pontos de vista” (*darçana*), centrados no debate em torno desta oposição básica, passará a ser uma característica intrínseca da cultura.

Até agora discutimos a questão da inserção, na sociedade védica, de elementos autóctones representados pelas práticas do *Yoga* e pelas tradições especulativas e ordens ascéticas às quais estas práticas estão vinculadas, e cujas vozes ecoam nos textos das *Upaniṣad*. Antes de prosseguirmos, convém enriquecermos nosso estudo com a inclusão de algumas poucas informações históricas de que dispomos sobre este universo cultural, a Índia antiga, desde a “chegada” dos *ārya* até a consolidação desta assimilação entre culturas, ou seja, até o estabelecimento das bases essenciais do que viria a ser chamado de hinduísmo. Com este fim, trataremos no próximo item de alguns aspectos históricos e sociais da Índia antiga que foram o cenário de fundo, entre tantas outras coisas, destes *yogin*, de seus discípulos, e de muitos outros buscadores daquele conhecimento que vence o tempo e a morte e conduz ao sagrado.

1.5 – Alguns fatos históricos da Índia antiga

“Muitos indólogos já estudaram a religião, a arte, a língua e a literatura indianas numa espécie de vácuo político e histórico, e isso acabou por encorajar a falácia proclamada de que a civilização da Índia antiga estava interessada quase que exclusivamente nas coisas do espírito. Não obstante o quão defectivo possa ser nosso conhecimento, temos amplas evidências para mostrar que grandes impérios surgiram e caíram na Índia e que, assim como na religião, na arte, na literatura e na vida social, assim também na organização política a Índia produziu seu próprio sistema, distinto em suas forças e fraquezas. Portanto algum conhecimento de sua história política é essencial para uma verdadeira compreensão de sua antiga civilização.” (BASHAM: 2000, 45)

Este é o momento oportuno para inserirmos considerações de ordem histórica, pois elas nos fornecem um adequado “pano de fundo” e uma compreensão mais acurada dos movimentos da cultura indiana nesta época, informações que nos auxiliarão no estudo do *Yogasūtra* e das teorias do sistema do *Sāṃkhya*. Procuraremos guiar nossa breve incursão sobre os aspectos históricos da cultura com a ajuda do trabalho de A. L. BASHAM (2000), razão pela qual faremos aqui citações abundantes desta preciosa fonte. Iniciamos, portanto, com algumas considerações do autor extremamente importantes para nós, em nosso estudo direcionado a um aspecto específico da cultura:

“Nas cortes dos antigos reis indianos eram mantidos cuidadosos registros dos eventos de capital importância para o estado, mas infelizmente estes arquivos estão completamente perdidos para nós. (...) Talvez seja injusto afirmar que a Índia não tem nenhum tipo de senso histórico, mas qualquer interesse que ela tenha tido por seu passado foi geralmente concentrado em reis fabulosos de uma idade de ouro, ao invés de importar-se com os grandes impérios que surgiram e caíram em tempos históricos.⁸

“Portanto nosso conhecimento da história política da Índia antiga é em geral tentadoramente vago e incerto, e aquele do período medieval, o qual podemos assumir como tendo iniciado no sétimo século d.C., é bem pouco mais preciso. A história precisa ser recolhida e montada a partir de referências de passagens em textos religiosos e seculares, a partir de alguns dramas e trabalhos de ficção que trazem descrições de eventos históricos, a partir de registros de viajantes estrangeiros... (...) A história antiga da Índia parece-nos um quebra-cabeças com muitas peças ausentes; algumas passagens do quadro são bastante claras; outras podem ser reconstruídas com o auxílio de uma

⁸ Aliás, um dado característico de uma cultura que se interpreta sob uma estrutura mítica.

imaginação controlada; mas muitos buracos permanecem, e podem nunca ser preenchidos.” (*ibid.*, p. 44)

Justamente neste período épico-bramânico, cenário de textos como o *Yoga-sūtra*, é que começamos a ter informações históricas mais consistentes a respeito da cultura, como observa A. L. BASHAM:

“É somente no sexto século antes de Cristo que a história indiana emerge da lenda e das tradições dúbias. Agora, pela primeira vez, lemos a respeito de grandes reis cuja historicidade é certa, e alguns cujas realizações são conhecidas, e de agora em diante as principais linhas do desenvolvimento político da Índia parecem claras. Nossas fontes de informação deste período, as escrituras budistas e jainistas, são, em muitos aspectos, admitidamente inadequadas como documentos históricos. Seus autores estavam pouco preocupados com questões políticas; assim como os *Veda*, estes textos foram transmitidos oralmente por séculos, só que, ao contrário dos *Veda*, estes textos evidentemente cresceram e foram alterados ao longo do tempo. Ainda assim, eles contêm reminiscências autênticas de eventos históricos e, embora compostos independentemente e em línguas diferentes, parcialmente confirmam-se uns aos outros.

“A época em que surge a verdadeira história na Índia é uma época de grande agitação intelectual e espiritual. Místicos e sofistas de todos os tipos vagavam pelo vale do Ganges, cada qual defendendo alguma forma de disciplina mental e ascetismo como meio de salvação; mas esta época de Buddha, em que muitas das melhores mentes estavam abandonando seus lares e profissões para uma vida de ascetismo, foi também um tempo de avanços no comércio e na política. Esta época não produziu apenas filósofos e ascetas, mas também príncipes mercadores e homens de ação.” (*ibid.*, p. 45)

Esta última advertência de BASHAM é muito importante no sentido de nos afastar da construção de um estereótipo a mais acerca do passado da cultura indiana. É fato que o *Yoga* que estamos aqui nos preparando para abordar está diretamente ligado ao ascetismo, às especulações metafísicas “pessimistas” e às teorias reencarnacionistas que deram à luz também o budismo e o hinduísmo, só para citar as religiões mais conhecidas dentre as oriundas deste contexto. Entretanto, isto não é motivo para que acreditemos que nada havia na Índia exceto ascetas e príncipes iluminados, ou que toda a população compartilhava das mesmas crenças e valores, ou que a vida indiana se resumia à agricultura, pecuária e meditação. Não teremos muitas outras oportunidades para fazer estas observações, porque nosso trabalho é justamente um recorte *deste* aspecto “pessimista” ou ascético da cultura da Índia

antiga, representado em nosso estudo pelos textos das escolas do *Yoga* e do *Sāṅkhya*, já conhecidas no século sexto antes de Cristo, inclusive por Buddha. Mas antes de tratarmos dos ascetas e de seus pontos de vista, queremos deixar claro que havia muito mais coisas na Índia de sua época além deles.

Como nosso estudo não pretende ser um tratado histórico, optamos por sintetizar informações básicas a partir de uma reprodução de parte de um quadro sinótico dos principais eventos da Índia antiga anterior e contemporânea ao *Yoga-sūtra*, quadro este apresentado originalmente como apêndice ao trabalho de Heirich ZIMMER, sob o título de “Sumário Histórico”. Este quadro oferece-nos a vantagem de traçar um paralelo rápido e de fácil visualização entre os eventos indianos e os eventos paralelos que ocorriam, ao mesmo tempo, no mundo ocidental. Reproduzimos este quadro na página seguinte.

Quadro sinótico comparativo dos eventos históricos da Índia antiga⁹

a.C. ¹⁰ Aprox. 3500-1450	Civilização minóica (Creta)	a.C.		a.C. Aprox. 3500-1500	Civilizações dravídicas (ruínas do Vale do Indo)
Aprox. 2000-1000	Invasões helênicas na Grécia	Aprox. 2000-1000	Invasões arianas no norte da Índia	?	Salvadores jainas pré-históricos
Aprox. 1300	Moisés	Aprox. 1500-800	Os <i>Veda</i>		
Aprox. 950	Salomão		Os <i>Brāhmaṇas</i>	Aprox. 872-772	Pārçva (23° Salvador Jaina)
800 e depois	Os profetas Homero	800 e depois	As <i>Upaniṣad</i> Primeiras epopéias heróicas (perdidas)	?	Kapila (fundador mítico do sistema do <i>Sāṃkhya</i>)
Aprox. 775	Hesíodo			Aprox. 526	Mahāvīra (24° Salvador Jaina)
Aprox. 640-546	Tales de Mileto			?	Gosāla
611? – 547?	Anaximandro			Aprox. 563-483	Buddha
Aprox. 582 - aprox. 500	Pitágoras				
Após o séc. VI	Parmênides				
Aprox. 500-430	Empédocles				
Aprox. 500	Heráclito	Aprox. 500 a.C – 500 d.C.	Os <i>Sūtras</i>		
469 - 369	Sócrates				
427? - 347	Platão				
384 - 322	Aristóteles				
356 - 323	Alexandre	325	<i>Leis de Manu</i> Alexandre entra na Índia	?	Patañjali (<i>Yogasūtra</i>)
? - 287	Teofrasto				
342? - 270	Epicuro			Aprox. 321 - 297	Candragupta, o Maurya Cānakya Kauṭilya (<i>Arthaśāstra</i>)
336? – 264?	Zenão				
276? – 195?	Eratóstenes				
Aprox. 600 a.C ? – 200 d.C.	Estabelecimento do <i>Cânone do Velho Testamento</i>	Aprox. 400 a.C – 200 d.C.	<i>Rāmāyaṇa</i> (em sua forma atual)	Aprox. 274-237	Açoka
264 - 146	Guerras Púnicas	Aprox. 400 a.C. – 400 d.C.	<i>Mahābhārata</i> (em sua forma atual, com a <i>Bhagavad-Gītā</i>)		
100 - 44	Júlio César			Aprox. 80	<i>Cânone Páli</i> [budismo]

⁹ Fonte: ZIMMER: 1991, p. 427-428 – aqui reproduzida parcialmente (os grifos em Kapila e Patañjali são nossos).

¹⁰ Nesta coluna, datas paralelas no mundo ocidental para comparações (nota do autor: *in loc. cit.*).

Além deste quadro, reproduzimos aqui os principais reinos e dinastias da Índia, no período de sua história que diretamente nos interessa, o épico-bramânico, ou ao menos aqueles que se pode reconstituir, baseados na cronologia apresentada por BASHAM (2000, p. xix):

Época “budista”:

- c. 563-483: Gautama Buddha.
- c. 542-490: Bimbisāra, rei de Magadha (região à margem direita do Ganges, até as fronteiras da moderna Bengala)
- c. 490-458: Ajātaçastu, rei de Magadha.
- c. 362-334: Mahāpadma Nanda, rei de Magadha.
- 327-325: Invasão de Alexandre da Macedônia.

Época do grande império Maurya:

- c. 322-298: Candragupta Maurya.
- c. 298-273: Bindusāra.
- c. 269-232: O lendário rei Açoka.
- c. 183: Fim da dinastia.

Época das invasões:

- c. 190: Reinos gregos no noroeste da Índia.
- c. 183-147: Puşyamitra Çuᅅga.
- c. 90: Os çakas invadem o noroeste da Índia.
- c. 71: Fim da dinastia Çuᅅga.
- c. 50 a.C – 250 d.C.: Dinastia Sātavāhana no Decão.

Início do 1º século d.C.: Os kuşāᅅas invadem o noroeste da Índia.

?78-101: Imperador Kanişka.

c. 130-388: Satrapias dos çakas em Ujjayinī.

320-540 d.C.: Império da dinastia Gupta e apogeu do período clássico da cultura sânscrita; encerrado com as invasões dos hunos.

Deixamos ainda o comentário de alguns dos fatos históricos mais significativos mencionados acima a cargo de A. L. BASHAM:

Sobre os reis de Magadha da época budista (542-334 a.C.):

“Se houve qualquer fonte de inspiração para os dois grandes reis de Magadha¹¹, esta deve ter sido o Império Aquemênida da Pérsia, cujo fundador, Ciro o Grande (558-530 a.C.), chegou ao trono aproximadamente dezesseis anos após a ascensão de Bimbisāra, e rapidamente construiu o maior império que o mundo havia visto até então. Nesta época a cidade de Takṣaṣilā¹², no noroeste, já era um centro de aprendizado e comércio. Jovens rapazes de Magadha eram enviados para lá a fim de concluir seus estudos, e o rei Bimbisāra mantinha relações diplomáticas com Puṣkarasārin (em pāli, Pukkusāti), rei de Gandhāra, cujo reino provavelmente incluía Takṣaṣilā. Mas, numa inscrição de aproximadamente 519 a.C., Dario I, o terceiro dos imperadores aquemênidas, reclama a posse de Gandhāra, e numa inscrição pouco mais tardia ele também afirma ter a posse de *Hindush*, ou Índia, que, de acordo com Heródoto, tornou-se a vigésima satrapia do império persa. A extensão da província persa de *Hindush* não nos é certa, mas provavelmente incluía grande parte do Panjāb. É bastante improvável que os reis de Magadha ignorassem o que estava acontecendo no noroeste; acreditamos que sua política expansionista foi em parte inspirada pelo exemplo dos persas.” (BASHAM: 2000, 47).

Sobre a invasão de Alexandre e os contatos entre gregos e indianos (327-325 a.C.):

“Embora os gregos soubessem algo da Índia antes da invasão de Alexandre, seu conhecimento era, na maioria das vezes, da natureza das histórias fantásticas dos viajantes. Agora, pela primeira vez, gregos e indianos tiveram um contato próximo. De acordo com os relatos clássicos da campanha de Alexandre, está claro que os gregos ficaram impressionados com o que viram na Índia. Eles em muito admiravam a coragem das tropas indianas, a austeridade dos ascetas nus¹³ que encontraram em Takṣaṣilā, e a integridade e simplicidade das tribos do Panjāb e do Sind.” (*ibid.*, p. 49)

Sobre o fim do domínio persa e o primeiro imperador Maurya (322-298 a.C.):

¹¹ Bimbisāra e Ajātaṣṭru.

¹² Taxila, nas fontes clássicas.

¹³ Os gregos chamavam-nos de *gimnosofistas* ou “filósofos nus”, referindo-se provavelmente aos ascetas jainistas (cf. ZIMMER: 1991, 195n). Conta-se que Alexandre levou um dos ascetas de Taxila, como seu *guru*, para a Pérsia.

“As fontes clássicas falam de um jovem indiano chamado Sandrocottus – idêntico ao Candragupta Maurya das fontes indianas – que ajudou os invasores. Plutarco afirma que Sandrocottus aconselhou Alexandre a avançar para além da região de Beás e atacar o imperador Nanda, que era tão impopular que seu próprio povo se mobilizaria para ajudar os invasores. O historiador latino Justino acrescenta que mais tarde Sandrocottus ofendeu Alexandre com seu modo audacioso de falar, e então o conquistador ordenou que ele fosse morto; mas ele escapou e, depois de muitas aventuras, conseguiu expulsar as guarnições militares gregas e conquistar o trono da Índia. (...)

“(...) muito embora a história detalhada de sua ascensão ao poder seja incerta, o fato é que ele foi o principal arquiteto do maior dos impérios da Índia antiga. De acordo com todas as tradições indianas, ele foi muito ajudado em suas conquistas por um conselheiro brâmane extremamente habilidoso e inescrupuloso, chamado às vezes de Kauṭilya, às vezes de Cāṇakya ou Viṣṇugupta; e de fato na peça *O anel-sinete do ministro*, um trabalho do século VI d.C. que procura descrever as últimas etapas do triunfo de Candragupta em Nanda, o rei é representado como um jovem fraco e insignificante, sendo Cāṇakya o verdadeiro governante do império. O ministro é o reputado autor do *Arthaśāstra* ou ‘Tratado de política’, uma valiosa fonte de informação sobre administração estatal. O texto, tal como o temos no presente, certamente não é o trabalho original de Kauṭilya, mas é muito valioso de qualquer forma, e contém reminiscências genuínas da época Maurya.” (*ibid.*, 50)

Sobre Açoka (269-232 a.C.):

Açoka foi sem dúvida o mais célebre dos reis indianos, e o que mais se aproximou do ideal de governante para a cultura da Índia. Convertido ao budismo após oito anos de governo, Açoka espalhou seus éditos e comunicações por todo seu vasto império, em enormes pilares de pedra escritos nas línguas populares das diversas regiões de seu reino. Muitos destes pilares existem até o presente, e o capitel de um destes pilares constitui hoje o emblema nacional da Índia. Temos sua descrição:

“O emblema nacional da Índia (...) caracteriza-se pela representação de uma escultura erguida pelo imperador Açoka no século III a.C. O emblema é composto de três leões fixados sobre um ábaco decorado com a imagem de um touro, uma roda¹⁴ e um cavalo a galope. Embaixo, lê-se a inscrição: ‘Só a verdade triunfa.’ Os raios da roda, que ligam o centro à circunferência,

¹⁴ Trata-se da roda do *dharma*.

simbolizam a unidade dentro da diversidade. A mesma roda aparece na bandeira da Índia...” (MOORE: 1993, 4).

Reproduzimos aqui um dos mais célebres éditos do imperador, gravado numa destas colunas de pedra:

“Quando o rei, de Gracioso Semblante e Amado dos Deuses, havia sido consagrado há oito anos, Kaliṅga foi conquistada. 150.000 pessoas foram então tornadas prisioneiras, 100.000 foram assassinadas, e muitas mais pereceram. Logo após a tomada de Kaliṅga, o Amado dos Deuses começou a seguir a Retidão¹⁵, a amar a Retidão, a dar instruções na Retidão. Quando um novo país é conquistado, pessoas são assassinadas, morrem, ou tornam-se prisioneiras. E isto o Amado dos Deuses considera pesaroso e digno de pena... Hoje, se uma centésima ou uma milésima parte daqueles que sofreram em Kaliṅga tivesse que ser assassinada, aprisionada ou tivesse que morrer, isto seria muito pesaroso para o Amado dos Deuses. Se alguém lhe fizer mal, será perdoado tanto quanto for possível ser perdoado. O Amado dos Deuses até argumenta com as tribos das florestas em seu império, e procura reformá-las. Mas o Amado dos Deuses não é apenas compassivo, ele é também poderoso, e diz a eles que se arrependam, sob pena de morte. Pois o Amado dos Deuses deseja segurança, autocontrole, justiça e felicidade para todos os seres. O Amado dos Deuses considera que a maior de todas as vitórias é a vitória da Retidão, e esta o Amado dos Deuses já conquistou, aqui e em todas as suas fronteiras, mesmo 600 léguas adentro no reino do rei grego Antiyoka, e além de Antiyoka entre os quatro reis Turamaya, Antikini, Maga e Alikasudara, e no sul entre os Colas e Pāṇḍyas e tão longe quanto o Ceilão.” (apud BASHAM: 2000, 53-54)

“Ele clama ter conquistado muitas vitórias por este método [da não-violência], mesmo entre os cinco reis helênicos cujos nomes, semi-ocultos pela indianização, devem assim ser lidos no extrato acima: Antiochus II Theos da Síria, Ptolomeu II Philadelphus do Egito, Antigonus Gonatas da Macedônia, Magas de Cirene e Alexandre de Epirus.” (*ibid.*, p.54)

Sobre o budismo primitivo, anterior e contemporâneo de Açoka:

“Seus seguidores mais simples evidentemente elevaram o Buddha quase à divindade, ainda durante sua vida, e depois de sua morte ele foi cultuado através de seus símbolos – o *stūpa*, lembrando seu *parinirvāṇa*, e a árvore, lembrando sua iluminação. (...) Embora os monges mais inteligentes possam ter reconhecido seu verdadeiro *status*, para o fiel comum ele era o maior dos deuses. Isto não é surpreendente, se considerarmos que até os dias

¹⁵ *Dharma*, um conceito comum ao budismo e ao hinduísmo e extremamente importante para a cultura indiana, e do qual trataremos em detalhes, sob o ponto de vista do *Yoga*, mais tarde.

de hoje os indianos sentem e demonstram o maior respeito por aqueles que eles consideram sagrados. Ao contrário, o mais surpreendente é que somente 500 anos depois da morte de Buddha se desenvolveu uma teologia que reconhecia plenamente este estado de coisas.

“Com o suporte de Açoka o budismo expandiu-se enormemente, espalhando-se pela Índia até o Ceilão. Há algumas dúvidas em relação a quanto a doutrina já havia se desenvolvido nesta época, mas ao menos uma literatura canônica rudimentar existia, embora talvez ainda não comprometida com o registro escrito.” (*ibid.*, p. 263).

Acrescentamos que foi sob o governo de Açoka que foi reunido o terceiro concílio budista, que ocorreu em Pātaliputra em aproximadamente 241 a.C., com o fim de reunir e organizar os registros esparsos e estabelecer um *corpus* de textos canônicos para a doutrina. (cf. DASGUPTA: 1997, 82)

Sobre o início das invasões e as épocas seguintes:

“(...) por volta de 183 a.C., Puṣyamitra Çuṅga, um general brâmane do rei Brhadratha, o último rei Maurya, conseguiu subir ao poder com uma revolução palaciana. Puṣyamitra era um defensor da fé ortodoxa, e reviveu os antigos sacrifícios védicos, incluindo o sacrifício do cavalo; mas o estado florescente do budismo neste período é atestado pelos vestígios arqueológicos de Bhārhut, e as histórias de suas perseguições aos monges budistas são provavelmente muito exageradas pela tradição sectária. O reino dos Çuṅgas não era, de forma alguma, um império fortemente centralizado, mas um reino de tipo mais disperso, o que deveria se tornar normal na Índia hindu, e que pode ser genericamente denominado feudal. (...)”

“A inspiração dos Mauryas foi logo quase esquecida. Mais tarde os Guptas¹⁶ tentaram construir um império de tipo mais centralizado, e controlaram diretamente grande parte do norte da Índia por mais de cem anos, mas, com esta exceção maior e algumas poucas menores, o fato é que todo o imperialismo hindu mais tardio foi do tipo quase-feudal, disperso e instável. A memória da renúncia de Açoka por maiores conquistas foi logo esquecida, e a guerra agressiva tornou-se novamente o esporte dos reis, e era considerada pelos teóricos políticos como uma atividade normal do estado. Em geral a história da Índia pós-Maurya é a da luta entre dinastias por domínios regionais, e a unidade política da Índia, embora não a cultural¹⁷, foi perdida por quase dois mil anos.” (*ibid.*, p. 57-58)

Sobre os contatos entre a Índia antiga e a cultura ocidental:

¹⁶ Aprox. 320-540 d.C., período clássico.

“Além de suas dádivas especiais à Ásia, a Índia conferiu muitos benefícios práticos ao mundo em geral: notadamente o arroz, o algodão, a cana-de-açúcar, muitas especiarias, a galinha doméstica, o jogo de xadrez (...), e, o mais importante de tudo, o sistema decimal de notação numérica, invenção de um matemático indiano desconhecido no início da era cristã (...). Ainda hoje é muito disputada a extensão da influência espiritual da Índia sobre o antigo ocidente. A seita judaica heterodoxa dos essênios, que provavelmente influenciou o cristianismo em seus primórdios, seguia práticas monásticas que, sob alguns aspectos, eram muito semelhantes às do budismo. Paralelos podem ser traçados entre passagens do Novo Testamento e escrituras em pāli. Semelhanças entre os ensinamentos de filósofos e místicos ocidentais, de Pitágoras e Plotino, e os contidos nas *Upaniṣad*, têm sido freqüentemente notadas. Nenhuma destas semelhanças, entretanto, é próxima o bastante para nos dar certezas, especialmente porque não temos evidências de nenhum autor clássico que tenha tido um conhecimento profundo da religião indiana. Podemos apenas afirmar que sempre houve algum contato entre o mundo helênico e a Índia, mediado primeiramente pelo império aquemênida, depois pelos selêucidas e, finalmente, pelos romanos, através das rotas mercantis do oceano Índico. O cristianismo começou a se espalhar justamente quando este contato era mais próximo. Sabemos que ascetas indianos ocasionalmente visitaram o ocidente, e que havia uma colônia de mercadores indianos em Alexandria. A possibilidade da influência indiana no neoplatonismo e no cristianismo antigo não pode ser descartada.” (*ibid.*, p. 485-486)

“Talvez o mais importante dentre os prováveis contatos entre a cultura indiana e a grega foi no campo da filosofia. Este contato não é documentado, mas até então, aquela não era uma época de documentações. Muitos estudiosos europeus, incluindo Colebrook, Garbe, Winternitz e Rawlinson, aceitam a validade deste contato. De fato, um escritor grego cujos trabalhos têm sido muito citados, Megástenes, comentou ele próprio acerca da semelhança entre muitos aspectos da filosofia indiana e a grega. E ele estava em excelente posição para julgar, pois fora enviado, por volta de 300 a.C., por Seleuco (...), como embaixador, para a capital de Candragupta Maurya, Pātaliputra, em Magadha. As idéias filosóficas que devem mérito à Índia parecem ter sido importadas para a filosofia grega especialmente pelos pitagoreanos (século VI a.C.), os quais influenciaram muito o pensamento de Platão (século V a.C.) e dos neoplatonistas. O principal destes últimos foi Plotino (século III d.C.), o qual viajou pessoalmente para a Pérsia, e cuja influência sobre toda a tradição mística européia, somada àquela de Platão, foi profunda e penetrante. A este respeito, parece-nos que o ocidente possui uma dívida não reconhecida para com a Índia há mais de 2000 anos.” (RAWSON: 1977, 33-34)

¹⁷ Grifo nosso.

Com estes breves registros encerramos a montagem de nosso cenário histórico e político da Índia antiga durante os séculos que envolveram a codificação e a veiculação do tratado do *Yogasūtra*. Nunca é demais ressaltar que o fato de nosso tratado de *Yoga* ter sido datado pelos estudiosos contemporâneos por volta do século II a.C. não significa, de forma alguma, que as práticas e doutrinas relacionadas ao *Yoga* e ao *Sāṅkhya* tenham “começado” nesta época. Ao contrário, o *Yoga* e as bases do sistema *Sāṅkhya* estão entre as construções mais antigas da Índia antiga, e talvez retrocedam mesmo à pré-história e à civilização do Indo, embora sua presença em textos que se conservem até o presente seja, é claro, bem mais recente. Textos budistas, por exemplo, afirmam que Buddha, quando partiu em busca da iluminação, recebeu instrução aos pés de um sábio que lhe expôs a doutrina do *Sāṅkhya*, e depois dedicou-se a praticar as disciplinas mais rígidas e ascéticas do *Yoga* na companhia de outros cinco *yogin*, durante um período de sete anos (cf. CAMPBELL, 1991: 205-206, 216 e ELIADE: 1995, 265-267). Certamente, à época de Buddha (c. 563-483 a.C.), essas doutrinas reencarnacionistas e suas intrincadas classificações, bem como as contendas entre diferentes teorias que buscavam explicar seus mecanismos, já eram antigas de muitos séculos; também nos séculos posteriores a Buddha, tais especulações foram progredindo até o estágio de refinados sistemas de pensamento classificados em diversas escolas.

Resta-nos, ainda, complementar as informações de cunho histórico que aqui sintetizamos com considerações acerca da sociedade e dos valores veiculados pela cultura da época, pois estes igualmente exerceram influência, por vezes explícita, no texto que traduziremos.

1.6 – O cidadão e o asceta, o ortodoxo e o heterodoxo.

“O comportamento deles parecerá ponderado (nós compreenderemos seu ‘significado’) apenas mediante a utilização, para cada um deles, de estruturas de código especiais (qualquer tentativa de aplicar outro código faz com que este comportamento pareça ‘sem sentido’, ‘absurdo’, destituído de lógica’, isto é, não o decifra). Num determinado nível, estes códigos serão opostos. Esta é, entretanto, uma oposição não de sistemas desvinculados e, por isso, diferentes, mas sim uma oposição dentro de um sistema. Portanto, num outro nível, ela poderá ser reduzida ao sistema codificador invariante.” (LOTMAN: 1979, 34).

Antes de nosso breve resumo histórico, havíamos observado alguns elementos do processo de inserção das práticas ascéticas e das disciplinas do *yoga*, no período que se inicia com as *Upaniṣad*, juntamente com todas as diferenças sistemáticas que estas práticas acarretaram no interior da cultura sânscrita do período anterior, o védico. Verificamos que, embora constituíssem, ao menos no nível de sua expressão, fortes oposições ao sistema védico, estas práticas estavam igualmente estruturadas no campo ideológico do sagrado e da consciência mítica. Como observa Mircea ELIADE:

*“Encontra-se sempre uma forma de *yoga* cada vez que se trata de experimentar o sagrado ou de chegar a um perfeito domínio de si – primeiro passo, por sua vez, para um domínio mágico do mundo. É fato bastante significativo que as experiências místicas mais nobres, bem como as aspirações mágicas mais audazes, se realizem por meio da técnica do *yoga*, ou, mais precisamente, que o *yoga* possa adaptar-se indiferentemente a uma ou outra via.” (ELIADE: 1987, 120-121)*

A reserva estrutural representada por estes sistemas periféricos, ao que tudo indica de origem não-*ārya*, foi absorvida pela cultura dominante com um caráter de complementaridade: as especulações acerca dos fenômenos da consciência, da morte e do que poderia haver além da morte, bem como o caráter iniciático de seu aprendizado, tornaram-se “patrimônio” dos textos sânscritos a partir das *Upaniṣad*, e à luz de suas teorias e conclusões os textos dos *Veda*, bem como toda a simbologia do ritual, foram re-significados. Entretanto, o elemento inovador representado pelos ideais máximos de ascese, renúncia e prática do *yoga* precisava

ainda ser “encaixado” de maneira harmônica na “fôrma” da estrutura social de castas, que por sua vez parece ter sido um desdobramento do modelo trifuncional de sociedade (sacerdotes, guerreiros e produtores) trazido pela cultura indo-européia representada, na Índia, pelos *ārya*. A oposição entre “viver para a sociedade” e “morrer para a sociedade” precisava ser “neutralizada” por um sistema codificador maior no qual ambas se tornariam partes indissociáveis e complementares.

A síntese realizada pela cultura entre estes opostos – sagrado X profano, ascese X sociedade –, levada a cabo ainda no período épico-bramânico, encontra-se magistralmente formulada em dois textos que, até o presente, situam-se entre os textos cardinais da cultura do hinduísmo: o *Mānavadharmasāstra* ou *Manusmṛiti*, como também é conhecido, e o mais célebre capítulo do poema épico *Māhabhārata*, a *Bhagavadgītā*. O primeiro realiza a síntese no campo social, estabelecendo uma “ordem sagrada” para a sociedade, e o segundo realiza a síntese no campo religioso, enumerando vários tipos de *yoga* adequados a cada indivíduo para uma “busca efetiva do sagrado” em meio a uma vida social ativa, ou seja, “profana”.

Para dar conta destes dois aspectos considerados fundamentais na condição humana, o social e o religioso, dois conceitos inter-relacionados tornam-se fundamentais para a cultura: *karman* e *dharma*. O primeiro, a lei do *karman* ou lei da “ação”, estipula uma relação de causa e efeito, ação e reação, entre todos os fenômenos da natureza e entre todos os atos e pensamentos dos seres. Tal lei – intrinsecamente relacionada às teorias reencarnacionistas que, advindas das especulações que fundamentam a prática do *yoga*, tornaram-se verdades fundamentais da cultura –, estipula que a situação presente do indivíduo é resultado direto de suas próprias ações e tendências psicológicas do passado (= de vidas passadas), e que, simultaneamente, suas ações e tendências presentes determinarão, em grande parte, seu futuro. Portanto, o indivíduo nasce como membro de um grupo com o qual, por razões espirituais, mantém maiores afinidades; em virtude disso, deve conformar-se ao seu papel, determinado sempre pelos padrões comportamentais do grupo, se quiser obter para si o privilégio de melhores encarnações no futuro.

Ao lado desta lei sagrada e impessoal que governa o *samsāra*, a “roda do devir” das encarnações cíclicas no tempo, uma outra lei concebida como igualmente

sagrada e impessoal é engendrada pelo termo sânscrito *dharma*. *Dharma*, um conceito de difícil tradução, comporta a “ordem sagrada” que mantém o universo em harmônico funcionamento, e na condição humana traduz-se em “dever sagrado”, “retidão”; no budismo, o termo é sinônimo da própria doutrina do Buddha, e no “nosso” tratado, o *Yogasūtra*, este termo assumirá ainda outras conotações específicas, das quais trataremos em nossa tradução. Sob o ponto de vista social, porém, *dharma* é o comportamento ideal do indivíduo e de seu grupo no interior das relações: constitui ao mesmo tempo o conjunto de códigos comportamentais de cada grupo, e uma espécie de “ética universal” comum a todos os indivíduos. Neste sentido, portanto, o *dharma* é diferente para cada grupo, para cada indivíduo, e ainda para cada etapa ou circunstância da vida do indivíduo. Por exemplo, o *dharma* de um membro da tribo dos *bhil* (uma tribo autóctone de caçadores, notória por sua resistência secular ao domínio cultural dos *ārya*) é totalmente diferente do *dharma* de um brâmane; o *dharma* de um menino brâmane, por sua vez, consiste em preceitos diferentes dos que devem reger o comportamento de um adulto brâmane.

O código de leis de Manu (*Mānavadharmasūtra*) estabelece quatro classes sociais: *brāhmaṇa*, a classe sacerdotal; *kṣatriya*, a classe guerreira e a nobreza administrativa; *vaiçya*, a classe produtora e mercantil; e acrescenta ainda a este antigo esquema trifuncional indo-europeu a presença dos servos (*çūdra*), ou seja, da imensa população autóctone, agora “formalmente” admitida no sistema. Em seguida, determina em linhas gerais o *dharma* – ou os deveres e éticas sagrados – de cada classe. Desta forma assegura a continuidade da “ordem sagrada” da sociedade, constituída de sacerdotes, guerreiros/administradores, produtores e servos. Neste aspecto, percebemos que a igualdade de todos perante as leis do estado, um dos princípios básicos da democracia, é algo inconcebível no pensamento social e político da Índia antiga, para o qual as pessoas *não são* todas iguais, e portanto não possuem as mesmas necessidades, nem os mesmos direitos e deveres. Observa BASHAM:

“O sistema legal idealizado pelos *smṛti* impunha punições graduadas, de acordo com a classe. Assim um *brāhmaṇa* que difamasse um *kṣatriya* deveria, de acordo com Manu, pagar uma multa de cinquenta *paṇa*, mas por

difamar um *vaiçya* ou um *çūdra* as multas são de vinte e cinco e doze *paṇa*, respectivamente. Para os membros das ordens inferiores que difamassem seus superiores as penalidades eram muito mais severas. Gradações similares de punições de acordo com a classe do ofensor eram assim estabelecidas em relação a vários crimes, e a igualdade de todos perante a lei nunca foi admitida na Índia antiga, e era algo bastante contrário à maior parte do pensamento indiano. Se a *samatā*, que o rei Açoka instruía seus oficiais a empregarem em seus ofícios judiciais, significava uma igualdade, então se trata de um caso único; é muito mais provável que a palavra indicasse nada além de consistência, ou talvez abrandamento. É bastante improvável que mesmo Açoka fosse ousado o bastante para introduzir uma mudança tão drástica na administração da justiça – algo com que nenhum outro teórico das leis anterior, indiano ou não, teria concordado.” (BASHAM: 2000, 120)

A questão das castas, tal qual a compreendemos acerca da Índia atual, é tratada com advertências por BASHAM em relação à Índia antiga:

“Quando os portugueses chegaram à Índia no século XVI, encontraram a comunidade hindu dividida em muitos grupos separados, que eles denominaram *castas*, no sentido de tribos, clãs ou famílias. O nome ‘pegou’, e tornou-se a palavra comum para designar o grupo social hindu. Na tentativa de explicar a considerável proliferação das castas na Índia dos séculos XVIII e XIX, as autoridades credulamente aceitaram a visão tradicional de que, por um processo de casamentos entre grupos e subdivisão, as 3000 ou mais castas da Índia moderna desenvolveram-se a partir das quatro classes primitivas, e o termo ‘casta’ foi indiscriminadamente empregado para designar *varṇa* ou ‘classe’ e *jāti* ou casta [ofício] propriamente dita. Esta é uma terminologia falsa: as castas se elevam e caem na escala social, e as velhas castas morrem enquanto novas são formadas, mas as quatro grandes classes são estáveis. Nunca há mais ou menos do que estas quatro, e por mais de 2000 anos sua ordem não foi alterada. (...) Se a casta é definida como um sistema de grupos dentro de uma classe, os quais são normalmente endogâmicos, comensais e com profissões exclusivas, não temos evidências reais de sua existência até tempos comparativamente tardios.

“A casta é um desenvolvimento de milhares de anos, a partir da associação de muitos grupos raciais e outros num único sistema cultural. É impossível mostrar conclusivamente sua origem, (...) mas é praticamente certo que a casta não se originou das quatro classes. (...)”

“Talvez o primeiro traço tênue de casta possa ser encontrado numa catalogação cuidadosa dos ofícios e profissões na literatura védica tardia, na qual seus membros são apresentados quase que como espécies distintas. Nas escrituras em pāli muitos ofícios e profissões são descritos como vivendo à parte; assim lemos sobre vilarejos de brâmanes, oleiros, caçadores e ladrões, e bairros separados nas cidades para diferentes ofícios e profissões. Muitos ofícios eram organizados em associações, e muitas autoridades vêem neste

fato a origem das castas relativas aos ofícios; mas estes grupos associados por ofício não podem ser considerados como castas plenamente desenvolvidas.” (*ibid.*, 148-149)

O *dharma*, que neste contexto social era sinônimo de “ordem sagrada”, e que previa uma sociedade dividida em quatro classes ou “membros”, deveria prever também, é claro, um lugar para os que, através da renúncia à vida social, desejassem empreender uma “busca do sagrado” — ou seja, os diversos ascetas e *yogin*. Assim, neste tratado de Manu, a vida do indivíduo, independentemente de sua classe, é também idealmente dividida em quatro etapas, cada qual com seu devido *dharma*. Esclarece BASHAM:

“(…) para o teórico a sociedade envolvia dois conceitos: um destes era a classe, ou *varṇa*, enquanto o outro era a etapa da vida, ou *āçrama*. Esta foi uma idéia mais tardia que a de classe, e era evidentemente mais artificial. Assim como se dividia a sociedade *ārya* em quatro classes, assim também a vida de um indivíduo *ārya* era dividida em quatro etapas; por ocasião da investidura do cordão sagrado, quando então ele abandonava sua infância, este indivíduo tornava-se um *brahmacārin*, levando uma vida de celibato e austeridade como estudante na casa de um mestre; em seguida, depois de ter dominado o conhecimento dos *Veda*, ou parte deles, ele retornava ao lar de seus pais e se casava, tornando-se o chefe de um lar (*gṛhastha*); quando, já avançado na meia idade, este indivíduo visse os filhos de seus filhos, e assim estivesse certo da continuidade de sua linhagem, ele deixaria seu lar e se retiraria para a floresta, tornando-se um eremita (*vānaprastha*); em seguida, pela meditação e ascese, ele livraria sua alma dos apegos materiais até que, finalmente, já um homem muito velho, ele deixaria seu eremitério e se tornaria um asceta errante (*sannyāsin*), com todos os seus laços terrenos cortados.

“Este esquema representa, é claro, o ideal, não o real. Muitos jovens nunca passaram pela primeira etapa da vida na forma aí descrita, enquanto que apenas alguns poucos ultrapassaram a segunda. Muitos dos eremitas e ascetas da Índia antiga, evidentemente, não eram velhos, e haviam encurtado ou omitido a etapa do chefe de família. A seqüência das quatro etapas é evidentemente uma idealização dos fatos e uma tentativa artificial de encontrar lugar para objetivos conflitantes como o estudo, a vida em família e o ascetismo, numa única vida. É possível que o sistema dos *āçrama* tenha se desenvolvido parcialmente como uma resposta enérgica às seitas não-ortodoxas como o budismo e o jainismo, que encorajavam os jovens a se tornarem ascetas e ignorarem a etapa da vida familiar, prática que não recebia a aprovação dos ortodoxos, muito embora em tempos tardios tenha sido levada em consideração. Não obstante sua artificialidade, entretanto, as

quatro etapas da vida eram um ideal que muitos homens na Índia antiga tentaram seguir, e por isso merecem nossa consideração.” (*ibid.*, p. 158-159).

Desta forma, a cultura encontrou uma maneira para assegurar o lugar para todos os inúmeros e diferentes grupos em seu sistema. Podemos daí inferir que o caráter empírico e extremamente prático do *yoga*, nos seus mais diversos desdobramentos e apropriações, a profundidade de suas teorias, e o domínio físico e mental testemunhado em muitos de seus praticantes, pareciam juntos exercer tal atração sobre a cultura dominante, que apenas sua inserção em todos os estratos da sociedade poderia satisfazer as ambições “sagradas” deste código cultural.

Neste sentido, o texto da *Bhagavadgītā* representa uma brilhante e fundamental síntese religiosa na cultura da Índia antiga, pois estipula formas de *yoga* acessíveis aos não-renunciantes, ao mesmo tempo em que defende a tese ortodoxa de que a “inação” total, pregada por alguns sistemas ascéticos, revela-se impossível no mundo fenomênico. Assim, de acordo com sua natureza e inclinações psicológicas particulares, e sem a necessidade de renunciar ao mundo e aos seus deveres sociais, o indivíduo poderia escolher, como sua busca pessoal do sagrado, uma forma específica de *yoga* dentre as relacionadas no texto: o *yoga* do conhecimento (*jñānayoga*), o *yoga* da devoção a uma divindade escolhida (*bhaktiyoga*), o *yoga* da ação, intrinsecamente associado ao cumprimento do *dharma* (*karmayoga*), e finalmente o *yoga* das disciplinas de concentração mental (*dhyānayoga*). No caso específico do *bhaktiyoga* ou *yoga* da devoção, vale observar primeiramente o caráter monoteísta da *Bhagavadgītā*, centrado na figura do deus Viṣṇu e de sua encarnação terrena, Kṛṣṇa, em contraste com o caráter empírico e não necessariamente teísta que parece fazer parte do *yoga* antes de sua assimilação pela cultura sânscrita, e que é atestado pelo budismo e jainismo, religiões não-teístas que, não obstante, estão igualmente centradas em práticas de *yoga*.

Estes dois importantes textos da cultura hinduísta – *Mānavadharmasūtra* e *Bhagavadgītā* –, estabelecem, respectivamente, os parâmetros ideais de conduta social e religioso-psicológica do homem da Índia antiga. Procuramos aqui apontar, de maneira bastante sintética, os elementos invariantes elaborados pela cultura para garantir a inserção de seus opostos contrastantes: a rigidez comportamental da sociedade indiana X a liberdade comportamental do asceta errante (que, porém, no

De qualquer forma, as oposições básicas aqui apresentadas, indissolúveis sob o ponto de vista da cultura, passam a coexistir na grande síntese do hinduísmo a partir do dinâmico período épico-bramânico. Mais do que isso, o próprio sistema, na maneira como foi estruturado, permite um desdobramento *ad infinitum* das diferenças grupais altamente semiotizadas, sem perder sua identidade básica. Esta característica intrínseca e supreendente da cultura indiana, de “neutralizar” culturalmente o poder das diferenças, também se manifestou em relação aos diferentes povos que continuaram aportando na Índia (após a primeira “chegada” registrada pela história, a dos *ārya*), ainda no período épico-bramânico. Assim observa Lucille SCHULBERG:

“O hinduísmo não absorveu estes povos; envolveu-os. Qualquer grupo com costumes especiais podia ser largado na Índia e, vivendo à parte, conviver amistosamente com os que já estavam lá. O novo grupo tornava-se então uma casta própria. De vez em quando, os reformadores sociais que procuravam atenuar ou destruir o sistema de castas entravam em ação, mas descobriam que os seus grupos separados caíam dentro do padrão das castas; como grupos anticasta, formavam novas castas na velha sociedade.” (SCHULBERG: 1973, 17)

A influência das teorias reencarnacionistas e práticas empíricas, ambas presentes no *yoga* – e, é claro, a presença igualmente “expressiva” de seus praticantes –, no período épico-bramânico, não se tornou apenas *parte* da cultura dominante. Nesta, é claro, o *yoga* foi elevado à categoria de um dos seis *darçana* (“ponto de vista”), ou seja, um dos seis sistemas fundamentais do hinduísmo ortodoxo. Mas também *fora* da ortodoxia bramânica estas práticas prosseguiram, desdobrando-se em inúmeras “escolas”, e participando ativamente da fundação e manutenção de muitas religiões. Mencionamos os grandes sistemas heterodoxos do budismo e o do jainismo, ambos fazendo intenso uso de disciplinas do *yoga*, sobretudo as de caráter meditativo. Estes sistemas, sob o ponto de vista de suas características estruturais e de suas categorias básicas de leitura de mundo, são *parte* da cultura indiana, ou do grande sistema codificador invariante que os envolve. O budismo, por exemplo, está intimamente associado ao conceito de *dharma*.

A divisão ocorrida na cultura hinduísta entre ortodoxia e heterodoxia, aliás, foi produto de um único critério: a aceitação ou não da autoridade “sagrada” dos quatro *Veda*, produtos da classe sacerdotal *ārya*. Neste sentido, confirma DASGUPTA:

“Os hindus classificam seus sistemas de filosofia em duas classes, a saber, os *nāstika* e os *āstika*. Os pontos de vista considerados *nāstika* (*na asti* = ‘não é’) são aqueles que nem consideram os *Veda* infalíveis nem tentam estabelecer sua própria validade através da autoridade daqueles. Estes são principalmente três em número: os budistas, os jainistas e os *cārvāka*¹⁸. As escolas ortodoxas, ou *āstikamata*, são seis em número: *Sāṃkhya*, *Yoga*, *Vedānta*, *Mīmāṃsā*, *Nyāya* e *Vaiçeṣika*, conhecidas genericamente como os seis sistemas (*ṣaḍdarṣana*).” (DASGUPTA: 1997, 67-68).

Portanto, os sistemas que admitiram, ainda que apenas nominalmente, tal autoridade, foram inclusos entre os ortodoxos. Aqueles que explicitamente refutaram os textos védicos foram classificados como heterodoxos. Mas, sob o ponto de vista genérico do *yoga* e das teorias reencarnacionistas que ele engendra, todos os sistemas produzidos e preservados neste período revelam-se ortodoxos... ou heterodoxos! A surpreendente unidade filosófica que a Índia manteve por séculos é assim considerada por DASGUPTA:

“É notável, entretanto, que com a exceção dos materialistas *cārvāka*, todos os outros sistemas concordem em alguns pontos de fundamental importância. Os sistemas de filosofia na Índia não foram fomentados meramente pelas exigências especulativas da mente humana, a qual tem uma inclinação natural para se entregar ao pensamento abstrato, mas por um profundo esforço pela realização do propósito religioso da vida. É surpreendente notar que os postulados, propósitos e condições para tal realização foram considerados idênticos em todos os sistemas conflitantes. Quaisquer que sejam suas diferenças de opinião em outras questões, ao menos no que concerne aos postulados gerais para a realização do estado transcendental, o *summum bonum* da vida, todos estes sistemas estavam praticamente em perfeita concordância.” (*ibid.*, 71)

Verifiquemos, portanto, quais são estes elementos comuns às especulações do pensamento indiano a partir das *Upaniṣad*, e também a forma peculiar com que

¹⁸ A escola materialista.

se deu esta progressão e a articulação dos conhecimentos pela cultura da Índia antiga.

1.7 – Outra cultura: uma outra história e uma outra filosofia

“Difícilmente seria possível tentar elaborar uma história da filosofia indiana da forma pela qual as histórias da filosofia européia foram escritas. Na Europa, desde tempos remotos, os pensadores surgiram um após outro e ofereceram suas especulações independentes em filosofia. O trabalho de um historiador moderno consiste em arranjar cronologicamente estes pontos de vista e tecer comentários sobre as influências de uma escola sobre outra, ou sobre as mudanças gerais, de tempos em tempos, nas marés e correntes da filosofia. Aqui na Índia, entretanto, os principais sistemas de filosofia tiveram seus primórdios em tempos sobre os quais temos escassa informação, e dificilmente podemos dizer com certeza quando começaram, ou computar as influências que levaram à fundação de tantos sistemas divergentes num período tão remoto, pois muito provavelmente estes foram formulados logo após as primeiras Upaniṣad terem sido compostas ou ordenadas.” (DASGUPTA: 1997, 62)

Esta epígrafe foi extraída do capítulo inicial de *A history of indian philosophy*, de S. Dasgupta. As considerações tecidas no capítulo em questão, iniciado pela pergunta “Em que sentido é possível uma história da filosofia indiana?”, foram fundamentais na elaboração deste item de nosso estudo, e cumpre retomá-las antes que possamos, enfim, nos dedicar à análise dos discursos específicos das escolas do *Sāṃkhya-yogadarśana*.

O que pretendemos apontar aqui é justamente a peculiaridade do modo sânscrito de argumentar, expor e registrar os conhecimentos acumulados pela cultura; tal peculiaridade poderá ser constatada na tradução que se lerá adiante. Se nos lembrarmos da estrutura iniciática que permitia o acesso ao conhecimento e às especulações, na época das *Upaniṣad*, teremos um bom início para compreender melhor o que ocorreu nos séculos posteriores ao período védico, na elaboração dos sistemas de pensamento do universo cultural da Índia antiga e medieval.

O conhecimento, na Índia antiga, era passado de mestre para discípulo, numa relação direta e pessoal, mas sob alguns aspectos distinta daquela de professor e aluno que temos em nossa cultura de chegada. Geralmente os discípulos mantinham-

se fiéis às teorias das escolas às quais se filiavam por intermédio de seus mestres ou *guru*. A não-aceitação do contrato de submissão e lealdade implícito na conduta do discípulo aceito por um *guru*, ou então a discordância dos postulados da escola enunciados pelo mestre, implicavam a sua negação do mestre. A negação do mestre, por sua vez, implicava a deserção da escola que ele representava, e neste caso o “ex-discípulo” estava livre para procurar outra escola ou outro mestre que mais fosse ao encontro de seus pontos de vista; e, a menos que o encontrasse, as idéias deste ex-discípulo provavelmente não seriam incluídas nas discussões de seu tempo, pois a Índia antiga não concebia pensadores isolados como significativos. Somente as tradições e escolas sustentadas por comunidades de seguidores e defensores conseguiram se manter nas disputas filosóficas ao longo dos séculos; os pensadores isolados que possam ter concebido tais sistemas “pararam” muito cedo de surgir no cenário dos textos preservados pela cultura.

Como o conhecimento representado pelos sistemas era considerado mais importante e abrangente que a pessoa de seu autor, os autores humanos por detrás dos textos, nesta cultura, limitaram-se muito cedo às figuras lendárias dos fundadores das escolas; estes constituem, para o pesquisador contemporâneo, meros nomes sem biografia nem data, acompanhados de lendas e relatos de seus poderes. Tais nomes estão geralmente associados à autoria de um ou mais tratados fundamentais, textos que viriam a ser por séculos o objeto da defesa de seus seguidores e do ataque de seus oponentes. A exemplo dos vários e diferentes grupos de ascetas descritos desde os hinos védicos, e das acaloradas disputas teóricas que fervilhavam na Índia de Buddha, podemos inferir que já na época das *Upaniṣad* havia muitas escolas das mais divergentes opiniões e com as mais contrastantes respostas para as mesmas perguntas fundamentais acerca do cosmo e do homem.

Não sabemos se, em algum momento do tempo, estas escolas e seus discursos sucederam-se umas às outras, ou uma incitada pela outra, ou ainda, uma em oposição à outra, como no caso da evolução do conhecimento em nossa cultura de chegada. Quando finalmente conseguimos sistematizar os fatos históricos da Índia antiga, grande parte dos sistemas teóricos que chegaram ao presente em textos ou seguidores já estão todos lá – embora, é claro, não com as mesmas especificidades e desenvolvimentos que exibem no presente. Não sabemos, ainda, se outras teorias e

escolas se perderam na poeira dos séculos; provavelmente sim. Mas ainda temos o rico registro das tradições que sobreviveram nas vozes de séculos de discípulos leais, preocupados, não em elaborar novos sistemas, mas em preservar os mais antigos registros das escolas de seus mestres, oferecendo-lhes novos e ampliados comentários, pelo bem dos homens e para sua libertação pelo conhecimento.

Sob este aspecto, o modo de progressão do conhecimento indiano difere do de nossa cultura. Não se trata aqui de uma sucessão de movimentos classificáveis cronologicamente, e que se superam ou se substituem no tempo, e sim de um acúmulo de interpretações e argumentações sobre textos já estabelecidos como autoridades num passado remoto. As escolas de pensamento na Índia não se sucederam umas às outras, mas todas continuaram por séculos, umas *sobre* as outras, acumulando provocações e respostas das demais, refinando-se com as críticas e oposições, numa discussão sem fim, mas sem jamais abrir mão da preservação e da reafirmação dos axiomas de seus textos fundadores. Como observa DASGUPTA:

“Seus discípulos foram, então, naturalmente formados de acordo com os pontos de vista de seus mestres. Toda a independência de seu pensamento foi limitada e canalizada pela fé da escola à qual pertenciam. Ao invés de produzir uma sucessão de pensadores autônomos com seus próprios sistemas para propor e estabelecer, a Índia produziu escolas de discípulos que sustentaram as visões tradicionais de sistemas particulares de geração a geração, que os explicaram e os expuseram, e que os defenderam contra os ataques de outras escolas rivais, as quais por sua vez eles constantemente atacavam a fim de estabelecer a superioridade do sistema que haviam adotado.” (*ibid.*, p. 63)

E como, então, foram estabelecidos estes textos fundadores? Não devemos nos esquecer do fato de que todos os tratados teóricos dos sistemas indianos, inclusive e sobretudo o “nosso” tratado de *Yoga*, eram codificações de teorias que já eram conhecidas, praticadas e sustentadas por seguidores, muito antes de terem sido registradas em forma escrita (e, em muitos casos, muito antes de terem sido “traduzidas” para o sânscrito com este fim). A escrita *brāhmī*, a mais antiga conhecida pelos estudiosos, é bastante anterior à *devanāgarī* (que se tornou o alfabeto oficial do sânscrito), e no entanto data apenas do reinado do imperador Açoka, cujos éditos espalhados em colunas de pedra por seu território foram grafados nesta escrita, e nos prácritos falados nas respectivas regiões.

Independentemente da existência de outras escritas anteriores, o fato é que a escrita era privilégio de poucos. Soma-se a este fato o caráter prioritariamente oral da cultura sânscrita, desde os tempos dos hinos védicos, em que a correta pronúncia era fundamental para a eficácia do ritual. Os textos eram memorizados e repetidos, e desta forma preservados, e a mesma tradição foi mantida, graças à rígida estrutura do discipulado, na época das *Upaniṣad*, e em todas as épocas seguintes. (Um etnógrafo do século XIX curiosamente observou que os hindus, mesmo nesta época contemporânea, não julgavam correto afirmar que se “sabia” um texto, se não se fosse capaz de repetir integralmente todas as suas palavras).

Este caráter oral da cultura acabou por impor a necessidade de utilizar diversos e diferentes artifícios de facilitação da memorização na composição dos textos, bem como técnicas mnemônicas para treinar a memória dos discípulos, já que aquele conhecimento não poderia ser perdido. Tem-se procurado explicar desta forma a razão pela qual tratados, não apenas dos *darṣana*, como também de diversas áreas do conhecimento como medicina, astronomia, lógica, teatro, gramática, etc., aparecem registrados na forma de *sūtra*, sentenças mnemônicas extremamente concisas – quase como fórmulas ou, nas palavras de Jacques Masui relativamente ao *Yogasūtra*, “um texto rude semelhante aos teoremas de Euclides” (in MICHAEL: 1976, 9, prefácio). Cada *sūtra* é um conceito ou corpo de idéias reduzido ao máximo, que, como numa fórmula matemática, representa a síntese das conclusões de determinada teoria e de seus experimentos, e não o caminho percorrido até essas conclusões. Como confirma DASGUPTA:

“Os tratados sistemáticos foram compostos em meias-sentenças, curtas e prolíficas, os *sūtra*, os quais não elaboravam o assunto em detalhes, mas serviam apenas para manter diante do leitor os fios¹⁹ condutores, dispersos na memória, de discursos elaborados com os quais ele já estava meticulosamente familiarizado. Parece-nos, portanto, que estas eficazes meias-sentenças funcionavam como insinuações das discussões, preparadas para aqueles que haviam tido instruções orais elaboradas sobre o assunto.” (DASGUPTA: 2000, 62)

Os comentários posteriores aos textos assim codificados – e entre estes textos encontram-se o *Yogasūtra* e os tratados do *Sāṅkhya* – tornaram-se fundamentais para

sua elucidação. No contexto em que eram produzidos, o estudante que os recebia dispunha de um mestre a quem recorrer. No nosso caso, porém, temos que contar com o apoio dos inúmeros comentários, provavelmente produtos do recurso mais intenso à escrita a partir do período clássico, e que, ao longo dos séculos, foram sendo anexados pela tradição à fonte dos textos principais. Novamente é DASGUPTA quem nos descreve, de forma sucinta, a progressão destas intrincadas elaborações da cultura com o avançar do tempo:

“Além dos *sūtra* e de seus comentários, há também tratados independentes sobre os sistemas, elaborados em verso e denominados *kārikā*, os quais tentam resumir os tópicos importantes de cada sistema de forma sucinta... Em adição a estes há também longas dissertações, comentários ou observações gerais sobre todos os sistemas, também escritos em verso e denominados *vārttika* (...) Todos estes, claro, têm seus comentários, que por sua vez os explicam. Em adição a estes há também tratados avançados sobre os sistemas, redigidos em prosa, nos quais seus autores decidiram-se por seguir nominalmente alguns *sūtra* selecionados ou proceder independentemente deles. (...) Os mais notáveis destes tratados são de natureza magistral; nestes, os escritores representam os sistemas dos quais são adeptos de forma altamente vigorosa e lógica, à força de seu próprio gênio e poder de raciocínio. Estes também têm os seus comentários para explicá-los e elaborá-los. O período de crescimento das literaturas filosóficas da Índia começa aproximadamente em 500 a.C. (por volta dos tempos de Buddha) e encerra-se praticamente na última metade do século XVII, muito embora se possa, mesmo atualmente, verificar o aparecimento de algumas publicações menores.” (*ibid.*, p. 67)

No início da era cristã vamos já encontrar estabelecidos todos os sistemas mais significativos e reconhecidos pela cultura. Como já comentamos antes, os sistemas foram primariamente divididos entre ortodoxos (aqueles que citavam ou nominalmente reconheciam a autoridade dos textos védicos e das idéias veiculadas pelas *Upaniṣad*) e heterodoxos (aqueles que abertamente refutavam a autoridade ou o conteúdo dos textos védicos e das elaborações das *Upaniṣad*).

À exceção do materialismo *cārvakā*, todos os demais sistemas (os seis *darṣana*, o budismo e o jainismo), embora divergentes sob seus aspectos teóricos, acabam por apresentar uma surpreendente unidade, pois reconhecem e têm em comum, aliás como suas premissas, algumas idéias básicas da cultura, notadamente:

¹⁹ “Fio” é uma tradução possível para o termo *sūtra*.

- a teoria da reencarnação ou transmigração das mônadas em diversos corpos e situações de vida (o *saṁsāra*);

- a teoria da causalidade intrínseca nas ações dos seres sobre os fenômenos, que implica o retorno de seus efeitos (a lei do *karman* ou “ação”);

- a idéia de um estado de “liberação” desta causalidade sem fim que move os mundos e os seres, designada nos vários sistemas por vários nomes (*mokṣa*, *nirvāṇa*, *samādhi*, *kaivalya*, etc.) e diferentemente caracterizada em cada um, mas que corresponde de qualquer forma à “saída do tempo histórico”, à “experiência do sagrado” ou à “integração no Absoluto”.

Todos estes sistemas buscam alcançar, em realidade, o que é considerado pela cultura como o *summum bonum* das aspirações humanas: uma aspiração, profundamente religiosa, de chegar à realização completa do ser. Os sistemas oferecem um caminho de conhecimento; mas, como veremos, embora este possa ser um conhecimento de ordem intelectual (como o sistema de lógica ou atomística), freqüentemente constitui um modo de percepção da realidade somente alcançado pela prática de disciplinas meditativas relacionadas ao *Yoga*, sistema que defende que um conhecimento de tal ordem – a “Verdade” – é impossível de ser alcançado sem o esforço da disciplina psicofísica e meditativa.

O tratado que é objeto de nossa tradução comentada faz parte, portanto, dos seis *darṣana* ou “pontos de vista” ortodoxos da cultura indiana. Estão organizados em duplas ou pares considerados complementares. As três duplas de *darṣana* são:

- *Nyāya*, estabelecido por Gautama, e *Vaiçeṣika*, por Kanāda;
- *Sāṅkhya*, por Kapila, e *Yoga*, por Patañjali;
- *Mīmāṁsā*, por Jaimini, e *Vedānta*, por Bādarāyana.

Sāṅkhya e *Yoga* são considerados os sistemas de maior antiguidade da cultura, e constituem o objeto de nosso estudo; depois desta longa preparação, estamos prontos para esclarecer melhor nossa proposta. O presente trabalho consiste, então, na tradução do único tratado que constitui o *Yogadarṣana* – o *Yogasūtra*, de Patañjali –, acrescida de excertos de seu comentário mais importante, o *Yogabhāṣya*, de Vyāsa; esta tradução e trechos de seu comentário serão, por sua vez, “cruzados” com os *sūtra* e comentários de alguns dos tratados de seu *darṣana* “gêmeo”, o

Sāṅkhya. Trataremos destes dois sistemas na exposição do próximo capítulo. Sobre os demais *darçana*, tomaremos apenas algumas breves notas:

O *Nyāya* (“análise”) é um sistema de lógica e epistemologia, centrado na problemática da obtenção do conhecimento. Como tal, o sistema elabora uma teoria do conhecimento em torno de quatro fatores: o sujeito do conhecimento, o objeto do conhecimento, os meios de se adquirir o conhecimento correto e o conhecimento correto resultante. Este sistema analisa e classifica as premissas de um pensar “filosófico-científico” acerca da realidade: os modos de percepção, os sentidos, o contato com os objetos, o conhecimento verbal, os tipos de inferência, etc.

Seu “par” complementar, de acordo com a cultura, é o sistema *Vaiçṣika*. Este *darçana*, cuja antiguidade já é referida nos primeiros textos budistas, é um sistema de atomística, fundamentado basicamente nos mesmos postulados do *Nyāya*. Comenta BASHAM:

“O ponto básico do *Vaiçṣika*, e que este possui em comum com o jainismo e com algumas escolas do budismo, é que a natureza é atômica. Os átomos são distintos do espírito,²⁰ e constituem seus instrumentos. Cada elemento possui características individuais (*viçṣa*), que o distinguem das quatro outras substâncias não-atômicas (*dravya*) que a escola reconhece: tempo, espaço, espírito e mente. Os átomos são eternos, mas por ocasião da grande dissolução universal ao final da vida de um Brahma,²¹ eles são separados uns dos outros, e todas as coisas são destruídas. O novo Brahma utiliza os velhos átomos para criar um novo mundo. O *Vaiçṣika*, portanto, postula um dualismo de matéria e espírito...” (BASHAM: 2000, 323)

Sobre a *Mīmāṃsā* (“inquirição”):

“Seu propósito original era explicar os *Veda*, e era virtualmente uma sobrevivência do bramanismo. O trabalho mais antigo da escola são os *sūtra* de Jaimini (talvez século II a.C.), autor que se propõe a demonstrar que os *Veda* são eternos, auto-existentes, e plenamente verdadeiros, e também a defender sua autenticidade (...) Isto levou a algum desenvolvimento no campo da lógica, da dialética e da semântica na escola.” (*ibid.*, p. 327).

Seu “par” tradicional é o *Vedānta*:

²⁰ No original em inglês, *soul*.

“O *Vedānta* (‘o fim dos *Veda*’), também chamado *Uttaramimāṃsā* (‘*Mimāṃsā* posterior’) é o mais importante dos seis sistemas, e com muitas de suas subescolas produziu os aspectos característicos do moderno hinduísmo intelectual. (...) O *Vedānta* é ainda uma escola viva, e modernos teólogos e mestres místicos como Vivekānanda e Aurobindo Ghose, e filósofos como S. Rādhākṛishnan, são todos vedantinos. (...)

“No nível ordinário do conhecimento, o mundo foi produzido por Brahma, e passou por um processo evolutivo semelhante àquele ensinado pela escola do *Sāṃkhya*, da qual Çāṅkara²² tomou a doutrina dos três *guṇa*. Mas, num nível superior da verdade, todo o universo fenomênico, incluindo os próprios deuses, é irreal – o mundo é *māyā*, “ilusão”: um sonho, uma miragem, uma invenção da imaginação. Em última instância, a única realidade é *brahman*, a alma universal impessoal das *Upaniṣad*, com a qual as almas individuais são idênticas. Assim como nas *Upaniṣad*, a salvação deve ser obtida pelo reconhecimento desta identidade através da meditação.” (*ibid.*, p. 327-328)

Muitos destes sistemas, e também alguns dos embates teóricos entre o *Sāṃkhya* e o budismo, por exemplo, serão revistos no decorrer de nossa tradução, com discussões originais de seus comentadores. Concluimos nossa incursão pelo universo discursivo da cultura com estas palavras de DASGUPTA, que, de certa forma, justificam a tentativa de leitura de dois de seus sistemas que procuramos fazer neste trabalho:

“Um sistema nos *sūtra* é frágil e sem traços como um bebê recém-nascido, mas se o tomamos juntamente com seus desenvolvimentos até o princípio do século XVII, ele nos aparece como um homem plenamente desenvolvido, forte e harmonioso em todos os seus membros. Portanto, não é possível escrever qualquer história das filosofias sucessivas da Índia; é necessário, ao contrário, que cada sistema seja estudado e interpretado como um todo, em todo o crescimento que alcançou através das eras sucessivas da história a partir de seus conflitos com os sistemas rivais. (...) Portanto, nenhum estudo de qualquer sistema indiano é adequado a menos que acompanhe todo o crescimento alcançado pelo trabalho de seus heróis, os comentadores, cujo trabalho desapegado sobre os sistemas pôde mantê-los vivos através das eras da história.” (DASGUPTA: 1997, 64).

Estamos, finalmente, prontos para penetrar no campo discursivo (ou área de conhecimento) específico do *Sāṃkhya* *yogadarśana*.

²¹ A divindade criadora de um universo.

²² Teórico que viveu, talvez, entre 788-820 d.C., e é considerado o mais brilhante expoente da escola *advaita* (monista) do *Vedānta*.

2 – CAMPO DISCURSIVO: AS TEORIAS DO *YOGA* E DO *SĀṂKHYA*

2.1 – O papel singular do *Yoga*

“O Yoga preocupa-se apenas com a ‘realização’ efetiva e não com a especulação: por isso ele é a via, o método por excelência, que inclui a totalidade dos meios que devem ser empregados. E na medida em que fazemos uma distinção entre diferentes métodos, mais particularmente adaptados a este ou àquele tipo psicológico, seremos levados a falar, num sentido secundário, de diferentes yogas: cada yoga é uma das principais vias correspondentes às aptidões básicas da natureza humana.” (MICHAEL: 1976, 20)

Em nosso percurso até aqui, já pudemos verificar que, em grande parte dos textos da cultura indiana, e mormente dos sistemas que aqui pretendemos analisar, o questionamento acerca da própria condição humana, a busca da “chave” que abriria as portas do mistério de nosso papel no universo, e do que há além da morte, nunca deixou de ser um dos mais relevantes objetos do discurso racional, lógico, “filosófico”.

Responder a estas perguntas de forma racional foi, de fato, a tarefa que, no passado, “inaugurou” o ato tão humano de “filosofar”; mas tal tarefa atualmente é conferida, em nossa cultura, somente ao discurso religioso. O homem intelectual, para nós, parece ser justamente o que se esquiva de fazer este tipo de pergunta, e que permanece orgulhosamente cético diante de quaisquer respostas do discurso religioso. O discurso religioso, por sua vez, e talvez justamente por estar há tantos séculos divorciado do *status* de “ciência”, raramente compromete-se a responder além do nível do dogma.

O ponto de vista da cultura sânscrita cedo apontou uma direção clara para o papel destes questionamentos, expressa, por exemplo, nestas frases:

“Fora disso nada merece ser conhecido.”

Çvetaçvataropanişad: I, 12. (apud MICHAEL: 1976, 20)

“Não há conhecimento como o *Sāṃkhya*, não há poder como o *Yoga*.”
Mokşadharmā, XII, 304, 2: um dos livros que compõem o imenso *Mahābhārata*; (apud MICHAEL: 1976, 63)

“Toda ciência que não se ocupa da liberação [*mokṣa*] é inútil.”

Rājamārtanda, comentário do rei Bhoja (1018-1055) ao *Yogasūtra*, IV, 22. (apud MICHAEL: 1976, 20)

Na Índia antiga, várias disciplinas e orientações do *yoga* – este conhecimento “que se ocupa da liberação” – já estavam presentes na época das primeiras *Upaniṣad*, como aponta M. ELIADE:

“Os *ṛṣi* das *Upaniṣad* partilhavam (...) a posição dos *yogin*: tanto uns como outros abandonam a ortodoxia (o sacrifício, a vida civil, a família) e, com toda simplicidade, vão à procura do absoluto. É verdade que as *Upaniṣad* se mantêm na linha da metafísica e da contemplação, enquanto o *Yoga* se serve da ascese e da técnica meditativa. Mas, a osmose entre as *Upaniṣad* e os *yogin* jamais foi interrompida.” (ELIADE: 1997, 105).

A estrutura iniciática que envolvia a aquisição do conhecimento do *Yoga* manteve-se, com poucas alterações, por todos os séculos seguintes, e até o presente, no caso das escolas mais tradicionais da disciplina. Esta estrutura iniciática, caracterizada pela transmissão do conhecimento e pelo treinamento, preferencialmente pessoal, de mestre para discípulo, está relacionada, tanto na Índia quanto nas demais culturas humanas, com a preservação, pela cultura, de um conhecimento de caráter “sagrado”. A advertência das *Upaniṣad* ainda permanece, talvez há milênios, e com o mesmo profundo sentido:

“Que ninguém ensine este conhecimento absolutamente secreto a alguém que não seja um filho, que não seja um discípulo, que não tenha pacificado seu espírito. [Mas] a alguém que seja exclusivamente devotado [a seu mestre ou a seu objetivo espiritual] e que possua todas as qualidades necessárias, pode-se ensiná-lo.”

Maitryupaniṣad, VI, 29 (apud MICHAEL: 1976, 21-22)

Até onde podemos rastrear a antiguidade do *Yoga*, ele parece associado a teorias especulativas que logo se uniformizam sob o nome de *Sāṅkhya*. O *Yogasūtra*, texto que constitui a mais antiga codificação sistemática da disciplina, já está indissociavelmente ligado aos postulados do *Sāṅkhya*, de forma a ser considerado um dos “tipos” de *Sāṅkhya*. Como veremos, já temos neste instante uma diferença entre as duas escolas, marcada pela admissão, ou não, da existência de um ser divino superior às mônadas, “espíritos” ou “seres incondicionados” (tradução que adotamos para o termo *puruṣa*, que representa o princípio consciente em oposição ao fenomênico). Esclarece DASGUPTA:

“No *Mahābhārata*, XII, 318, são mencionadas três escolas do *Sāṅkhya*, a saber, aquela que admite vinte e quatro categorias,¹ aquela que admite vinte e cinco (o bem conhecido sistema ortodoxo do *Sāṅkhya*), e aquela que admite vinte e seis categorias. Esta escola admitia um ser supremo em adição aos *puruṣa*, o vigésimo sexto princípio. Isto está de acordo com o sistema ortodoxo do *Yoga* (...)” (DASGUPTA: 1997, 217)

“Este reconhecimento de *īṣvara* no *Yoga* e sua negação pelo *Sāṅkhya* marca a principal diferença teórica entre ambos, de acordo com a qual *Yoga* e *Sāṅkhya* são diferenciados como *Seṣvarasāṅkhya* (*Sāṅkhya* com *īṣvara*) e *Nirīṣvarasāṅkhya* (*Sāṅkhya* ateísta).” (*ibid.*, p. 259)

Eis o que consta também na *Bhagavadgītā*, III, 5-6 (outro dos livros que compõem o *Mahābhārata*):

“Os ignorantes (literalmente, as crianças) falam do *Sāṅkhya* e do *Yoga* separadamente (como de duas vias diferentes), mas não as pessoas instruídas, que, ao se dedicarem a um, conhecem igualmente o fruto dos dois (*apud* MICHAEL: 1976, 28).

Não trataremos, aqui, dos demais desdobramentos do *Yoga*, como *Bhaktiyoga*, *Karmayoga*, *Jñānayoga*, *Haṭhayoga*, *Kundalinīyoga*, etc., pois isto nos desviaria de nossos propósitos neste capítulo. Entretanto, o leitor familiarizado com as práticas e teorias da disciplina poderá encontrar, no decorrer da tradução do

¹ Esta parece ser uma versão mais antiga do sistema; a categoria omitida é *ahamkāra*, incluída em *buddhi*.

tratado, vários dos elementos que viriam a ser enfatizados nesta ou naquela escola específica de *yoga*, por todos os séculos seguintes.

De qualquer forma, lembremo-nos novamente de que o *Yogadarçana* que estamos prestes a descrever também é conhecido ou identificado pelos nomes de *Rājayoga* (“*Yoga* régio”) e “*Yoga* clássico”. O tratado de Patañjali é atribuído geralmente ao século II a.C., e seu comentário mais importante, que consultaremos freqüentemente na tradução, intitula-se *Yogabhāṣya*, de autoria de Vyāsa, e foi provavelmente redigido entre os séculos VII e VIII d.C.. Sobre o *Yogasūtra*, por enquanto, finalizemos com as palavras de DASGUPTA:

“Em relação à escola de *Sāṃkhya* de Patañjali, que constitui a exposição de *Yoga* de que estamos agora tratando, temos que Patañjali foi alguém extremamente notável, já que não apenas coletou as diferentes formas de prática de *Yoga* e colheu as diferentes idéias que eram ou poderiam ser associadas ao *Yoga*, como também enxertou-as todas com a metafísica do *Sāṃkhya*, e deu-lhes a forma pela qual chegaram até nós.” (DASGUPTA: 1997, 229)

2.2 – O sistema do *Sāṃkhya*: metafísica? fenomenologia? filosofia?

Consultando um moderno dicionário do vernáculo, encontramos algumas definições para estes termos:

“**metafísica. S. f. 1. Filos.** Parte da filosofia, que com ela muitas vezes se confunde, e que, em perspectivas e com finalidades diversas, apresenta as seguintes características gerais, ou algumas delas: é um corpo de conhecimentos racionais (e não de conhecimentos revelados ou empíricos) em que se procura determinar as regras fundamentais do pensamento (aquelas de que devem recorrer o conjunto de princípios de qualquer outra ciência, e a certeza e evidência que neles reconhecemos), e que nos dá a chave do conhecimento do real, tal como este verdadeiramente é (em oposição à aparência). (...) **2. Hist. Filos.** Segundo Aristóteles (...), estudo do ser enquanto ser e especulação em torno dos primeiros princípios e das causas primeiras do ser.” (FERREIRA: 1999, 1325)

“**fenomenologia. S. f. Filos. 1.** Estudo descritivo de um fenômeno ou de um conjunto de fenômenos em que estes se definem quer por oposição às leis abstratas e fixas que os ordenam, quer por oposição às realidades de que seriam a manifestação.” (*ibid.*, p. 893)

O fato é que os conceitos expressos em ambos os verbetes – metafísica e fenomenologia – encaixam-se perfeitamente no caso do sistema do *Sāṅkhya*, e ainda em outros produzidos pela cultura da Índia; mas não podemos utilizá-los a menos que haja um reconhecimento prévio do sistema sob o gigantesco campo discursivo que, em nossa cultura de chegada, denominamos genericamente de *Filosofia*. Isto não é um problema em muitos países e em suas universidades, onde os estudiosos não encontram barreiras para utilizar as expressões “filosofia indiana”, “filosofia chinesa”, etc. Entretanto, não existe ainda uma unanimidade, já que, tradicionalmente, o conceito e a existência da *filosofia* são considerados como “nascidos” com a cultura grega, e portanto patrimônio exclusivo da cultura ocidental européia (e, posteriormente, americana) que a herdou. Com efeito, encontramos esta afirmação numa obra contemporânea de história da filosofia:

“Os diferentes povos da Antiguidade – assírios e babilônios, chineses e indianos, egípcios, persas e hebreus –, todos tiveram visões próprias da natureza e maneiras diversas de explicar os fenômenos e processos naturais. Só os gregos, entretanto, fizeram *ciência*, e é na cultura grega que podemos identificar o princípio deste tipo de pensamento que podemos denominar, nesta sua fase inicial, de *filosófico-científico*.” (MARCONDES: 2000, 19)

O autor prossegue, em seu esclarecimento, explicando as principais diferenças entre o pensamento mítico e o pensamento lógico-científico; entretanto, os traços “míticos” da cultura grega que ele analisa só são comparáveis, no caso da Índia, com suas epopéias, os mitos de seus deuses e heróis, e seus antigos hinos do período védico:

“Um dos elementos centrais do pensamento mítico e de sua forma de explicar a realidade é o apelo ao *sobrenatural*, ao *mistério*, ao sagrado, à magia. As causas dos fenômenos naturais, aquilo que acontece aos homens, tudo é governado por uma realidade exterior ao mundo humano e natural, superior, misteriosa, divina, a qual só os sacerdotes, os magos, os iniciados, são capazes de interpretar, ainda que apenas parcialmente. São os deuses, os espíritos, o destino que governam a natureza, o homem, a própria sociedade.” (*ibid.*, p. 20)

Isto é válido com relação à cultura grega anterior à “filosofia” tanto quanto é válido para a Índia do período védico – e para a Índia védica somente. Não se

poderia afirmar, dentro do âmbito dos sistemas teóricos desenvolvidos pela cultura indiana, que estes estejam, por tantos séculos, subordinados ainda a este nível de “pensamento mítico”. A Índia, sem dúvida, preservou seu caráter de cultura *sagrada*, e portanto sua ambição maior sempre foi a de desvendar o “mistério” da existência, mas aqueles que tomam por base esta afirmação para preservar o estereótipo de que tal cultura, com seus principais representantes, jamais saiu do nível “mágico” de concepção de mundo em direção à racionalidade e à ordenação do pensamento lógico-abstrato, tão característicos do intelecto humano em constante evolução, demonstram com esta suposição que não conhecem ainda, efetivamente, nenhum de seus sistemas.

É certo que o modo como escolhemos introduzir os pressupostos básicos da doutrina do *Sāṃkhya* poderá ser, sob alguns aspectos, “polêmico”; porém deixamos as conclusões nas mãos dos leitores, e nos limitamos a explicar como procedemos nesta exposição. Primeiramente citamos uma síntese das características fundamentais do que se considera um pensamento “lógico-científico”, porque encontramos nesta síntese muitos dos pontos cardinais que norteiam as conclusões do *Sāṃkhya*. Em seguida, apresentamos a doutrina do *Sāṃkhya* de acordo com estas características previamente enumeradas, e inclusive utilizando excertos deste texto introdutório que se destina a descrever o nascimento da filosofia na Grécia, para nos ajudar a esclarecer, de maneira mais familiar ao leitor ocidental, a presença do fio condutor (*sūtra*) do “pensamento filosófico-científico” nos versos (*kārikā*) de um tratado do *Sāṃkhya*.

O tratado sânscrito que escolhemos para apresentar o sistema é o mais antigo de que dispomos no presente: o *Sāṃkhyakārikā*, de Īçvarakṛṣṇa (aprox. 200 d.C.). Trata-se de um texto conciso escrito em setenta e duas estrofes de dois versos cada, que expõe os pontos básicos da doutrina. Este tratado, é claro, recebeu comentários de seus seguidores, mas não os utilizaremos em virtude do caráter introdutório deste capítulo. Selecionamos alguns *kārikā* e organizamos a exposição conforme as características fundamentais de pensamento filosófico, assim enumeradas numa obra contemporânea de história da filosofia, com relação ao que ocorreu na Grécia:

“O novo pensamento filosófico possui características centrais que rompem com a narrativa mítica:

1. “A noção de *physis* (natureza).
2. “A **causalidade** interpretada em termos estritamente naturais.
3. “O conceito de *arqué* ou elemento primordial.
4. “A concepção de *cosmo* (o universo racionalmente ordenado).
5. “O *logos* como racionalidade deste cosmo e como explicação racional.
6. “O **caráter crítico** dessas novas teorias que eram sujeitas à discussão evitando o dogmatismo e fazendo com que se desenvolvessem, transformando-se e reformulando-se.” (*ibid.*, p. 28)

Quanto ao último item, já o temos bastante discutido e, assim como os demais itens, será mais bem constatado no decorrer da tradução. De qualquer forma, temos nas palavras de DASGUPTA a situação crítica à qual foram expostos os diversos sistemas de pensamento, no caso da cultura sânscrita, no decorrer dos séculos através dos quais estes sistemas foram discutidos, interpretados e defendidos:

“O fato de que cada sistema tenha tido que disputar com outros sistemas rivais para se sustentar deixou sua marca permanente em todas as literaturas filosóficas da Índia; estas sempre foram escritas na forma de disputas nas quais o escritor esperava sempre ser confrontado com objeções de escolas rivais em tudo o que tinha a dizer. A cada passo ele prevê certas objeções às quais responde, apontando os defeitos do oponente ou demonstrando que a objeção é infundada. (...) Frequentemente as objeções das escolas rivais são referidas de forma tão breve que somente aqueles que conhecem os diferentes pontos de vista podem percebê-las.” (DASGUPTA: 1997, 66)

Já no caso da explicação “lógica” do real, engendrada pelo termo *logos*, ela é assim caracterizada na obra de história da filosofia já referida:

“O *logos* enquanto discurso, entretanto, difere fundamentalmente do *mythos*, a narrativa de caráter poético que recorre aos deuses e ao mistério na descrição do real. O *logos* é fundamentalmente uma explicação, em que razões são dadas. É nesse sentido que o discurso dos primeiros filósofos, que explica o real por meio de causas naturais, é um *logos*. Essas razões são frutos não de uma inspiração ou de uma revelação, mas simplesmente do pensamento humano aplicado ao entendimento da natureza. O *logos* é, portanto, o discurso racional, argumentativo, em que as explicações são justificadas e estão sujeitas à crítica e à discussão (...). Daí deriva, por exemplo, o nosso termo ‘lógica’. Porém, o próprio Heráclito caracteriza a

realidade como tendo um *logos*, ou seja uma racionalidade (...) que seria captada pela razão humana. Portanto, um dos pressupostos básicos da visão dos primeiros filósofos é a correspondência entre a razão humana e a racionalidade do real, o que tornaria possível um discurso racional sobre o real.” (MARCONDES: 2000, 26)

Teremos também a oportunidade de verificar à exaustão o caráter lógico da descrição de mundo destes sistemas indianos, durante toda a tradução. Iniciemos, portanto, nossa exposição do sistema do *Sāṃkhya*.

2.3 – A dor e a superação da dor.

Como já observamos anteriormente, há um “pessimismo” diante da condição humana admitido por várias escolas a partir das primeiras *Upaniṣad*: lembremo-nos do lamento do rei na *Upaniṣad*, diante do horror das guerras e da falência dos deuses.

O pensador da Índia antiga parece, por vezes, tão cansado do peso da história quanto nossos pensadores existencialistas. Entretanto, a Índia sempre entreviu uma luz no fim do túnel, e cedo sublimou a dor existencial com a expectativa de um efetivo alcance do Absoluto. Não temos como saber o quanto o *Yoga*, com seus resultados visíveis e seus antigos e fiéis seguidores, influenciou nesta certeza de um Absoluto, de uma condição luminosa e ausente de dor, oculta em algum plano do conhecimento; mas atrevemo-nos a supor que seu papel foi decisivo nesta opção da cultura. Isto porque a busca de respostas no conhecimento, já que as do sacrifício e dos ritos não mais o satisfaziam, não conduziu o pensador indiano para o caminho da *physis* ou da natureza, como no caso do pensador grego antigo. A dor existencial sentida pelo indiano não poderia ser erradicada com o conhecimento da *physis*, mas com o conhecimento do ser, do “conhecedor” do conhecimento, que alguns ascetas e *yogin* lograram ter encontrado. Lemos no *Sāṃkhyakārikā*²:

*duḥkhatrayābhigāhātām jijñāsā tadavagāhātake hetau /
dṛṣṭe sāpārtha cennaikāntāyantato ‘bhāvāt // (I)*

1 – “A partir da ação desagradável das três formas de dor, decorre a investigação do modo de preveni-las; a investigação não é sem propósito só

² Os enunciados do tratado do *Sāṃkhya* utilizados neste capítulo foram todos extraídos de SINHA (1979); a tradução foi feita com base na versão em inglês, com uma adaptação apenas dos termos “técnicos” da escola.

porque o testemunhável³ existe, porque ele não alcança a prevenção permanente e certa [da dor].”

*dr̥ṣṭavadānuçravikaḥ sahyaviçuddhikṣayātiçayayuktaḥ /
tadviparītaḥ çreyām vyaktāvyaktajñāvijñānām // (II)*

2 – “Assim como o testemunhável, também o que é ouvido [não alcança a prevenção da dor], pois está associado a impureza, desperdício e excesso. O oposto é preferível, e consiste no conhecimento discriminador do manifesto, do imanifesto e do conhecedor.”

As três formas de dor dos seres envolvidos na existência fenomênica, ou tríplice miséria (*trividhaduḥkha*), segundo o *Sāṅkhya*, são:

- 1 - *ādhyātmi*ka: a dor (física e psicológica) do próprio indivíduo;
- 2 - *ādhibhauti*ka: a dor causada pelos outros seres;
- 3 - *ādhidai*vika: a dor causada pelas forças naturais (literalmente, pelos deuses) como tempestades, secas, terremotos, etc.

A “classificação da dor” revela o caráter angustiante que o adepto do *Sāṅkhya* entrevê em sua condição de existência; este pessimismo é comum a grande parte dos sistemas da cultura, mas é sobretudo no *Sāṅkhya*, no *Yoga* e no budismo que vamos encontrá-lo mais proeminente, e tomado como a própria justificativa para os sistemas. Trata-se de um “pessimismo otimista”, pois a esta altura a concepção de existência e de cosmo já gira em torno das teorias reencarnacionistas nos vários sistemas da cultura. Conforme afirma Mircea ELIADE:

“Os textos indianos repetem à saciedade essa tese, segundo a qual a causa da ‘escravidão’ da alma e, em conseqüência, a fonte dos sofrimentos sem fim, reside na *solidariedade do homem com o cosmos*, em sua participação, ativa ou passiva, direta ou indireta, na natureza. Expliquemos: trata-se da solidariedade com um mundo des-sacralizado, da participação em uma natureza *profana*. *Neti! Neti!*, exclama o sábio das *Upaniṣad*: ‘Não! Não!, tu não és isto, tu não és aquilo!’ Em outras palavras: você não pertence ao cosmos decaído, *tal como você o vê agora*, você não é necessariamente arrastado *para esta Criação* em virtude de alguma lei própria do Ser que você é. Pois o Ser não pode sustentar nenhuma relação com o *não-Ser*. (...) Ora, tudo o que vem a ser, que se transforma, morre, desaparece, não pertence à esfera do Ser – então não é *sagrado*.” (ELIADE: 1997, 24).

³ A categoria do fenomênico.

A dualidade entre ser e não-ser é justamente a base do sistema do *Sāṅkhya*, e é representada por um par de princípios fundamentais e de natureza distinta, *puruṣa* e *prakṛti*, representando, respectivamente, o “Ser” ou princípio consciente, e o “devir” ou princípio não-consciente, fenomênico, “material” – como veremos em breve.

2.4 – Teorias de causação e transformação.

“O estabelecimento de uma conexão causal entre determinados fenômenos naturais constitui assim a forma básica da explicação científica e é, em grande parte, por esse motivo que consideramos as primeiras tentativas de elaboração de teorias sobre o real como o início do pensamento científico. Explicar é relacionar um efeito a uma causa que o antecede e o determina. Explicar é, portanto, reconstruir o nexo causal existente entre os fenômenos da natureza, é tomar um fenômeno como efeito de uma causa.” (MARCONDES: 2000, 24).

Sāṅkhyakārikā:

*asadakaraṇādūpādānagrahaṇāt sarvasambhavābhāvāt /
çaktasya çakyakaraṇāt kāraṇabhāvāçca sat kāryam // (IX)*

9 – “O efeito é sempre existente: porque o não-existente não pode, de forma alguma, ser trazido à existência; porque os efeitos necessitam de causas específicas; porque todas as coisas não são produzidas a partir de todas as causas; porque uma causa potencial pode gerar como efeito apenas aquilo que lhe é potencial; e também porque o efeito possui a natureza da causa.”

Acrescentamos a este *kārikā* alguns *sūtra* de um outro tratado do *Sāṅkhya*, que discutem o mesmo ponto da doutrina. É interessante que acompanhem a argumentação do sistema séculos depois, pois o tratado *Sāṅkhyapravacanasūtra* costuma ser situado por volta do século IX d.C.⁴ Este tratado de 526 *sūtra*, divididos em seis capítulos, é um dos mais completos de que dispomos. Nós o utilizaremos durante toda a tradução do *Yogasūtra*, pois seus comentadores, no decorrer da argumentação, fazem referências frequentes a Patañjali e Vyāsa. Vejamos, então, o que o *Sāṅkhyapravacanasūtra* nos diz sobre causas e efeitos:

⁴ Há controvérsias a respeito destas datações, e trataremos delas em maiores detalhes no próximo capítulo.

nāsadutpādo nṛṣṛṅgavat //1.114 //

1.114 – “Não há produção do que não existe, como um chifre num homem.”
(SINHA: 1979, 167)

upādānaniyamāt //1.115 //

1.115 – “Em razão do controle das causas materiais.” (*ibid.*, p.168)

sarvatra sarvadā sarvāsambhavāt //1.116 //

1.116 – “Porque todas as coisas não são produzidas em todos os lugares e em todos os tempos.” (*ibid.*, p.169)

çaktasya çakyakaraṇāt //1.117 //

1.117 – “Porque a produção do que é possível só pode vir do que tem o potencial (de produzir).” (*ibid.*, p.169)

kāraṇabhāvāçca //1.118 //

1.118 – “E porque o produzido [o efeito] possui a natureza da causa.” (*ibid.*, p.170)

na bhāve bhāvayogaçca //1.119 //

1.119 – “E o caso de não haver junção de modos de existência [produção] num modo de existência...” (*ibid.*, p.171)

nābhivaktinibandhanau vyavahārāvyaavahārau //1.120 //

1.120 – “[Este caso] não poderia ser, pois o uso e o não-uso do termo produção num efeito são fixados pela manifestação.” (*ibid.*, p.172)

nāçah kāraṇalayaḥ //1.121 //

1.121 – “Destruição de uma coisa significa absorção em sua causa.” (*ibid.*, p.173)

pāramparyato ‘nveṣaṇā vṛjāṅkuravat //1.122 //

1.122 – “[Não há regressão infinita], porque eles [causa e efeito] perseguem um ao outro, como a semente e a planta.” (*ibid.*, p.175)

utpattivādvoṣaḥ //1.123 //

1.123 – “Ou, [em todas as circunstâncias,] [nossa teoria da manifestação é] tão irreprochável quanto a da criação.” (*ibid.*, p.177)

hetumadanityamavyāpi sakriyamanekamāçṛitam liṅgam //1.124 //

1.124 – “O determinável [*liṅga*, “o que possui marcas”, o efeito] possui causa, é não-eterno, finito, mutável, múltiplo e dependente [de outra coisa].” (*ibid.*, p.179)

O estudo das relações entre causa e efeito constitui uma das bases fundamentais para a linha de raciocínio e para as conclusões apontadas pelo

Sāṃkhya, que postula uma “teoria da causação” conhecida, na tradição sânscrita, como *satkāryasiddhanta* ou *satkāryavāda*. Esclarece DASGUPTA:

“(...) o *kārya* ou efeito é *sat* ou existente mesmo antes de a operação causal que o produz se ter iniciado. O óleo existe no césamo, a estátua na pedra, o coalho no leite. A operação causal (*kāraṅkavyāpāra*) apenas torna manifesto (*āvirbhūta*) o que anteriormente estava numa condição imanifesta (*tirohita*.” (DASGUPTA: 1997, 257)

Segundo este sistema, portanto, todo efeito é sempre uma manifestação do que já existia, em estado potencial ou latente, em sua causa (o *Sāṃkhya* admite um conjunto de causas materiais, instrumentais, espaciais e temporais que contribuem para a manifestação de determinado efeito). E a causa, por sua vez, é apenas o estado potencial, imanifesto, de um efeito. Isto leva o *Sāṃkhya* a concluir que todo efeito é pré-existente em sua causa.

Todos os fenômenos possíveis no universo são resultados, sempre cambiantes, de transformações e recombinações sucessivas e virtualmente intermináveis; ou seja, efeitos provocados por causas específicas. Estas causas, por sua vez, são também efeitos de outras causas anteriores. Em suma, para o *Sāṃkhya*, todo o universo é produto evolutivo do constante movimento e mutação de causas e efeitos, a partir de uma única grande “causa primordial”, ela mesma não-causada (o “ponto final” de uma reabsorção dos efeitos em suas causas, ou retorno à não-manifestação, caso fosse possível “voltar no tempo” até o princípio da causação do universo).

Por outro lado, o sistema constata que todo efeito é meramente uma transformação de sua causa. Ou seja, nada de novo acontece no universo, e o que existe é indestrutível: destruição é apenas um sinônimo de reabsorção na causa potencial ou estado de não-manifestação do efeito.

Agora começamos, inevitavelmente, a utilizar os “termos técnicos” que constituem a nomenclatura de qualquer sistema, os quais em breve se tornarão familiares; as traduções que propomos serão comentadas no decorrer da tradução do tratado de *Yoga*, na segunda parte deste trabalho. Assim, temos que a “causa primordial” (*pradhāna*) ou “matriz fenomênica” (*prakṛti*), a “mãe” de todos os efeitos em série que constituem o universo, é denominada *avyakta*, o “imanifesto”:

ela jamais pode ser conhecida, mas sua existência é inferida pelos seus efeitos. Estes, por sua vez, constituem o mundo fenomênico, o “visível” ou “testemunhável” (*dr̥ṣṭa*), ou “manifesto” (*vyakta*), que será descrito pelo sistema. As personalidades individuais, com suas memórias, pensamentos, inteligência, emoções, tendências, etc., bem como todas as suas ações (*karman*), são parte do “manifesto”. Em oposição a tudo isso (o universo causal), o *Sāṅkhya* estabelecerá a categoria do Ser, o “conhecedor” do conhecimento, a “testemunha” (*draṣṭṛ*) ou “ser incondicionado” (*puruṣa*).

A minuciosa análise das transformações da causa primordial e a ênfase na condição eternamente mutável do mundo fenomênico deram ao sistema também o título de *pariṇāmavāda*, “doutrina das transformações”. Não obstante as transformações dos fenômenos serem em número infinito, o *Sāṅkhya* classifica os tipos de causas fenomênicas em apenas duas categorias:

1 - *upadāna*, ou causa material: é a causa que participa, de forma permanente, na constituição do efeito, por ocasião de uma transformação: como no caso do ouro na cunhagem de uma moeda, ou do leite na produção da manteiga.

2 - *nimitta*, as causas eficientes ou instrumentais: incluem os instrumentos, agentes e condições que propiciaram a transformação, e que cessam sua ação com a constituição do efeito. Tempo e espaço são considerados causas universais, dentre as eficientes, pois estão pressupostos em todo e qualquer ato de causação.

2.5 – A causa primordial composta e o princípio consciente

“A fim de evitar a regressão ao infinito da explicação causal, o que a tornaria insatisfatória, esses filósofos vão postular a existência de um elemento primordial que serviria de ponto de partida para todo o processo. O primeiro a formular essa noção é exatamente Tales de Mileto, que afirma ser a água (hydor) o elemento primordial.” (MARCONDES: 2000, 25)

Sāṅkhyakārikā:

*hetumadanityamavyāpi sakiyamanekamāçritaṁ liṅgam /
sāvayataṁ paratantraṁ vyaktaṁ viparītamavyaktam // (X)*

10 – “O manifesto [*vyakta*] é produzível [dependente de uma causa], não-eterno, finito, mutável, multiforme, dependente, [possui] traços sutis

[*liṅga*, marcas distintivas para sua inferência], é uma combinação de partes [composto], subordinado. O imanifesto [*avyakta*: a causa primordial] é o reverso.”

*triguṇamaviveki viśayaḥ sāmānyamacetanaṁ prasavadharmi /
vyaktaṁ tathā pradhānaṁ tadviparītastathā ca pūmān // (XI)*

11 – “O manifesto é constituído pelos três aspectos fenomênicos [*guṇa*], é não-discriminador, objetivo, comum, não-consciente, prolífico. Assim também é sua causa primordial [imanifesta]. O ser incondicionado [*puruṣa*]⁵ é o reverso dos dois.”

*prītyaprītiviśādātmakāḥ prakāṣapravṛttinīyamārthāḥ /
anyonyābhibhavācṛayajanamithunavṛttayaḥ ca guṇāḥ // (XII)*

12 – “Os [três] aspectos fenomênicos são da natureza do prazer, da dor e da obscuridade; servem aos propósitos da luz, atividade e restrição; e realizam as funções de mútua dominação, dependência, produção e co-associação.”

*sattvaṁ laghu prakāṣakamiśtamupaśtambhakaṁ calaṁ ca rajaḥ /
guru varaṇakameva tamaḥ pradīpavaccārthato vṛttiḥ // (XIII)*

13 – “A intelegibilidade [*sattva*, o primeiro aspecto fenomênico] é leve e luminosa, a agitação [*rajas*, o segundo] é estimulante e turbulenta, e a inércia [*tamas*] é pesada e envolvente. Como uma lâmpada [consistindo de óleo, pavio e fogo], eles cooperam para um propósito comum [a composição de todos os fenômenos].”

*saṁghātaparārthatvāt triguṇādiviparyayādadhīṣṭānāt /
puruṣo ’sti bhoktṛbhāvāt kaivalyārthaṁ pravṛteḥ ca // (XVII)*

17 – “O ser incondicionado [*puruṣa*] existe: porque o composto existe para o não-composto; porque deve existir uma entidade inversa às características de ser constituída pelos três aspectos fenomênicos, etc.; porque deve haver um sujeito da experiência [*bhoktṛ*]; e porque toda atividade existe para o propósito da liberação [*kaivalya*, o ‘isolamento’ do sujeito].”

*jananamaraṇakaraṇānām pratīnyamādayugapat pravṛteḥ ca /
puruṣabahutvaṁ siddhaṁ traiguṇyaviparyayāccaiva // (XVIII)*

18 – “Pelas parcelas individuais de nascimento, morte e instrumental cognitivo, pelas atividades [diversas], e pela contrariedade dos três aspectos fenomênicos [intelegibilidade, agitação e inércia], a multiplicidade dos seres incondicionados [*puruṣa*] é estabelecida.”

*tasmācca viparyāsāt siddhaṁ sākṣitvamasya puruṣasya /
kaivalyam mādhyasthyaṁ draṣṭṛtvamakartṛbhāvaḥ ca // (XIX)*

⁵ A categoria do “Ser”, do “conhecedor”.

19 – “E pela oposição é provado que este ser incondicionado é o espectador, isolado [*kaivalya*, sinônimo de liberado], indiferente, a testemunha, e não-agente.”

O *Sāṅkhya* não foi procurar a causa dos fenômenos em algum elemento da *physis*, já que, por inferência, conclui que a *physis* também é efeito (e um efeito indesejável, pois é solidário com a condição humana); desde as primeiras *Upaniṣad* podemos constatar que os pensadores indianos têm ido bem mais longe, e em outra direção, dentro do pensar “racional”. Assim, a categoria estabelecida como causa primeira pelo *Sāṅkhya* é um conceito absolutamente abstrato, já que para ser causa primeira – admitindo-se que a causa já traz em si todo o potencial dos seus efeitos – ela deverá conter em si todo o universo e todos os tempos; portanto, foi inferida como eterna e infinita, porém imanifesta: uma “potência-do-vir-a-ser.”

Esta matriz fenomênica (*prakṛti*) possui em si, portanto, de forma latente e não-manifesta, todas as manifestações possíveis do universo e das experiências dos seres nele inseridos, e portanto a natureza essencial desta causa primordial deve corresponder aos aspectos básicos comuns a todas estas manifestações. Estes aspectos fenomênicos (*guṇa*), que passam a participar de todos os efeitos, são a própria composição da causa primeira, e portanto são eternamente indissociáveis. Segundo o *Sāṅkhya*, são três:

1 - *guṇa sattva*, “inteligibilidade”: aspecto fenomênico da luminosidade, da percepção; aquilo que permite a manifestação do fenômeno perante a percepção da consciência, e que torna o universo inteligível; no aspecto subjetivo, predomina no domínio do intelecto ou inteligência;

2 - *guṇa rajas*, “agitação”: aspecto fenomênico do movimento, da ação, da mutação; aquilo que permite o desdobramento de qualquer causa em efeito, o que preside toda transformação fenomênica; no aspecto subjetivo, predomina na emotividade, na excitação e na atividade em direção aos objetos;

3 - *guṇa tamas*, “inércia obscura”: aspecto fenomênico que se opõe ao movimento de *rajas* pela inação, estagnação, limitação, densidade; no aspecto subjetivo, opõe-se também à inteligibilidade de *sattva* pelo obscurecimento ou limitação da percepção, da inteligência e da atividade; predomina também no sono profundo (sem sonhos) e nos estados inconscientes.

Esta teoria dos *guṇa*, exposta no *Sāṅkhya*, tem um papel fundamental na formação do que, contemporaneamente, chamamos de hinduísmo. Esta classificação tripartida, considerada como inerente a absolutamente tudo o que existe, é estendida a todas as coisas, e incessantemente aplicada na observação de inúmeros fenômenos. A teoria dos três *guṇa* ou aspectos fenomênicos está presente em toda a extensão da *Bhagavadgītā*, onde é tomada como justificativa para a divisão trifuncional da sociedade, e para a identificação do *guṇa* predominante em determinadas dietas alimentares, formas de culto e tipos de personalidade. É retomada pelo *Vedānta* e por outros escritos dos séculos posteriores.

Entre os estudiosos ocidentais, a teoria dos três *guṇa* recebeu interessantes interpretações. Para o Dr. Seal, em *The Positive Sciences of the Hindus* (apud MICHAEL: 1976, 36), estes três fatores constitutivos do Universo são “essência inteligível, energia e massa”. Para René Guenon, em *L’Homme et son Devenir selon le Vedānta*, são “condições de existência universal”, e reproduzimos aqui sua definição:

“*Sattva* é a conformidade com a essência pura do Ser (*sat*), identificada com a Luz da inteligência ou com o Conhecimento, e representada como uma tendência ascendente; *rajas* é o impulso expansivo, segundo o qual o ser se desenvolve num certo estado e, de alguma forma, a um nível determinado de existência; por último, *tamas* é a obscuridade, comparada à ignorância, e representada como uma tendência descendente.” (apud MICHAEL: 1976, 36)

H. ZIMMER, em sua teoria de que *Sāṅkhya* e *Yoga* guardam relações com o jainismo (um dos sistemas heterodoxos mais antigos ainda “vivos” na Índia), pelo fato de serem eles tradições originariamente autóctones, estabelece um paralelo entre a teoria dos *guṇa* do *Sāṅkhya* e a teoria das *leṣyā* do jainismo:

“(...) as seis *leṣyā* jainas parecem representar algum sistema de protótipos arcaicos dos quais derivaram os elementos básicos da teoria dos *guṇa*, que posteriormente exerceu grande influência.” (ZIMMER: 1991, 163).

Segundo esta teoria jainista, a mônada vital, durante sucessivas encarnações, vai sendo contaminada pela matéria “cármica” de seis cores, classificada em três

duplas cujas tendências específicas para a escuridão, para o vermelho da paixão ou para a luminosidade da pureza, correspondem analogicamente aos três *guṇa* de que tratamos aqui.

Portanto, segundo o *Sāṅkhya*, tudo o que é fenomênico está sujeito às leis da causalidade e é constituído por oscilações, combinações e predominâncias entre os três aspectos; quando a agitação (*rajas*) predomina num fenômeno, seu oposto, a inércia (*tamas*), continua presente, só que de forma latente, potencial, não-manifesta; num outro instante, poderá predominar no fenômeno, reduzindo o aspecto oposto ao estado latente ou potencial.

Ressaltamos novamente que para o *Sāṅkhya*, também as personalidades, as “individualidades psíquicas”, são produtos fenomênicos em constante transformação, só que de natureza sutil, e não “material”. Desse modo, os seres engajados na existência fenomênica estão sujeitos às mesmas leis que regem o movimento dos aspectos fenomênicos: a causalidade, a transformação, os “pares de opostos” (*dvandva*) fenomênicos de prazer x dor, calor x frio, vida x morte, etc. Torna-se assim mais fácil compreender alguns dados fundamentais da cultura indiana, profundamente influenciada por doutrinas como o *Sāṅkhya*: a “mecânica” da teoria reencarnacionista, a tão referida “lei do *karman*” ou “lei da ação” (que retorna aos seres os frutos de suas ações), a tendência a uma divisão tripartida aplicada às coisas do mundo, as interpretações dadas à teoria dos três *guṇa* no texto da *Bhagavadgītā*.

De acordo com a teoria dualista do *Sāṅkhya*, um desequilíbrio no estado “original” de absoluto repouso e equilíbrio dos três *guṇa* ou aspectos que compõem a causa primordial (estado que os torna imanifestos) gerou uma reação em cadeia, um desdobramento consecutivo de causas e efeitos, o qual corresponde à manifestação do universo. Este desequilíbrio, por sua vez, não poderia surgir, por si só, da própria causa primordial, porque ela é não-inteligente, não-manifesta, não-consciente, existindo somente como potência, e portanto não teria nenhum motivo para se “auto-desequilibrar” e manifestar seus efeitos. Este desequilíbrio foi conseqüência da presença luminosa e indiferente de um número infinito de “princípios conscientes” (*cit*), “seres incondicionados” (*puruṣa*), mônadas vitais ou “si-mesmos” (o *ātman* das *Upaniṣad*). A simples presença destas testemunhas, “eus”, incitou o movimento dos mundos; o que ocorreu foi uma aparente conjunção entre a testemunha e o

fenomênico, e esta conjunção também é conhecida como “experiência de vida” [*bhoga*].

Aduzimos um comentário de Mircea ELIADE no qual se aponta uma das principais críticas ao sistema do *Sāṅkhya*, dentre as formuladas pelas outras escolas da tradição indiana:

“O paradoxo é evidente: esta doutrina reduz a infinita variedade dos fenômenos a um só princípio: a matéria (*Prakṛti*). Faz derivar de uma única matriz o universo físico, a vida e a consciência e, no entanto, postula a pluralidade dos espíritos, ainda que por sua vez estes sejam essencialmente idênticos. Ela une assim o que parecia tão diferente – o físico, o vital e o mental – e isola aquilo que, sobretudo na Índia, parece ser tão único e universal: o espírito.” (ELIADE: 1997, 42).

Os adeptos do *Sāṅkhya* defender-se-ão fervorosamente, nos séculos seguintes, do ataque de budistas, janistas e, posteriormente, monistas vedantinos; por sua vez, também criticarão os pontos de vista das outras escolas. Teremos oportunidade de verificar algumas críticas teóricas dos comentadores do *Sāṅkhyayoga* com relação a outros sistemas, sobretudo o budismo e o *Nyāya-vaiśeṣika*, durante nossa tradução do *Yogasūtra*.

Por enquanto, aproveitamos a citação de ELIADE para fazer outro comentário acerca das traduções “espírito e matéria”. Optamos por não traduzir *puruṣa* pelo termo “espírito”, por acreditarmos que tal palavra, no vernáculo, sugere conceitos às vezes distantes daquele que o sistema pretende: “espectador, isolado, indiferente, a testemunha, e não-agente.” Espíritos podem ser confundidos com fantasmas, seres que falam, agem e interagem: *puruṣa*, embora tão imortal e “imaterial” quanto o espírito, não fala, não “pensa” como o intelecto, não age sobre nada, não é causado, nem causador direto de nada; quem faz isto, segundo o *Sāṅkhya*, é um agregado fenomênico (portanto, de natureza distinta), finito e cambiante, chamado “corpo sutil” (*liṅgaśarīra*), cuja constituição teremos a oportunidade de examinar mais tarde. Em virtude disto, optamos por fazer uma tradução conceitual do termo sânscrito, cunhando a expressão “ser incondicionado”, para designar este “espírito” e sugerir sua oposição ao fenomênico ou “condicionado” pelas leis de causalidade. Pela mesma razão, fizemos uma tradução

conceitual de *prakṛti* como “matriz fenomênica”, pois dela evolue não apenas a “matéria”, no sentido físico e sensorial, mas também a “matéria sutil” dos pensamentos e personalidades dos corpos sutis.

2.6 – A conjunção e a manifestação: os vinte e cinco *tattva* ou princípios reais

“A idéia básica de cosmo é, portanto, a de uma ordenação racional, uma ordem hierárquica, em que certos elementos são mais básicos, e que se constitui de forma determinada, tendo a causalidade como lei principal. O cosmo, entendido assim como ordem, opõe-se ao caos (...), que seria precisamente a falta de ordem, o estado da matéria anterior à sua organização. É importante notar que a ordem do cosmo é uma ordem racional, ‘razão’ significando aí exatamente a existência de princípios e leis que regem, organizam essa realidade. É a racionalidade deste mundo que o torna compreensível, por sua vez, ao entendimento humano. É porque há na concepção grega o pressuposto de uma correspondência entre a razão humana e a racionalidade do real – o cosmo – que este real pode ser compreendido, pode-se fazer ciência, isto é, pode-se tentar explicá-lo teoricamente.” (MARCONDES: 2000, 26)

Sāṅkhya-kārikā:

*mūlaprakṛtiravikṛtirmahadādyāḥ prakṛtīvikṛtayaḥ sapta /
ṣoḍaḥakastu vikāraḥ na prakṛtirna vikṛtiḥ puruṣaḥ // (III)*

3 – “A causa-raiz primordial [*mūlaprakṛti*] não é produto; *mahat*, etc. são as sete causas-produtos [*mahat*, *aharṅkāra* e os 5 *tanmātra*]; dezesseis são apenas produtos [*manas*, 5 *jñānendriya*, 5 *karmendriya*, 5 *bhūta*]: [aquele que] não é causa nem produto: o ser incondicionado [*puruṣa*].”

*tasmāttatsarīnyogādacetanaṁ cetanāvadiva liṅgam /
guṇakartṛtve ca tathā karteva bhavatyudāsīnaḥ // (XX)*

20 – “Portanto, por esta conjunção [com o princípio consciente ou ser incondicionado], o efeito não-consciente [o intelecto, *buddhi*] parece ser consciente, e embora o poder de ação seja dos aspectos fenomênicos [*guṇa*], o indiferente [o ser incondicionado] parece ser o agente.”

Começamos a ter os primeiros exemplos do caráter extremamente sintético dos textos dos sistemas indianos, como já havíamos observado: estes versos foram certamente elaborados para memorização, num contexto oral e de instrução direta de um mestre qualificado, e estes versos não nos seriam compreensíveis se o “fio

condutor” de seu raciocínio não tivesse sido cuidadosamente recuperado e escrito pelos comentadores do texto dos séculos seguintes. Felizmente, isto foi feito, e podemos agora recuperar o raciocínio do sistema. Reproduzimos aqui apenas os versos essenciais do tratado *Sāṅkhyakārikā*, aqueles que sintetizam os princípios enumerados pela doutrina (aliás, um dos significados do termo sânscrito *Sāṅkhya* é justamente “enumeração”, nome dado provavelmente por seu caráter de sistema que procura elaborar, classificar e hierarquizar os princípios constituintes da realidade). Acompanhemos, então, o raciocínio do *Sāṅkhya*.

O ser humano relaciona-se com o universo que o rodeia na condição de sujeito; os fenômenos que o circundam são os objetos de sua percepção, e estes objetos tornam-se, pelo testemunho de sua percepção, realidades confirmadas.

Todas as manifestações só podem ser percebidas em relação a uma consciência que as percebe. Portanto, se não há um “Eu” a quem a realidade se refere, não há realidade. Aliás, a realidade da existência do Eu precede qualquer existência. Ou melhor, a própria existência já é prova incontestável do Eu, pois a existência é, antes de mais nada, o *testemunho* ou a *experiência* da existência.

A exemplo dos textos sânscritos, comparemos a matriz fenomênica ou causa primordial, *prakṛti*, à bela bailarina de um harém: ela dança para o deleite de seu rei. Porém, no instante em que o rei, enfastiado pelo espetáculo, volta-se para si mesmo, e fecha os olhos para sua dança, ela não tem mais razões para continuar dançando. Deixa o palco e se recolhe em silêncio. Assim é imaginada a relação entre a dança da existência fenomênica, comandada pela incessante música dos movimentos dos três *guṇa* – intelegibilidade, agitação e inércia –, e o “Eu”, que, impassível, é, não obstante, a única testemunha para a qual o espetáculo foi montado.

Consultemos um texto tardio do *Sāṅkhya* (aprox. séc. XIV d.C.), porém atribuído ao fundador do sistema, intitulado *Kapilasūtra*, e também conhecido como *Tattvasamāsa*. (O termo em negrito é o *sūtra*. Os parágrafos de explicação são de Narendra, o comentador).

“Os movimentos numa carruagem, e similares, que não são cognoscentes, surgem de sua conjunção com os cavalos. Da mesma forma, a

percepção da cognição em objetos deve-se, em toda parte, à sua relação com um objeto cognoscente. Pretendendo explicar isso, o autor afirma:

Puruṣaḥ || 4 ||

4 – “[Há um] Ser incondicionado [ou “Eu interior”, em tudo o que aparece como cognoscente].”

“Ele que está estabelecido [*çete*] dentro do corpo, como alguém dentro de uma cidade [*puri*], é *puruṣa*, e através de sua conjunção [com tudo] é que tudo parece ser inteligente. Ele é o apreciador, imaculado, eterno, e improdutivo.

(...)

“Ele não produz som, não toca em nada, não possui forma, e é imutável.” (*Kapilasūtra*, 4; *apud* SINHA: 1979)

Podemos interpretar o que é “cognoscente” como o princípio consciente ao qual se apresenta a experiência. Aqui Narendra afirma exatamente que aquilo que não se apresenta ao que é consciente, não existe. Não são os objetos do mundo cognoscíveis por seus próprios atributos, e sim pelos atributos de que dispõe a consciência do sujeito que os aprecia, no momento em que os aprecia, para fazê-lo.

Se podemos considerar *prakṛti* como a causa primordial de tudo, inclusive do tempo e do espaço (as condições inerentes a todo ato de causação), podemos considerar *puruṣa* como a contraparte imutável, não-causadora de nada e não-causável, eternamente “existente em-si”. Entretanto, é a mera presença luminosa de *puruṣa* que incita todo o jogo da criação, preservação e destruição dos mundos, pois ele é o único sujeito ao qual se referem os objetos de experiência, ou seja, tudo o que existe. *Puruṣa*, ou ser incondicionado, é o Eu, a “consciência de existir”; *prakṛti* é tudo o que não é o Eu, os objetos e condições que se apresentam à “consciência de existir”, a “existência”.

Há um verdadeiro abismo entre o nosso conceito usual de Eu, conceito sobre o qual até hoje se tem desenvolvido a nossa psicologia, e o conceito que aqui está sendo exposto. Como a transposição de um abismo depende, em grande parte, do desejo de compreender sua natureza, mergulhemos então na relação do par *puruṣa-prakṛti*, base das especulações do *Sāṃkhya* e, como veremos, justificativa primordial para a disciplina do *Yoga*.

Prakṛti, esta causa primordial constituída pelos três aspectos fenomênicos ou *guṇa*, em si mesma não-manifesta, desdobra-se numa sucessão interminável e sempre mutante de causas e efeitos, suas manifestações, produzindo tudo o que

existe. Este desdobramento da causa primordial, como vimos, é produzido a partir do desequilíbrio dos três *guṇa*, já que no estado natural de *prakṛti* há um perfeito equilíbrio entre os aspectos opostos, proporcionando o repouso, a latência, ou a não-manifestação.

Nos textos sânscritos, a relação entre *prakṛti* e *puruṣa*, ou matriz fenomênica e ser incondicionado, por analogia, é comparada à influência que um imã imóvel exerce sobre as partículas de ferro ao seu redor. Todas as manifestações são objeto para o *puruṣa*, que é a consciência-testemunha ou sujeito destas experiências. Este “Eu”, entretanto, não participa da natureza de *prakṛti*, pois não é constituído pelos *guṇa*. Não é jamais “aprisionado” por relações de causa e efeito e, ao contrário do inesgotável movimento gerador do tempo e do espaço e de todas as formas de manifestação, está absolutamente imóvel, imutável, eternamente o mesmo. Este Eu, consciência-testemunha da existência, é impassível, intocável pelo sofrimento, pela vida e pela morte, e por quaisquer atributos diferenciadores ou limitadores das existências fenomênicas. Todos os atributos, diferenciações, limitações e relatividades da existência pertencem à esfera do “manifesto”, dos produtos da matriz fenomênica, e são portanto condicionados ao jogo dos *guṇa*, numa dinâmica cadeia de sucessivas relações de causa e efeito.

Aqui começa o ponto essencial para se compreender o *Yoga*: aquilo que, no homem, realiza sua individualidade, pertence ao domínio fenomênico, e não constitui o verdadeiro e “oculto” sujeito da experiência. As categorias elaboradas para descrever a totalidade psíquica do homem, quaisquer que sejam, estão descrevendo os domínios fenomênicos oriundos de *prakṛti*, que se referem à esfera de *liṅgaçarira*, ou corpo sutil. Portanto, segundo o *Sāṃkhya*, as emoções, os sonhos, fantasias, desejos, a mente em sua totalidade, os instintos, o ego, aquilo que em nós chamamos de personalidade – e inclusive o fato de nos orgulharmos ou nos envergonharmos dela – tudo isso não é o verdadeiro Eu, não é o ser incondicionado ou *puruṣa*. Tudo isso é apenas um aspecto sutil da mesma “matéria” que compõe o universo: por esta razão, as personalidades individuais dos “pseudo-sujeitos humanos” estão aprisionadas numa relação de causas e efeitos, são compostas, sujeitas a transformações contínuas, provocadas por causas operantes, efeitos que causarão outros efeitos, que por sua vez causarão outros efeitos, de forma que a cristalização

de uma “personalidade” num estado ideal – assim como em qualquer outro estado – é impossível.

“A cada ação corresponde uma reação de igual valor, em sentido contrário.” Para o *Sāṅkhya*, e de acordo com a teoria da causação que desenvolve, esta condição não é apenas inerente à “matéria” que conceituamos como *physis*, e sim a todos os desdobramentos de causa e efeito da realidade fenomênica, ou seja, dos produtos de *prakṛti*. A teoria da metempsicose (para usarmos um termo grego), ou seja, a transmigração do corpo sutil ou reencarnação, é, portanto, uma das deduções do *Sāṅkhya*, pois, de acordo com o raciocínio da doutrina, as ações (*karman*), quaisquer que sejam elas, agem como causas que, inevitavelmente, acumularão o potencial de se desdobrarem nos efeitos subsequentes, assim que as condições do ambiente (as causas instrumentais) forem favoráveis a determinado potencial de manifestação. Portanto, mesmo que o invólucro do corpo físico seja abandonado pela consciência que o habitava, esta consciência prossegue existindo no invólucro do corpo sutil; o acúmulo de suas tendências, percepções, ações, reações, memórias e impressões subconscientes, etc.⁶ repousa na forma de causas-potenciais no *liṅgaçarira*, e estas causas deverão determinar as próximas condições de existência deste corpo sutil que, não nos esqueçamos, prossegue indefinidamente sua trajetória de transformações condicionadas.

A testemunha impassível de toda esta ronda de transmigrações, porém, nada tem a ver com o espetáculo da existência. *Puruṣa* existe ainda que todos os efeitos da matriz fenomênica retornem ao seu estado não-manifesto de reabsorção nesta causa primordial. Isto seria a dissolução de todas as formas de existência – dissolução que, segundo estes sistemas, acontece periodicamente sob a forma de *mahāpralaya*, quando um universo se desintegra e outro se inicia. A “conjunção” (*saiṅyoga*) entre *puruṣa* e *prakṛti* deve ser interpretada sob o ponto de vista de *prakṛti*, pois *puruṣa* é eternamente livre, jamais podendo agir, existir em conjunção com algo, ou ser objeto de alguma experiência. Não obstante, é o reflexo de sua presença no “espelho” do intelecto fenomênico (*buddhi*) que faz os corpos sutis parecerem conscientes por si

⁶ O *Sāṅkhya* e o *Yoga* possuem seu próprio modelo de psicologia profunda e sua “nomenclatura técnica” para estes aspectos, os quais veremos na tradução que segue.

mesmos. A ação e a cessação da ação pertencem ao fenomênico, ao que é finito e composto e mutável, não ao Ser.

Podemos afirmar que este ser incondicionado, *puruṣa*, é uma espécie de sujeito-totalidade, diante do qual não há objeto, e que portanto não pode igualmente ser percebido por outro sujeito. O Ser, o “sujeito absoluto”, jamais pode ser objeto de qualquer percepção, exceto, como veremos, a percepção “especial” proporcionada pelo *Yoga. Puruṣa*, este verdadeiro Eu, ao contrário dos corpos físicos e sutis causados e sustentados pela matriz fenomênica, não é composto, e portanto não está sujeito a dissoluções. Embora ilumine toda a existência, permanece indiferente tanto à dor quanto à alegria, absolutamente desapegado, incondicionado e eternamente perfeito. Este é o verdadeiro Eu, o *ātman* descrito nas *Upaniṣad*, descrito na *Bhagavadgītā*, exaustivamente discutido no *Vedānta*. Retornar à sua condição eternamente livre da dor existencial é o objetivo final da prática do *Yoga*.

A respeito deste Ser, que se declara ser da natureza do eterno e do infinito, todas as afirmações da mente humana para inferi-lo são negações e paradoxos:

“Aquele que conhece a ventura de *brahman*, de onde retornam todas as palavras e a mente, incapazes de alcança-lo, este nada teme.”

Taittirīopaniṣad, II, 4. (apud MÜLLER: 1989, 56).

“E ele (o si-mesmo) só pode ser descrito como ‘Não! Não!’ Ele é incompreensível, pois não pode ser compreendido; é imperecível, pois não conhece decadência; é desapegado, pois não de atrela a nada; é ilimitado, não sofre, não perece.”

Bṛhadārayakopaniṣad, IV, 2.3. (apud MÜLLER: 1989, 160).

“Então um pai não é um pai, uma mãe não é uma mãe, os mundos não são mundos, os deuses não são deuses, os *Veda* não são *Veda*.”

Bṛhadārayakopaniṣad, IV, 3.22. (apud MÜLLER: 1989, 169).

Sem dúvida, o caráter paradoxal destas frases tem algo em comum com o “mistério” do pensamento mítico. Mas, sobretudo para a cultura da Índia, o paradoxo é considerado apenas mais uma categoria lógica possível para as operações da inferência; não se trata, simplesmente, de relegá-lo ao plano do *mythos* onde caem os deuses e as cosmogonias “primitivas”; exceto, e ainda com ressalvas, por uma provável motivação inicial, o fato é que não há nada de “mítico-primitivo” na lógica

do raciocínio destes sistemas. Verifiquemos, neste sentido, as palavras de uma antiga *Upaniṣad* (de datação imprecisa, mas certamente anterior a VI a.C.), na qual já encontramos uma sistematização destas idéias que sugere, já nesta época, a presença de teorias bastante desenvolvidas e que, séculos depois, viriam a ser classificadas como *Sāṅkhya-yogadarśana*:

“Além dos sentidos está a mente, além da mente o ser mais elevado [*buddhi*, o intelecto], acima deste ser o grande si-mesmo, e acima deste ainda, o mais elevado: o imanifesto.

“Além do imanifesto está o ser incondicionado [*puruṣa*], o onipenetrante, o totalmente imperceptível. Toda criatura que o conhece é liberada, e obtém a imortalidade.

“Sua forma não pode ser testemunhada, ninguém o vê com o olho. Ele é imaginado pelo coração, pela sabedoria, pela mente. Aqueles que sabem disto tornam-se imortais.

“Quando os cinco instrumentos de conhecimento se aquietam junto com a mente, e quando o intelecto fica imóvel, isto é denominado o estado mais elevado.

“Isto – a firme retenção dos sentidos –, é o que se denomina *Yoga*. Deve-se permanecer livre de distrações, pois o [estado de] *Yoga* vem e vai.”

Kathopaniṣad, II-6.7-11 (*apud* MÜLLER: 1989, 36)

Podemos perceber agora como as idéias do *Sāṅkhya*, bem como a prática do *Yoga*, demonstram ser, de fato, tradições antiquíssimas na Índia. Embora seus tratados e autores mais antigos ainda conservados possam seguramente ser atribuídos aos séculos VI-V a.C., provas de sua existência recuam no tempo à medida em que os estudiosos avançam na busca de suas origens. Ao mesmo tempo, as influências da teoria da transmigração do corpo sutil estendem-se até o hinduísmo contemporâneo, guardando semelhanças com o jainismo, e demonstrando sua presença no budismo e em outras religiões e sistemas de pensamento concebidos ou enriquecidos a partir de contatos entre outras culturas e a Índia.

Embora este capítulo seja dedicado apenas ao sistema *Sāṅkhya*, e deixe de lado maiores comentários acerca do *Yoga*, o fato é que a teoria do *Sāṅkhya* é pressuposto básico de todo o tratado de Patañjali, justificativa fundamental para a prática do *Yoga*, e além disso fornece todos os elementos que delinearão as etapas da prática. A relação entre os pressupostos da teoria do *Sāṅkhya* e da prática do *Yoga*

será mais bem percebida no decorrer da tradução do *Yogasūtra*. Mas podemos adiantar algumas observações a respeito desta relação:

O *Yoga* é a constatação da existência deste “Ser” livre, *puruṣa*, eterno e incondicionado, o “conhecedor”, a “testemunha”, e de todo o difícil processo de suplantar as condições limitantes do corpo físico e do corpo sutil (psicológico), para que finalmente ele possa ser revelado. Para isso, as condições limitantes devem ser suplantadas na ordem inversa à ordem de sua manifestação – ou seja, o *Yoga* é o processo de reabsorver os efeitos em suas causas, ao mesmo tempo em que se busca cessar as causas potenciais que poderiam provocar o retorno dos efeitos já cessados, partindo do mais grosseiro ao mais sutil, até que as condições limitantes da condição humana sejam todas (re-)conduzidas ao estado de não-manifestação. Trata-se de um profundo exercício de concentração da consciência, dirigida para além da mente – a “concentração introvertida”, nos termos de H. ZIMMER (1991: 202-233) –, cujo sucesso resulta em *samādhi*, a “integração” ou revelação da natureza eterna e infinita do Ser. A ordem de causação em que surgiram os elementos que compõem o corpo físico e sutil, e a natureza dos elementos que devem ser suplantados por meio da prática do *Yoga*, são descritos pelo *Sāṅkhya*.

A partir do primeiro movimento do *guṇa rajas*, “agitação”, o ativador de qualquer transformação, *prakṛti* começa a se desdobrar em manifestações. Cada princípio que se manifesta é resultado de uma combinação específica entre os três aspectos fenomênicos indissociáveis, os *guṇa*, e por sua vez será a causa do desdobramento do princípio seguinte. Todos os três *guṇa* estão presentes em todos os desdobramentos: as diferenças de manifestação devem-se às sutis proporções em que os *guṇa* podem se combinar, e ao predomínio de um deles sobre os outros (o que automaticamente faz com que os outros, de acordo com seus atributos específicos, passem a funcionar na direção da tendência predominante). A este respeito, observa Tara MICHAEL:

“(…) quando um dos *guṇa* atinge seu grau mais elevado de desenvolvimento, os outros lhe servem de suporte e de auxílio. Isso explica por que os três *guṇa*, ainda que dotados de propriedades contraditórias, podem cooperar tendo em vista um único objetivo, como três coisas tão

distintas como o pavio, o azeite da lâmpada e a chama podem, assim que entrem em contato, trabalhar em comum para iluminar uma peça da casa.” (MICHAEL: 1976, 37)

O *Sāṅkhya* enumera vinte e quatro *tattva* ou “princípios reais”, a partir dos quais a causa primordial, em sucessivas combinações de seus três aspectos fenomênicos, deu origem ao universo manifesto. O vigésimo quinto princípio real, de natureza totalmente distinta dos demais, é o ser incondicionado. Numa versão mais antiga do sistema eram enumerados vinte e três princípios fenomênicos (*aharikāra*, o “princípio de individuação”, estava incluído em *buddhi*, o “intelecto”), somados ao ser incondicionado; entretanto, o sistema que se firmou nos textos da cultura é o que agora descrevemos, de vinte e cinco *tattva* ou princípios reais. O *Yoga*, teísta e empírico, acrescentará, pelo testemunho da experiência dos *yogin*, um vigésimo sexto princípio real, o Senhor (*īṣvara*, um ser incondicionado “especial”, diferente de todos os demais, cujo auxílio pode conduzir o *yogin* à experiência de integração). Este parece ser o único ponto de discordância entre os dois sistemas “gêmeos”, pois os adeptos do *Sāṅkhya* recusaram-se a admitir a certeza da existência do Senhor, primeiramente por ela não poder ser provada pela inferência ou raciocínio intelectual, e, ademais, por defenderem que a explicação racional do universo dada pelo *Sāṅkhya* não necessitava da figura de uma divindade para ser válida.

O primeiro *tattva* ou princípio a surgir do desequilíbrio da causa primordial é *mahat* (o “Grande”), assim denominado por ser a primeira grande causa manifesta (lembramos que a causa primordial é, ela própria, uma potência imanifesta). Caracteriza-se pela total predominância do aspecto fenomênico da intelegibilidade (*guṇa sattva*), aspecto da manifestação, da iluminação, da perceptibilidade. *Mahat* é a essência inteligível do universo, e corresponde, no “universo” psicológico ou subjetivo dos seres, ao termo *buddhi*, “intelecto”: a luz do conhecimento, o intelecto puro, a “perceptibilidade” que se estende a todos os domínios fenomênicos. O intelecto é a inteligência criada pela matriz fenomênica para que a luz consciente do eternamente desapegado “Ser” seja refletida, como num espelho; e é através do “espelho” do intelecto ou inteligência que a cognição dos fenômenos torna-se possível. Através de *buddhi* é que *puruṣa*, em verdade absolutamente desapegado e indiferente, aparenta ser o agente consciente das experiências da existência. E é

também a partir do surgimento desta essência inteligível – e intelectiva – que são possíveis e justificáveis os demais desdobramentos de *prakṛti*.

O segundo princípio real (ou “princípio constituinte do real”) ou *tattva* a surgir, como efeito ou conseqüência de *buddhi*, é *ahamkāra* (*aham* = “eu”; *KṚ* = “fazer”): “a construção do eu”, o “princípio de individuação”. Ou seja, a partir da existência de uma essência inteligível e inteligente, surge a distinção entre sujeito conhecedor e objeto conhecido. *Ahamkāra* é esta distinção entre sujeito e objeto. Como todo efeito, representa uma manifestação limitada e limitante em relação à sua causa, pois se *buddhi* ou “intelecto” é a capacidade de percepção de todo o conhecimento, *ahamkāra* é o sujeito em relação ao qual as coisas se referem, o sujeito que experimenta o conhecimento do objeto como algo exterior a si, e de cuja natureza não participa.

O surgimento de *ahamkāra* é, portanto, uma espécie de “nascimento da ignorância”: a distinção entre sujeito e objeto produz a limitação de todo o conhecimento possível, pois o sujeito não pode experimentar a si mesmo como sendo o objeto que percebe, e portanto não o pode conhecer de fato. Além disso, a discriminação entre o que é real e imperecível (o fenômeno potencial ou imanifesto em *prakṛti*, e o ser eterno e imutável, *puruṣa*) e o que é manifesto, fenomênico e mutável (os efeitos de *prakṛti* trazidos à manifestação), discriminação esta que é realizada no grande princípio do intelecto ou inteligência, *buddhi-tattva*, torna-se impossível depois da cisão entre sujeito e objeto nascida com o princípio de individuação, *ahamkāra*.

O “eu” individual, aquele que afirma “sinto dor, sinto alegria, penso, durmo, sofro, vivo, morro”, é apenas um composto fenomênico: não corresponde à categoria do Ser, ao “Eu” verdadeiro, *puruṣa*, inatingível por estas experiências. Tomar o não-Eu por Eu é *avidyā*, “ignorância”: segundo o *Sāṃkhya*, esta é a “ignorância original”, a causa de todas as misérias existenciais, a distinção do que é indistinto. Esta ignorância “prende” a consciência nos domínios de *dvandva*, a esfera ilusória dos pares de opostos (prazer e dor, vida e morte, bem e mal, etc.), em que ela experimenta a cadeia interminável dos renascimentos, dos desdobramentos fenomênicos, identificando-se com determinados atributos, e acreditando ser o agente das transformações que a ela se apresentam.

Assistimos, após o surgimento do princípio de individuação, *ahamkāra*, a uma bifurcação dos desdobramentos, conforme sejam relativos ao sujeito ou ao objeto. Os princípios subjetivos, aqueles que se desdobram no universo psicológico do indivíduo, possuem a predominância do aspecto fenomênico da “intelegibilidade”, o *guṇa sattva*, relativo à manifestação perceptível. Os princípios objetivos, aqueles que se referem ao universo exterior percebido pelo sujeito, possuem a predominância do aspecto da inércia, o *guṇa tamas*, relativo à estagnação, ao repouso e à densidade (à “materialização” do que era sutil). O *guṇa rajas*, “agitação”, é o propulsor de cada desdobramento ou transformação.

Com relação aos fenômenos objetivos, nos quais predomina *tamas*, temos, após *ahamkāra*, o desdobramento de dez *tattva* ou princípios reais:

- Cinco *tanmātra* ou “potências sutis”, que são cinco delimitações ou atributos da substância sutil: sonoro, tangível, visível, sávido e olfativo;

- Cinco *bhūta* ou “elementos”, vistos como contrapartes “densas” (que se tornarão “matéria”) dos atributos da substância sutil: éter, ar, fogo, água e terra. (Aí está, finalmente, a água de Tales de Mileto!)

No desdobramento subjetivo – ou seja, no plano psicológico –, temos, após *ahamkāra*, onze *indriya* ou “faculdades de interação”:

- Cinco *jñānendriya* (“faculdades ou órgãos de conhecimento”): são as faculdades através das quais o sujeito percebe sua realidade objetiva. Nada mais são que os cinco sentidos: a visão, a audição, o tato, o olfato e a gustação (ou paladar). Estes sentidos são considerados presentes no corpo sutil ou consciência (razão pela qual podem ser percebidos também em sonhos); no corpo “grosseiro” ou físico que lhes serve de sede, correspondem aos olhos, ouvidos, pele, nariz e língua, respectivamente. As cinco faculdades de conhecimento ou *jñānendriya* (visão, audição, tato, olfato e paladar) são também consideradas *graha*, ou “faculdades de apreensão” dos fenômenos. Possuem relação direta com as cinco potências sutis dos fenômenos ou *tanmātra* (visível, sonoro, tangível, olfativo e sávido), que por sua vez são *atigraha*, “atributos do que é apreendido”.

- Cinco *karmendriya* (“faculdades de ação”): se, por um lado, o sujeito possui meios através dos quais apreende e distingue os objetos fenomênicos, por outro lado possui meios de interagir com estes objetos, pois somente desta forma sua

identificação com a realidade que o circunda é completa. As cinco faculdades de ação são: a palavra, a apreensão, a locomoção, a excreção e o gozo. Estes possuem também seus respectivos correspondentes no corpo físico: a garganta (a voz), as mãos, os pés, o ânus e o órgão sexual.

– O décimo primeiro *indriya* ou “faculdade de interação” do sujeito é *manas*, a “mente” (numa tradução etimológica, pois os termos das duas línguas são correlatos, desde que não esqueçamos que, aqui, “mente” será um “termo técnico” da nomenclatura de um sistema de outra cultura, portanto um conceito bem específico). *Manas* é considerado o receptor de todas as percepções vindas do mundo objetivo e coordenador de todas as respostas do sujeito com relação a estes fenômenos percebidos. Sobre tal *indriya*, afirma o *Sāṅkhya-kārikā*:

*ubhayātmakamatra manaḥ saṅkalpakamindriyaḥ sādharmyāt /
guṇapariṇāmaviṣeṣānnātvaṁ bāhyabhedācca // (XXVII)*

27 – “Entre as faculdades de interação [*indriya*], a mente [*manas*] possui a natureza de ambas [as de conhecimento e as de ação]. É deliberativa, e é ao mesmo tempo uma faculdade de interação. A diferenciação [das faculdades de interação] deve-se às transformações dos aspectos fenomênicos, e são suas expansões exteriores [em direção aos objetos dos sentidos].”

Com o auxílio dos comentadores do tratado, recuperamos as características de *manas* sintetizadas neste *sūtra*. *Manas* ou a “mente” está presente tanto na cognição quanto na ação, e não pode haver cognição ou ação sem sua cooperação. Por esta razão, *manas* adquire os atributos das outras faculdades de interação quando age em conjunção com elas. Sua função distintiva é *saṅkalpa*, ou “deliberação”: dentre todos os onze *indriya* (a mente, as cinco faculdades de conhecimento e as cinco de ação), é *manas* que realiza a distinção do objeto percebido, discriminando-o como “uma substância particular possuindo atributos específicos.” Afirma o comentador:

“Em outras palavras, a partir do material dos sentidos, a mente [*manas*] cria percepções. Estas são então transferidas ao sentido de individuação, *aharṅkāra*, que as considera como relativas a si ou não relativas a si. Assim “tingidas” pela equação pessoal, [as percepções] são em seguida tomadas pelo intelecto [*buddhi*], que se certifica de sua verdadeira natureza e determina a conduta [do sujeito] de acordo [com seu discernimento]. Tal é,

em síntese, o processo de cognição dos sentidos proposto no *Sāṅkhyadarçana*.” (Anotação n. 48 ao *Sāṅkhyakārikā*, in SINHA: 1979)

Verificamos que *manas*, a décima primeira faculdade de interação, é uma espécie de ponte de ligação entre o mundo objetivo ou exterior e as operações subjetivas do intelecto e da individuação, provenientes por sua vez das percepções coletadas por *manas*. O conjunto inteiramente subjetivo, formado por *manas*, *aharṅkāra* e *buddhi*, ou mente, princípio de individuação e intelecto, é também chamado de *antaḥkaraṇa*, o “instrumento interno” ou individualidade subjetiva; este corpo psicológico é o que permanece existindo com as impressões específicas provocadas pelo contato com a realidade objetiva, acumuladas no intelecto na forma de tendências, as quais, por sua vez, agirão como causas de repetição das experiências e da continuidade das encarnações fenomênicas. Este modelo de consciência estava sistematizado já na época das primeiras *Upaniṣad* (circa VIII a.C); encontramos, num destes textos, a metáfora da carruagem, cuja semelhança com um conhecido trecho de Platão é notável:

“Saiba que o si-mesmo está sentado na carruagem; o corpo é a carruagem, o intelecto é o cocheiro e a mente são as rédeas.

“Os sentidos são os cavalos, os objetos dos sentidos são seus caminhos. Quando o si-mesmo está unido ao corpo, aos sentidos e à mente, os sábios o denominam o ‘Experimentador’.

Aquele que não tem discernimento e cuja mente [as rédeas] nunca está sob controle, tem os seus sentidos difíceis de domar, como os cavalos rebeldes de um cocheiro.

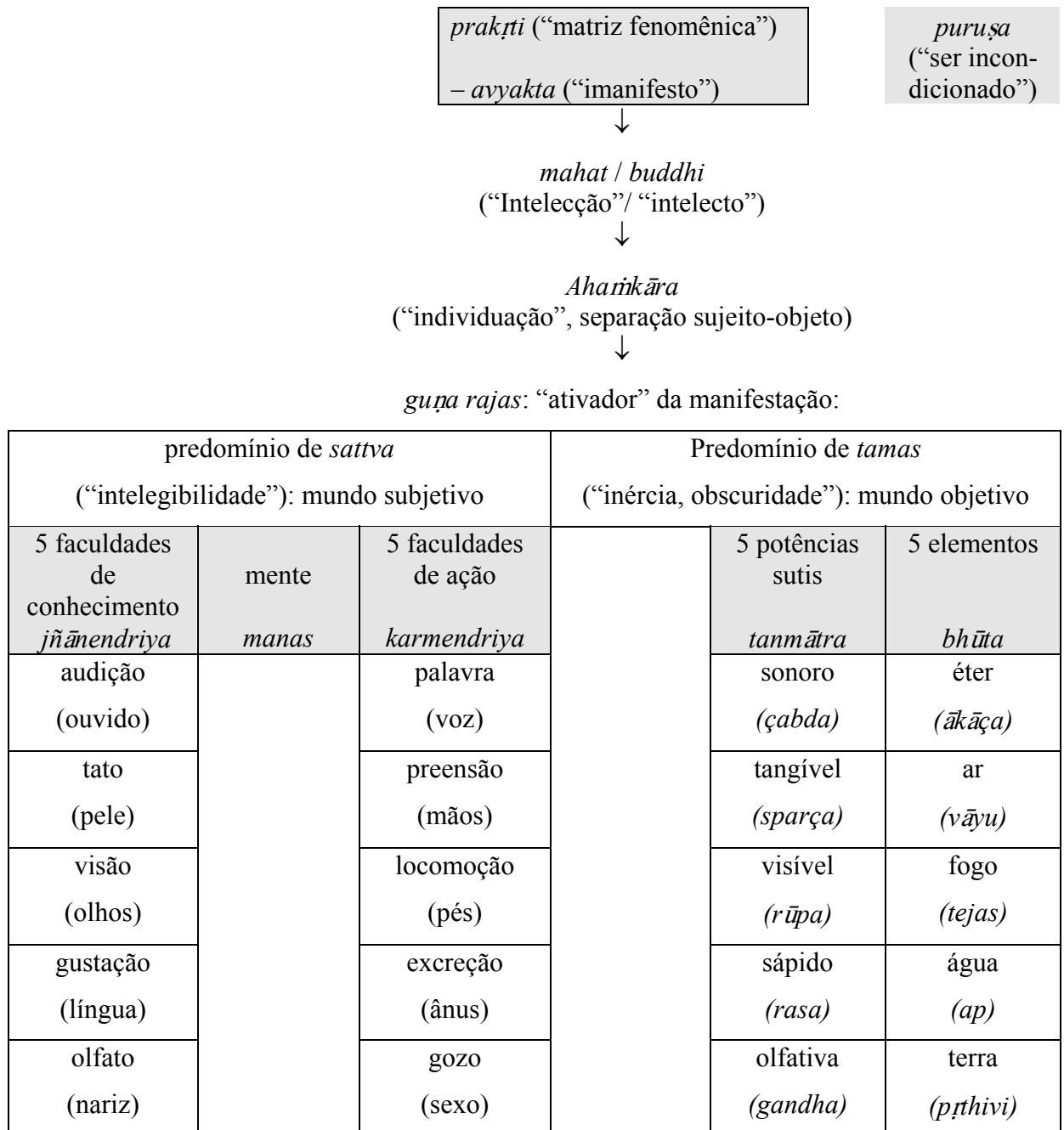
“Mas aquele que tem discernimento e cuja mente está sempre sob controle, tem os seus sentidos firmemente dominados, como os bons cavalos de um cocheiro.”

Kathopaniṣad, I-3.3-6 (apud MÜLLER: 1989, 12-13)

Teremos a oportunidade de explorar em detalhes a teoria do conhecimento de acordo com estes sistemas, os mecanismos e as operações deste invólucro psicológico que transmigra na ronda das encarnações, e muitos outros assuntos, durante nossa tradução do *Yogasūtra*. Neste capítulo, nosso objetivo foi cumprido, a saber: delinear o “esqueleto” do sistema do *Sāṅkhya*, com os conceitos mais básicos, que também serão revistos e ampliados na tradução.

Reproduzimos o quadro sinótico do desdobramento das manifestações de *prakṛti*, conforme extraído da obra de Tara MICHAEL.

Sequência dos 25 *tattva* a partir de *prakṛti* e em presença de *puruṣa*⁷

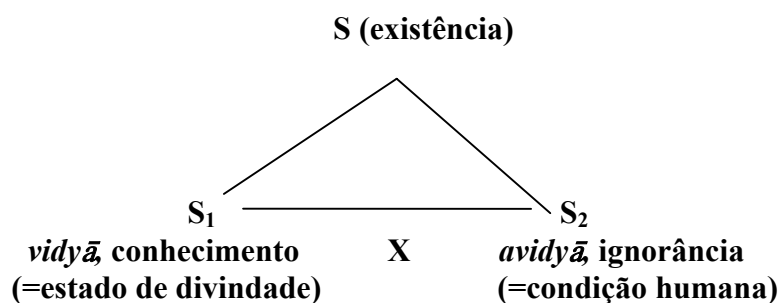


⁷ Baseado no quadro de Tara MICHAEL (1976, 45). Note-se que a leitura do quadro pode ser feita de cima para baixo e também horizontalmente, pois o *Sāṁkhya* aponta uma correspondência entre cada faculdade de conhecimento e sua respectiva faculdade de ação, e destas com cada potência sutil e elemento correspondente.

2.7 – O problema do conhecimento e a solução do *Yoga*

“A importância considerável que todas as metafísicas indianas dão ao conhecimento, incluindo a técnica de ascese e o método de contemplação que é o Yoga, se explica mais facilmente quando se levam em conta as causas do sofrimento humano. A miséria da vida humana não é devida a uma punição divina, nem a um pecado original, mas à ignorância. Não qualquer ignorância, mas somente a ignorância da verdadeira natureza do espírito, a ignorância que nos faz confundir o espírito com a experiência psicomental, que nos faz atribuir ‘qualidades’ e predicados a esse princípio eterno e autônomo que é o espírito; em resumo, uma ignorância de ordem metafísica. É então natural que seja um conhecimento metafísico que venha suprimir essa ignorância. Esse conhecimento de ordem metafísica conduz o discípulo até o umbral da iluminação, isto é, até o verdadeiro ‘Si-mesmo’.” (ELIADE: 1997, 27)

A Índia antiga conheceu o eixo semântico “divino X humano”, que nos é familiar através de nosso discurso religioso, mas não o investiu dos mesmos valores. Antes, fez corresponder à perfeição divina o sema “conhecimento” (*vidyā*), e a ele opôs a “ignorância” (*avidyā*⁸), estado que caracterizaria a condição humana. Para a Índia antiga, o homem é um ser decaído, não por um pecado original, mas por esta “ignorância original”. Esquemáticamente, portanto, temos a seguinte estrutura profunda de significação nestes sistemas:



Para o pensamento indiano em geral, e para as escolas do *Sāṅkhya-yogadarçana* em particular, o homem comum (nenhuma distinção social, física ou intelectual tem qualquer importância aqui) é a personificação de *avidyā*, “ignorância”. O conhecimento cumulativo e objetivo dos fatos do mundo “natural”

⁸ Etimologicamente, *a-vidyā* = “não-conhecimento”. Em nossa análise, porém, percebemos os semas *vidyā* X *avidyā* como um eixo semântico, uma relação entre contrários, e não entre contraditórios, e

não pode extinguir seu desconhecimento “metafísico”, sua “ignorância do sagrado”: prova disso é sua presente condição humana, tida como fútil, transitória e cheia de sofrimentos.

O par de contrários *vidyā* (conhecimento) X *avidyā* (ignorância) é recorrente nos textos da Índia antiga, sobretudo nos discursos das escolas do *Yoga*. Isto ocorre porque, para grande parte da cultura sânscrita, a *experiência* deste estado de saber da divindade, *vidyā* (dependendo do sistema, podemos encontrar também os termos *viveka*, *jñāna* ou *prajñā*, entre outros) – o conhecimento que se opõe aos demais conhecimentos humanos, a experiência de *brahman*, o Absoluto –, só pode ser produzida com a prática de alguma forma de *Yoga*. A “receita” do *Yogasūtra*, se seguida adequadamente sob a supervisão de um mestre, deverá produzir o objeto de valor *vidyā*, o “saber do Absoluto” (em oposição à ignorância do saber fenomênico do homem comum, *avidyā*). Este “saber” que se opõe aos demais saberes humanos é um conhecimento do Ser, o qual, por sua vez, não pode ser conhecido como “objeto”, somente como sujeito: portanto, não se trata de um saber “intelectualizável”, muito embora sua existência possa ser inferida e demonstrada pelos processos racionais do homem (coisa que o *Sāṅkhya* faz). Mas o fato é que, por ser de caráter absolutamente subjetivo, este é um saber que não pode ser alcançado por uma comunicação nem “recebido” de outrem, e somente se concretiza quando é *vivenciado*. O saber que extingue a “ignorância metafísica” do Ser, segundo o *Yoga*, não é uma explicação nem uma aquisição (e por esta razão o *Yoga*, embora aceitando todas as premissas da teoria do *Sāṅkhya*, insiste na necessidade absoluta das disciplinas de concentração): este saber é um *estado de consciência*, uma *revelação*, uma profunda alteração cognitiva no modo de percepção da realidade, e alcançá-lo constitui o objetivo do *Yoga*.

Samādhi é o nome dado à última etapa ou objetivo final da prática do *Yoga*: corresponde a este estado de consciência, a esta experiência do sagrado, do modo de cognição correspondente ao Absoluto. Este termo, aliás, não possui correspondente em outras línguas. Conforme aponta Jean VARENNE, o termo:

por esta razão preservamos os termos sânscritos e a tradução “conhecimento” X “ignorância” na presente análise.

“(...) implica ao mesmo tempo um agrupamento (prefixo verbal *sam*) de todos os elementos constitutivos da personalidade e uma posição estável (raiz *DHĀ*) orientada para o interior (prefixo verbal *ā*); é ao mesmo tempo o ‘apogeu da introspecção’, a ‘concentração perfeita’, e a ‘posição’ definitiva do indivíduo considerado em sua totalidade.” (*apud* MICHAEL: 1976, 95).

A palavra é intraduzível – Mircea ELIADE propõe o neologismo *enstasis* (1997, *passim*) –, e a experiência do *samādhi* é igualmente intraduzível: corresponderia lingüisticamente às categorias da antítese e do paradoxo (é claro que *tivemos* que traduzi-la – e, simplesmente pela falta de algo melhor, utilizamos o termo “integração”). Trata-se do *brahman/ātman* das *Upaniṣad*, um objeto complexo que aparece assim representado em discursos religiosos, místicos e filosóficos de várias culturas. O *Yogasūtra* descreve, é verdade, várias etapas de *samādhi*, mas em todas o ponto básico é o mesmo: trata-se de um plano de consciência inatingível pelos processos racionais do homem comum.

Neste capítulo, procuramos delinear apenas um “esqueleto” dos conceitos fundamentais do sistema do *Sāṃkhya*. Algumas temas, propositalmente, não foram aqui abordados. Não nos referimos, por exemplo, à importante teoria do conhecimento que acompanha as especulações deste sistema, e que é compartilhada pelo *Yoga*. Na tradução que se segue, procuramos não deixar de tratar de nenhum ponto importante dos sistemas, apresentando os temas de forma “progressiva”, conforme as possibilidades e exigências do texto original do *Yoga*. Por outro lado, os conceitos aqui esboçados serão revistos e ampliados. Portanto, aqui encerramos este capítulo introdutório ao *Sāṃkhyayogadarṣana*.

3 – TEXTO: SOBRE ESTA TRADUÇÃO

“(...) o estilo sânscrito da maioria dos comentários é tão condensado e tão diferente do sânscrito literário, e prioriza tanto a precisão e a brevidade através do uso das palavras técnicas correntes nos diversos sistemas, que o estudo destes torna-se praticamente impossível sem a orientação de um perito; portanto torna-se difícil, para todos os que não estão familiarizados com os diferentes sistemas, acompanhar qualquer trabalho avançado de um sistema em particular, já que as deliberações daquele sistema particular estão expressas em conexão tão estreita com as visões dos outros sistemas que dificilmente podem ser compreendidas sem eles.” (DASGUPTA: 1997, 66-67)

Praticamente todo o estudo “preparatório” para chegarmos à leitura do *Yogasūtra*, ou seja, o conhecimento dos valores e construções da cultura e de seus sistemas afins, já foi feito. Cumpre-nos agora, para finalizar, aduzir algumas notas e observações relevantes quanto à técnica da tradução. As observações necessárias são relativas à abordagem intertextual da obra em pauta, à datação dos textos e dos comentários, às versões e edições utilizadas, à forma de composição do *Yogasūtra* e às opções de tradução dos termos sânscritos.

Sobre a questão da intertextualidade, ou seja, do diálogo que existe entre diversos textos e discursos no interior de uma cultura – aspecto este privilegiado em nossa leitura comentada –, procuramos estabelecer a relação entre as duas escolas “gêmeas”, selecionando enunciados do mais completo tratado do *Sāṅkhya* de que dispomos, o *Sāṅkhyapravacanasūtra*, acrescidos de trechos significativos de seus comentários anexos, e cruzando-os, no decorrer da exposição, com tópicos afins abordados pelo *Yogasūtra*. Elaboramos também as explicações adicionais que julgamos convenientes para tornar clara a exposição. Como este tratado do sistema

Sāṅkhya é muito provavelmente posterior ao *Yogasūtra*, temos que o texto dos comentadores do *Sāṅkhya* é que faz referências ao *Yogasūtra*, e não o contrário. Não obstante a questão cronológica destes textos, ainda objeto de controvérsias, a unidade subjacente aos dois sistemas é confirmada por Vyāsa, que finaliza cada capítulo de seu comentário ao *Yogasūtra* com a expressão:

iti śripatañjale sāṅkhyapracāsanā yogaśāstre (...)

“Este é o tratado do *Yoga* composto por Patañjali [com base] nos ensinamentos do *Sāṅkhya* (...)”

A antiguidade das escolas (e isto é bastante comum na Índia) é muito maior que a de seus textos: portanto, mesmo em II a.C., por ocasião da codificação do *Yogasūtra*, outros tratados do *Sāṅkhya* já eram, há bastante tempo, conhecidos e vinculados ao *Yoga*; estes tratados só chegaram até nós em fragmentos, mas sua influência na exposição do *Yoga* é fundamental. Já o *Yoga*, por sua vez, é também muitos séculos anterior ao texto do *Yogasūtra*, que por sua vez é apenas *uma* (embora a mais antiga e uma das mais completas) dentre as sistematizações que este imenso conjunto de práticas permitiu. Este fato é constatado pela menção às técnicas do *Yoga* mesmo nas *Upaniṣad* mais antigas, e por sua intensa utilização nas práticas devocionais, comportamentais e meditativas compartilhadas por hindus, budistas e jainistas.

A edição que foi o “ponto de partida” deste trabalho é a edição bilingüe (sânscrito-inglês) do *Yogasūtra* preparada por Bangali BABA (1979), que traz, além dos 194 enunciados ou *sūtra* do tratado, também o texto integral de Vyāsa, seu principal e mais antigo comentador, texto este totalmente fundamentado na interpretação dos enunciados em estreita relação com os pressupostos do *Sāṅkhya*, e atribuível ao século V d.C.

Já no caso do sistema *Sāṅkhya*, o tratado mais utilizado em nosso cruzamento intertextual é o *Sāṅkhyapracāsanāsūtra*, também conhecido como *Sāṅkhyasūtra*; é sem dúvida o texto mais completo da escola, com 526 enunciados divididos em seis capítulos. Os trechos de comentários que citamos são de Aniruddha (séc. XV d.C.) e Vijñāna Bhikṣu (séc. XVI d.C.). A datação do próprio

Sāṅkhyapravacanasūtra, entretanto, é objeto de controvérsia, como observa DASGUPTA:

“O *Sāṅkhyasūtra* não é referido por nenhum autor até ser comentado por Aniruddha (séc. XV d.C.). Mesmo Guṇaratna, do século XIV, que fez alusões a vários trabalhos do *Sāṅkhya*, não fez nenhuma referência ao *Sāṅkhyasūtra* (...). A conclusão natural, portanto, seria a de que estes *sūtra* foram provavelmente escritos pouco depois do século XIV. Mas não há evidências positivas para provar que se trata de um trabalho tão recente quanto o século XV. Afirma-se, ao final do *Sāṅkhyakārikā* de Īçvarakṛṣṇa¹, que os versos oferecem uma exposição da doutrina à exceção das refutações das doutrinas de outras escolas e à exceção das parábolas e histórias presentes nos trabalhos originais do *Sāṅkhya* – o *Ṣaṣṭitantraçāstra*.² Ora, o *Sāṅkhyasūtra* contém refutações de outras doutrinas e também muitas histórias. Não é improvável que estes tenham sido coletados de algum outro trabalho mais antigo do *Sāṅkhya*, agora perdido. (...) Não há razão para supor que a doutrina do *Sāṅkhya* encontrada no *Sāṅkhyasūtra* seja diferente, sob qualquer aspecto importante, daquela encontrada no *Sāṅkhyakārikā*.” (DASGUPTA: 1997, 222-223)

DASGUPTA convencionou localizar o tratado a partir do século IX d.C. (cf. *ibid.*, 212), e nós o seguimos nesta convenção.

Traduzimos, diretamente do sânscrito para o português, os 194 enunciados do *Yogasūtra*. Os trechos do comentário de Vyāsa, bem como os enunciados do *Sāṅkhyapravacanasūtra* e os trechos de seus comentários, foram traduzidos *do inglês*, com uma cuidadosa revisão e várias “adaptações” dos termos “técnicos” para que o vocabulário se tornasse homogêneo e de acordo com as traduções do sânscrito que propusemos. Infelizmente, a edição do *Sāṅkhyapravacanasūtra* que utilizamos para o “cruzamento intertextual” (SINHA: 1979) traz o texto em sânscrito somente dos enunciados, e não dos comentários, o que nos impediu de verificar os termos neste caso (exceto, é claro, quando o próprio editor acrescentou à sua tradução, entre colchetes, o termo ou expressão sânscrita original).

Outra prática que adotamos, e que já deve ter sido notada mesmo nesta primeira parte do trabalho, foi a de diferenciar nossas notas de tradução ao texto original daquelas feitas pelos tradutores das edições em inglês. Desta forma,

¹ Século II d.C.

² “Tratado de sessenta tópicos”, título associado pelos comentadores ao *Sāṅkhyasūtra* ou *Sāṅkhyapravacanasūtra*.

preservamos as importantes notas dos editores ao texto, apresentando-as entre colchetes – o que, na maior parte das vezes, é feito também na edição consultada –, ao passo que apresentamos como notas de rodapé as observações e comentários aos trechos citados que são de nossa autoria.

Além destas duas edições principais cotejadas (a de Bangali BABA para o *Yogasūtra* e seu comentário, e a de Nandalal SINHA para os textos do *Sāṅkhya* e seus comentários), utilizamos paralelamente uma outra edição bilingüe (sânscrito-inglês) do *Yogasūtra* com o comentário de Vyāsa, preparada por um *yogin* e adepto do *Sāṅkhya* contemporâneo, Swami Hariharānanda ĀRANYA (1983), muito útil pela clareza de sua tradução para o inglês e pelos valiosos comentários e elucidações que ele próprio elaborou acerca do texto. Outras edições do *Yogasūtra*, como a de TAIMNI (1996; sem o texto em *devanāgarī*, e com a interpretação dos enunciados elaborada pelo próprio TAIMNI) e a de TOLA e DRAGONETTI (1973; tradução, seguida de comentários, sobretudo de cunho lingüístico, somente dos enunciados sânscritos do primeiro dos quatro capítulos do *Yogasūtra*) foram também consultadas.

Tratemos agora, ainda que brevemente, da problemática que envolve tal tradução. Podemos principiar por estas palavras do lingüista E. COSERIU:

“O problema do traduzir é, neste sentido, o de uma designação idêntica com meios lingüísticos diferentes, isto é, não: ‘Como se traduz este ou aquele significado desta língua?’, mas ‘Como se denomina o mesmo fato ou o mesmo estado de coisas em outra língua, na mesma situação?’ O tradutor procede, pois, primeiro ‘semasiologicamente’ (ao identificar o que o texto original designa) e depois onomasiologicamente (ao buscar o que corresponde à mesma designação em outra língua).” (COSERIU: 1982, 160)

A primeira parte do procedimento acima descrito foi, para nós, o trabalho de compreensão e interpretação dos enunciados do tratado, e não nos teria sido possível fazê-lo sem o auxílio – e a cuidadosa e trabalhosa leitura – de todos os tratados destas escolas que já mencionamos, somados a um estudo dos aspectos da cultura relacionados, de alguma forma, a estes textos. De fato, diante do trabalho de traduzir um texto numa outra língua, que, por sua vez, pertence a uma cultura tão distante e

tão contrastante com a nossa, o fato é que, muitas vezes, o trabalho de interpretação (a “semasiologia”) que antecede a tradução é bastante longo e dificultoso. Uma tradução intercultural necessita ser uma tradução de “sentidos”, na definição dada por COSERIU:

“O sentido é o conteúdo particular de um texto ou de uma unidade textual, na medida em que este conteúdo não coincide simplesmente com o significado e com a designação.” (*ibid.*, 159).

O trabalho de tradução não é, de fato, uma simples questão de substituição de “palavras”. Nossa preocupação principal foi tornar claros os “conceitos” apresentados no texto, também porque nos seria impossível, por exemplo, encontrar na nossa língua de chegada uma “palavra” que designasse o *samādhi*, já que o *samādhi* não é um objeto de nossa cultura – portanto não “existe” em nossa língua de chegada. Ao traduzir um tratado sânscrito sobre uma área do conhecimento que mal reconhecemos em nossa cultura, exemplos como este se multiplicam. O que fazer? Encontramos uma fecunda resposta nas palavras de FERREIRA:

“(…) o ato de traduzir não é uma operação apenas lingüística, mas implica o concurso de várias outras áreas humanas afins, especialmente a sociologia, a história e a teoria literária, constituindo, quando se trata do confronto entre textos de origens diversas, um verdadeiro diálogo de culturas, com o que se estimula um fértil programa de análise da circulação em contexto dos signos. Já se mencionou antes que a tradução cognitiva [que visa o sentido] é um trabalho semiológico, no sentido que Saussure dá a este termo. Traduzir significa, nesta perspectiva, estudar os signos na intercorrência de todos os vetores possíveis de construção do sentido.” (FERREIRA: 1997a, 163-164).

Esta é a tradução que, desde as primeiras páginas deste trabalho, pretendemos fazer: “traduzir”, não um texto de 194 frases, mas uma escola de pensamento de uma outra cultura, de forma que se torne tão inteligível ao leitor de nossa cultura de chegada quanto pudermos contribuir para que o seja. É claro que o tradutor também não é um cidadão da Índia antiga, e não pode jamais chegar à “certeza absoluta” de que tal escola atribuiu a tal fenômeno aquele determinado sentido que ele conseguiu apreender de seu texto; mas, com o auxílio dos próprios textos antigos, da história, da sociologia, da filosofia, dos representantes contemporâneos da escola e do rigor

metodológico dos estudos lingüísticos e semióticos, ele pode se aproximar *muito* desta interpretação “ideal” do texto.

O tratado que traduzimos não é um texto poético, nem uma fábula, nem é prosa literária, e muito menos narrativa mítica; ao contrário, é um “texto técnico”, um “manual de instruções” e fundamentos básicos de uma área de conhecimento. Não nos preocupamos, portanto, com questões estilísticas na tradução, muito embora tenhamos preservado, na medida do possível, o estilo conciso e econômico dos enunciados de Patañjali. O cerne de nossas preocupações foram os termos “técnicos” do *Yoga* e do *Sāṅkhya*, como o já citado exemplo do *samādhi*. Assim como constata COSERIU:

“Na medida em que também as partes integrantes dos ‘fatos’ (ou ‘estados de coisas’) nomeados nos textos sejam desconhecidas numa comunidade lingüística e não disponham de designações na língua correspondente, os próprios textos não são ‘traduzíveis’ no sentido preciso deste termo.” (COSERIU: 1982, 162-163).

E a solução que encontramos para traduzir um conceito que *não existe ainda* na língua e na cultura de chegada seguiu também uma sugestão esboçada por COSERIU:

“(...) diante do problema das designações inexistentes (das ‘realidades’ ainda não nomeadas na língua de chegada), os tradutores procedem como os falantes em geral, isto é, aplicam os mesmos procedimentos em que recorrem em tais casos os falantes de uma língua: adoção de expressões da língua de partida, adaptação semântica (‘decalque’), criação de novas expressões e novos significados com meios vernáculos.” (*ibid.*, 163)

Observamos que, à exceção dos termos *Yoga* (o sistema) e *yogin* (o adepto ou praticante de *Yoga*), não deixamos nenhum outro termo do texto sem traduzir; optamos então, ou por cunhar novas expressões, ou por utilizar termos do vernáculo “aproximados” em sentido, ou no mínimo “sugestivos”, como “integração” para *samādhi*; em todos os casos que consideramos necessários, fizemos comentários e expusemos os conceitos.

Em outras palavras: no caso dos termos “técnicos”, preocupamo-nos, não com a designação, nem com a correpondência etimológica “exata”, mas com o *sentido*. Muitas de nossas traduções foram expressões que cunhamos para sugerir imediatamente “algo” do conceito dos termos nos sistemas (como em “matriz fenomênica” para *prakṛti* e “ser incondicionado” para *puruṣa*). Foram raros os casos em que preservamos a relação etimológica entre os termos das duas línguas, sânscrito e português (como, por exemplo, nos casos de *manas* = “mente” e *citta* = “consciência”). Mesmo nestes casos, preocupamo-nos em deixar bem clara a conceituação específica que os termos traduzidos, “mente” e “consciência”, possuem nos sistemas em análise.

Ressaltamos o fato de que, no decorrer da tradução, comentamos cada um destes “termos técnicos” que consideramos potencialmente “problemáticos”, apresentando não apenas nossa tradução sugerida, mas também as raízes sânscritas geradoras dos termos, as “matrizes de sentido”. Para tornar o trabalho mais completo e de auxílio aos estudiosos do sânscrito, preparamos, ao final da tradução, um “índice sânscrito” com *todo* o vocabulário do *Yogasūtra*, informando, em cada verbete, o número dos enunciados do tratado em que o termo é encontrado, a tradução que sugerimos, a raiz sânscrita (na medida do possível, pois as raízes de alguns termos sânscritos são desconhecidas ou incertas) e outros termos utilizados no tratado também correlatos da mesma raiz. O dicionário que norteou nosso trabalho foi – referência fundamental de todo sanscritista – o de M. MONIER-WILLIAMS (edição de 1974), o mais completo que existe. Sem ele, confessamos que não teria sido possível esta aventura lingüística e intercultural.

Sob o ponto de vista da sintaxe, nossa tradução dos enunciados procurou manter-se o mais fiel possível ao texto original; a maior parte dos acréscimos que fizemos foi de conectivos e verbos, a fim de adaptar o texto ao vernáculo. Também recuperamos expressões de enunciados precedentes, as quais consideramos importantes para completar o sentido do enunciado no vernáculo (expressões estas que Patañjali, em sua concisão, omitiu). Em alguns poucos casos alteramos a categoria morfológica do termo na tradução para melhor adaptar o conteúdo do enunciado à frase vernácula. Damos um exemplo:

“*tasya vācakaḥ praṇavaḥ* // 1.27 //

“1.27 - Sua designação é o som de *AUM*.”

Nesta tradução, o termo *vācaka*, originalmente um adjetivo (“que designa”), foi traduzido por um substantivo, “designação”; poderia mesmo ter sido traduzido por um verbo, como em “O som de *AUM* o designa”. Consideramos que adaptações como esta acabaram sendo necessárias para uma melhor fluidez e clareza da frase no vernáculo, mas esforçamo-nos para, na medida do possível, preservar o sentido do enunciado sem deixarmos de ser fiéis à sua forma.

Finalmente, observamos que os *sūtra* de Patañjali, que normalmente são comentados um a um, foram por nós reunidos em grupos temáticos, separados por títulos de nossa autoria, os quais sugerem o conteúdo teórico de cada grupo de enunciados. Acreditamos que esta forma de exposição, além de propiciar a leitura corrente de um grupo de enunciados, facilita também a percepção do fio temático que os une, e auxilia-nos no trabalho de comentário e interpretação.

Após essas breves observações, vamos, finalmente, ao prato principal deste banquete: o *Yogasūtra*, de Patañjali.

PARTE II - TRADUÇÃO COMENTADA
PATAÑJALİYOGASŪTRA: GUIA DO YOGA, DE PATAÑJALI

1 - SAMĀDHIPĀDA

1 – CAPÍTULO SOBRE A INTEGRAÇÃO

atha yogānuṣāsanam //1.1 //

1.1 - Agora, a instrução do *Yoga*.

yogaçittavṛttinirodhaḥ //1.2 //

1.2 - *Yoga* é a supressão dos movimentos da consciência.

tadā draṣṭuḥ svarūpe ’vasthānam //1.3 //

1.3 - Isto feito, obtém-se a permanência da testemunha em sua natureza própria.

vṛttisārūpyamitaratra //1.4 //

1.4 - Caso contrário, ocorre a assimilação dos movimentos.

O Ser e o Tornar-se

Estes quatro primeiros enunciados do *Yogasūtra* são célebres, sobretudo o segundo, no qual Patañjali apresenta a clássica definição do *Yoga*: “*Yoga* é a supressão dos movimentos da consciência.” Para compreendermos o conteúdo desta definição, e suas implicações para a teoria e prática do *Yoga*, precisamos de algumas “chaves” interpretativas, que nos são fornecidas pela teoria do *Sāṃkhya*.

Como já pudemos constatar no capítulo introdutório ao *Sāṃkhyadarṣana*, intitulado “Campo discursivo: as teorias do *Yoga* e do *Sāṃkhya*”, o raciocínio em torno das relações de causa e efeito que é levado a cabo pelos pensadores indianos da antiguidade, no caso destas teorias, chega por fim a uma dualidade inicial de princípios de natureza totalmente distinta, cuja conjunção é apontada como causa para a cadeia de transformações que origina o universo manifesto e as consciências humanas: *puruṣa* e *prakṛti*. Os nomes deste “casal” de princípios poderiam ser traduzidos, respectivamente, pelos seguintes conceitos: ser incondicionado e matriz fenomênica (nossa tradução sugerida neste trabalho), espírito e matéria (tradução normalmente oferecida ao público leigo, mas que guarda importantes ressalvas culturais, as quais já comentamos no capítulo referido), princípio inteligente e

princípio não-inteligente, testemunha e testemunhável (expressões utilizadas em nossa tradução deste tratado), espírito e natureza, etc.

Em outras palavras, o que temos é que o pensamento indiano muito cedo fez a distinção entre o “ser” e o “tornar-se”, ou seja, do que é em essência, e do que está provisoriamente, como transformação ou condição no tempo e no espaço. A categoria ontológica da existência, aquilo que é desde sempre, recaiu sobre este ser ou princípio consciente (um “eu” que, ao contrário de uma célebre frase de Freud, existe desde antes do “tu”), restando assim para o mundo fenomênico ou objetivo o papel de um mero utilitário não-inteligente para a experiência deste ser. Para nós, falantes da língua portuguesa, com sua maravilhosa distinção entre o verbo “ser” e o verbo “estar”, talvez esta separação sutil de conceitos seja mais compreensível com uma analogia, tendo em vista que também no sânscrito há duas raízes verbais muito diferentes para o verbo “ser”. Talvez possamos refletir que os falantes do sânscrito, na Índia antiga, de posse da sutil diferença entre a raiz verbal *AS*, o “ser” estático e sem mudanças, o que é por natureza, e a raiz *BHŪ*, o “ser” que é o “vir a existir” num dado momento, ou o que é por ter sido criado ou transformado (raízes que possuem, portanto, aspectos distintos), puderam, no campo das reflexões sobre a própria natureza do ser e do devir, perceber uma distinção clara entre este “ser” e este “tornar-se”. E não só o fizeram no campo da reflexão filosófica, como também tiveram coragem e “espírito científico” de investigação para levar esta distinção às últimas conseqüências, talvez como nenhuma outra cultura de que temos conhecimento, criando um sistema de práticas psicofisiológicas, algumas violentas e outras até arriscadas, sob o ponto de vista das alterações metabólicas que podem causar no corpo físico, com o intuito de promover, no ser humano disposto a ser cobaia de si mesmo, a possibilidade da *experiência*, inevitavelmente subjetiva, da separação entre o ser e o tornar-se. Em uma única palavra, o *Yoga*.

É isto exatamente que está descrito nestes quatro célebres enunciados de Patañjali. Quando o “tornar-se” cessa, quando é ele suprimido com todos os seus movimentos, o que sobra, a “essência”, é o “ser”, a testemunha, desde sempre imutável, dos mundos. Para vivenciar a essência de seu ser – acreditando, é claro, no testemunho dos que a vivenciaram no passado e afirmaram que se trata da verdadeira felicidade, do gozo indizível e sem fim –, o *yogin* fará o sacrifício de calar todas as

vozes do mundo que podem alcançar sua consciência, e todas as suas vozes interiores também, pelo processo sistemático do *Yoga*. Para lembrar uma importante analogia, o que temos aqui, temos também na linguagem simbólica da alquimia, na Europa medieval, na cultura árabe, etc., se interpretarmos o processo “obscuro” de purificação dos metais em busca da “essência”, da transmutação dos metais em ouro, como metáforas que, de forma simbólica, descrevem a transmutação da “matéria” em “espírito”, a decantação do “tornar-se” para a extração do “ser”. Mircea ELIADE dedicou nada menos que um capítulo de seu trabalho, intitulado *Yoga, imortalidade e liberdade* (publicado em francês em 1936), para fazer estas aproximações, e aqui citamos apenas um significativo trecho:

“(...) não se trata aqui de uma pré-química ou ciência embrionária, mas de uma técnica espiritual que, operando sobre a ‘matéria’, buscava antes de tudo a ‘perfeição do espírito’, a liberação e a autonomia. Deixando de lado o folclore que proliferou em torno dos alquimistas (como em torno de todos os magos), compreende-se a simetria que existe entre o alquimista trabalhando com os metais ‘vulgares’ para transformá-los em ‘ouro’, e o *yogin* que trabalha consigo mesmo, esforçando-se por ‘extrair’ de sua vida psicamental, obscura e condicionada, o espírito livre e autônomo que participa da mesma essência que o ouro. Pois na Índia, como em muitos lugares, ‘o ouro é a imortalidade’.” (ELIADE: 1996, 233-234).

Em nossa analogia, os metais vulgares constituem *citta*, a consciência, e o ouro, que é *puruṣa*, o ser incondicionado ou testemunha onisciente dos mundos, repousa oculto o tempo todo, esperando que a “sujeira” ou “coloração” dos movimentos desta consciência individual, que aparentemente o encobre, seja removida. A técnica para removê-la é o processo prático do *Yoga*. O resultado, o “ouro”, é uma experiência indizível designada, no sistema do *Yoga*, por um termo de difícil tradução, *samādhi*, que aqui optamos por traduzir como “integração”. Como já verificamos nos capítulos anteriores, *samādhi* é sinônimo de *nirvāṇa* (termo preferido no budismo para designar a mesma experiência), *mokṣa* (“liberação”, o êxito final da ronda das encarnações fenomênicas), etc. E, se fôssemos definir o que é esta integração, sua definição mais apropriada seria: “é a supressão dos movimentos da consciência.”. Isto porque Patañjali definiu o *Yoga* exatamente pelo seu objetivo final, deixando o restante do tratado para definir seu processo. Como afirma o grande

comentador do tratado, Vyāsa, ao elucidar o primeiro enunciado: *yogaḥ samādhiḥ*, ou seja, “*Yoga é samādhi*” (BABA: 1979, 1).

Antes de avançarmos nesta exposição, gostaríamos de abrir um parêntese para comentar algumas questões referentes à tradução proposta por nós para alguns termos sânscritos. Em relação ao termo *Yoga*, optamos por não traduzi-lo: primeiramente, por se tratar do próprio nome coletivo da ciência ou área do conhecimento que aqui investigamos (assim como *Sāṃkhya*); e, em segundo lugar, porque o termo sânscrito já foi assimilado pela cultura de chegada e é facilmente reconhecido como o conjunto das teorias e práticas de mesmo nome. Entretanto, de acordo com o procedimento que adotamos para com todos os termos sânscritos neste trabalho, optamos por seguir a transcrição do sânscrito, apresentando o tema sem “adaptações” para a grafia ou para o gênero do vernáculo.

A raiz *YUJ* (“unir, atrelar, juntar, jungir”), da qual deriva o termo, é correlata do latim *iungo*, *iugum*, cujos derivados etimológicos no português seriam “jungir” e “jugo”. Ambos os sentidos estão presentes em *YUJ*: sob o ponto de vista teísta, que discutiremos mais adiante, *yoga* designa o processo que visa à união do ser individual, fenomênico, com o Ser absoluto, atemporal e incondicionado; por outro lado, *yoga* pode ser definido como o estabelecimento, pelo *yogin* (praticante do *yoga*), do “jugo” ou domínio sobre a totalidade dos processos de sua consciência (suas faculdades psíquicas e suas atividades físicas e fisiológicas). No tratado *Sāṃkhyapravacanasūtra*, que utilizamos no decorrer dos comentários a esta tradução com o propósito de demonstrar a recorrência de diálogos intertextuais entre as duas escolas “irmãs”, o termo *yoga*, utilizado em muitos enunciados, não se refere necessariamente à prática descrita por Patañjali. Geralmente, este termo é empregado nos textos do *Sāṃkhya* em seu sentido usual de “união, conexão, junção”, ao passo que no *Yogasūtra* utiliza-se, para este fim, de outro termo derivado, que é *samīyoga*, “conjunção”. (Teremos a oportunidade de discutir em maiores detalhes a natureza destas “conexões” e “conjunções” de que tratam ambos os sistemas.) No tratado de Patañjali, o termo *yoga*, como já observamos, refere-se tanto ao processo (a técnica) que leva a um determinado objetivo, quanto ao próprio objetivo final. É neste sentido que, portanto, o termo *yoga* torna-se, para o tratado de Patañjali, um sinônimo de *samādhi*, ou, na tradução aqui proposta, “integração”.

A integração ou *samādhi* é o conceito mais importante do *Yoga*, o seu objetivo único, a conclusão de todo o processo enfrentado pelo *yogin*. É claro que neste primeiro capítulo do *Yogasūtra* teremos a oportunidade de verificar que há uma classificação de tipos de *samādhi*, mas o termo *samādhi*, genericamente falando, denota sempre a experiência de um estado de consciência de natureza distinta da experiência de consciência do homem comum. O próprio termo, em seus constituintes, fornece características importantes deste estado: o prefixo *sam-* indica um processo ou estado de reunião, de totalidade; o prefixo *ā* indica um movimento para o interior ou para o sujeito; e a raiz *DHĀ* significa “colocar, fixar, pôr a atenção”. Ou seja, trata-se de uma nomenclatura técnica própria do *Yoga*, e portanto inexistente em nossa cultura de chegada: *samādhi* significa uma contemplação ou concentração total (ou na totalidade) e voltada para o âmago do sujeito, do si. O termo é intraduzível. Mircea ELIADE (1997, 45) propõe o neologismo “en-stasis”. Nesta tradução propomos a expressão “integração”, por nos parecer mais compreensível ao falante do vernáculo. De fato, percebemos que o que ocorre no momento do *samādhi* é justamente a integração da consciência do *yogin* com a totalidade do objeto de sua profunda concentração; no estágio mais elevado de integração, conclui-se finalmente o objetivo do longo processo do *Yoga*: a integração do (ex-) *yogin* com o princípio consciente, o ser incondicionado e infinito ou si-mesmo, que desde sempre tem propiciado e testemunhado a existência fenomênica, através do instrumento composto da consciência.

Em relação ao que optamos por designar como “consciência” nesta tradução, impõem-se algumas observações importantes. O termo *citta* é o particípio passado da raiz *CIT/CINT* (“pensar, ser ciente de”), e como tal pode ser o substantivo que designa esta ação, o “pensamento” (literalmente, o “pensado”, como o inglês *thought* e o francês *pensée*). Entretanto, traduzir *citta* pelo português “pensamento” é distanciar-se do sentido apontado neste tratado. De fato, aqui *citta* engloba toda a vida psicofisiológica individual, incluindo o sono profundo e os conteúdos subconscientes, que não poderiam ser considerados, por um falante do português, como parte da carga semântica do termo “pensamento”. Se, por outro lado, tomarmos o modelo psicológico proposto no *Sāṃkhyayogadarçana*, veremos que, no *Yogasūtra*, o conceito de *citta* corresponde ao que o *Sāṃkhya* intitula *antaḥkaraṇa*, ou os

três “instrumentos internos” constituintes da individualidade psíquica: *buddhi* (“intelecto”) + *aharīkāra* (“sentido de individuação”) + *manas* (“mente”, esta sim encarregada dos processos que designamos por “pensamento”) – um conceito sem dúvida bem mais abrangente do que o nosso português “pensamento” poderia sugerir. É claro, não há nenhum *sūtra* nos tratados do *Sāṃkhya-yogadarśana* que explicitamente conceitue o termo *citta*, mas em contraste o *Yogasūtra*, como veremos, analisa cuidadosamente seus constituintes. De sua análise podemos inferir: primeiro, que *citta* corresponde a um conceito psicológico bastante abrangente, e segundo, que se tratava de um termo cotidiano ou facilmente compreensível aos falantes em seu contexto de produção. Por essa razão, muitos autores contemporâneos preferem traduzir *citta* por “mente” (*mind, mind stuff*), termo que, na cultura de chegada, reúne igual familiaridade e abrangência semântica. Optamos, nesta tradução, pelo termo “consciência”: com isso, não pretendemos estabelecer relações exatas com os conceitos que o termo possa assumir nas teorias da psicologia moderna, mas sim aproximarmo-nos do sentido abrangente que possui “consciência” para o falante comum: a soma dos processos emocionais, intelectuais e sensoriais, das reminiscências, experiências e julgamentos de cada indivíduo humano acerca de si e de sua realidade. Contamos com o parentesco etimológico entre o português “consciência” e a raiz sânscrita *CIT/CINT*, e também com a escolha idêntica de Mircea ELIADE (1997, *passim*).

O que o *Yoga* propõe, portanto, é a cessação de todos os movimentos desta consciência, e o último estágio de integração (a conquista do isolamento no absoluto, que veremos em maiores detalhes no decorrer deste trabalho) corresponde à extinção da consciência. Isto não significa a destruição do *ser*, porque o termo *citta*, aqui traduzido por “consciência”, refere-se ao *tornar-se*, um agregado psicológico que é considerado como produto da matriz fenomênica (razão pela qual é composto, instável e sujeito a constantes transformações). Por detrás desta consciência fenomênica, que é detalhadamente analisada pelo *Yoga*, repousa, agora sim, uma consciência indestrutível e imutável, que é designada pelo termo mais abrangente *citi* (correlato de *citta*) ou simplesmente pela raiz que gera estes termos, *CIT*; em nossa tradução, damos a esta “consciência imutável” o nome de “princípio consciente”. Portanto, o que o *Yoga* busca não é a destruição do ser, mas a destruição de todos os

condicionamentos ou limitações fenomênicas deste ser, designados pelo nome coletivo de “consciência”: o que restará por detrás destes invólucros de personalidade individual será o puro e simples princípio consciente (*citi, cit*), que corresponde ao imortal e eterno ser incondicionado (*puruṣa*), ou si-mesmo (*ātman*), como também é designado.

Em relação a estes “movimentos” que são atribuídos à consciência do homem comum, vejamos algumas notas importantes. O substantivo sânscrito *vṛtti* provém da raiz *VṚT* (“girar, mover em círculos, revolver”) e é correlato do latim *vortex* e, conseqüentemente, do português “vórtice, voragem”. Em todos uma idéia básica permanece: o turbilhão incessante de movimentos, a agitação permanente. Muitos são os significados assumidos por *vṛtti* nos textos sânscritos: “trabalho, atividade, função, ocupação, disposição, caráter, modo, processo”, etc. No tratado de Patañjali, *vṛtti* designa não apenas os diferentes tipos de processos psicológicos (1.2, *cittavṛtti*, os “movimentos da consciência”) como também os diferentes movimentos respiratórios do *prāṇāyāma* (2.50) e o movimento das manifestações geradas pela matriz fenomênica (III.42). Por esta razão, consideramos o português “movimento” como o mais próximo do sentido básico da raiz *VṚT* e da amplitude de usos do termo *vṛtti* no *Yogasūtra*. Observamos também que o nosso emprego do termo “movimento” associado, por exemplo, ao fenômeno do sono profundo, pode suscitar no leitor do vernáculo um estranhamento que consideramos frutífero. De fato, considerar toda a vida interior e toda a realidade exterior como um *continuum* de movimentos de diferentes espécies é aproximarmo-nos do ponto de vista culturalmente “estranho” para nós – e por esta razão instigante – que assume a cultura da Índia antiga, particularmente as escolas do *Yoga* e do *Sāṃkhya*, em sua leitura de mundo. É importante ressaltar que, nesta tradução, o termo “movimento” (*vṛtti*) e suas expressões correlatas, como por exemplo “movimento contínuo” (*pravṛtti*), referem-se sempre a construções da raiz *VṚT*, de utilização específica e bastante técnica neste tratado de *Yoga*.

Em síntese, o *Yoga* representa, portanto, o *summum bonnum* desta busca que o homem indiano empreendeu pela vivência da integração com o si-mesmo que o sustém, ou *samādhi* – um objetivo que corresponderia, na cultura do homem ocidental cristão, a metáforas religiosas como o “reino dos céus”, o “esconderijo do

Altíssimo”, etc. Com a diferença de que, nessa cultura, a especulação acerca deste estado (ou melhor, deste ser) e a elaboração do processo para alcançá-lo tornou-se profundamente sistemática, como verificaremos, de agora em diante. Afinal, nossa viagem apenas começou.

O ponto de partida de ambos os sistemas, *Sāṃkhya* e *Yoga*, para justificar o “sacrifício” da prática, repousa, não na sedução de uma condição divina (embora qualquer lenha possa alimentar a fogueira), mas sobretudo na ambição de esquivar-se da condição humana, vista como dolorosa. O argumento sedutor é: “Livra-te, de uma vez por todas, de qualquer possibilidade de sentir dor: isto é a tua verdadeira natureza e a felicidade que buscas, mesmo que ainda não o saibas!” Podemos começar o cruzamento de textos entre os dois sistemas, portanto, por este começo típico, através do qual é referido o enunciado inaugural do tratado do *Sāṃkhya* intitulado *Sāṃkhyapravacanasūtra*. Reproduziremos, em seguida, trechos importantes do extenso comentário de Vijñāna Bhikṣu a este enunciado, nos quais, vale observar, o *Yogasūtra* é citado pela primeira vez¹:

atha trividhaduḥkhātyantanivṛttiratyantapurūṣārthaḥ //1.1 //

1.1 – “Agora, a cessação da dor tripla é o propósito absoluto do ser incondicionado.” (SINHA:1979,12)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“A dor é tripla: *ādhyātmika*, originada do próprio sofredor, *ādhibhautika*, originada de outras criaturas, e *ādhidaivika*, originada dos deuses. (...) Embora toda dor seja, sem exceção, mental, ainda assim faz-se a distinção entre dor mental e dor não-mental em consequência do fato de que algumas dores são produzidas inteiramente pela mente, enquanto há outras que não são assim produzidas. (...) A dor que é passada já desapareceu; portanto não há necessidade de se tomar medidas para sua destruição. Pelo método da exaustão, portanto, é a cessação da dor sutil, ideal ou potencial, no estado de ser futuro, que vem a se tornar o assunto de investigação do supremo propósito da vida. Desta forma está dito no enunciado do *Yoga*:

heyarṇ duḥkhamanāgatam //2.16 //

“2.16 – ‘A dor que está por vir é o evitável.’” (*ibid.*, 14)

“Um objetor pode argumentar: a dor que está por vir, ou seja, que não é presente ou existente em nenhum tempo, é incapaz de prova, ou seja, é

¹ Ressaltamos que, em todas as citações que fazemos deste tratado, as observações que estão entre colchetes no decorrer do texto são de autoria do compilador da edição que utilizamos, ao passo que nossas observações constam nas notas de rodapé.

irreal. Assim como uma flor no céu, sua extinção não pode se tornar um objeto apropriado de volição.

“Respondemos que este não é o caso. Pois foi estabelecido no *Yogadarçana* de Patañjali que o poder ou força das coisas de produzirem seus respectivos efeitos dura apenas enquanto estas mesmas coisas duram, já que a existência de um fogo, etc., destituído do poder de queimar, etc., jamais foi observada. E este poder repousa na forma de seus efeitos respectivos, no estado de ‘ainda por vir’. (...)”

“Com base nisto infere-se que a existência da dor que está por vir [isto é, a possibilidade da dor] permanece enquanto a existência de *citta* ou consciência perdura. A cessação disto, portanto, é o propósito da vida. (...) O ato de queimar as sementes da dor, novamente, significa apenas a destruição da causa contributiva de *avidyā* ou ignorância, já que todos admitem que *vidyā* ou conhecimento pode erradicar apenas *avidyā* ou ignorância. É por esta razão que a destruição da dor tem lugar juntamente com a destruição da consciência [*citta*]; pois não há prova de que o conhecimento possa destruir diretamente a dor, etc.

“Um objetor pode ainda argumentar: ainda assim, a cessação da dor não pode ser o propósito do ser incondicionado, um objeto desejável pelo ser interior, já que, por ser a dor uma propriedade ou qualidade de *citta* ou consciência, a sua cessação não é possível no ser incondicionado. A teoria está aberta à mesma objeção, mesmo porque a expressão *duḥkhanivṛtti*, ‘cessação da dor’, pode ser interpretada como não-produção da dor e, neste caso, é fato permanentemente estabelecido em relação ao ser incondicionado que nenhuma dor pode surgir nele. Entretanto, pode-se ressaltar que, como nos casos de súbito esquecimento – como, por exemplo, de um ornamento pendurado ao pescoço –, em que as pessoas procuram por coisas que erroneamente supõem que não estão presentes, aqui também, embora esteja estabelecido que a dor não possa ser produzida no ser incondicionado [pela própria concepção do ser incondicionado como sendo eternamente livre de todas as mudanças de estado, e também inatingível por influências externas], ainda assim pode-se acreditar que tal característica não pertence ao ser incondicionado; e assim, em consequência de tal erro, o estado de não-produção da dor no ser incondicionado poderia ser um objeto de busca voluntária. Mas tal posição não é sustentável.” (*ibid.*, 15-16)

“(...) à exceção de sua conexão com a matriz fenomênica, não há outro aprisionamento no ser incondicionado, que é, por natureza, eternamente puro, eternamente iluminado, e eternamente livre. Desta forma, prazer e dor existem também no ser incondicionado, na forma de reflexos ou imagens, pois caso contrário não haveria razão ou possibilidade de eles se tornarem *bhoga* ou ‘objetos de experiência de vida’ sob a lei da ação [*karman*]. Pois *bhoga*, ‘experiência de vida’, consiste na recepção do prazer, etc., e recepção aqui significa transformação na sua forma. Mas tal transformação, como a transformação do intelecto ou inteligência, *buddhi*, na forma dos objetos por ele apreendidos, não é possível no caso de *kūṭastha-citi*, ou ‘o princípio consciente estabelecido na caverna’ [isto é, o si-mesmo ou ser incondicionado no qual, segundo a concepção do *Sāṃkhya* e do *Yoga*, nenhuma idéia externa

pode penetrar]. E, não havendo outra alternativa, *tatākārata*, ‘transformação para a sua forma’, é necessariamente reduzida, no caso do ser incondicionado, a nada exceto a natureza de uma imagem. É este reflexo da função do intelecto, *buddhi*, que foi declarado no enunciado do *Yoga*:

vṛttisārūpyamitaratra //1.4 //

“1.4 – ‘Caso contrário, ocorre a assimilação dos movimentos.’” (*ibid.*, 17)

(...)

“Os pensadores do *Vedānta* também declaram que *dṛṣya*, ‘aquilo que é testemunhável’, isto é, o objeto de cognição, é manifesto ou conhecido somente na medida em que é superimposto ou refletido na consciência. (...)

“Assim, portanto, a associação com a dor, chamada *bhoga* ou experiência de vida, existe no ser incondicionado na forma de reflexo. (...) A cessação da dor, por outro lado, como a remoção de um espinho, é um meio com vistas a um fim,² e não é em si um objeto desejado pelo ser incondicionado. Assim também o prazer não é em si um objeto desejado pelo ser incondicionado. É a *experiência* de ambos que, como tal, vem a possuir a característica de ser um objeto desejado em si pelo ser incondicionado.” (*ibid.*, 18)

Temos agora duas questões muito importantes a tratar para melhor compreender o conteúdo do comentário a estes enunciados. Primeiramente, precisamos ter uma clara definição do que é, ou do que é constituída, esta “consciência” que deve ser, afinal, “assustadoramente” suprimida; em segundo lugar, precisamos compreender esta “teoria do reflexo ou superimposição”, através da qual se torna viável a hipótese de que um princípio inteligente e eternamente livre como o ser incondicionado ou si-mesmo possa parecer “aprisionado” e “condicionado” pelas condições e transformações do devir fenomênico.

Já observamos que o termo *citta* foi traduzido por nós, por diversas razões, por “consciência”. Segundo alguns aspectos da teoria do *Sāṅkhya*, cujas especulações seriam classificadas como um modelo de psicologia profunda em nossa cultura, esta “consciência” é um composto que designa a totalidade da psiquê individual, somada às potencialidades de experiência do que C. G. JUNG chamaria de “inconsciente coletivo” (cf. JUNG: 1976, 522-525). Mas, como já dissemos antes, convém que evitemos, de agora em diante, estas comparações entre discursos produzidos em ambientes culturais tão diferentes, pois estes poderiam nos confundir, ao invés de nos esclarecer.

² O fim é a extinção da ferida, não a remoção do espinho.

Segundo o *Sāṅkhya* e o *Yoga*, a consciência humana, *citta*, é formada por três substratos. A sua base fundadora, graças à qual o resto existe, é o intelecto, *buddhi*. O termo sânscrito é construído a partir da raiz *BUDH*, “despertar, perceber, reconhecer”; esta raiz é também utilizada, por exemplo, para designar o desabrochar de uma flor.³ *Buddhi* é também designado, no *Sāṅkhya*, como *mahat*, o “Grande”. Segundo esta teoria, o intelecto, ou inteligência fenomênica, é o primeiro princípio real que surge da conjunção entre o ser incondicionado e a matriz fenomênica, antes mesmo de qualquer universo físico. O intelecto é, portanto, o instrumento criado pela matriz fenomênica que permite a sua cognição para o ser incondicionado, sua testemunha.

Como já vimos, a matriz fenomênica ou causa primordial é um composto tríplice e não-inteligente, ou um potencial de transformação que se desdobra em três aspectos, os quais constantemente interagem entre si e estão presentes em todos os seus efeitos. Em relação a estes aspectos fenomênicos, algumas observações acerca das traduções que propomos tornam-se necessárias. A expressão “aspectos fenomênicos” foi a melhor maneira que encontramos para designar o termo sânscrito *guṇa*, que pode significar “atributo, qualidade, propriedade, tipo, característica” (da raiz *GRAH/GRABH*, “pegar, segurar com as mãos, capturar”). O termo *guṇa*, no âmbito da teoria do *Sāṅkhyayogadarśana*, é usado especificamente para designar três aspectos que se afirma serem constituintes essenciais de *prakṛti*, a matriz fenomênica, e, portanto, de absolutamente tudo o que existe (à exceção, claro, de *puruṣa*, o ser incondicionado, que é não-composto e de natureza distinta): *sattva* (“inteligibilidade”, da raiz *AS*, “ser”), *rajas* (“agitação”, da raiz *RAJ/RANĀJ*, “avermelhar, excitar, apaixonar”, a mesma de *rāga*, “desejo”, e *vairāgya*, “desapego”) e *tamas* (“inércia obscura”, da raiz *TAM*, “sufocar, perecer”, mas também “parar, tornar imóvel ou rijo”). Estes três *guṇa* – inteligibilidade, agitação e inércia obscura –, são portanto os aspectos fenomênicos, inseparáveis e universais: um é responsável pelo movimento ou agitação, e associado ao vermelho e ao fogo, *rajas*; o outro é responsável pelo seu oposto, a “inércia”, associada à obscuridade e à estagnação, *tamas*. Mas é o seu terceiro aspecto, *sattva*, o que está plenamente

³ O título “Buddha”, conferido ao célebre príncipe Siddharta Gautama, poderia ser traduzido, portanto, como “o desperto”.

manifesto no primeiro princípio que emerge da matriz fenomênica, o intelecto. A tradução literal de *sattva* seria “entidade” (*sat*, “ente”, é o particípio presente da raiz *AS*, “ser”, e *-tva* é um sufixo formador de substantivos neutros). Optamos aqui por traduzir o termo por “inteligibilidade”, pois este é o aspecto da matriz fenomênica que permite que ele próprio e os demais possam ser percebidos, tornados manifestos diante de uma testemunha inteligente. A primeira “criação” que emerge da matriz fenomênica, sob a influência subjetiva de sua testemunha, o ser incondicionado, é este intelecto, a plenitude do aspecto fenomênico da inteligibilidade. Entretanto, o intelecto do homem comum, como veremos, mesclado aos outros aspectos que se opõem a esta inteligibilidade (a agitação e a inércia obscura), já não manifesta esta plenitude, que deve ser recuperada pelo processo do *Yoga*.

O número infinito de seres incondicionados é, portanto, simplesmente um número infinito de princípios inteligentes e não-compostos, de seres, “eus”, que “sabem” eternamente que “eu sou”. Mas o intelecto é a inteligência fenomênica que torna possível criar e perceber o “tornar-se”; é o espelho que reflete a dança do universo para aquele que é imutável, para a testemunha que não pode ser tocada pela mudança, e que só pode dar sentido ou existência à mudança “emprestando” sua luz consciente a um instrumento que reflita a totalidade fenomênica. Este instrumento, caracterizado pela total predominância do aspecto da inteligibilidade ou *sattva*, é o intelecto, *buddhi*; sua natureza essencial é a onisciência, a pura perceptividade.

Entretanto, as coisas não permaneceram, no desdobrar fenomênico, neste estado de inteligência perfeita. Segundo o *Sāṅkhya*, o movimento característico do aspecto fenomênico da “agitação”, que aliás preside a todas as transformações, produziu um novo princípio real, *aharṅkāra*, o “sentido de individuação”, que gerou uma conseqüência “terrível” para o ex-onisciente intelecto: ele realizou a cisão entre sujeito e objeto, o que possibilitou não apenas separar a cognição dos fenômenos entre objetivos e subjetivos, mas também, por conseqüência, fazer surgir a ignorância (pois o sujeito individualizado não participa da realidade do objeto, a não ser externamente e através de mediações). Este princípio de individuação é o segundo “substrato” da consciência, *citta*. Em relação ao intelecto, o sentido de individuação é uma espécie de invólucro limitador, ou “superimposição”.

Estes dois substratos são, por sua vez, novamente envolvidos ou delimitados por um novo princípio que se superimpõe, denominado *manas*, ou “mente”. Nossa tradução é puramente etimológica, e parte da raiz *MAN*, “pensar, imaginar, considerar, mentalizar”, que é correlata do português “mente”. A “mente”, entretanto, à qual se referem estas teorias, é um conceito bastante específico: trata-se de um instrumento que permite a interação do sujeito com os objetos, já que estes, sob a influência do sentido de individuação, tornaram-se exteriores à cognição do intelecto. Sua função é dupla: por um lado, a mente realiza o “transporte” das percepções sensoriais do mundo externo para a apreciação do “ser interior” e para o julgamento do intelecto, e por outro lado propicia a “resposta” ou interação deste ser com o mundo objetivo. Para isto, a mente conta com o serviço prestado por dez faculdades subsidiárias, as quais se projetam para este mundo exterior ao sujeito, e que são denominadas *indriya*, “faculdades de interação”. Trata-se de mais uma tradução influenciada pela teoria do *Sāṃkhya*, pois normalmente o termo sânscrito *indriya*, de raiz incerta (*INV*, “avançar, conquistar, fazer uso de força ou revigorar”; ou *IND*, “ser poderoso, ver”), é traduzido como “sentidos”, “órgãos dos sentidos” ou “órgãos sensoriais”. Na maioria dos contextos o termo de fato se refere aos cinco sentidos: audição, tato, visão, gustação e olfato. Entretanto, para o *Sāṃkhya*, não há cinco *indriya* ou órgãos dos sentidos, mas dez, pois a cada *indriya* ou faculdade de conhecimento (os cinco sentidos acima mencionados, denominados *jñānendriya*, ou “faculdades de conhecimento”) corresponde um *indriya* ou faculdade “de ação” (*karmendriya*). Assim, no *Sāṃkhya*, temos os pares: audição (ouvido) → palavra (voz); tato (pele) → preensão (mãos); visão (olhos) → locomoção (pés); gustação (língua) → excreção (ânus); olfato (nariz) → gozo (sexo). Ou seja, a cada faculdade de conhecimento sensorial corresponde uma faculdade de resposta ou interação com o conhecimento sensorial, a qual também será denominada *indriya*. Como se não bastasse, o *Sāṃkhya* também classifica como décimo primeiro *indriya* a “mente”, *manas*, responsável, entre outras atividades, pela decodificação das percepções captadas pelos sentidos, pela sua transmissão ao “ser interior”, o indivíduo sob o ponto de vista psíquico, e pela deliberação de respostas aos estímulos exteriores e coordenação destas respostas nas faculdades de ação representadas no corpo físico pela voz, mãos, pés, ânus e órgãos sexuais. E nesta relação de estímulo e resposta, a

mente é a responsável também pela deliberação ou escolha das respostas do indivíduo, pois a função do intelecto será apenas reconhecer ou conceituar, e não agir sobre o conceito. Por esta razão preferimos, no contexto das teorias do *Yoga*, traduzir o nome coletivo de todos estes *indriya* como “faculdades de interação”, pois são elas que tornam possíveis todas as relações entre o ser psicológico e o mundo fenomênico exterior a ele.

Temos então que estes três princípios – intelecto, sentido de individuação e mente –, e, por extensão, também as outras dez faculdades de interação, compõem a “consciência” na teoria do *Sāṅkhya-yogadarśana*; são os seus movimentos, portanto, que devem ser suprimidos, para que o ser incondicionado ou testemunha, oculto sob estes movimentos ou “superimposições” fenomênicas refletidas no intelecto, possa ser “isolado” e, finalmente, revelar-se a si mesmo, por si mesmo. Caso contrário, ou seja, na presença dos movimentos da consciência, estes movimentos, assim como a realidade objetiva à qual respondem, são automaticamente assimilados na condição de reflexos ou imagens projetados no intelecto.

A teoria da “superimposição” ou *adhyāsa* é bastante importante na argumentação destes sistemas, assim como o conceito adjacente de *upādhi*, “condição extrínseca” ou “investimento externo”, ou seja, algo que não participa da natureza essencial de um fenômeno mas que se lhe impõe “externamente” e acaba por delimitar ou modificar a aparência deste fenômeno. Vejamos a este respeito o que nos dizem o tratado *Sāṅkhya-pravacanasūtra* e seus comentadores:

vāṁmātram na tu tattvaṁ cittasthiteḥ //1.58 //

1.58 – “[O aprisionamento e etc., do ser incondicionado] são apenas verbais, e não princípios reais, porque residem somente na consciência.” (SINHA: 1979, 88-89)

prakṛtivāstave ca puruṣasyādhyāśasiddhiḥ //2.5 //

2.5 – “E por constituírem substâncias da matriz fenomênica, obtém-se a comprovação de que são superimposições atribuídas ao ser incondicionado.” (*ibid.*, 237)

Comentário de Aniruddha:

“A liberação consiste na inatividade da matriz fenomênica em relação àquele ser incondicionado diante do qual ela já se exibiu completamente. Ela recebe os reflexos,⁴ e também projeta suas sombras, naquele ser

⁴ Sob a forma do intelecto, seu primeiro produto.

incondicionado em relação ao qual ela se torna ativa. Portanto as mudanças atribuídas ao ser incondicionado são meramente *adhyāsa*, ‘superimposições’, e não são de forma alguma reais.⁵” (*ibid.*, 237)

tannivṛttāvupaçāntoparāgaḥ svasthaḥ //2.34 //

2.34 – “Na cessação destes [dos movimentos da consciência], quando desaparece sua coloração, [o ser incondicionado] permanece auto-estabelecido.” (*ibid.*, 267)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Estes movimentos do intelecto, *buddhi*, que acabaram de ser mencionados,⁶ é devido inteiramente a eles, na sua característica de *upādhi* ou condições extrínsecas, que o ser incondicionado parece assumir outra natureza que não a sua; e na supressão destes movimentos, o ser incondicionado permanece estabelecido em sua natureza própria. (...)

“No estado de repouso destes movimentos, tendo sido extintos seus reflexos, o ser incondicionado torna-se auto-estabelecido, tal como ele é, de fato, em outras circunstâncias também, no estado de isolamento. Assim também declaram os três enunciados do *Yoga*:

yogaçittavṛttinirodhaḥ //1.2 //

“1.2 – ‘*Yoga* é a supressão dos movimentos da consciência.’

tadā draṣṭuḥ svarūpe ’vasthānam //1.3 //

“1.3 – ‘Isto feito, obtém-se a permanência da testemunha em sua natureza própria.’

vṛttisārūpyamitaratra //1.4 //

“1.4 – ‘Caso contrário, ocorre a assimilação dos movimentos.’” (*ibid.*, 267)

Comentário de Aniruddha para o mesmo enunciado:

“Na cessação destes [movimentos da consciência], tendo sido extintos a ignorância, o senso de auto-existência, o desejo, a aversão e o apego à vida,⁷ o ser incondicionado permanece auto-estabelecido, ou seja, se restabelece em sua natureza própria.” (*ibid.*, 267).

E, somente para dar uma amostra do que se seguirá em nossa leitura do *Yoga-sūtra*, vejamos mais um enunciado do *Sāṅkhyapravacanasūtra* que trata desta questão dialogando com as práticas do *Yoga*, e a explícita referência intertextual que dele faz seu comentador:

layavikṣepayorvyāvṛtityetyācāryāḥ //6.30 //

⁵ Sob o ponto de vista do ser incondicionado, que é imutável.

⁶ Aqui o substrato mais fundamental ou abrangente da consciência é tomado para representá-la, num caso de metonímia que é considerado parte da lógica destes sistemas.

⁷ Cf. *YS* 2.3, estes cinco são as desastrosas conseqüências de um dos movimentos da consciência: são denominados “aflições”, e constituem os cinco aspectos de um único de seus movimentos, o “erro”, *viparyaya*.

6.30 – “[A supressão da coloração] dá-se pela exclusão do repouso [sono profundo] e da oscilação⁸ – assim dizem os mestres védicos.” (*ibid.*, 535)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Pela supressão, por meio da meditação, etc., do movimento do sono profundo, assim como do movimento das aferições justas, etc., na mente [*manas*], tem lugar, também no ser incondicionado, a supressão da coloração dos movimentos. Isto porque a supressão do reflexo ocorre com a supressão do corpo refletor – assim ensinaram os mestres antigos. Assim, por exemplo, Patañjali afirma exatamente a mesma coisa nos três enunciados:

yogaçittavṛttinirodhaḥ //1.2 //

“1.2 – ‘Yoga é a supressão dos movimentos da consciência.’

tadā draṣṭuḥ svarūpe vasthānam //1.3 //

“1.3 – ‘Isto feito, obtém-se a permanência da testemunha em sua natureza própria.’

vṛttisārūpyamitaratra //1.4 //

“1.4 – ‘Caso contrário, ocorre a assimilação dos movimentos.’” (*ibid.*, 535)

Como já observamos em capítulos anteriores, temos muitas citações e referências ao *Yogasūtra* aduzidas pelos comentadores do *Sāṃkhyapravacanasūtra*, e isto ocorre justamente porque este tratado, embora o mais completo que dispomos do sistema, é provavelmente posterior ao *Yogasūtra*. Entretanto, as referências intertextuais entre os dois sistemas não acontecem somente numa direção. O mais antigo e importante comentário à obra de Patañjali, o *Yogabhāṣya*, de Vyāsa, favorece-nos com citações de enunciados muito antigos do sistema do *Sāṃkhya*, enunciados estes cujos tratados originais já foram há muito perdidos, e que só podemos recuperar graças à sua menção por comentadores dos dois sistemas. No caso do comentário de Vyāsa ao tratado de Patañjali, faz ele citações esparsas de enunciados atribuídos a Pañcaçikha, lendário mestre do *Sāṃkhya*. A primeira citação ocorre logo no comentário ao quarto enunciado do *Yogasūtra*, e procura exemplificar esta questão complexa da relação entre a consciência fenomênica e o ser incondicionado. Diz o enunciado de Pañcaçikha citado por Vyāsa:

ekameva darṣanaṃ khyātireva darṣanam

“A visão é somente uma; revelação apenas é a visão.”⁹ (*apud* BABA: 1979, 3).

⁸ As oscilações da consciência são descritas em *YS* 1.30, 1.31.

E Vyāsa prossegue explicando como se dá a assimilação dos movimentos da consciência pelo ser incondicionado:

“A consciência, como um ímã, por direta proximidade, torna-se o auxiliar do ser incondicionado ou soberano, em virtude de sua perceptibilidade.” (*ibid.*, 3)

Os enunciados seguintes deste primeiro capítulo do *Yogasūtra* explicitarão e classificarão os movimentos da consciência. Mas, além do fato de a consciência humana possuir distintos tipos de movimento, também é observado pelo *Yoga* que a consciência opera, ou seja, que alguns destes movimentos podem ocorrer, em níveis ou planos também distintos. O *Yogasūtra*, em sua concisão, não menciona os planos de operação da consciência, mas seu comentador, Vyāsa, considerado pela tradição sânscrita como provido de tanta autoridade no assunto quanto o próprio tratado, enumera e caracteriza cinco planos nos quais a consciência pode operar, sendo que a consciência do homem comum pode mover-se apenas em três deles, e os outros dois planos somente são alcançáveis com a prática do *Yoga*. Definiremos estes cinco planos com a ajuda das palavras concisas de Vyāsa:

1. *Kṣipta* ou “disperso” – Este termo significa literalmente “arremessado, jogado, lançado”, como participio passado da raiz *KṢIP*, “jogar, arremessar, mover apressadamente”. Segundo esclarece Vyāsa:

“A essência da consciência, que é da natureza da intelegibilidade [*sattva*], estando misturada aos aspectos fenomênicos da agitação e da inércia obscura [*rajas* e *tamas*], é atraída pela força dos domínios objetivos.” (BABA: 1979, 2).

2. *Mūḍha* ou “entorpecido” – Também com os sentidos de “desmaiado, inerte, indolente, embotado”, este termo, originado da raiz *MUH*, “ficar entorpecido, estupefato, perplexo; errar, confundir-se”, designa o plano de

⁹ O termo *darṣana*, “visão”, é utilizado por estes sistemas como sinônimo da percepção do intelecto quando “livre” de atributos limitantes: trata-se de uma visão ou percepção que a consciência pode ter da “verdade”. Já o termo *khyāi*, a “revelação”, aparece associado à “sabedoria discriminadora”,

consciência que corresponderia aos estados de sono profundo, desmaio, coma, etc. É assim explicado por Vyāsa:

“A consciência, estando simplesmente misturada ao aspecto fenomênico da inércia obscura, chega ao estado de falta de seu mérito, ausência de seu conhecimento, ausência de seu desapego e poder.” (*ibid.*, 2)

3. *Vikṣipta* ou “oscilante” (também da raiz *KṢIP* que, acrescida do prefixo *vi-*, que indica uma separação ou divisão, assume os significados de “jogar de um lado para outro, oscilar ou espalhar”, e também “estender, esticar”) – Este seria o plano “concentrado” de operação da consciência do homem comum, no estado de vigília. O *Yoga* considera imperfeita e “oscilante” a concentração do intelecto sobre um dado objeto, no caso da consciência do homem comum, e defende que a concentração perfeita, e conseqüentemente o conhecimento perfeito de qualquer objeto, só pode ser possível se o intelecto unificar-se com a natureza de seu objeto de concentração. Vyāsa assim define este plano de vigília, caracterizado por um esforço de atenção:

“Esta mesma consciência, com o véu da ignorância destruído e iluminada de todos os lados, estando misturada apenas ao aspecto fenomênico da agitação, segue seu próprio mérito, conhecimento, desapego e poder.” (*ibid.*, 2)

4. *ekāgra* ou “unidirecionado” (do numeral *eka*, “um”) – Este plano é atingido com a prática do *Yoga*, e corresponde ao alcance dos primeiros estágios da integração; nele, a consciência é tornada imóvel, totalmente concentrada num único ponto, de forma que o sujeito da percepção se unifica com o objeto percebido – o que equivale dizer que, à exceção do objeto de sua intensa concentração, não há outro movimento ou oscilação na consciência.

viveka, o saber despertado no estado de integração que é capaz de extinguir a ignorância, *avidyā*. Ou seja, o conhecimento da “verdade” só é alcançado no estado de integração.

5. *Niruddha* ou “suprimido” (da raiz *RUDH*, “obstruir, impedir, parar”, que com o prefixo *ni-*, assume os significados de “reprimir, suprimir, destruir”; palavra correlata de *niroddha*, a “supressão”) – Esta é a etapa final que coroa o êxito e a liberação eterna do *yogin*; corresponde à “supressão dos movimentos da consciência”, e, desta vez, de *todos* os movimentos, incluindo os objetos de meditação.

Como já comentamos, estes dois últimos planos são específicos das técnicas de concentração do *Yoga*. Teremos, ainda neste capítulo do tratado de Patañjali, a oportunidade de nos aprofundar na descrição das etapas progressivas de integração. Por ora, vamos retornar à análise que agora será feita das operações ou movimentos da consciência, de acordo com o *Sāṃkhyayogadarçana*.

vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṣṭāḥ //1.5 //

1.5 - Os movimentos da consciência são de cinco tipos, aflitivos e não-aflitivos.

pramāṇaviparyayavikalpanidrāsmṛtayaḥ //1.6 //

1.6 - São eles: aferição justa, erro, composição, sono profundo e memória.

pratyakṣānumānāgamāḥ pramāṇāni //1.7 //

1.7 - As aferições justas são: percepção sensorial, inferência e cognição verbal.

viparyayo mithyāñānamatadrūpapraṭiṣṭham //1.8 //

1.8 - O erro é um conhecimento falso, estabelecido no que não é sua natureza.

ṣabdajñānānupātī vastuṣūnyo vikalpaḥ //1.9 //

1.9 - A composição é consequência do conhecimento pela palavra, e é vazia de substância.

abhāvapratyayā lambanā vṛttirnidrā //1.10 //

1.10 - Sono profundo é movimento, com suporte na cognição da ausência.

anubhūtavīśayāsāraṇīpramoṣaḥ smṛtiḥ //1.11 //

1.11 - A memória consiste em não permitir a evasão do domínio objetivo apreendido.

Análise do fenômeno da consciência

Os exercícios psicofisiológicos desenvolvidos pelo sistema do *Yoga* não são resultado apenas do acúmulo de constatações empíricas, como pretendem alguns manuais contemporâneos, que afirmam que *Yoga* é apenas uma prática sem teorizações. Ao contrário, o *Yoga* está fundamentado numa teoria psicológica completa e exaustiva em suas análises; chegamos aqui aos principais pontos desta fascinante teoria, compartilhada pelo sistema *Sāṃkhya*.

Primeiramente, temos um modelo de consciência, que é composto, como já vimos, por um intelecto, um sentido de individuação e uma mente. Os dois primeiros são puramente subjetivos, e a última tem um duplo papel, realizando a relação entre o mundo exterior e o ser interior. A mente é, de fato, responsável pela captação e decodificação dos estímulos provenientes do mundo exterior ou objetivo (função para a qual ela conta com o auxílio de dez órgãos ou faculdades de interação, como já analisamos), estímulos estes que ela transmite ao sentido de individuação e ao intelecto; mas, por outro lado, ela é também responsável pela deliberação das ações a

serem tomadas com relação aos estímulos (e neste sentido, trabalha de forma puramente subjetiva, em associação com os comandos provenientes do sentido de individuação e do intelecto). Portanto, cada um destes três elementos formadores da consciência individual já traz consigo, em sua essência, um movimento ou função específicos. A este respeito declara o *Sāṃkhyapravacanasūtra*:

trayāṇām svālakṣaṇyam // 2.30 //

2.30 – “Os três possuem suas próprias características distintas.”
(SINHA: 1979, 261)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Na visão popular também a marca de um grande homem é a posse de determinação ou um certo conhecimento e outras virtudes; de um homem auto-afirmado, a atribuição a si mesmo de qualidades que não existem nele; e de uma mente [forte], a resolução: ‘assim deve ser’. Assim também a operação peculiar do intelecto é *adhyavasāya* ou ‘determinação’; a do sentido de individuação é *abhimāna* ou ‘auto-afirmação’; e a da mente é *saṃkalpa* ou ‘deliberação’ e *vikalpa* ou ‘composição’. A deliberação (*saṃkalpa*) é a vontade de agir (...) e a composição é *vikalpa*, ou o tipo particular de composição mencionado no *Yogadarśana*,¹⁰ mas não é a cognição de uma coisa como possuidora de uma propriedade particular, porque tal é a função ou operação do intelecto.” (*ibid.*, 262).

Além das três funções específicas de cada um destes elementos, a consciência como um todo possui uma potencialidade praticamente infinita de movimentos ou operações, que tanto o *Yoga* quanto o *Sāṃkhya* classificam em cinco grupos genéricos. Assim, a consciência tem o poder de mover-se na forma de aferições justas em relação aos fenômenos, ou então na forma de erros ou falhas de aferição, ou ainda na forma de composições inéditas, combinações entre suas impressões armazenadas e suas formas de aferição (como, por exemplo, o fenômeno dos sonhos e da criação visionária, e também as criações puramente lingüísticas como os conceitos abstratos e as tautologias); além disso, a consciência também pode mover-se na forma de sono profundo ou “cognição de ausência” e na forma de memória ou retenção dos movimentos já realizados. Dentro destas cinco formas genéricas de movimentos da consciência, Patañjali pretendeu inventariar todas as possibilidades infinitas de operação da consciência humana. Antes de analisarmos estes cinco tipos

¹⁰ Para o conceito de composição no *Yoga*, v. *YS* 1.9.

de movimento propriamente, convém que façamos uma digressão para consultar o que o *Sāṅkhya* tem a dizer a respeito de seu modelo de consciência.

Verifiquemos, portanto, primeiramente, o que afirma o tratado *Sāṅkhya-pravacanasūtra* a respeito da relação entre o ser incondicionado e este agregado fenomênico denominado “consciência”, cuja existência ele ilumina, bem como a forma pela qual os três elementos formadores da consciência interagem de maneira a gerar uma compreensão de mundo no ser individual:

suṣuptyādyasākṣitvam //1.148 //

1.148 – “[Se o ser incondicionado não fosse inteligente, então] não seria a testemunha do estado de sono profundo, etc.” (Aniruddha)

Ou – “O ser incondicionado é meramente a testemunha do estado de sono profundo, etc. [e portanto o fato de o ser incondicionado ser da natureza da iluminação não afeta estes estados].” (Vijñāna Bhikṣu) (*ibid.*, 205)

kramaṣo ’kramaṣaṅcendriyavṛttiḥ //2.32 //

2.32 – “Os movimentos das faculdades de interação são sucessivos e não-sucessivos [simultâneos].” (*ibid.*, 264)

Comentário de Aniruddha:

“(...) sucessivos: depois de ver um ladrão à meia luz, um homem primeiro julga a coisa com a ajuda das faculdades de interação, e então com a ajuda da mente forma o julgamento, ‘É um ladrão’. Em seguida, através do sentido de individuação, torna-se autoconsciente, refletindo ‘Ele rouba *meu* dinheiro’, e então, com a ajuda do intelecto, certifica-se dizendo ‘Eu pegarei o ladrão’.

“Não-sucessivos [simultâneos]: depois de ver um tigre, à noite, sob a luz repentina de um raio, um homem imediatamente foge. Neste caso há um movimento simultâneo de todos os quatro [isto é, o grupo de dez faculdades de interação, mente, sentido de individuação e intelecto]. Embora seja impossível que os movimentos surjam todos no mesmo momento, e aqui também sua aparição é na verdade sucessiva, ainda assim afirma-se que são não-sucessivos em razão de sua não-manifestação como sucessivos, de acordo com a máxima de *utpalaṣatapatravatibedha*, a ‘perfuração das cem pétalas de nenúfar’ [exemplo em que as pétalas são perfuradas sucessivamente, uma após outra, mas toda a coisa parece ter lugar num único momento do tempo].” (*ibid.*, 264)

Devido ao fato de os enunciados sânscritos serem levados à extrema concisão, notamos que, mesmo entre os teóricos indianos, sua leitura pode sofrer múltiplas interpretações. O primeiro exemplo de interpretação discordante de um conteúdo sânscrito por dois teóricos diferentes está exemplificado na leitura que os

dois comentadores que consultamos, Aniruddha e Vijñāna Bhikṣu, fizeram do enunciado 1.148 do tratado *Sāṃkhyapravacanasūtra*. Outros casos como este decorrerão ao longo de nossa leitura; em todos, sob o ponto de vista das possibilidades de leitura da teoria, ambas as interpretações podem ser válidas, e por esta razão reproduziremos as duas.

Agora, vejamos o que o *Sāṃkhyapravachanasūtra* e seus comentadores nos afirmam a respeito de cada um dos três elementos formadores da consciência, tomados isoladamente:

Sobre o intelecto:

adhyavasāyo buddhiḥ //2.13 //

2.13 – “Intelecto é determinação¹¹.” (*ibid.*, 246)

tatkāryam dharmādi //2.14 //

2.14 – “Seus produtos são as virtudes [*dharmā*], etc.” (*ibid.*, 247)

Comentário de Aniruddha:

“Virtude [ou mérito], conhecimento, desapego e poder – por serem estes produtos do Grande (*mahat*, o intelecto), é refutada a teoria de que sejam propriedades do si-mesmo¹².” (*ibid.*, 247)

mahaduparāgādviparītam //2.15 //

2.15 – “O Grande [*mahat*, ou *buddhi*, intelecto] gera o reverso [destes produtos] pela coloração ou influência¹³.” (*ibid.*, 248)

Comentário de Aniruddha:

“Estas são vício [ou demérito], ignorância, desejo [ou apego] e impotência.” (*ibid.*, 248)

avyabhicārāt //2.41 //

2.41 – “[O intelecto é a fonte primordial, *pradhāna*] por jamais estar afastado¹⁴.” (*ibid.*, 272)

tathā'çesaṃskārādhratvāt //2.42 //

2.42 – “Também por ser o receptáculo de infinitas impressões latentes [é o intelecto, *buddhi*, considerado o principal instrumento interno].” (*ibid.*, 272)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

¹¹ Isto é, a constatação da natureza de um objeto ou conceito.

¹² Ou seja, o si-mesmo ou ser incondicionado não possui propriedades ou leis éticas; vale dizer, está acima e além do bem e do mal; estes são considerados produtos do intelecto, que é fenomênico.

¹³ A coloração corresponde à presença atuante, no intelecto, dos aspectos fenomênicos de *rajas*, agitação, e *tamas*, inércia obscura.

¹⁴ Em virtude de sua característica de primeiro e mais abrangente princípio fenomênico, o intelecto é identificado ao próprio poder cognitivo da matriz fenomênica, quando desdobrado em manifestação.

“Pertence apenas ao intelecto o caráter de ser o receptáculo de todas as impressões latentes, e não ao olho, etc., nem ao sentido de individuação, nem à mente, pois a rememoração, no caso dos que ficaram cegos, surdos, etc., de objetos previamente vistos, ouvidos, etc., não pode ser explicada ou tornada possível de outra forma. Além do mais constata-se que, mesmo após a dissolução do sentido de individuação e da mente através do conhecimento dos princípios reais [*tattvajñāna*], permanece a rememoração.¹⁵ Assim, em virtude também de ser o depositário de infinitas impressões latentes, é o intelecto apenas que possui preeminência sobre tudo. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 273)

smṛtyā'numānācca //2.43 //

2.43 – “Também pela inferência [de sua presença] através da memória.” (*ibid.*, 273)

Nestes enunciados, temos uma informação importantíssima: a de que o intelecto é a sede de todas as impressões e memórias armazenadas pela consciência. Segundo a teoria destes sistemas, todas as experiências da consciência encontram-se armazenadas no intelecto, onde agem como potenciais de expressão desta consciência. O termo sânscrito utilizado para designar este conteúdo de experiências armazenadas é *samśkāra*: este termo é derivado da raiz *KṚ*, “fazer, executar” (a mesma raiz de *prakṛti*, a “matriz fenomênica”), que, com o acréscimo do prefixo *saṁ-*, adquire o sentido de “acumular, compor, preparar, elaborar”. Ou seja, estas experiências armazenadas no intelecto são consideradas “acumulações” ou “acúmulos”; em nossa tradução, propomos a expressão “impressões latentes”, no plural, para designar estes *samśkāra*.¹⁶ Tais “acumulações” ou impressões latentes, portanto, são armazenadas na forma de tendências potenciais para sua própria repetição futura; são, na verdade, as tendências formadoras dos hábitos e da personalidade, e agem como causas potenciais das ações e experiências futuras do *yogin*; ou, na observação de Mircea ELIADE, “constituem aquilo que a psicologia profunda designa como conteúdos e estruturas do inconsciente” (ELIADE: 1997, 12). O termo “latente” foi por nós acrescentado para ressaltar o fato de que não se trata apenas de memórias que podem ser resgatadas pela consciência em estado de

¹⁵ Aqui temos uma observação de cunho empírico, fundada nas experiências dos *yogin*.

¹⁶ Coincidentemente, verificamos, já ao término da redação deste trabalho, que o *yogin* swāmi Harihar ānanda Āraṇya também traduziu o termo sânscrito *samśkāra* pela expressão *latent impressions* ou “impressões latentes” em seu *Yoga Philosophy of Patañjali* (ĀRAṆYA: 1983, p. 45 e ss.).

vigília: também os conteúdos que consideramos, em nossa cultura, como inconscientes, fazem parte da totalidade destas impressões armazenadas no intelecto.

Estes conteúdos das impressões latentes exercem sobre a consciência uma dupla função: por um lado, são geradores de “memória”, *smṛti*, um dos movimentos da consciência que, com a ajuda de Patañjali, analisaremos em breve. Por outro lado, as impressões latentes determinam a linha de comportamento ou reação de uma dada consciência, ou seja, seus hábitos: elas são responsáveis por fenômenos como apegos e aversões determinados, desejos e medos, etc., fenômenos estes gerados pelos resultados anteriores das experiências e ações de uma consciência, e que ficam armazenados no intelecto sob a forma de impressões latentes, esperando sua manifestação diante de circunstâncias semelhantes que se repitam. As impressões latentes, portanto, determinam as “tendências” de conduta e de resposta de uma dada consciência; e estas tendências, por sua vez, estabelecem a direção e a potencialidade das ações do indivíduo no mundo. E, pelo termo “tendências”, damos nossa tradução do sânscrito *vāsanā* (da raiz *VAS*, “permanecer num lugar, residir, manter uma condição ou existência”). Voltaremos, futuramente, ao tema das “tendências”.

Em síntese, o *Yoga* reconhece no homem comum, que em nossa cultura acreditamos ser dotado de livre-arbítrio, apenas um complexo autocondicionado por uma série de ações e impressões anteriores, que o determinam e o delimitam, possibilitando inclusive que suas prováveis ações e impressões futuras possam ser, até certo ponto, logicamente esperadas, por serem condizentes com suas tendências atuais. E, caso não haja, por parte do indivíduo, um esforço consciente para redirecionar a natureza de suas próprias impressões, ações e tendências, está ele condenado a prosseguir com sua consciência na direção já apontada, quer para o seu bem, quer para o seu mal, realizando apenas as ações que se assemelhem às suas tendências já cultivadas, e armazenando de suas experiências apenas as impressões que seu intelecto, por ele mesmo “moldado” ou delimitado, seja capaz de reconhecer. E, como podemos já verificar, o *Yoga* consiste num processo inverso ao das tendências que impelem o homem comum, ou seja, um esforço para o “descondicionamento” de todos os acúmulos delimitantes de sua consciência. A respeito do círculo vicioso dos movimentos da consciência, comenta Vyāsa em sua elucidação ao enunciado 1.5 do *Yogasūtra*:

“As impressões latentes de respectivas classes são geradas apenas pelos movimentos da consciência. Os movimentos seguintes são gerados, por sua vez, pelas impressões latentes. Assim o círculo das impressões latentes e dos movimentos da consciência continua girando sem cessar. A consciência tornada livre de suas tarefas permanece centrada em si¹⁷ e direciona-se para a sua supressão¹⁸.” (BABA: 1979, 3).

Voltando agora à análise do modelo de consciência proposto por estes dois sistemas, vejamos o que o *Sāṅkhyapravacanasūtra* tem a nos dizer sobre o sentido ou princípio de individuação e a mente:

Sobre o sentido de individuação:

abhimāno'harīkārāḥ //2.16 //

2.16 – “Sentido de individuação é auto-afirmação.” (SINHA: 1979, 249)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“*Aharīkāra*, sentido de individuação, é aquilo que fabrica o ‘eu’, assim como, por exemplo, *kumbhakāra* é aquele que fabrica o pote. É a substância denominada *antaḥkaraṇa*, o ‘instrumento interno’. E assim como uma propriedade e a coisa da qual ela é propriedade são indivisíveis, assim também afirma-se a respeito de *abhimāna* ou ‘auto-afirmação’, para que se indique que esta auto-afirmação é a função ou movimento específico do sentido de individuação. E é apenas em relação a um objeto que foi previamente determinado pelo intelecto como sendo isto ou aquilo que a fabricação do ‘eu’ e do ‘meu’ pode ter lugar¹⁹.” (*ibid.*, 249)

aharīkāraḥ kartā na puruṣaḥ //6.54 //

6.54 – “O sentido de individuação é o agente, não o ser incondicionado.” (*ibid.*, 557)

Sobre a mente:

sāttvikamekādaçakam pravarttate vaikṛtādaharīkārāt //2.18 //

2.18 – “A décima primeira [faculdade de interação: *manas* ou mente], que consiste de intelegibilidade [*sattva*], procede do sentido de individuação modificado [*vaikṛta*].” (*ibid.*, 251)

ubhayātmakatm manaḥ //2.26 //

¹⁷ Isto corresponde ao plano de unidirecionamento da consciência, ou os primeiros estágios de integração propiciados pelas técnicas de concentração do *Yoga*, segundo nota de B. BABA, *in loc. cit.*

¹⁸ Isto corresponde ao quinto e último plano de consciência, a integração final com o absoluto.

¹⁹ Ou seja, a existência do sentido de individuação já pressupõe a presença de um intelecto.

2.26 – “A mente possui a essência de ambos [cognição e ação]²⁰.”
(*ibid.*, 257-258)

guṇapariṇāmabhedānnānātvamavasthāvat //2.27 //

2.27 – “A diversidade [da mente] deve-se à expansão nas transformações dos aspectos fenomênicos, como as diversas condições [de um mesmo homem].” (*ibid.*, 258)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Assim como um único e mesmo homem adquire uma variedade de características de acordo com a influência de suas associações, sendo, por associação com sua amada, um amante; pela associação com alguém indiferente ao mundo, um desapegado; e pela associação com um outro, alguma outra coisa; assim a mente também, pela associação com o olho, etc., torna-se multifacetada, por ser particularizada [ou especificamente diferenciada] pela função de ver, etc., em razão de tornar-se uma com o olho, etc. A causa destes movimentos diversos é a ‘expansão nas transformações dos aspectos fenomênicos’, ou seja, os aspectos fenomênicos de intelegibilidade, agitação e inércia são capazes de [produzir] várias transformações. Tal é o sentido.

“E isto é inferido pela incapacidade do olho, etc., de realizar suas funções sem a conjunção com a mente – um fato estabelecido pelas escrituras como *anyatramanā abhuvam nāçrautam*, ‘eu estava com minha mente em outro lugar; não ouvi’.” (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, I.3).” (*ibid.*, 258-259)

na vyāpakatvam manasaḥ karaṇatvāndriyatvādvā //5.69 //

5.69 – “A universalidade não pertence à mente, porque ela é um instrumento, ou porque é uma faculdade de interação.” (*ibid.*, 454)

sakriyatvād gatiçruteḥ //5.70 //

5.70 – “[A mente não pode ser universal] em virtude de realizar atividades, e por possuir movimento, como afirmam as escrituras.” (Aniruddha)

Ou – “Em virtude de realizar atividades, e já que há escrituras que afirmam que o si-mesmo move-se [para outros mundos].” (Vijñāna Bhikṣu). (*ibid.*, 455)

na nirbhāgatvam tadyogād ghaṭavat //5.71 //

5.71 – “A mente não é sem causa, porque possui conexão com uma causa, como no caso de um jarro, etc.” (Aniruddha)

Ou – “A mente não é sem partes, porque possui conexão com as faculdades de interação, como no caso de um jarro, etc.” (Vijñāna Bhikṣu). (*ibid.*, 455)

Depois desta análise pormenorizada dos três elementos que compõem a consciência, podemos agora nos dedicar à análise dos movimentos, ou seja,

²⁰ Referência às dez outras faculdades de interação sob seu comando: cinco faculdades de

operações, que são realizados por esta consciência e que, segundo o *Yoga*, deverão ser suprimidos. Trata-se de uma classificação tipológica comum ao *Sāṅkhya* e ao *Yoga*, e a prova mais contundente disto é que o tratado do *Sāṅkhya* apropria-se de um enunciado de Patañjali (é claro, estamos neste trabalho supondo que o tratado do *Sāṅkhya* aqui analisado é posterior ao *Yogasūtra*, mas não podemos ter certeza absoluta disto) e o torna seu. Trata-se do enunciado 1.5 do *Yogasūtra*, que corresponde ao enunciado 2.33 do *Sāṅkhyapravacanasūtra*:

vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṣṭāḥ // 2.33 //

2.33 – “Os movimentos são de cinco tipos, aflitivos e não-aflitivos²¹.”
(SINHA: 1979, 266)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu para este enunciado do *Sāṅkhya*:

“Sejam eles aflitivos ou não-aflitivos, os movimentos da consciência são de cinco tipos apenas. Tal é o sentido. Os aflitivos, ou seja, os que causam dor, são os movimentos mundanos. Os não-aflitivos, ou seja, o oposto, são os movimentos que têm lugar na disciplina do *Yoga*. Os cinco tipos de movimentos foram declarados pelo enunciado de Patañjali:

pramāṇaviparyayavikalpanidrāsmṛtayaḥ // 1.6 //

“1.6 – ‘São eles: aferição justa, erro, composição, sono profundo e memória.’

“Entre estes, o movimento denominado ‘aferição justa’ também foi similarmente descrito neste tratado. Mas o ‘erro’, no nosso ponto de vista, consiste apenas na não-apreensão de *viveka*, ou ‘sabedoria discriminadora’, entre o ser incondicionado e a matriz fenomênica, porque rejeitamos a teoria de *anyathākhyāti*, ou a ‘revelação de algo como outra coisa’. Composição, por sua vez, é uma cognição do tipo ‘a cabeça de Rāhu’ e ‘o princípio consciente do ser incondicionado’,²² mesmo por ocasião da observação das peculiaridades. Sono profundo é o movimento do intelecto [*buddhi*] que tem lugar durante o estado de sono sem sonhos. E memória é a cognição produzida a partir das impressões latentes [*saṁskāra*]. Tudo isto já foi falado no sistema de Patañjali.” (*ibid.*, 266-267)

O tratado do *Sāṅkhya* não dialoga apenas com o sistema do *Yoga*, mas também com os outros sistemas teóricos indianos, ortodoxos e heterodoxos. Aliás, o quinto dos seis capítulos deste tratado intitula-se “Capítulo sobre a demolição das teorias contrárias”; nele, há interessantíssimas argumentações que procuram provar a inviabilidade dos argumentos de várias outras escolas, com destaque para a

conhecimento, *jñānendriya*, e cinco faculdades de ação, *karmendriya*.

²¹ Trata-se do mesmo *sūtra* enunciado pelo *Yogasūtra* 1.5.

²² Redundâncias e tautologias: o ser mitológico Rāhu é só cabeça, e o ser incondicionado é o próprio princípio consciente.

contestação da “doutrina do vazio”, *çūnyavāda*, do budismo. Não é possível, nos limites deste trabalho, realizar o cruzamento de todas estas possibilidades de leitura intertextual. Entretanto, em alguns casos, faremos as observações necessárias, sobretudo quando a falta de alguns pressupostos puder implicar um comprometimento de nossa compreensão dos comentários. No caso do comentário ao enunciado 2.33, reproduzido acima, a teoria refutada pelo *Sāṃkhya* é a “teoria do erro”, defendida pelo *Nyāyadarçana* (outro dos seis *darçana* ou “pontos de vista” da tradição ortodoxa da Índia antiga, dos quais fazem parte o *Sāṃkhya* e o *Yoga*). Esta “teoria do erro” foi assim resumida por MAHADEVAN:

“Quando, por exemplo, a madrepérola é vista como prata, há um erro. O julgamento ‘Isto é prata’ não está errado quanto ao ‘isto’, porque o ‘isto’ está de fato lá na proximidade; o ‘isto’ está presente e é percebido. A prata também, de acordo com o *naiyāyika*²³, é percebida; e ela é percebida, não por algum modo normal de percepção, mas pelo modo supranormal de relação sensorial denominado *jñānalakṣana*. A prata não está aqui, mas está em algum outro lugar da loja. Somente a síntese errada do ‘isto’ e da ‘prata’ é que constitui o erro. Esta teoria do erro é conhecida como *anyathā-khyāti*.” (MAHADEVAN: 1974, 173-174).

A refutação desta teoria pelo sistema do *Sāṃkhya* é encontrada também no *sūtra* 5.55 do tratado do *Sāṃkhya* em questão. Neste enunciado, comenta Aniruddha:

“(...) neste caso, não se trata do fato de a madrepérola em si manifestar-se sob a natureza da prata. Um coisa manifestando-se através da natureza de outra coisa (...) isto seria contrário à consciência. No caso em questão, é uma prata atribuída ou superimposta que se manifesta na madrepérola.” (SINHA:1979, 437)

Prossegue, em conclusão, o *Sāṃkhyapravacanasūtra*:

tannivṛttāvupaçāntoparāgaḥ svasthaḥ // 2.34 //

2.34 – “Na cessação destes [dos movimentos da consciência], quando desaparece sua coloração, [o ser incondicionado] permanece auto-estabelecido.” (SINHA:1979, 267)

Comentário de Aniruddha:

²³ Adepto do *Nyāyadarçana*.

“Com a cessação dos movimentos – ignorância, sentido de auto-afirmação, desejo, aversão e apego à vida²⁴ –, tendo sido estes exauridos, o ser incondicionado se auto-estabelece, ou seja, retoma sua natureza própria.” (*ibid.*, 267)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu para o mesmo enunciado:

“No estado de repouso destes movimentos, tendo sido suprimidos seus reflexos no ser incondicionado, este torna-se auto-estabelecido no estado de isolamento, assim como ele de fato é em outros tempos²⁵. Assim também afirmam os três enunciados do *Yoga*:

yogaçittavṛttinirodhaḥ // 2 //

“1.2 – ‘*Yoga* é a supressão dos movimentos da consciência.’

tadā draṣṭuḥ svarūpe vasthānam // 3 //

“1.3 – ‘Isto feito, obtém-se a permanência da testemunha em sua natureza própria.’

vṛttisārūpyamitaratra // 4 //

“1.4 – ‘Caso contrário, ocorre a assimilação dos movimentos.’

“E o fato de estar auto-estabelecido, no caso do ser incondicionado, não significa nada além da cessação dos reflexos dos movimentos de seu investimento externo ou condição extrínseca [isto é, o intelecto].” (*ibid.*, 267-268)

Chegamos finalmente à análise de cada um dos cinco tipos de movimentos da consciência. Temos, por um lado, as definições concisas de Vyāsa no comentário a cada um dos enunciados do *Yoga* e, por outro lado, temos também uma argumentação mais pormenorizada de alguns destes movimentos no tratado do *Sāṅkhya*. Para tornar nosso estudo mais fácil e completo, vamos repetir os enunciados do *Yoga* em análise para, em seguida, comentar as traduções, acrescentar trechos do comentário de Vyāsa e, finalmente, enunciados do *Sāṅkhya* acerca dos mesmos fenômenos:

pratyakṣānumānāgamāḥ pramāṇāni // 1.7 //

1.7 – As aferições justas são: percepção sensorial, inferência e cognição verbal.

Traduzimos por “aferição justa” o termo sânscrito *pramāṇa*. Na verdade, “aferição” é uma tradução bastante literal da raiz *MĀ*, “medir, avaliar, marcar”; *pramāṇa* é, de fato, a “noção correta”, a “medida justa”. Nos tratados sânscritos

²⁴ Aniruddha interpreta como “movimentos da consciência” algumas de suas conseqüências, os cinco fenômenos que o *Yoga* denomina “as cinco aflições”, cf. *YS* 2.3. Na verdade, o *Yoga* considera estas cinco aflições como aspectos diferentes de um único dos movimentos da consciência, o “erro”.

²⁵ O ser incondicionado é sempre auto-estabelecido; é a presença ativa do intelecto que não permite esta percepção do si-mesmo.

dedicados às áreas do conhecimento, os meios considerados válidos para o raciocínio e a argumentação são reunidos sob o nome de *pramāṇa* ou *pramā*; as diferentes escolas de pensamento na Índia antiga discordam quanto ao número e aos tipos de *pramāṇa* ou aferições justas facultadas ao homem em seu processo racional de apreensão e interpretação da realidade que o cerca. As escolas “irmãs” do *Sāṅkhya* reconhecem, ambas, que há apenas três maneiras de a consciência construir um conhecimento racional e válido do mundo: a percepção direta proporcionada pelos órgãos dos sentidos no caso do mundo físico, a inferência lógica no caso dos conceitos abstratos e proposições genéricas, e a aceitação das premissas e conclusões dos indivíduos e escrituras considerados verdadeiros pela cultura (no caso do *Sāṅkhya* na Índia antiga, o testemunho dos mestres que alcançaram a integração, os tratados das escolas, como o próprio *Yogasūtra*, e as escrituras védicas, pois não devemos esquecer que estes sistemas são elaborações do hinduísmo ortodoxo, e tomam estas escrituras como autoridades). Vyāsa assim as define:

“A percepção é o movimento da consciência sobre os objetos externos que assume a coloração destes objetos através do canal dos sentidos, e é o determinante do caráter específico do objeto, imbuído de sua natureza genérica e específica.(...)”

“A inferência é o movimento da consciência relativo à esfera de relações que mostra a conexão com uma mesma classe e a desconexão com uma classe diferente no objeto inferido, e é o determinante de sua natureza genérica. (...)”

“O objeto, visto ou inferido por um indivíduo competente, é prescrito através de palavras para que seu conhecimento seja transferido a outro. O movimento da consciência relativo ao objeto derivado da palavra é a cognição verbal no ouvinte.” (BABA: 1979, 4)

Vejamos agora, no *Sāṅkhyapravacanasūtra*, alguns elementos relativos à teoria das aferições justas:

*dvayorekatarasya vāpyasannikṛṣṭārthaparicchittiḥ pramāṭatsādhakam
yat tat trividham pramāṇam //1.87 //*

1.87 – “Por aferição justa entende-se a determinação de objetos que ainda não foram aproximados mutuamente, ou mesmo de apenas um; o instrumento para isso é a aferição justa, que é tripla.” (Vijñāna Bhikṣu)

Ou – “Aferição justa, ou determinação de objetos distantes, é [no caso da percepção], o resultado de ambos [isto é, faculdades de interação e

objetos], e, [no caso da inferência e da tradição escritural], de um ou de outro [isto é, da marca inferencial ou palavra, conforme o caso]. O melhor instrumento nestes casos é a aferição justa.” (Aniruddha). (SINHA:1979,132)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Agora, o processo de conhecimento correto é como segue: através do contato com os objetos, através dos canais dos sentidos, ou através do conhecimento das marcas inferenciais, etc., primeiramente é produzido um movimento no intelecto na forma do objeto [a ser percebido]. O movimento de percepção produzido a partir do contato dos sentidos depende de o intelecto estar associado aos sentidos ou ser afetado por eles, como se observa no caso dos movimentos na forma de bile, etc. que, surgidos em consequência dos distúrbios na bile, etc., são acusados pelo olho, etc.²⁶; esta é a diferença.²⁷ E o mesmo movimento, ‘tingido’ pelo objeto, entra no campo de cognição do ser incondicionado sob a forma de um reflexo, e lá se ilumina, já que o ser incondicionado, por não ser passível ou capaz de transformação, não pode possivelmente assumir a forma do objeto. E é somente o movimento na forma do objeto que pode apreender objetos (...) Há também o *sūtra* do *Yoga*:

vṛttisārūpyamitaratra // 4 //

“1.4 – ‘Caso contrário, ocorre a assimilação dos movimentos.’” (*ibid.*, 134)

tatsiddhau sarvasiddhernādhikyāsiddhiḥ // 1.88 //

1.88 – “No estabelecimento destas [três aferições justas], tudo está estabelecido; nenhuma aferição adicional é necessária²⁸.” (*ibid.*, 137)

Uma teoria da percepção:

yat sambaddham sat tadākārollekhi vijñānam tat pratyakṣam // 1.89 //

1.89 – “Percepção é a cognição que, entrando em relação com o percebido (Vijñāna Bhikṣu), Ou, sendo produzida através da relação com o percebido (Aniruddha), reflete a forma resultante [do percebido].” (*ibid.*, 138)

viśayo ’viśayopyatidūrāderhānopādānābhyāmindriyasya // 1.108 //

1.108 – “O que é um domínio objetivo [para a percepção], pode não ser um domínio objetivo [em outra circunstância], em virtude de grandes distâncias, etc., que podem causar ora anulação ora aplicação das faculdades de interação.” (*ibid.*, 160)

saukṣmyāttadanupalabdhiḥ // 1.109 //

²⁶ Aqui temos uma possível analogia com os procedimentos de diagnóstico da medicina do *Ayurveda*, igualmente fundamentada nas teorias do *Sāṃkhya*.

²⁷ Entre intelecto e sentidos.

²⁸ Temos aqui outra referência intertextual a diferentes formas de aferição justa, como, por exemplo, as denominadas “comparação, presunção, implicação, não-existência, compreensão e tradição”, descritas nos tratados do *Vaiṣeṣikadarṣana*, e consideradas aqui apenas como diferentes variações da inferência ou da cognição verbal.

1.109 – “Em virtude da extrema sutileza [da matriz fenomênica e do ser incondicionado], advém sua não-obtenção [pela percepção sensorial].” (*ibid.*, 162)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“‘Sutileza’ aqui não denota pequenez atômica, porque eles impregnam todo o universo; também não significa dificuldade de investigação, etc., porque isso dificilmente pode ser afirmado a seu respeito.²⁹ Mas denota uma classe ou atributo geral que se opõe à adequada cognição deles por meio da percepção. A correta noção sobre o ser incondicionado, a matriz fenomênica, etc., que pode, no entanto, derivar da percepção [em casos especiais], deve-se ao estímulo causado pela virtude gerada pela prática do *Yoga*. E a limitação assim colocada no atributo geral não está incorreta. Ou, pode ser que ‘sutileza’ aqui denote somente a característica de serem substâncias sem partes. E a virtude gerada pela prática do *Yoga* é o estímulo à sua percepção.” (*ibid.*, 162).

prāptārthaprakāṣaliṅgād vṛttisiddhiḥ //5.106 //

5.106 – “Pela marca da luz ou manifestação do objeto alcançado, tem-se a comprovação do movimento³⁰.” (*ibid.*, 488)

bhāgaguṇābhyām tattvāntaram vṛttiḥ sambandhārtham sarpatī
//5.107 //

5.107 – “Este movimento é um princípio diferente de um fragmento ou aspecto [da percepção sensorial], porque é para o propósito da relação [com os objetos] que ele se projeta.” (*ibid.*, 488-489)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Com a intenção de estabelecer a movimentação sem que, ao mesmo tempo, se abdique da conexão com o corpo, o autor demonstra a natureza própria [*svarūpa*] do movimento.

“Para o propósito da relação [com os objetos], [as faculdades de interação] se projetam; por esta razão um fragmento [*bhāga*], isto é, uma parte desconectada como uma centelha, ou um aspecto como uma cor, etc., não podem ser o movimento do olho, etc. Pelo contrário, o movimento, embora uma porção do que se segue, é algo diferente de um fragmento ou de um aspecto. Pois, caso o movimento fosse uma parte desconectada [da percepção], a conexão do olho com o sol, etc., não poderia se dar através dele; e se ele fosse um aspecto, a ação denominada ‘projeção’ seria impossível. Tal é o sentido.

“Portanto fica estabelecido que o movimento do intelecto também, como a chama de uma lâmpada, é uma transformação praticamente da forma de uma substância, semelhante a um pedaço de tecido muito fino que, através de sua transparência, é capaz de captar imagens possuindo a forma dos objetos.” (*ibid.*, 489)

²⁹ O *Sāṅkhya*, por exemplo, os investiga e afirma através de um processo de inferência; escrituras como as *Upaniṣad* tornam-nos conhecidos pela cognição verbal; e os *yogin* conhecem-nos na experiência de integração.

³⁰ Da consciência, durante a percepção.

Sobre a inferência:

pratibandhadṛṣṭaḥ pratibaddhajñānamanumānam //1.100 //

1.100 – “Inferência é o conhecimento do que é dependente pelo que vê a conexão de dependência.” (*ibid.*, 152)

Comentário de Aniruddha:

“Inferência é o conhecimento do penetrante [*vyāpaka*, o termo maior de uma proposição], que segue o conhecimento do penetrado [*vyāpya*, o termo médio], da parte daquele que vê a relação de *avinābhāva* ou do ‘um que não pode ser sem o outro’. Portanto todas as formas de inferência – *anvayi* ou por concordância, *vyatireki* ou por diferença, *anvayavyatireki* ou por concordância e diferença, *pūrvavat* ou da causa ao efeito, *ṣeṣavat* ou do efeito à causa, e *sāmānyatodṛṣṭam* ou do geral ao geral – estão incluídas. As marcas inferenciais mencionadas pelos lógicos também estão incluídas aqui ³¹.” (*ibid.*, 152)

Sobre a cognição verbal e as relações entre palavra e objeto:

āptopadeṣaḥ ṣabdaḥ //1.101 //

1.101 – “A palavra é uma declaração apropriada (Vijñāna Bhikṣu) Ou recebida.” (Aniruddha). (*ibid.*, 153)

ubhayaśiddhiḥ pramāṇāt tadupadeṣaḥ //1.102 //

1.102 – “O estabelecimento perfeito de ambos [o ser incondicionado e a matriz fenomênica] dá-se pela aferição justa; esta é a declaração.” (*ibid.*, 153)

vācyavācakabhāvaḥ sambandhaḥ ṣabdārthayoḥ //5.37 //

5.37 – “A relação entre palavra e objeto é a relação entre a coisa a ser designada e a designação.” (*ibid.*, 419)

Comentário de Aniruddha:

“O autor proíbe a identidade entre palavra e objeto. Pois, no caso de identidade, mesmo um jarro poderia ser designado pelo ouvido; mesmo o som poderia ser percebido pelo olho; e com a pronúncia da palavra ‘fogo’, etc., haveria a possibilidade de queimar a boca, etc.” (*ibid.*, 420)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu ao mesmo enunciado:

“No objeto repousa o poder denominado ‘significabilidade’, e na palavra, ‘significatividade’. É este poder que constitui a relação de ambos, como no caso da adaptabilidade de uma coisa a outra. E, pela cognição daí resultante, torna-se possível a apresentação dos objetos por meio das palavras. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 420)

yogyāyogyeṣu pratījanakatvāttatsiddhiḥ //5.44 //

³¹ Outra referência intertextual às formas de inferência reconhecidas e desenvolvidas pelo sistema de lógica, o *Nyāyadarśana*.

5.44 – “No fato de produzirem conhecimento a respeito de objetos perceptíveis e imperceptíveis, está comprovado o poder das palavras.” (*ibid.*, 427)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Em relação aos objetos perceptíveis e imperceptíveis pelos sentidos, *tat-siddhi*, a ‘comprovação do seu poder [de denotar objetos]’ ocorre na referência às propriedades genéricas destes objetos; porque o poder que as palavras têm de produzir cognição [dos objetos], fazendo para isso referência às suas propriedades comuns, é provado pela percepção ou pela consciência. A diferença, entretanto, é que é o supra-sensível ou não-visível somente que constitui o objeto denotado pelas palavras, e a cognição ou apreensão deste objeto não é requisitada antes. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 427)

Como pudemos verificar, a discussão acerca dos fenômenos da consciência é bastante extensa e constitui um dos elementos fundamentais da teoria do *Sāṅkhya*. Por esta razão, temos tanto o que citar ao tratar destes enunciados do *Yoga*. Entretanto, veremos que o *Yoga* em breve ultrapassará o âmbito das questões discutidas mais amplamente pelos teóricos do *Sāṅkhya*. Por enquanto, retornemos a esta exaustiva, porém fascinante, análise da consciência, analisando agora, após as três formas de aferição justa, seu segundo movimento possível e inverso a estas, o erro. Assim o define o *Yogasūtra*:

viparyayo mithyāñānamatadrūpapratiṣṭham //1.8 //

1.8 - O erro é um conhecimento falso, estabelecido no que não é sua natureza.

Os termos “erro”, “engano”, etc., são as expressões normalmente utilizadas na tradução do sânscrito *viparyaya*. Sua tradução mais literal seria “inversão” (*vi-pari-I*, “virar de costas ou ao contrário, retornar”), ou seja, “o contrário, o inverso” de uma percepção sensorial correta, do resultado correto de uma inferência, ou do conteúdo de uma cognição verbal. Optamos aqui pela tradução “erro”, que nos parece ser a mais próxima, em sentido, das definições que os sistemas nos fornecem do termo. Tanto para o *Sāṅkhya* quanto para o *Yoga*, *viparyaya* ou “erro” corresponde àquela “ignorância metafísica” ou *avidyā*, que já tivemos a oportunidade de comentar em capítulos anteriores deste trabalho, e que causa a não-identificação do si-mesmo, sua confusão com os movimentos do intelecto, e o “aprisionamento” aparente do ser no devir fenomênico. Outros sistemas reconhecerão outras formas de erro, mas para os dois sistemas que aqui apresentamos, este erro é quádruplo, como

veremos detalhadamente mais adiante, no segundo capítulo do *Yogasūtra*, mas que antecipamos aqui através de alguns enunciados do *Sāṅkhyapravacanasūtra*:

jñānānmuktiḥ //3.23 //

3.23 – “Pelo conhecimento vem a liberação.” (SINHA: 1979, 298)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Através do nascimento, devido à transmigração do determinável, ocorre [ou melhor, torna-se possível] a percepção imediata da sabedoria discriminadora,³² daí decorre o propósito do ser incondicionado na forma de liberação. E conhecimento, etc., foram tecnicamente denominados ‘criação da cognição’ [*pratyayasarga*] ou ‘emanações do intelecto’ [*buddhi*] no *kārikā* 46³³.” (*ibid.*, 298-299)

bandho viparyayāt //3.24 //

3.24 – “Devido ao erro, o aprisionamento.” (*ibid.*, 299)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Pela transmigração do determinável causada pelo erro [*viparyaya*], tem lugar o propósito do ser incondicionado na forma de aprisionamento, contendo prazer e dor como sua essência.” (*ibid.*, 299)

viparyayabhedāḥ pañca //3.37 //

3.37 – “As expansões do erro são cinco.” (*idem*, 310)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Ignorância, sentido de auto-afirmação, desejo, aversão e apego à vida – estes cinco mencionados pelo *Yoga*³⁴ são as expansões subsidiárias do erro, que por sua vez é a causa do aprisionamento. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 311).

Como podemos constatar, a questão do erro aqui não se refere a confusões de percepção como tomar a madrepérola por prata, mas estende-se sobretudo a movimentos da consciência que, em nossa cultura, constituem o que consideramos como características profundamente “humanas”, como os sentimentos de apego, aversão, a vontade de viver, os desejos e a auto-afirmação da personalidade individual. Neste sentido, o *Yoga*, com sua tradição ascética, mostra-nos seu lado, talvez, mais “estrangeiro”. No entanto, mesmo para os que se sentem sem inclinações para concordar com os propósitos finais do *Yoga*, a compreensão do sistema obriga a

³² O “determinável” é *liṅga* ou corpo sutil, e a “percepção imediata da sabedoria discriminadora” é *vivekaśāṅkārā*, o saber que realiza a discriminação entre o ser incondicionado e a matriz fenomênica.

³³ Referência ao tratado *Sāṅkhyakārikā*.

³⁴ Cf. *YS* 2.3.

admitir como coerentes as suas conclusões. Retomemos os movimentos da consciência que nos restam para análise.

ṣabdajñānānupātī vastuṣūnyo vikalpaḥ // 1.9 //

1.9 - A composição é conseqüência do conhecimento pela palavra, e é vazia de substância.

O termo sânscrito *vikalpa* é normalmente traduzido por “ficção, fantasia, ou imaginação” – as designações mais próximas do fenômeno *vikalpa* que possuímos em nossa cultura. Entretanto, como observa TOLA (1973, 62-66), tais designações não abrangem todo o sentido do termo sânscrito, já que, tanto para o *Yoga* como para o *Sāṅkhya*, *vikalpa* engloba não apenas as criações visionárias do mundo dos sonhos, da imaginação e da ficção (a composição de memórias e impressões latentes), como também outros fenômenos puramente lingüísticos como a tautologia e a articulação de conceitos abstratos como “infinito” e “nada” (a composição tornada possível através da cognição verbal). A tradução que aqui propomos, “composição”, é na verdade bastante literal, e procura abarcar todos estes fenômenos associados a *vikalpa*. Trata-se de uma combinação (raiz *KLP*, “ordenar, fazer corresponder”) não-usual (*vi-KLP*, “mudar, misturar, combinar ecleticamente”), no sentido de que seu resultado não possui equivalente na realidade física (é “vazio de substância”), somente no mundo simbólico possibilitado pelo pensamento lingüístico (“É conseqüência do conhecimento pela palavra”, como define Patañjali em 1.9). A diferença entre o erro e a composição é que o primeiro pode ser destruído pelo conhecimento ou correta apreensão do objeto, enquanto que o último não pode sê-lo, justamente por não possuir objeto correspondente. À exceção dos breves comentários aos enunciados 2.30 e 2.33, que citamos neste capítulo, não encontramos outras referências ao movimento da composição no tratado *Sāṅkhyapravacanasūtra*. (Lembremo-nos apenas que, no caso do enunciado 2.30 deste tratado, o comentador cita o par *vikalpa*, “composição”, e *saṅkalpa*, “deliberação”, como sendo as funções específicas de *manas*, a “mente”).

Prossigamos, agora, com o próximo movimento da consciência, segundo Patañjali.

abhāvapratyayāmbanā vṛttirnidrā //1.10 //

1.10 - Sono profundo é movimento, com suporte na cognição da ausência.

É necessária uma observação quanto à tradução do termo *pratyaya* (de *prati-* I, “ir ao encontro de, reconhecer, admitir”), a “cognição”, conceito muito importante no *Yogasūtra*. Este termo designa, segundo TAIMNI (1996, 219), “o conteúdo total da mente que ocupa o campo da consciência num determinado momento”, ou seja, *pratyaya* é a totalidade da experiência psíquica presente (razão pela qual a experiência da ausência causa o sono profundo somente enquanto está presente na consciência). No *Sāṅkhyakārikā*, considerado o mais antigo tratado do *Sāṅkhya* de que dispomos (atribuível ao séc. I ou II d.C.), o termo *pratyaya* é utilizado no *kārikā* 46 como sinônimo de *buddhi* (ou seja, sinônimo de “intelecto”, de todo potencial de cognição e conhecimento fenomênicos). Diante dos usos feitos pelo termo no tratado de Patañjali, inferimos que este não se refere aqui a *buddhi*, mas apenas designa qualquer cognição presente como *pratyaya*, como confirmam os sentidos dos vários enunciados em que o termo é recorrente.

Em contraste com sua extensa análise dos fenômenos da percepção, inferência, cognição verbal (as três formas de aferição justa) e erro, o tratado *Sāṅkhyapravacanasūtra* praticamente não oferece especulações acerca dos outros três movimentos da consciência apontados por Patañjali. Em relação, por exemplo, ao sono profundo, observamos apenas que o *Sāṅkhyapravacanasūtra* não utiliza o termo sânscrito *nidrā*, e sim um sinônimo que também aparece nas *Upaniṣad*, *susupti*, para se referir a este estado de sono sem sonhos. E este enunciado do *Sāṅkhya* que se refere ao sono profundo, por guardar relações e comparações com o fenômeno da meditação, será tratado por nós mais adiante, em passo mais pertinente.

Em relação, portanto, a esta “cognição da ausência” que caracteriza o movimento do sono profundo, fiquemos apenas com as palavras concisas de Vyāsa, o importante comentador do *Yogasūtra*:

“Sono profundo é o movimento da consciência que tem como suporte a cognição da ausência. Ao despertar, este tipo específico de cognição surge no indivíduo através de pensamentos como ‘Eu tive um sono repousante, minha mente está disposta, minha compreensão está clara’; ‘Eu dormi agitado, minha mente está indolente e inquieta’; ou ‘Eu tive um sono denso e

profundo, sinto meus membros pesados, minha mente cansada e vazia, como que insensível.’ Se não houvesse nenhuma experiência destas cognições, este tipo de lembrança, por parte de uma pessoa desperta, não poderia ocorrer, e não haveria reminiscência em relação a estes pensamentos, dependentes destas cognições. Portanto, o sono profundo é uma forma particular de cognição, e deve ser suprimido como todos os outros movimentos para que ocorra a integração.” (BABA: 1979, 6)

anubhūtavīṣayāsarīpramoṣaḥ smṛtiḥ //1.11 //

1.11 - A memória consiste em não permitir a evasão do domínio objetivo apreendido.

Se o termo *pratyaya* designa a totalidade da cognição presente, *viśaya* é o termo que designa a totalidade do objeto de cognição presente à consciência. No *Sāṅkhyayoga* o termo *viśaya* assume seu significado mais abrangente, o de “campo, esfera, plano de atuação”, e portanto refere-se não apenas aos objetos singulares, mas às categorias ou planos em que operam tais objetos (como em *sūksmaviśaya*, “domínio sutil”). Por esta razão, optamos pela tradução “domínio objetivo” para designar qualquer experiência apropriada pela consciência.

O termo *smṛti* é geralmente traduzido por “memória, lembrança” (raiz *SMṚ*, “lembrar, memorizar, aprender”). Ressaltamos, porém, que a tradução “memória”, que para este *sūtra* parece adequada, poderá trazer alguns problemas de compreensão nos enunciados 1.20 e 1.43, nos quais Patañjali relaciona o mesmo termo *smṛti*, que aqui é um movimento da consciência que deve ser suprimido, ao sucesso no alcance da integração. Isto ocorre, entre outras razões, porque *smṛti*, para a teoria do *Sāṅkhyayoga*, além da reminiscência de fatos passados, é também aquilo que, no momento presente, permite a fixação da experiência e seu armazenamento na forma de memória. A qualidade da memória, para o *Yoga*, é apenas o resultado final da qualidade da atenção e da concentração (ou continuidade da atenção) sobre o objeto apreendido. Preservamos a tradução “memória” com estas observações.

Vejamos como Vyāsa aborda a questão da memória:

“A memória consiste em não permitir a evasão do domínio objetivo apreendido. Mas a consciência lembra-se da cognição ou do objeto? A cognição, sendo ‘tingida’ pelo objeto percebido, aparece na forma de ambos, o objeto percebido e o instrumento de percepção, e começa a formar impressões latentes de mesma classe. Estas impressões latentes, possuindo a

coloração de sua própria causa manifestativa, produzem simplesmente uma memória de mesma forma e natureza de ambos, o objeto percebido e o instrumento de percepção. Inteligência é o fenômeno no qual o instrumento de percepção precede o objeto; e memória é o fenômeno no qual o objeto percebido precede o instrumento de percepção. Além disso, a memória tem duas divisões: o conteúdo de memória produzido e o conteúdo de memória não-produzido. Nos sonhos manifesta-se o conteúdo de memória produzido, e na vigília, o conteúdo de memória não-produzido. Todas estas memórias surgem da experiência das aflições justas, erros, composições, sono profundo e memórias. E todos estes movimentos da consciência são da natureza do prazer, da dor e da ignorância. Além disso, o prazer, a dor e a ignorância devem ser descritos em conexão com as aflições humanas. (...) Todos estes movimentos da consciência devem ser suprimidos. Com sua supressão, advém, ou o estado de integração ‘com todo o saber intuitivo’, ou a integração ‘além de todo saber intuitivo’³⁵ (ibid., 6-7)

Concluimos aqui, portanto, esta descrição dos movimentos da consciência que o *Yoga* tratará de suprimir. Agora vamos penetrar, aos poucos, nos pormenores deste processo.

³⁵ Com relação às aflições humanas, v. *YS* 2.3 e subsequentes; as nomenclaturas relativas aos estados de integração serão analisadas em breve.

abhyāsavairāgyābhyāsm tannirodhaḥ //1.12 //

1.12 - A supressão destes movimentos dá-se pela disciplina e pelo desapego.

tatra sthitau yatno 'bhyāsaḥ //1.13 //

1.13 - Aqui, disciplina é o esforço na estabilidade.

sa tu dīrghakālanairantaryasatkārāsevito dṛḍhabhūmiḥ //1.14 //

1.14 - Quando cultivada por longo tempo, sem interrupção e com reverência, torna-se firmemente consolidada.

dṛṣṭānuçravikavişayavitrşṇasya vaçīkārasaññā vairāgyam //1.15 //

1.15 - Desapego é o discernimento sob comando daquele que está livre da sede do domínio objetivo das coisas vistas e ouvidas por tradição.

tatparaṁ puruṣakhyāterguḥavaitrşṇyam //1.16 //

1.16 - Superior a este desapego é a indiferença pelos aspectos fenomênicos, nascida da revelação do ser incondicionado.

As condições do Yoga

Analisados alguns dos conceitos centrais do *Sāṅkhyayogadarçana*, relativos ao fenômeno da consciência, damos agora início à exposição dos métodos do *Yoga* propriamente ditos. Patañjali principia a exposição estipulando as duas condições fundamentais para que se obtenha o sucesso do empreendimento, ou seja, o alcance da experiência de integração: disciplina e desapego. Traduzimos por “disciplina” o termo *abhyāsa*, geralmente traduzido por “prática”, já que designa a própria prática do *yoga* (da raiz prefixada *abhi-AS*, “concentrar a atenção, praticar, repetir”). Preferimos o termo “disciplina” por trazer consigo uma carga semântica mais próxima do sentido da prática do *yoga*: um processo sistemático, contínuo e progressivo, que exige ao mesmo tempo assiduidade, repetição, concentração e muita paciência e persistência por parte do praticante. Quanto ao desapego, trata-se do termo sânscrito *vairāgya*. Proveniente da raiz *RAJ/RAÑJ*, que significa “tomar cor, avermelhar; apaixonar, apegar-se, excitar-se, desejar” (a mesma raiz de *rajas*, o aspecto fenomênico da agitação ou movimento), o termo *vairāgya* (*vi-RAJ*) traz o sentido contrário de “desapaixonar, desapegar-se”, e denota no tratado o desapaixonamento pelo mundo que antecede a busca de sua saída pelo *yogin*. A tradução “desapego” é bastante utilizada para designar esse estado psicológico

considerado ideal para a disciplina do *yoga*. Outro substantivo derivado da mesma raiz *RAJ/RAÑJ*, *rāga*, traduzido aqui como “desejo”, é considerado uma das cinco aflições humanas das quais o *yogin* se liberta na obtenção do estado de integração. Estes dois ingredientes, disciplina e desapego, constituem portanto as condições fundamentais para o alcance da integração.

O *Sāṅkhyapravacanasūtra* não se pronuncia acerca da disciplina, porque, afinal, esta é uma característica exclusiva do *Yoga*. Já observamos, na primeira parte deste trabalho, que, embora as duas escolas sejam consideradas “irmãs” e possam – e devam – ser analisadas conjuntamente, o *Sāṅkhya* é um sistema predominantemente teórico, ao passo que o *Yoga* defende a necessidade de, juntamente com a aquisição do conhecimento teórico, realizar-se uma disciplina sistemática e perseverante para que se possa alcançar os estados de integração, e finalmente a liberação, ou revelação do ser incondicionado. Além do mais, é o *Yoga* que se especializa em técnicas psicofisiológicas para o descondicionamento progressivo do indivíduo, lado a lado com o desenvolvimento da aptidão do corpo físico para o estado de imobilidade exigido pela meditação, e com a aptidão da consciência para a concentração profunda. Se, no entanto, o *Sāṅkhya* não menciona esta disciplina, que é peculiar ao *Yoga*, por outro lado faz referências constantes ao desapego como condição prévia, inclusive, para que o indivíduo se aproxime de seus ensinamentos. Na verdade, a questão do desapego às coisas fenomênicas é tão fundamental para justificar a elaboração de um sistema como o *Sāṅkhya*, que o *Sāṅkhyapravacanasūtra* dedica um de seus seis capítulos somente para argumentar em favor de sua defesa, e intitula este capítulo de *vairāgyapāda*, ou “capítulo sobre o desapego”. E o quarto capítulo deste tratado, dedicado apenas a citar fábulas e analogias do folclore e das escrituras que possam exemplificar alguns argumentos da teoria, apresenta também alguns enunciados que reiteram a importância do desapego. Seleccionamos os mais significativos para que possamos ter um vislumbre dos ideais ascéticos destas duas escolas nascidas da cultura da Índia antiga:

pitāputravadubhayordṛṣṭatvām //4.4 //

4.4 – “Como de um pai e de um filho, ambos [nascimento e morte] são vistos [desta forma adquire-se o desapego].” (SINHA: 1979, 363)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Com o propósito de inculcar o desapego, o autor estabelece com um exemplo a fragilidade, etc., das molduras do si-mesmo.” (*ibid.*, 364)

çyenaṅvat sukhaduḥkhi tyāgaviyogābhyām //4.5 //

4.5 – “Do abandono e [conseqüente] separação, sente-se dor e prazer [ao mesmo tempo], como no caso do falcão.” (*ibid.*, 364)

Comentário de Aniruddha:

“Um jovem falcão foi adotado por um homem e criado com grande zelo, sendo alimentado com bolos, doces, etc. Com o tempo ele atingiu a maturidade, e foi então abandonado na floresta pelo homem, que pensou: ‘Por que eu o faria sofrer?’ O falcão estava feliz com o fim de seu aprisionamento, mas ao mesmo tempo lamentava-se de ter sido separado do homem. [A moral é que] em virtude de o prazer estar ligado à dor, ambos são objetos que igualmente devem ser evitados.” (*ibid.*, 364)

na bhogādrāgaçāntirmunivat //4.27 //

4.27 – “Não é pela experiência de vida que os desejos são pacificados, como no caso do *muni* [sábio asceta].” (*ibid.*, 382)

Comentário de Aniruddha:

“Através da própria experiência de vida, pode-se dizer, haverá desapego sob a influência do tempo: qual é a necessidade de conhecimento? Em relação a isto, o autor afirma: nem sequer no caso de um *muni* [um sábio ‘aquietado’] os desejos poderão ser pacificados simplesmente através da experiência de vida; que se dirá no caso dos outros?” (*ibid.*, 383)

doṣadarçanādubhayoḥ //4.28 //

4.28 – “[Os desejos serão pacificados] através da visão dos males de ambos [a matriz fenomênica e seus produtos].” (*ibid.*, 383)

Os males da matriz fenomênica aqui referidos são devidos, sobretudo, ao fato de que, em virtude de todos os seus produtos serem necessariamente subordinados a uma relação de causa e efeito, e em virtude de serem todos produtos compostos e portanto sujeitos a transformações e dissoluções, todas as experiências fenomênicas são condicionadas e finitas, e todas trazem em si o germe de sua destruição. O domínio fenomênico é também conhecido e referido, num contexto mais abrangente da cultura sânscrita, como o domínio de *dvandva* (do numeral sânscrito *dva*, “dois”) ou dos “pares de opostos”: tudo o que é fenomênico possui, implicado em sua própria existência, a existência de seu oposto (o universo fenomênico é um grande eixo semântico de opostos). O desapego por estas formas transitórias de prazer que implicam a presença da dor é tido como uma constatação sábia de um intelecto arguto, e não apenas como uma ascese ou sacrifício religioso praticado em troca de algum mérito ou ganho fenomênico, pois, para estes ascetas, nem mesmo os paraísos

sutis descritos nas escrituras da Índia antiga podem ser considerados objetos desejáveis, porque estes também, ainda que ao fim de um longo tempo, acabam por se exaurir e se extinguir.

Vejam agora alguns trechos muito importantes do comentário de Vyāsa a estes enunciados sobre disciplina e desapego:

“Na verdade o fluxo da consciência flui em ambas as direções, ou para a beatitude ou para o mal. Aquele que possui diante de si a direção do isolamento no absoluto, e que se inclina na direção dos domínios de *viveka*, a sabedoria discriminadora,³⁶ este é o fluxo da beatitude. E aquele que possui diante de si a direção dos renascimentos,³⁷ e que se inclina na direção do domínio da ignorância, é o fluxo do mal. Aqui o fluxo na direção dos objetos dos sentidos é fechado pelo desapego, e a corrente da revelação da sabedoria discriminadora é aberta pela disciplina, que gera a visão desta sabedoria; portanto a supressão dos movimentos da consciência é dependente de ambos.” (BABA: 1979, 7)

“(…) a supressão, sendo adquirida através da ascese, da continência, do conhecimento do processo sistemático e da fé, torna-se benvinda e firmemente estabelecida. Isto significa que esta supressão é algo que não pode ser conquistado rapidamente através dos domínios dos elementos fenomênicos.” (*ibid.*, 8)

“Desapego é o discernimento sob comando (...) de alguém que não mais se agrada com os prazeres visíveis como mulheres, comida, bebida e poder, e que é livre do desejo pelos prazeres das escrituras – como o alcance dos estados paradisíacos, incorpóreos e absortos na matriz fenomênica³⁸ –, e cuja consciência, embora em contato com objetos mundanos e divinos, encontra falta em ambos pela força da sabedoria discriminadora da meditação. Este discernimento sob comando, sendo da natureza da não-experimentação, e sendo destituído de apegos e aversões, constitui o desapego.” (*ibid.*, 8)

“Portanto este desapego tem duas partes. A última³⁹ é a pura luz da sabedoria discriminadora, em cuja manifestação o *yogin*, iluminado por esta revelação, constata: ‘o que havia para ser obtido foi obtido, as aflições que deviam ser destruídas foram destruídas, a poderosa corrente dos nascimentos

³⁶ O conhecimento propiciado pela experiência de integração, que realiza a distinção “metafísica” entre matriz fenomênica e ser incondicionado.

³⁷ *Samsāra*, a ronda das transmigrações da consciência ou corpo sutil, que será descrita em maiores detalhes em breve.

³⁸ Os incorpóreos e os absortos na matriz fenomênica são mencionados em YS 1.19.

³⁹ Cf. YS 1.16, “A indiferença pelos aspectos fenomênicos, nascida da revelação do ser condicionado.”

que se revolvem foi quebrada, e se ela não for erradicada, as criaturas que nascem morrerão, e as que morrem nascerão novamente.’

“O desapego é, de fato, o mais alto grau do conhecimento: porque o absoluto segue imediatamente depois disto.” (*ibid.*, 8-9)

Como constatamos, o *Yoga* apresentado neste tratado é parte de um contexto bastante ascético, e muitas de suas premissas são estranhas à nossa cultura de chegada; por outro lado, descreve experiências que poderiam ser consideradas no mínimo “extraordinárias” ou “fantasiosas”, em nosso contexto bastante cético. Verificaremos, agora, na medida em que as palavras e a cognição verbal nos permitirem apreender tal objeto, o alcance e o caráter das experiências de integração relatadas. Reiteramos que as descrições dos estados de integração da consciência que estão reunidas neste tratado não constituem necessariamente pressupostos teóricos previstos no sistema do *Sāṃkhya*: muitas destas descrições remetem, ao contrário, para o aspecto essencialmente empírico do *Yoga* e o testemunho de seus praticantes bem-sucedidos. Vamos, então, à análise destas descrições das etapas da experiência de integração.

vitarkavicārānandāsmītarūpānugamāsarīprajñātaḥ //1.17 //

1.17 - A integração denominada “com todo o saber intuitivo” é seguida pela natureza do raciocínio, da sondagem, da felicidade sublime e do sentido de auto-afirmação.

virāmapratyayābhyāsapūrvāḥ sarīskāraṇeṣo'nyāḥ //1.18 //

1.18 - A outra integração (denominada “além de todo saber intuitivo”) é precedida pela disciplina sobre a cognição da cessação, e extingue impressões latentes.

bhavapratyayo videhaprakṛtilayānām //1.19 //

1.19 - A cognição dos estados da existência pertence aos incorpóreos e aos absorvidos na matriz fenomênica.

ṣraddhāvīryasmṛtisamādhiprajñāpūrvakā itareṣam //1.20 //

1.20 - No caso dos outros (os *yogin*), a outra integração (“além de todo saber intuitivo”) é precedida por: fé, força heróica, memória, integração e saber intuitivo.

tīvrasarīvegānāmāsannaḥ //1.21 //

1.21 - E está mais próxima dos tomados por intenso ardor.

mṛdumadhyādhimātratvātato'pi viṣeṣaḥ //1.22 //

1.22 - Em consequência disso, há também uma diferenciação a partir do grau suave, médio ou intenso do ardor.

Elementos da integração

Antes de iniciarmos o comentário aos próprios enunciados, precisamos de alguns esclarecimentos acerca das traduções que aqui propomos. Assim como o próprio termo *samādhi*, que traduzimos como “integração”, não possui na verdade um equivalente em nossa cultura e portanto nenhum equivalente direto na tradução, assim também os termos sânscritos que nomeiam diferentes tipos de integração também não possuem equivalência. O termo *sarīprajñāta* é construído a partir da raiz *JÑĀ*, “saber, conhecer”, e de um substantivo dela derivado, *prajñā*, que é de extrema importância neste tratado: o “saber intuitivo” (que comentaremos logo abaixo). Foi a partir da tradução de *prajñā* por “saber intuitivo” que fixamos a tradução de *sarīprajñāta* (o prefixo *sarī*, como já vimos, traz uma idéia de reunião

ou totalidade), cunhando a expressão “com todo o saber intuitivo” para designar o conjunto das várias etapas de integração nas quais está presente algum tipo de conhecimento, experiência ou suporte, por parte da consciência. A outra integração, aquela que culmina no isolamento do ser incondicionado (e que portanto representa a liberação final do *yogin*) é denominada *asañprajñāta* (ou seja, literalmente “não-*sañprajñāta*”). Resolvemos aqui traduzi-la pela expressão “além de todo saber intuitivo”, por deduzirmos que tal integração não é simplesmente uma negação do conhecimento intuitivo até então alcançado pelo *yogin*, e sim uma superação de suas fronteiras. O termo *asañprajñāta*, aliás, não é mencionado por Patañjali, mas aparece no comentário de Vyāsa. Em relação ao saber intuitivo mencionado por Patañjali, *prajñā*, trata-se de uma forma de conhecimento superior ao saber comum (adquirido através dos três tipos de aferição justa), e, segundo o *Yoga*, somente alcançável através do processo de integração. O “saber intuitivo” é uma percepção direta e infalível da “realidade” (lembramos o prefixo *pra-*, correlato do grego *pró-*, que indica um movimento para a frente, um avanço, somado à raiz *JÑĀ*, “saber, conhecer”, a mesma de *jñāna*, conhecimento), e sua manifestação no *yogin* indica a proximidade da integração.

Embora o tratado do *Sāñkhya* não discuta explicitamente o fenômeno da integração, objetivo do *Yoga*, encontramos nele uma referência muito interessante sobre o caráter da percepção propiciada pelos métodos do *Yoga*, e seu contraste com os meios de percepção da consciência no homem comum, que, como já verificamos, constituem percepções dos objetos sempre mediadas pelos sentidos físicos e pela mente (ou, no vocabulário destas escolas, pelas “faculdades ou instrumentos de interação”). Talvez estas comparações possam nos ajudar a inferir algo acerca da natureza do saber intuitivo obtido pela meditação e pelas várias etapas de integração. Lembremos a definição, já vista, que o *Sāñkhyapravacanasūtra* nos dá acerca da percepção sensorial comum:

yat sambaddhañ sat tadākārollekhi vijñānañ tat pratyakṣam //1.89 //

1.89 – “Percepção é a cognição que, entrando em relação com o percebido (Vijñāna Bhikṣu), Ou, sendo produzida através da relação com o percebido (Aniruddha), reflete a forma resultante [do percebido].” (SINHA: 1979,138)

Vejamos agora o que os dois enunciados seguintes do *Sāṃkhyapravacana-sūtra*, e seus comentadores, nos esclarecem acerca da exceção à regra válida para os homens comuns, ou seja, a percepção do *Yoga*:

yogināmabāhyapratyakṣatvānna doṣaḥ // 1.90 //

1.90 – “Não há erro [na definição de que isto não se aplica à percepção dos *yogin*], porque a percepção dos *yogin* não é [como as demais] uma percepção externa.” (*ibid.*, 140)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Mas então, alguém pode objetar, em virtude da ausência de forma do objeto percebido ou em contato, a definição não se estende à percepção que o *yogin* tem das coisas passadas, futuras ou retiradas do campo da visão. Por perceber isso, o autor se justifica, lembrando que a percepção propiciada pelo *Yoga* não está incluída nesta definição. Apenas a percepção sensorial externa é o objeto da definição aqui, e os *yogin* não percebem através dos sentidos externos.” (*ibid.*, 140)

līnavastulabdhātīçayasambandhādvādoṣaḥ // 1.91 //

1.91 – “Ou não há erro [na definição de percepção, no caso do *yogin*], por causa da relação do que alcançou a excelência [a consciência do *yogin*, pela prática do *Yoga*] com a substância em estado não-evolvido [não desdobrado em efeito].” (*ibid.*; 140)

Comentário de Aniruddha:

“Já que os efeitos permanecem sempre existentes,⁴⁰ mesmo aquilo que foi destruído ou desapareceu, existe de forma latente em sua própria causa, com a característica de ser passado, e aquilo que ainda está para ser produzido, também existe em sua própria causa, com a característica de ser ‘ainda por vir’. Apenas o *yogin* que alcançou a excelência através da influência favorável das virtudes geradas pelo *Yoga* pode ter conexão [isto é, contato através da inteligência] com a fonte primordial, *pradhāna* [a causa raiz de todas as existências fenomênicas] e, portanto, conexão com todos os lugares, tempos, etc.” (*ibid.*, 141)

Estamos aqui analisando um tratado de *Yoga* que, dentro de seu contexto de produção, muito provavelmente tinha como pressuposto o fato de que aqueles que o recebiam já tinham um conhecimento fundamentado da doutrina. A ordem de exposição, portanto, pressupõe que o receptor do texto já possuía conhecimentos sólidos acerca do todo da doutrina. Assim é que estamos falando de integração antes de falar do processo de concentração e meditação que conduz a esta integração, e que será discutido apenas no terceiro capítulo do *Yogasūtra*. Mas devemos aqui adiantar

alguns elementos para melhor compreender a natureza destes estados de integração, sob o ponto de vista do que acontece com a consciência.

O *yogin* começa seu processo por tomar um objeto específico para concentração. O objetivo desta concentração é criar na consciência uma tendência ao unidirecionamento de seu foco de atenção, e aumentá-la com a prática constante. Como teremos a oportunidade de verificar em maiores detalhes no decorrer do texto, o *yogin* conta com uma série de práticas acessórias, que não deixam de ser fundamentais para o seu sucesso no controle da consciência, e que têm por objetivo prepará-lo, sob o ponto de vista físico, fisiológico, mental, emocional, etc., para este momento supremo da concentração que, se bem sucedida, pode levá-lo à experiência da integração. Todos os esforços sistemáticos do *Yoga* têm como propósito a viabilização desta concentração suprema. Trata-se de uma atenção unidirecionada de tal intensidade que, durante seu exercício, se anulam as influências externas à consciência. Em outras palavras, todas as experiências sensoriais que caracterizam a percepção do homem comum, já analisadas pelos dois sistemas em nossa exposição, deverão ser cessadas. Apenas a consciência, o “ser interior”, deverá permanecer e, nela, apenas o movimento da presença do objeto tomado para concentração. Sob o ponto de vista do *Yoga*, portanto, concentrar-se e balançar a perna ou morder os lábios ao mesmo tempo, não é concentrar-se de fato. Qualquer outro movimento da consciência paralelo à cognição do objeto caracteriza o plano de consciência denominado *vikṣipta*, “oscilante”, e a integração não é possível antes que se alcance o plano de consciência denominado *ekāgra*, “unidirecionado”.

Temos, portanto, que a cognição que está operante durante a concentração já não é uma cognição “externa”, mas, isto sim, uma imagem do objeto projetada apenas pelo intelecto; não importa, portanto, se o objeto está, como substância manifesta, na presença física do *yogin*, pois este está procurando percebê-lo através apenas de seu reflexo em sua inteligência, ou intelecto. Não importa se os olhos estão abertos ou não, ou se os ouvidos estão tapados ou não, porque o *yogin* bem sucedido na concentração está cego e surdo para o mundo ao seu redor. Compreendemos, assim, o comentário de que a percepção do *yogin* não é externa, mas se dá

⁴⁰ De acordo com a teoria do *Sāṃkhya*, as causas são a forma não-manifesta dos efeitos, e

unicamente através da inteligência ou intelecto, o substrato fundador da consciência e que, aliás, é o que permite que qualquer percepção ou conhecimento seja possível. A integração ocorre quando o intelecto se unifica com o objeto de sua concentração, e já não há mais distinção entre aquele que percebe, o instrumento de percepção ou inteligência, e o domínio objetivo percebido. O conhecimento propiciado por esta fusão da consciência com o que se deseja conhecer não possui nenhuma espécie de mediação: a cisão entre sujeito e objeto é destruída, e a verdadeira natureza do objeto contemplado surge à consciência, nítida e incontestável: esta é tida como a única forma de conhecimento verdadeiro acerca da “realidade”, e este vem a ser o “saber intuitivo” referido por Patañjali nestes enunciados. Infelizmente, talvez, para nós, o único termo de que dispomos para fazer alguma referência a esta forma de conhecimento supra-racional, imediata e infalível (justamente por fazer do conhecedor a própria realidade de “ser” o conhecido) é o termo “intuição” e, ainda assim, este termo pode ser tomado com outras acepções não tão infalíveis assim – razão pela qual reiteramos, na tradução, o caráter definitivo de “saber” desta intuição. No contexto destas escolas da Índia antiga, o conhecimento e o poder dos *yogin* eram fatos tão evidentes quanto a lei da gravidade para nós, e inúmeros termos foram cunhados no sânscrito para esmiuçar, no plano da linguagem, estes diferentes planos de consciência e suas formas específicas de percepção.

A integração é inicialmente classificada em dois tipos completamente diferentes. A diferença entre ambos os tipos de integração é como a diferença entre a lua-imagem, projetada na superfície de um lago, e a lua real, um corpo celeste: uma distinção, não das etapas de um processo, mas da natureza do processo. Analisemos agora o primeiro tipo.

A integração denominada “com todo o saber intuitivo” é aquela na qual a consciência está suportada, em sua concentração, pela realidade de um objeto qualquer; a natureza deste objeto pode variar: pode ser uma vaca, a chama de uma vela, um som específico, um *mantra* ou fórmula invocatória, uma sensação, ou mesmo um dos princípios reais que formam a própria consciência, como a mente ou o sentido de individuação. O que importa em todos os casos é que existe um objeto que sustém a direção da concentração e, em relação a este objeto, a consciência

adquire “todo o saber intuitivo”, ou seja, penetra na própria essência ou natureza do objeto, podendo inclusive “saber” sua natureza em diferentes tempos e espaços, como veremos mais adiante, ao falar dos “poderes” gerados pelo *Yoga*. Para estas teorias, isto é perfeitamente possível e plausível, já que o intelecto participa de todos os tempos e espaços conhecíveis, sendo que são apenas os movimentos superimpostos pela consciência comum, individualizada num homem e “tingida” pelo acúmulo de suas impressões, tendências e memórias, que impedem a manifestação de sua natureza de onisciência.

A experiência de integração “com todo o saber intuitivo” é descrita por Patañjali como possuidora de quatro “sensações”, se é que podemos utilizar este termo, que se manifestam no *yogin*:

vitarkavicārānandāsmitārūpānugamāsarīprajñātaḥ // 1.17 //

1.17 - A integração denominada “com todo o saber intuitivo” é seguida pela natureza do raciocínio, da sondagem, da felicidade sublime e do sentido de auto-afirmação.

Vejamos o que podemos descobrir ou inferir, a partir desta nomenclatura, acerca dos estados de integração. Concentremo-nos, primeiramente, nos termos “raciocínio” (*vitarka*) e “sondagem” (*vicāra*). Estes são dois aspectos consecutivos da integração, cuja diferença, conforme o comentário de Vyāsa, reside no fato de que o raciocínio ocorre nos limites do domínio físico (o assim chamado “mundo material”), ao passo que a sondagem abarca o conhecimento no domínio sutil (o assim chamado “mundo mental ou das idéias”). Os termos sânscritos *vitarka* e *vicāra* têm significados muito próximos: M.MONIER-WILLIAMS (1992: p. 958 e 962, respectivamente) aponta, para *vitarka*, os significados de “conjectura, suposição, imaginação, dúvida”, e, para *vicāra*, “ponderação, deliberação, consideração, dúvida”. Entretanto, os dois termos derivam de raízes bastante diferentes: a raiz *TARK* (*vitarka*) traz os sentidos de “suspeitar, inferir, especular, considerar, refletir” (*vi-TARK* = “averiguar, refletir, discutir”), enquanto que *CAR* (*vicāra*) significa “mover-se, vagar, caminhar” (*vi-CAR* = “mover em diferentes direções, sondar, ponderar”), e um substantivo derivado desta raiz, *cāra*, designa o “espião”. Estas raízes já trazem consigo indicações de duas diferentes formas de conhecimento

possíveis: uma em relação ao domínio físico (*TARK*), representada pelo pensamento racional, pela percepção sensorial e pelas formas de inferência lógica oriundas do pensamento lingüístico; outra é o conhecimento que pode abarcar o domínio sutil (*CAR*), caracterizado por uma expansão, diríamos, “espacial” da consciência ao “penetrar na própria essência das coisas” (ELIADE: 1997, 81). Por esta razão optamos pelas traduções “raciocínio” e “sondagem” para estes dois aspectos da integração “com todo o saber intuitivo”.

O aspecto seguinte é a “felicidade sublime”, expressão que encontramos para designar um termo sânscrito bastante conhecido e utilizado, inclusive na Índia contemporânea, para designar a bem-aventurança da experiência do si-mesmo e da experiência religiosa: *ānanda*, palavra originada da raiz *NAND*, “alegrar-se, rejubilar-se”. A felicidade sublime experimentada pela consciência durante a integração é ao mesmo tempo a paz indizível, a alegria sem fim, e a plenitude do bem-estar – ou melhor, a plenitude do “bem-ser”. Finalmente, a experiência de integração culmina num “sentido de auto-afirmação”, expressão que propusemos para traduzir o termo *asmitā*. Este termo sânscrito é uma forma verbal substantivada, e literalmente significa “a sou-idade” ou “o sou-ísmo”, pois *asmi* é a primeira pessoa, singular, presente, voz ativa, da raiz *AS*, “ser” e *-tā* é um sufixo formador de substantivo feminino. Uma das traduções possíveis para *asmitā* é “egoísmo”, mas, no caso do *Yoga*, ao servir de designação para uma etapa avançada da integração, o termo não comporta as acepções e juízos de valor comumente atribuídos a “egoísmo” no vernáculo, como “amor-próprio, orgulho, vaidade, filáucia”; ao contrário, representa aqui puramente a sensação de “eu sou” (um total isolamento do sujeito). No segundo capítulo do *Yogasūtra*, o termo *asmitā* será usado também para designar uma das aflições humanas que devem ser vencidas pelo *yogin*, mas ainda assim tal aflição, pela descrição de Patañjali, é um processo extremamente sutil de identificação entre o “poder da visão”, produto da matriz fenomênica (sob a forma de intelecto), e o “poder de ver”, o ser incondicionado (ver *YS* 2.6), e não deve ser compreendida dentro dos juízos de valor que o termo “egoísmo” possa assumir para um falante do vernáculo. Por esta razão optamos pela tradução mais literal “sentido de auto-afirmação”, que não contradiz nenhum dos usos do termo no tratado.

Segundo o comentário de Vyāsa a este enunciado, o *yogin*, na primeira etapa de integração, tem a “sensação” simultânea destes quatro “invólucros” de sua percepção, e, conforme avança na integração, vai eliminando sucessivamente cada um destes aspectos:

“(...) a primeira integração, seguida por todas as quatro, é denominada ‘com raciocínio’;⁴¹ a segunda, sendo destituída de raciocínio, é denominada ‘com sondagem’;⁴² a terceira, sendo destituída de sondagens, é a felicidade sublime [*ānanda*] e a quarta, indo além desta felicidade sublime, é a totalidade do sentido de auto-afirmação. Todas estas integrações possuem algum suporte.” (BABA: 1979, 9)

Patañjali prossegue, agora estabelecendo, por comparação, a diferença entre estas quatro etapas de integração “com todo o saber intuitivo” e o segundo tipo de integração, denominada “além de todo saber intuitivo”, a qual não possui etapas.

virāmapratyayābhyāsapūrvāḥ saṁskāraḥ saṁnyāḥ // 1.18 //

1.18 - A outra integração (denominada “além de todo saber intuitivo”) é precedida pela disciplina sobre a cognição da cessação, e extingue impressões latentes.

Os estados de integração que possuem suporte, ou seja, aqueles em que algum objeto é tomado para o unidirecionamento da consciência, são produtores de impressões latentes e memórias na consciência. As impressões produzidas pelo estado de integração, assim como quaisquer outras impressões, ficarão armazenadas no intelecto do *yogin*, onde agirão como potenciais ou tendências da consciência para sua repetição – daí o papel importante da memória para a permanência do estado de integração. São impressões benéficas de estados extremamente aprazíveis da consciência, no entanto continuam sendo impressões fenomênicas, e impressões fenomênicas não podem contribuir para a supressão de impressões fenomênicas – única forma admitida por ambas as escolas para que ocorra o isolamento e a conseqüente revelação da natureza do ser incondicionado e liberação eterna das existências condicionadas. Como já sugerimos com o exemplo da diferença de

⁴¹ *Savitarka*, referindo-se à forma de cognição das manifestações ou elementos “grosseiros”, *sthūla*.

natureza entre a lua-imagem e a lua-corpo celeste, a integração com suporte num objeto não pode gerar, como conseqüência direta, a integração sem objeto, pois trata-se de fenômenos de natureza diferente. O processo sistemático do *Yoga* pode levar até a última etapa da primeira, a integração “com todo o saber intuitivo”. Mas a manifestação da segunda não virá necessariamente em conseqüência desta disciplina. Assim, observa Vyāsa:

“(...) com a cessação de todos os movimentos, a supressão da consciência que extingue impressões latentes é a integração além de todo saber intuitivo. O mais elevado desapego é a maneira de alcançá-la, porque a disciplina, por depender de algum suporte, não é capaz de produzir sua realização, ou seja, a cognição da cessação, que é aparentemente insubstancial, é que é tornada seu suporte. [Esta integração final] é destituída de interesses, pois a consciência, reiterando aquela disciplina, torna-se sem suporte, como se tivesse cessado de existir. Esta é a integração além de todo saber intuitivo, e sem sementes.” (*ibid.*, 9-10)

As sementes, *bīja*, são as impressões latentes; são elas que, acumulando registros de experiências, provocam a busca ou o retorno das experiências. A integração da consciência com sua própria cessação não produz impressões de experiências fenomênicas, e, ao contrário, tem o poder de destruir as sementes ou impressões fenomênicas remanescentes, e anteriormente acumuladas no intelecto. No entanto, o alcance deste *asamīprajñātasamādhi*, que é o mais elevado estado de integração e que conduz ao absoluto, só pode ser produto do próprio desapego do *yogin* pelas suas próprias experiências fenomênicas, mesmo as sublimes experiências dos estados de integração.

Para nós, que não possuímos tais vivências de integração para compreender estes argumentos, a idéia de cessação ou extinção da consciência fenomênica (que, aliás, juramos que é tudo o que somos e possuímos de mais precioso) é ao mesmo tempo assustadora e confusa: pode, por exemplo, ser confundida com estados sem cognição “experimentados”, por exemplo, por ocasião de um desmaio, ou de um sono profundo. Há três enunciados interessantes do *Sāṅkhyapravacanasūtra* que

⁴² *Savicāra*, referindo-se à forma de cognição das manifestações sutis, *sūkṣma*; a ausência do “raciocínio” indica-nos que aqui o *yogin* já ultrapassou os domínios do pensamento lingüístico como mediação simbólica em seu modo de conhecimento do objeto.

tratam da meditação (que neste tratado do *Sāṃkhya* equivale à integração do *Yoga*) em comparação a estes estados. Vejamos o que dizem:

vṛttinirodhāt tatsiddhiḥ //3.31 //

3.31 – “Através da supressão dos movimentos [da consciência], alcança-se a perfeição na meditação.” (SINHA: 1979, 305)

samādhisuṣuptimokṣeṣu brahmarūpatā //5.116 //

5.116 – “No estado de integração, sono profundo ou liberação, [o ser incondicionado permanece na condição] de ser da forma de *brahman* [o absoluto].” (*ibid.*, 497)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Portanto, não é nada além do estado de ser *brahman* que constitui a natureza ou essência dos seres incondicionados, já que tal condição não é devida a nenhuma causa instrumental ou externa [*nimitta*] – como no caso da transparência em relação ao cristal.⁴³

“Quando ocorre a conexão com os movimentos do intelecto, em virtude da manifestação [do si-mesmo] sob a forma de consciência limitada ou condicionada [por estes movimentos], surge *abhimāna*, a ‘auto-afirmação’ ou conceito de limitação ou especificação. E, da mesma forma, sob a influência do reflexo dos movimentos, a dor, etc. tornam-se como que suas impurezas [do si-mesmo]; tudo isso não é senão *aupādhika*, causado por investimentos externos ou adventícios, e varia concomitantemente com a presença e ausência das causas instrumentais denominadas *upādhi*, investimento externo ou condição extrínseca; assim como no caso da vermelhidão atribuída ao cristal,⁴⁴ tal é o conteúdo.

“E assim está no *Yogasūtra*:

vṛttisārūpyamitaratra //4 //

“1.4 – ‘Caso contrário, ocorre a assimilação dos movimentos.’

“Em nossa doutrina, o termo *brahman* denota existência consciente ou inteligente em geral, a qual é plena em si e destituída de limitações, impurezas, etc., causadas por investimentos externos, e não denota, como no *Brahmamīmāṃsā*, meramente um ser incondicionado particular caracterizado por ser o Senhor. Esta distinção deve ser observada.” (*ibid.*, 498)

dvayoḥ sabījāmanyatra taddhatiḥ //5.117 //

5.117 – “No caso dos dois [sono profundo e integração], [a condição de ser da forma do absoluto, *brahman*] possui semente; no outro caso, advém a destruição [das sementes].” (*ibid.*, 499)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Se, como admitido, a semente do aprisionamento existe no estado de integração, etc., então, com a limitação ou determinação sendo assim causada, como, poder-se-ia objetar, pode haver nestes estados a característica de serem

⁴³ A metáfora do cristal límpido que parece assumir a coloração do que lhe está próximo é referida no YS 1.41.

⁴⁴ Pela presença de uma rosa refletida.

da forma do absoluto (*brahman*)? Mas, replicamos, este não é o caso: porque a semente do aprisionamento, tal como as tendências [*vāsānā*], as ações [*karman*], ou méritos e deméritos, e outras, permanecem, quando nestes estados, apenas nos investimentos externos da consciência [*upādhi*, as ‘aparências’ ou ‘condições extrínsecas’], e não no princípio inteligente, e porque, também, tais investimentos não são refletidos no ser incondicionado.

“No estado de vigília e nos demais, por outro lado, o aprisionamento é, como já declarado mais de uma vez, causado pelos investimentos externos [*aupādhika*], surgindo sob a influência do reflexo dos movimentos do intelecto [*buddhi*].

“Mas, como ainda se pode objetar, quando nos enunciados do *Yoga* de Patañjali e em seu comentário a ‘integração além de todo saber intuitivo’ [*asañprajñātasamādhi*] é declarada como ‘sem semente’, como é afirmado aqui que ela possui semente? Replicamos que este não é exatamente o caso: a declaração da ausência de semente foi feita lá apenas para indicar que, no estado de integração além de todo saber intuitivo, a dissolução das sementes é feita gradualmente; porque, caso contrário, se todos em tal estado não possuíssem mais sementes, sem exceção, não haveria explicação para o fato de eles ingressarem novamente no estado de vigília⁴⁵.” (*ibid.*, 500).

Verificamos, portanto, uma distinção importante entre o sono profundo e a integração. Acrescentaríamos uma outra: a de que, durante qualquer estado de integração, o *yogin* não está, na verdade, imerso na “cognição da ausência”, como foi definido o sono profundo por Patañjali, mas permanece perfeitamente lúcido e consciente da experiência de sua consciência. Não estamos, porém, em condições de inferir que tipo de “consciência de si” provém do estado de integração além de todo saber intuitivo, quando o conhecedor já não é mais o reflexo do intelecto, mas a própria luz-testemunha do princípio inteligente, o ser incondicionado. Encontramos aqui tentando descrever formas e luz a partir de sombras precariamente projetadas, como a lua no lago, ou a alegoria da caverna de Platão. Nada havendo mais a argumentar, retornemos, portanto, ao processo sistemático do *Yoga* descrito por Patañjali.

bhavapratyayo videhprakṛtilayānām //1.19 //

1.19 - A cognição dos estados da existência pertence aos incorpóreos e aos absorvidos na matriz fenomênica.

⁴⁵ As sementes, reiteramos, são as impressões latentes de todas as experiências de uma consciência que, armazenadas no intelecto, provocam sua própria continuidade, através do impulso em direção à repetição destas experiências pela ação ou pela memória.

ṣraddhāvīryasmṛtisamādhiprajñāpūrvaka itareṣam //1.20 //

1.20 - No caso dos outros (os *yogin*), a outra integração (“além de todo saber intuitivo”) é precedida por: fé, força heróica, memória, integração e saber intuitivo.

Os “incorpóreos”, *videha*, segundo a explicação de Vyāsa, são os deuses; e os “absorvidos na matriz fenomênica”, os quais Vyāsa não explica, são mencionados brevemente no *Sāṃkhyapravacanasūtra* como sendo as consciências fenomênicas reabsorvidas temporariamente na matriz fenomênica (os efeitos reabsorvidos na grande causa) por ocasião da grande dissolução (*mahāpralaya*) que, de acordo com estas teorias, caracteriza o intervalo entre o fim de um universo e o princípio de outro. No caso de ambos, incorpóreos e reabsorvidos, existe um período de integração; entretanto, por não ter sido causado pelo processo sistemático do *Yoga*, que inclusive extingue causas contrárias, este estado de integração (com a cognição dos estados de existência) chegará a um fim, e estas consciências retornarão ao devir fenomênico. Mas, no caso dos *yogin*, dependentes do processo sistemático do *Yoga*, o esforço heróico para se alcançar a integração além de todo saber intuitivo é recompensado com a garantia de que, uma vez liberados, jamais precisarão retornar a uma existência condicionada ou fenomênica. Esta é mais uma característica do ponto de vista do *Yoga*: a de que o *yogin* auto-realizado está numa posição acima dos deuses – porque ele é verdadeiramente livre e imortal, e os deuses, não.

Patañjali deixa claro que há vários tipos de *yogin*, conforme a intensidade e veemência de sua disciplina e de seu desapego. E estipula as virtudes ou características que devem ser cultivadas e buscadas por todos eles, por necessariamente precederem o alcance da liberação. Estas virtudes seguem, em sua manifestação, a ordem disposta por Patañjali; vamos encerrar a análise deste grupo de enunciados acerca dos estados de integração com a explicação que Vyāsa faz destas virtudes:

“Fé significa aspiração veemente da consciência. Ela de fato sustém o *yogin* como uma mãe benevolente. A força heróica, na verdade, nasce naquele aspirante cheio de fé que busca a sabedoria discriminadora. A memória⁴⁶ vem para o extremamente heróico; além do mais, com a aquisição

⁴⁶ Aqui é possível que se trate do pleno desenvolvimento do poder da memória ou poder de retenção da experiência desejada, ou então a memória de sua independência como ser incondicionado.

da memória a consciência, livre de perturbações, chega à integração. O saber intuitivo, através do qual o *yogin* compreende a realidade da substância, chega à consciência integrada. Pela disciplina sobre estes e pelo desapego em relação aos conseqüentes objetos,⁴⁷ advém a integração além de todo saber intuitivo.” (BABA: 1979, 10-11)

Vamos agora nos dedicar a analisar alguns enunciados que tratam da única questão polêmica sobre a qual os dois sistemas, *Sāṅkhya* e *Yoga*, discordam totalmente.

⁴⁷ Os objetos alcançados pela fé, força heróica, etc.

īcvarapraṇidhānāḍ vā //1.23 //

1.23 – Alcança-se a integração também por meio da total consagração ao Senhor.

kleçakarmavipākāçayair aparāmṛṣṭaḥ puruṣaviçeṣa īcvaraḥ //1.24 //

1.24 - O Senhor é um ser incondicionado diferente dos outros, por ser intocado pelo depósito das aflições, das ações e da maturação de seus frutos.

tatra niratiçayaṛṇ sarvajñabḥjam //1.25 //

1.25 - Nele, a semente da onisciência é inexcedível.

sa eṣa pūrveṣāmapi guruḥ kālenānavacchedāt //1.26 //

1.26 - Ele, de fato, é também o mestre dos precedentes, por não ser limitado pelo tempo.

tasya vācakaḥ praṇavaḥ //1.27 //

1.27 - Sua designação é o som de *AUM*.

tajjapastadarthabhāvanam //1.28 //

1.28 - É necessária a repetição dele e a manifestação de seu propósito.

tataḥ pratyakcetanādhigamo 'pyantarāyābhāvaçca //1.29 //

1.29 - Disso resulta o alcance de uma consciência introvertida e também a inexistência de impedimentos.

O Senhor

Nos textos de literatura, o substantivo sânscrito *īcvara* pode significar o senhor das terras nas quais se trabalha, o proprietário, ou também o governante da região (da raiz *īc*, “ser poderoso, comandar, possuir, reinar”). Para a escola do *Yoga*, *īcvara* é a designação de um ser incondicionado único e diferenciado dos demais por jamais ser afetado pela dança fenomênica; ele é eternamente soberano e insuperável, e sua ajuda é muito importante para o *yogin*; as descrições que dele são feitas, uma das quais reproduziremos aqui, permitem-nos inferir que se trata de uma designação de Deus (um conceito monoteísta). Entretanto, o sistema do *Sāṃkhya*, que é a própria base doutrinária do *Yoga*, não aceita afirmar a existência de *īcvara*, pois deduz que tal afirmação supera as possibilidades racionais de inferência de que dispõe o homem (e o *Sāṃkhya*, não nos esqueçamos, é um sistema lógico e argumentativo). A afirmação da existência de *īcvara* e a delineação do método eficiente para “contatá-

lo” são peculiares ao *Yoga*, e esta parece ser a única discordância entre os dois sistemas, que, sob outros aspectos, estão intimamente relacionados. Isto ocorre porque, como já observamos anteriormente, enquanto o *Sāṅkhya* é um sistema exclusivamente teórico, o *Yoga* é teórico e empírico, e baseia suas conclusões tanto nos fundamentos da teoria do *Sāṅkhya* como nos resultados das experiências dos *yogin* ao longo dos séculos; e através dos testemunhos destas experiências, a existência de *īṣvara* e a possibilidade de sua ajuda tornaram-se fatos incontestáveis. Hesitamos, porém, em traduzir *īṣvara* por “Deus”, como, por exemplo, o fez Hariharānanda ĀRANYA (1983, 56 e ss.), pois no contexto do *Yogasūtra* está descartada a hipótese de um Deus criador como em nossa cultura, já que tanto a matriz fenomênica quanto os seres incondicionados existem desde todo sempre, e não necessitam de criação. Trata-se, portanto, de um conceito de Deus bastante distinto daquele herdado por nossa cultura judaico-cristã, e por esta razão tal tradução pode causar confusões e polêmicas desnecessárias. Optamos portanto pela tradução mais literal do termo *īṣvara* por “Senhor” (que grafamos aqui em letras maiúsculas, como nome próprio que é), que acreditamos soar tão adequada aos descrentes quanto familiar aos crentes em Deus.

O *Yoga* não só afirma a existência do Senhor, como também declara que a “total consagração ao Senhor” (*īṣvarapraṇidhāna*, da raiz *DHĀ*, “colocar, fixar, pôr a atenção”; *pra-ṇi-DHĀ*, “colocar ou depositar diante de, ou aos pés de”) é um caminho alternativo que, por si só, sem a ajuda de outras práticas do *Yoga* (à exceção, é claro, da concentração no som de *AUM* que faz parte desta consagração) pode produzir o estado de integração. Conforme explica Vyāsa:

“O Senhor, sendo atraído pela meditação profunda, que é um tipo particular de ação em direção da integração, favorece o *yogin* apenas como resultado de sua meditação profunda. Simplesmente por esta meditação profunda, o alcance da integração e de seus frutos torna-se mais rápido para o *yogin*.” (BABA: 1979, 11-12)

O sistema do *Sāṅkhya* não aceita esta afirmação categórica do *Yoga* sobre a existência do Senhor; não que ele o possa negar, pois isto seria um feito tão impossível para a inferência lógica quanto prová-lo. Entretanto, contesta o tratado de Patañjali neste ponto. É claro, quando dizemos “o sistema do *Sāṅkhya*”, referimo-

nos ao tratado mais completo de que dispomos, e que estamos utilizando neste cruzamento intertextual justamente por se tratar de um texto mais recente e que cita o *Yogasūtra*: o *Sāṃkhyapravacanasūtra*. Na verdade, os poucos textos e fragmentos mais antigos do sistema que chegaram até nós, como o *Sāṃkhyakārikā*, com 72 enunciados, não discutem a questão da existência ou não de um ser incondicionado diferente de todos os outros infinitos seres incondicionados que povoam o universo. Será que a polêmica e a argumentação do *Sāṃkhyapravacanasūtra* sobre este tema foram incitados justamente pelo discurso do *Yoga* de Patañjali? Nada podemos afirmar com certeza a este respeito, mas ficam estas questões para nossa reflexão. Vejamos, então, o que o *Sāṃkhyapravacanasūtra* vai argumentar a respeito da “inviabilidade lógica” do Senhor:

īcvarāsiddheḥ //1.92 //

1.92 – “[Não há erro na definição prévia de percepção por ela não se estender à percepção do Senhor] em virtude da não-comprovação [da existência] do Senhor.” (SINHA: 1979, 142)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“(...) E esta negação do Senhor [atribuída ao *Sāṃkhya*] é, como já foi estabelecido, somente de acordo com *prauḍhavāda*, a asserção arrogante de alguns partidários. Pois, caso contrário, o enunciado teria sido formulado assim: ‘em virtude da não-existência do Senhor’ – e não ‘em virtude da não-comprovação da existência do Senhor’, como o temos.” (*ibid.*, 143)

Podemos observar que, aqui, o comentador procura atenuar a questão declarando que os verdadeiros adeptos do sistema, os não-arrogantes, não negam categoricamente o Senhor, apenas esquivam-se de afirmá-lo, em virtude da impossibilidade lógica de se chegar a algum lugar por meio da inferência.

muktabaddhayoranyatarābhāvnna tatsiddhiḥ //1.93 //

1.93 – “Esta comprovação não é possível, porque ele não poderia ser liberto, nem aprisionado, nem qualquer outra coisa.” (*ibid.*, 143)

Comentário de Aniruddha:

“O Senhor é liberto ou aprisionado? Se ele for aprisionado, não pode ser o Senhor, devido à conjunção de méritos e deméritos. Se ele for liberto, não pode ser agente, em virtude da ausência de cognições particulares e do desejo de agir e se empenhar. Portanto a existência do Senhor está acima de comprovação. Se, novamente, tu afirmares que o teu Senhor é de diferente descrição, então, por não haver exemplo [isto é, nada que possa ser comparado ou contrastado com ele], ele será algo extremamente extraordinário.” (*ibid.*, 143)

ubhayathāpyasatkaratvam //1.94 //

1.94 – “De qualquer forma ele seria também inativo.” (*ibid.*, 144)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Se ele fosse livre, seria dessemelhante à tarefa da criação, etc., pois ele não possuiria *abhimāna*, auto-conceito ou auto-afirmação; a vontade de ser, a vontade de fazer, os desejos, etc. E, novamente, se ele fosse aprisionado, estaria sob o jugo da ilusão e, assim, igualmente dessemelhante à tarefa da criação. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 144)

muktātmanaḥ praçarīṣā upāsāsidhasya vā //1.95 //

1.95 – “[As escrituras que falam do Senhor são] ou glorificações do si-mesmo liberto ou homenagens aos seres perfeitos (Vijñāna Bhikṣu), Ou, glorificações tanto do si-mesmo liberto quanto de alguém tornado perfeito pelo *Yoga* (Aniruddha).” (*ibid.*, 144)

neçvarādhiṣṭite phalanīṣpattiḥ karmanā tatsiddheḥ //5.2 //

5.2 – “Não está no que é regido pelo Senhor o resultado dos frutos [as conseqüências dos atos], porque a comprovação destes se dá através das ações [*karman*].” (*ibid.*, 389)

Comentário de Aniruddha:

“Se o Senhor fosse um criador independente, ele teria criado mesmo sem [o trabalho das] ações.⁴⁸ Se se afirma que ele cria tendo as ações como auxiliares (...) então deixemos que as ações sejam a causa, qual a necessidade de um Senhor? Nem poderia um auxiliar obstruir o poder do principal agente, pois neste caso haveria uma contradição na sua independência.

“Além do mais, observa-se que a atividade deriva de motivos egoístas e altruístas. Nenhum motivo egoísta poderia pertencer ao Senhor.⁴⁹ E caso seus motivos fossem altruístas, por ele ser compassivo, não haveria justificativa para uma criação que é cheia de dor. Também não há nenhuma atividade que seja puramente altruísta, porque tal atividade procede de um desejo egoísta de ganho, mesmo que se trate de fazer bem aos outros, etc. Portanto, deixemos que a ação [*karman*] apenas seja a causa do mundo.” (*ibid.*, 389)

Na rāgādṛite tatsiddhiḥ pratiniyatakāraṇatvāt //5.6 //

5.6 – “Sem desejo não há comprovação [de um ser regente], porque o desejo é a causa invariável e condicional de toda atividade.” (*ibid.*, 391-392)

tadyoge'pi na nityamuktaḥ //5.7 //

5.7 – “Também no caso de conexão com este [o desejo], não há liberdade eterna.” (*ibid.*, 392)

⁴⁸ Mas este não é o caso, pois, segundo o sistema, as ações das consciências é que determinam os rumos fenomênicos.

⁴⁹ Visto que é conceituado como eternamente livre.

sattāmātrācchet sarvaiçvāyam //5.9 //

5.9 – “Se [for afirmado que a condição de ser o Senhor surge] através da totalidade da existência [da matriz fenomênica, ao lado do ser incondicionado], então a condição de Senhor pertenceria a todos [os seres incondicionados].” (*ibid.*, 394)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Se a condição de ser o Senhor tivesse que surgir através da totalidade de existência da matriz fenomênica próxima a ele, como no caso de um imã, então estaria estabelecido exatamente o que nós pretendemos, ou seja, que a condição de ser o Senhor pertence então a todos sem distinção – a todos os seres incondicionados que são testemunhas em criações respectivas –, porque é somente através da conjunção com a totalidade dos experimentadores que a matriz fenomênica cria as coisas a começar de *mahat* [o intelecto]. Em consequência, ‘Há apenas um Senhor’ – a proposição está perdida.⁵⁰ Tal é o sentido.” (*ibid.*, 394)

De fato, o que o tratado *Sāṅkhyapravacanasūtra* e seus comentadores fazem é utilizar o termo “Senhor” algumas vezes como mais um sinônimo de “ser incondicionado”. Mas a argumentação que Vyāsa estabelece em relação ao enunciado 1.24 do *Yogasūtra* é totalmente diferente do *Sāṅkhya* e, além do mais, acaba por apontar um conceito de Senhor que muito se aproxima do que, séculos mais tarde, viria a se tornar a doutrina monista do *Vedāntādvaita* (*a-dvaita* = “sem segundo”, indicando o “um” que não possui igual ou superior). Vejamos, em contraste, os argumentos de Vyāsa em seu comentário ao *Yogasūtra* 1.24, para sustentar a afirmação do Senhor:

“Quem é, portanto, este Senhor, além da causa primordial e do ser incondicionado? ‘O Senhor é um ser incondicionado diferente dos outros, por ser intocado pelo depósito das aflições, das ações e da maturação de seus frutos.’ A ignorância e as demais são as aflições, as ações são produtoras de virtude e vício, e suas consequências são as fruições. O depósito das ações [na consciência], tendo a qualificação destas três [aflições, ações e fruições] forma as tendências. E estas, presentes na consciência, são atribuídas ao ser incondicionado, porque ele é aquele que goza de seus frutos. Como, por exemplo, a vitória ou derrota numa batalha, a qual pertence aos soldados, mas é atribuída ao seu general. Aquele que nunca é afetado por estas coisas é o ser incondicionado diferente dos demais – o Senhor.

“Então, há também as inúmeras entidades libertas, que alcançaram o Absoluto, porque atingiram o estado de Absoluto após cortarem os três laços. Entretanto o Senhor nunca teve e nunca terá nenhuma conexão com estes aprisionamentos. Compreende-se o aprisionamento prévio daquele que é

⁵⁰ Para o *Sāṅkhya* há um número infinito de seres incondicionados.

liberto, mas não há nada parecido em relação ao Senhor. Ou, assim como é suposto o aprisionamento futuro dos que estão absorvidos na matriz fenomênica, também não há nada parecido com relação ao Senhor. Ao contrário, o Senhor é sempre livre, sempre o Senhor.

“Agora, pergunta-se se a eterna excelência do Senhor – a suprema essência da inteligência – possui alguma função, ou nenhuma função. Sua função é manifestar as escrituras. E qual é então a função das escrituras? Sua função é mostrar a suprema essência da inteligência. Há uma relação sem início entre as escrituras e a suprema excelência que existe na essência do Senhor. Disto evidencia-se que ele é sempre livre, sempre o Senhor.

“Além disso, sua divindade é sem igual e sem excedente. Não é excedida por nenhuma outra divindade. Aquilo que é o mais elevado, isto é a sua divindade. Por esta razão, onde se alcança a maior das divindades, alcança-se o Senhor. Ainda assim, não haverá outra divindade igual à dele. Por quê? Porque se um único objeto for igualmente desejado por dois poderes iguais, sendo que um determina ‘que seja novo’ e o outro determina ‘que seja velho’, então do sucesso de um é inferido o fracasso do outro, pela não-satisfação de sua irresistível vontade. Por outro lado, não poderá haver o alcance simultâneo do objeto desejado por ambos os poderes, em virtude da contradição de seus propósitos. Portanto, Ele apenas, cuja divindade é isenta de qualquer outro poder igual ou superior, é o Senhor. Ele é o ser incondicionado diferente [de todos os outros].” (BABA: 1979, 12)

E Vyāsa acrescenta, em comentário ao enunciado seguinte:

“Além do mais, a inferência é útil apenas para estabelecer conceitos genéricos; ela não é capaz de estabelecer a natureza específica de uma coisa. O conhecimento particular de Seu nome, etc., deve ser investigado nos *Veda*. Embora Ele não tenha interesse próprio, ainda assim Ele tem a necessidade de conferir benefícios às criaturas: ‘Eu liberarei os seres incondicionados do mundo⁵¹, através da instrução do conhecimento e da virtude, através das criações [*kalpa*], das dissoluções periódicas [*pralaya*] e das grandes dissoluções [*mahāpralaya*] do universo’.” (*ibid.*, 13-14)

Para sustentar seu argumento, Vyāsa cita logo na seqüência deste comentário um enunciado muito antigo do *Sāṃkhya* atribuído ao lendário mestre da doutrina, Pañcaçikha; estando os enunciados de Pañcaçikha já perdidos há séculos, temos que estas esparsas e preciosas citações do comentarista do *Yogasūtra* constituem atualmente a única fonte de acesso a estes fragmentos. Diz o enunciado, conforme Vyāsa:

⁵¹ Ou seja, os que estão em conjunção com a matriz fenomênica.

*ādividvan nirmāṇacittamadhiṣṭāya kārūṇyadbhagavān
paramarṣirāsuraye jijñāsamānāya tantraṁ provāca //*

“O primeiro ser ciente, o todo-poderoso, o grande sábio, assumiu uma consciência criada e, por compaixão, ensinou a doutrina para Āsuri, desejo de conhecê-la.” (*ibid.*, 14)

Segundo o relato tradicional do *Sāṅkhya*, a consciência fenomênica criada pelo todo-poderoso para manifestar o conhecimento foi o próprio sábio Kapila, tido como fundador do sistema. Ou seja, o *Sāṅkhya* não é tido como obra de um homem, mas como revelação compassiva de um ser divino encarnado na condição humana, o sábio Kapila, e desejoso de auxiliar na liberação dos homens. Este sábio transmitiu a doutrina a seu discípulo, Āsuri, que por sua vez a transmitiu a seu discípulo, Pañcaçikha, que escreveu este enunciado. Pretendiam os adeptos do *Sāṅkhya* à época do *Sāṅkhyapravacanasūtra* que esta divindade era o deus Viṣṇu e, portanto, tratava-se de um ser fenomênico com atributos, etc., e não o Senhor eternamente livre e sem atributos pretendido pelo *Yoga*. É interessante e irônico que Vyāsa inverta esta argumentação, afirmando, por implicação, que não só o Senhor existe, como também que é Ele o verdadeiro revelador da doutrina do *Sāṅkhya*.

Resta-nos agora comentar a utilização da sílaba *AUM* como designação e invocação do Senhor. Afirma-nos Vyāsa que “a relação do conotado [o Senhor] é inerente no conotativo [*AUM*]” (*ibid.*, 14), ou seja, há uma relação direta entre o som de *AUM* e o ser incondicionado que é o Senhor, e a concentração num deles implica, portanto, a manifestação do outro.

O termo *praṇava* é o substantivo sânscrito que nomeia o som de *AUM*, a sílaba mística que, nos tempos mais remotos que temos acerca da cultura, era pronunciada no início e/ou no final dos hinos védicos, e que nos séculos seguintes viria a ser objeto de especulação das

Upaniṣad e designação do absoluto, *brahman*. Como, no sânscrito, a vogal “o” é considerada um ditongo breve, forma contrata da junção “a + u”, temos como consequência que o *praṇava* pode ser grafado de duas formas: *AUM* e *OM*. Já o termo sânscrito *praṇava*, literalmente, significa um “louvor”, uma “reverberação” ou “vibração” (da raiz *ṆU*, “soar, gritar, louvar”, e *pra-ṆU*, “soar, reverberar, emitir um

som zunido”), mas este substantivo é cunhado exclusivamente para designar a sílaba *AUM*, de cardinal importância no hinduísmo. O *Sāṅkhya* não se pronuncia a respeito do *praṇava* ou som de *AUM*, mas dispomos de uma abundante literatura a respeito deste som oriunda dos textos mais antigos das *Upaniṣad*, e seu conteúdo era certamente pressuposto no contexto das teorias e práticas do *Yoga*. Como nossa leitura privilegia os aspectos intertextuais que possam nos esclarecer acerca das questões suscitadas pelo *Yogasūtra*, consideramos válida uma consulta a estes textos que se referem à sílaba *AUM* antes de prosseguir viagem pelo tratado.

Já nos textos das *Upaniṣad* mais antigas (muitas anteriores ao *Yogasūtra*), o som de *AUM* é identificado com o Absoluto, *brahman*. Na *Kaṭhōpaniṣad*, Yama (o deus da morte) declara ao jovem brâmane Naciketas:

“A palavra da qual todos os *Veda* falam, que todos os sacrifícios proclamam, em cujo desejo vivem os *brahmacārin*, esta palavra eu te direi: é *AUM*.”

“Este som significa *brahman*, este som significa o mais elevado. Quem conhece este som obtém tudo o que deseja.”

Kaṭhōpaniṣad I-2.15-16. (apud MÜLLER: 1989, 10)

Além de sua identificação com *brahman*, alguns textos das *Upaniṣad* referem-se às técnicas de meditação sobre *AUM*, as quais produzem o conhecimento de *brahman*:

“Tendo como arco a grande arma da *Upaniṣad*, coloca a flecha, afiada pela devoção, direcionada pela consciência cujo pensamento está fixo naquele [*brahman*]. Sabe, ó bem-amado, que aquele indestrutível é o alvo.

“*AUM* é o arco, a flecha é o si-mesmo, e *brahman* é o alvo: será alcançado por aquele cuja atenção não se perturba. Então ele se tornará um com *brahman*, como a flecha [que se torna uma com o alvo que atinge].

“Nele [no som de *AUM*] estão fundados os céus, a terra, a atmosfera, a mente com todas as faculdades. Sabe que ele é o único si-mesmo, e abandona as outras palavras; ele é a ponte para o Imortal.

“Dentro [do coração], onde entram as artérias como os raios no centro de uma roda, ele se move, tornando-se múltiplo. Tu meditas nele pela palavra *AUM*. Que consigas atravessar o mar da escuridão.”

Muṇḍakōpaniṣad, II – 2.3-6. (apud MÜLLER: 1989, 36)

A sílaba *AUM* é aqui definida como uma espécie de “ponte sonora” entre o plano humano e o Absoluto: assim como o *brahman* que tudo permeia, *AUM* é ao mesmo tempo imanente à criação fenomênica, e transcendente a ela. A identificação que ocorre entre *AUM* e *brahman* retira do reino da linguagem humana este som, atribuindo-lhe um caráter divino. Esse conceito, engendrado pelas *Upaniṣad* e pelas teorias do *Yoga*, oculta um paradoxo lingüístico: o Absoluto, *brahman*, que é indizível dentro das categorias lingüísticas do pensamento “comum”, ao mesmo tempo é alcançável por uma sílaba, um som, que emana de sua própria natureza: *AUM*.

A idéia de que o som de *AUM* representa ao mesmo tempo uma síntese do Absoluto e um caminho para se atingir este Absoluto, já nos textos das *Upaniṣad*, torna-se objeto de especulações mais aprofundadas: a questão que se coloca é de como tal identidade pode ser demonstrada. A *Māṇḍūkyaopaniṣad* é um texto breve que trata exclusivamente deste esclarecimento. Esta *Upaniṣad* decompõe a sílaba *AUM* em seus constituintes, atribuindo-lhes relações, por sua vez, com diferentes movimentos de consciência, “etapas” do percurso desta ponte sonora rumo ao absoluto. Reproduzimos aqui alguns trechos, conforme a versão apresentada por ZIMMER:

“*AUM!* Este som imperecível é o todo deste universo visível. Sua explicação é a seguinte. Tudo quanto tem acontecido, acontece e acontecerá, em verdade tudo isso é o som *AUM*. E o que está além destes três estados do mundo temporal, isso também, em verdade, é o som *AUM*.”

“Pois tudo isto [dito com um gesto do braço, assinalando o universo que nos rodeia] é *brahman*; este Eu⁵² [colocando a mão sobre o coração] também é *brahman*.”

“Este Eu tem quatro partes. (...) A primeira parte é *vaiṣvānara* [o ‘comum a todos os homens’]. Seu campo é o estado de vigília. Sua consciência está voltada para fora [através das portas dos sentidos]. Tem sete membros e dezenove bocas. Desfruta (...) da matéria grosseira [*sthūla*].

“A segunda parte [do Eu] é *taijasa* [o ‘resplandescente’]. Seu campo é o estado de sonhos. Sua consciência está voltada para dentro. Tem sete membros e dezenove bocas. Desfruta de objetos sutis [*pravivikta*, o ‘seleto, o requintado, o que é incomum’].

“Mas, quando aquele que dorme não deseja nada desejável nem contempla sonho algum, isso é sono profundo [*suṣupta*].⁵³ *Prāñña* (o Conhecedor)⁵⁴, que se

⁵² Zimmer traduz por “Eu” o termo sânscrito *āman*, que traduzimos neste trabalho por “si-mesmo”.

tornou indiviso neste campo de sono sem sonho, é a terceira parte do eu. Ele é uma massa indiferenciada [*ghana*, ‘massa informe homogênea’] de consciência, que consiste em beatitude e se alimenta de beatitude [como os anteriores se alimentavam do grosseiro e do sutil]. Sua [única] boca é o espírito [*cetomukha*].

“Este é o Senhor de Tudo (*sarveçvara*); o Onisciente (*sarvajña*); o Governante interior (*antaryāmī*); a Fonte [*yoni*, a Matriz da geração] de tudo. Este é o começo e o fim de todos os seres.

“O que é conhecido como quarta parte: a consciência não está voltada para fora nem para dentro, nem as duas coisas juntas; não é uma massa indiferenciada de consciência adormecida; não conhece nem desconhece porque é invisível, inefável, inatingível, destituída de características, inconcebível, sendo sua essência única a segurança de seu próprio Eu (...); a pacificação de toda existência diferenciada e relativa (...); a completa quietude [*çānta*]; pacífico, bem-aventurado [*çiva*]; sem segundo [*advaita*]; este é o Eu [*ātman*], que tem de ser conhecido.

“Este idêntico Eu [*ātman*], no domínio dos sentidos, é a sílaba *AUM*; as quatro partes acima descritas do Eu são idênticas aos componentes da sílaba, e os componentes da sílaba são idênticos às quatro partes do Eu. Os componentes da sílaba são *A*, *U* e *Ṃ*.”

(*Māṇḍūkyaopaniṣad*, 1-8, apud ZIMMER: 1991, 262-264)

A *Māṇḍūkyaopaniṣad* prossegue descrevendo o *praṇava*, estabelecendo as relações com os estados de consciência já descritos: assim “*A*” corresponde ao estado de vigília, “*U*” ao sono com sonhos, “*Ṃ*” ao sono profundo, sem sonhos. A quarta condição de *brahman*, o alvo mirado pelo som de *AUM*, é o silêncio, o Absoluto, assim referido na conclusão da *Upaniṣad*:

“O quarto carece de som; impronunciável, aquietamento de todas as manifestações diferenciadas, pacífico e bem-aventurado, não dual. Portanto, *AUM* é verdadeiramente *ātman*. Quem assim sabe funde seu eu com o Eu – sim, quem assim sabe.” (*ibid.*, 265)

ZIMMER comenta, em seu estudo dessa *Upaniṣad*:

“Assim como o som de *AUM* se manifesta, cresce, transforma-se em sua qualidade vocal e finalmente se submerge no silêncio que se segue (e que deve ser considerado como parte integrante do som em estado latente e significativo repouso), o mesmo também ocorre com os quatro “estados” ou componentes do ser. Eles são transformações da existência única e, tomados juntos, constituem a totalidade de seus modos, quer sejam considerados de um ponto de vista macrocósmico, quer microcósmico. (...) Além disso, seria

⁵³ O mesmo termo é utilizado pelo *Sāṃkhya*; o *Yogasūtra* utiliza o sinônimo *nidrā*.

⁵⁴ Aquele que tem ‘saber intuitivo’, *prajñā*, termo já discutido em *YS* 1.20.

um erro dizer que *AUM* não existia enquanto o **Silêncio** reinava, porque então existia em potência. A manifestação real da sílaba, por outro lado, é efêmera e fugaz, enquanto o silêncio permanece. Na verdade, o silêncio está presente em outra parte quando num lugar se pronuncia *AUM*; ou seja (por analogia), está transcendentalmente presente durante a criação, manifestação e dissolução de um universo.”(*ibid.*, 265)

Fiquemos, agora, com as observações de Vyāsa em seu comentário ao *Yoga-sūtra*, em relação à sílaba *AUM*:

“A consciência do *yogin* que repete o som de *AUM* e revela a sua verdade torna-se unidirecionada. E assim foi afirmado: ‘Pelo estudo, o *Yoga* é desenvolvido; pelo *Yoga*, o estudo é confirmado; e o altíssimo si-mesmo é revelado pelo poder conjunto do estudo e do *Yoga*.’

(...)

“Quaisquer impedimentos que possam existir, como doença, etc., cessam de existir pela total consagração ao Senhor, e o *yogin* alcança também a visão de seu verdadeiro si-mesmo. Assim como o Senhor é o ser incondicionado puro, absoluto e destituído de atributos, assim também o *yogin* compreende seu si-mesmo interior, que é o perceptor refletido pelo intelecto.” (BABA: 1979, 15)

O som de *AUM* é um *mantra*, palavra sânscrita proveniente da raiz *MAN* (“pensar, mentalizar”; a mesma raiz de *manas*, e correlata do português “mente”), ou seja, uma “mentalização”. Isso significa que sua repetição constitui um esforço de concentração e, portanto, uma técnica meditativa; e esta é uma técnica para se alcançar a integração que é “classificada” como “total consagração ao Senhor”.

Para enriquecer nosso trabalho, acrescentamos a seguir um interessante comentário acerca de *īṣvara* (que o autor traduz por *God*, “Deus”), seguido de uma técnica de meditação, extraído da obra intitulada *Yoga Philosophy of Patañjali*, de Hariharānanda Āraṇya:

“O que nós podemos pensar ou sentir como uma entidade é um ou outro dos três princípios de perceptor, instrumento de percepção ou objeto percebido, isto é, o ‘conhecível’. Em outras palavras, é necessário pensar-se em termos de ‘conhecíveis grosseiros’, tais como luzes, sons, etc., ou de instrumentos sutis de percepção, como por exemplo, o intelecto, o sentido de individuação, etc. Portanto, para conceber uma coisa fora de nós mesmos, precisamos pensar nela como imbuída de cor, som, etc., ou se a concebermos

como parte de nós mesmos, isto é, se pensarmos nela como existente em nós, não poderemos evitar concebê-la como parte de nosso intelecto, sentido de individuação, etc. Ou seja, se pensarmos em Deus como um objeto exterior, teremos que pensar nele como imbuído de forma, etc. Os principiantes no sistema do *Yoga* adotam este método.

“O intelecto, o sentido de individuação, etc., são percebidos como partes de nós mesmos, porque não podemos determinar ou perceber o intelecto, o sentido de individuação, etc., de uma outra pessoa. Se, portanto, Deus deve ser pensado como parte do indivíduo, ele deve ser pensado como ‘Eu sou ele’. Este método é apoiado pelas escrituras indianas.

“Na verdade, o processo de *īcvarapraṇidhāna* tem que ser praticado dentro do coração. A parte interior do peito, onde se sente prazer se há amor ou felicidade, e tristeza, se há infelicidade ou medo, é denominada ‘o coração’. Em realidade, a localização do coração deve ser determinada seguindo-se o sentimento. Este coração não pode ser localizado analisando-se o corpo anatomicamente. Um sentimento de apego, etc. produz uma ação reflexa que é percebida no coração, mas não podemos localizar onde o movimento da consciência teve lugar. É por esta razão que é mais fácil chegar ao perceptor pela meditação na região do coração. Esta região é o centro do sentido de individuação relativo a um corpo físico. O cérebro é, sem dúvida, o centro das ações mentais, mas se as oscilações mentais forem imobilizadas por um instante, poder-se-á perceber que o sentido de auto-afirmação está descendo ao coração. Quando, pela meditação na região do coração, o sutil sentido de individuação for percebido e ‘perseguido’ até o cérebro, somente então o mais sutil centro do ‘eu’ poderá ser localizado. Neste caso, o coração e o cérebro tornam-se um e o mesmo.

“Os principiantes que acham mais fácil praticar *īcvarapraṇidhāna* com um Deus que possui uma forma devem imaginar uma figura luminosa de Deus dentro de seus corações. Assim como um ser liberado é calmo em consciência e bem-aventurado em semblante, em virtude da plenitude de sua realização, assim também a figura sagrada no coração deve ser contemplada e imaginada, e o indivíduo deve meditar no fato de que está plenamente associado a esta figura. Ao repetir a sílaba mística *AUM*, o indivíduo deve se considerar dentro do emblema – calmo, aquietado e feliz.

“Quando, depois de alguma prática, a consciência do devoto torna-se de certa forma calma e despreocupada, e ele é capaz de permanecer num sentimento de divindade, então ele deve imaginar dentro de seu coração um céu ilimitado, luminoso e translúcido. Então, sabendo que o Deus onipresente preenche todo este espaço, o devoto deve meditar que seu sentido de individuação, ou seja, todo o seu ser, está no Deus que é presente em seu coração. O próximo passo seria mergulhar sua consciência na consciência de *īcvara*, residente no espaço vazio de seu coração, e permanecer num estado de contentamento, sem qualquer preocupação ou pensamento.” (ĀRANYA: 1983, 66-67).

Nesta leitura contemporânea, podemos entender o termo “devoto” como referência ao *yogin* que busca a integração através do caminho de devoção e

consagração ao Senhor. Esta é uma das vias do *Yoga*, denominada *Bhaktiyoga* ou “*Yoga da devoção*”, comentada no célebre diálogo da *Bhagavadgītā*; no Ocidente cristão, interpretamos esta via do *Yoga* como o “caminho da santidade”, talvez o único que (re-)conheçamos como capaz de produzir alguns dos efeitos descritos pelo *Yoga* em seus praticantes. No *Yogasūtra*, tratado que busca sintetizar os principais pressupostos do *Yoga* como um todo, este caminho de devoção é citado e sintetizado nos enunciados que acabamos de analisar. Fica estabelecida, então, a total consagração ao Senhor, como uma alternativa para que o *yogin* seja auxiliado no esforço pela integração. O *Yogasūtra* voltará a se referir a esta questão. Por ora, vejamos então quais são estes impedimentos à integração que o Senhor retira do caminho de concentração dos que se consagram a Ele.

*vyādhistyānasaṁcayapramāḍālasyaāvratibhrāntidarṣanālabdhabhūmikatva-
anavasthitatvāni cittavikṣepāste ‘ntarāyāḥ //1.30 //*

1.30 - Estes impedimentos são as oscilações da consciência: doença, apatia, dúvida, negligência, preguiça, incontinência, noções incertas, não-obtenção do estado e instabilidade.

duḥkhadaurmanasyāṅgamejayatvaçvāsapraçvāsā vikṣepasahabhuvāḥ //1.31 //

1.31 - Dor, angústia, agitação do corpo, expiração e inspiração acompanham estas oscilações.

tatpratiṣedhārthamekatattvābhyāsāḥ //1.32 //

1.32 - Com o propósito de preveni-las, pratique-se a disciplina sobre um princípio real.

*maitrīkaruṇāmuditopekṣāṇām sukhaduḥkhapuṇyāpuṇya viṣayāṇām
bhāvanātaçcittaprasādanam //1.33 //*

1.33 - A serenidade da consciência resulta do desenvolvimento da benevolência em relação aos domínios do prazer, compaixão em relação aos domínios da dor, alegria diante da virtude e indiferença diante do vício.

pracchardanavidhāraṇābhyām vā prāṇasya //1.34 //

1.34 - Ou da exalação e da retenção do alento vital.

O jugo sobre as oscilações da consciência

Patañjali nos mostra, neste grupo de enunciados, os impedimentos que o *yogin* encontra quando se determina a perseguir a integração. Reproduziremos aqui o comentário integral de Vyāsa para os enunciados 1.30 e 1.31, por considerarmos concisa e completa a sua elucidação acerca destes obstáculos que a própria consciência gera na direção contrária de sua supressão:

“Estes nove impedimentos são as oscilações da consciência. Eles surgem com os movimentos da consciência. Na ausência destes movimentos, os impedimentos não podem surgir. Os movimentos da consciência já foram previamente descritos. Agora, a doença é o desequilíbrio dos humores, dos fluídos constituintes e dos órgãos sensoriais.⁵⁵ A apatia é a inércia da consciência. A dúvida é um conhecimento que toca os dois extremos, se poderia ser isto, ou se poderia não ser isto. A negligência é a falta de investigação dos meios de se alcançar a integração. Preguiça é a ausência de esforço da consciência e do corpo, em virtude de um estado caracterizado por

⁵⁵ Provável referência a conceitos da medicina do *Ayurveda*.

um enorme peso. Incontinência é o apetite da consciência pelo gozo dos sentidos. Noção incerta é um conhecimento errôneo [*viparyaya*, o ‘erro’]. Não obtenção do estado é a falha em se alcançar o estado de integração. E instabilidade é a não-fixação da consciência no plano alcançado, porque a consciência se torna estabilizada somente com a aquisição da integração. Estas oscilações da consciência são denominadas as nove impurezas do *Yoga*, os inimigos do *Yoga*, os impedimentos do *Yoga*.

“O sofrimento, quer pertencente ao corpo ou à consciência, quer causado por seres criados ou infligido por forças sobrenaturais, do qual os seres vivos tentam se livrar quando afetados: isto é a dor. Angústia é o distúrbio da consciência em virtude da não-satisfação de um desejo. Aquilo que balança ou move os membros é a agitação do corpo. A respiração que leva para dentro o ar é a inspiração, e aquela que expelle o ar interno é a expiração. Estes são os acompanhamentos das oscilações. Eles surgem na consciência oscilante. Eles não surgem naquele que está em estado de integração.” (BABA: 1979, 15-16)

Temos um enunciado que dialoga com este no *Sāṁkhya-pravacana-ūtra*:

muktirantarāyadhvasterna paraḥ //6.20 //

6.20 – “A liberação não é outra coisa que a remoção dos impedimentos.” (*ibid.*, 527)

Comentário de Aniruddha:

“Doença, etc. são os impedimentos do *Yoga*. E isto afirma Patañjali:

*vyādhistyānasaṁcāyapramādālasyaāvīratibhrāntidarṣanālabdha-
bhūmikatva-anavasthitatvāni cittavikṣepāste ‘ntarāyāḥ //1.30 //*

“1.30 – ‘Estes impedimentos são as oscilações da consciência: doença, apatia, dúvida, negligência, preguiça, incontinência, noções incertas, não-obtenção do estado e instabilidade.’

“Doença é, por exemplo, febre, etc. Apatia é incapacidade de fazer o trabalho. Dúvida é a cognição que toca dois limites ou alternativas. Negligência é inatenção ao estado de integração. Preguiça é o corpo em estado pesado. Incontinência é a sede pelos objetos [de prazer]. Noção incerta é conhecimento falso. Não-obtenção de um certo estado é não alcançar o estado de integração. Instabilidade é estar susceptível ao deslize [no unidirecionamento] da consciência, no caso de alguém que alcançou o plano.

“Agora, pode-se perguntar, na liberação ocorre a mera destruição destes impedimentos, ou existe o alcance de alguma outra característica? A isto o autor argumenta: no caso do alcance de alguma outra característica, haveria uma falha no caráter [do ser incondicionado] de ser imutável.” (*ibid.*, 527)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Da mesma forma que, no caso de um cristal naturalmente transparente, a vermelhidão provocada pela condição extrínseca ou adjunto [*upādhi*] de uma rosa da China é um mero impedimento, na forma de uma cobertura da transparência. Isto não significa que a transparência do cristal

seja destruída com a superimposição ou investimento da rosa e nem que, com sua remoção, seja produzida novamente. Da mesma forma, no caso do si-mesmo, que é por natureza livre da dor, o reflexo da dor é devido à condição extrínseca [da presença] do intelecto ou inteligência [*buddhi*], e é um mero impedimento na forma de uma cobertura [sobre a natureza livre do ser incondicionado]. E isto não significa que, pela presença extrínseca do intelecto ou inteligência, a dor seja produzida [no ser incondicionado], e nem que, com sua remoção, seja destruída. Portanto não há conflito na proposição de que o si-mesmo é eternamente livre e o aprisionamento e a liberação são fenomênicos.” (*ibid.*, 528)

O *yogin* que tem diante de si o caminho da luz da integração deverá estar disposto a enfrentar as sombras projetadas pelo seu próprio intelecto em resistência à sua empresa. Como já tivemos a oportunidade de analisar, o intelecto é considerado, nestas teorias, como a sede de todas as impressões latentes e memórias acumuladas pelas experiências, deliberações e ações de uma consciência. Portanto, mesmo que a decisão do *yogin* seja por reestruturar sua consciência numa direção favorável à integração, ele terá que enfrentar os movimentos recorrentes, às vezes inconscientes, de seus medos e desejos passados, que virão à tona com força ainda maior em virtude de sua decisão de mudar de caminho. Estes movimentos recorrentes formam as tendências, ou seja, os hábitos e estados “prediletos” de consciência, que o próprio indivíduo criou e nutriu a partir de suas impressões latentes e de suas ações. As tendências reiteram direções já tomadas pela consciência e em andamento, e determinam a natureza das respostas ou ações da consciência. Tendências inadequadas geram impedimentos para a disciplina do *Yoga*; uma consciência que está a maior parte do tempo oscilante – como é o caso geral do homem comum – reagirá ao esforço de unidirecionamento, durante uma tentativa de meditação, com todas as suas armas, gerando agitação do corpo, expiração e inspiração numa frequência ainda maior que o “normal” do indivíduo, e, após várias tentativas frustradas, poderá mergulhar em estados de dor e angústia que lhe eram, até então, estranhos (inconscientes). Patañjali faz um alerta quanto a estes impedimentos e indica os meios através dos quais o *yogin* pode vencer esta batalha interior. Trata-se de uma autoterapia ou auto-reforma da consciência que, à exceção da opção pela total consagração ao Senhor, deverá ser levada a cabo exclusivamente por um esforço heróico da vontade da própria consciência.

O *yogin* tem a seu favor, primeiramente, o fato de que os impedimentos que enfrenta são “naturais”, testemunhados e previstos por toda uma tradição, e compartilhados pelos outros *yogin*. Em segundo lugar, consola-o o conhecimento do mecanismo de funcionamento das tendências da consciência, que o informa que tal batalha interior é uma etapa intermediária, e que estados incomparavelmente melhores sucederão sua vitória. Ou seja, todas as tendências de uma consciência serão fortalecidas paulatinamente pela repetição das ações e pensamentos que as alimentam, e poderão portanto ser destruídas com a cessação destas ações e pensamentos prévios e a reiteração de uma conduta contrária.

De acordo com a teoria destas escolas, de que tudo o que é fenomênico é invariavelmente constituído por três aspectos, com diferentes graus de predominância entre eles, aspectos estes que são a intelegibilidade, a agitação e a inércia obscura, tem-se que os impedimentos estão todos relacionados a movimentos predominantes dos dois últimos, a agitação (como, por exemplo, no caso da dúvida e da incontinência) e a inércia (no caso da preguiça, da apatia, etc.). A essência do intelecto, no entanto, é o aspecto da intelegibilidade, o único capaz de refletir adequadamente toda a luz do si-mesmo, com seu saber de caráter infalível. Esta essência, na consciência oscilante do homem comum, está no entanto “manchada”, “tingida” pela emergência dos demais aspectos, bem como pela natureza das impressões latentes armazenadas. Por esta razão afirma também o *Sāṅkhya* que a liberação – a integração final – é justamente a remoção destes impedimentos.

O aspecto fenomênico da intelegibilidade, *sattva*, relaciona-se ao eixo dos valores positivos, sob o ponto de vista ético e subjetivo: paz, iluminação, sabedoria, serenidade, felicidade, etc. Estes valores são considerados, não como altruísmos humanos, mas como partes indissolúveis de leis de caráter universal, responsáveis pela harmonia de todas as manifestações fenomênicas: como tal, constituem aquilo que a cultura sânscrita chamou de *dharma*, termo que aqui traduzimos por “virtudes” (da raiz *DHR*, “segurar, refrear”), e que se tornou, como já vimos nos capítulos iniciais deste trabalho, um conceito essencial para vários desenvolvimentos da cultura.

A contrariedade a tais leis não é, portanto, interpretada no sentido de uma contrariedade social ou moral, apenas; argumenta-se, ao contrário, que a consciência

direcionada para tendências opostas a estas leis universais, tais como inquietação, obscuridade, ignorância, confusão, angústia ou insatisfação, etc., está na verdade contrariando sua própria essência, e comprometendo, através do poder das impressões latentes e tendências que acumula, a sua própria capacidade de discernimento, autonomia e vontade. Isso sem contar que as ações desencadeadas por uma tal consciência, devido à condicionalidade *sine qua non* das manifestações fenomênicas, deverão receber respostas “em igual intensidade e em sentido contrário”, na forma de experiências de vida nem sempre agradáveis.

O *yogin*, ciente da “faca de dois gumes” que constitui sua própria consciência, deverá necessariamente, para chegar à integração, aumentar nela o predomínio do aspecto da intelegibilidade, controlando e monitorando com este fim os movimentos e tendências que, em si, ele diagnostica como inadequados. O resultado deverá ser o aumento progressivo de estados de serenidade, calma, concentração e discernimento, diante de suas próprias experiências de vida. Patañjali explica como fazê-lo:

tatpratiṣedhārthamekatattvābhyāsaḥ //1.32 //

1.32 - Com o propósito de preveni-las, pratique-se a disciplina sobre um princípio real.

Vyāsa, em seu comentário a este enunciado, prova, por uma série de argumentações, que “A consciência é única, imbuída de muitos objetos e constante” (*apud* BABA: 1979, 17), procurando com isto derrubar os argumentos de outras escolas de pensamento que sustentavam a “teoria da concepção momentânea”, ou a teoria de que a consciência só existiria a partir de sua relação com objetos múltiplos, e que portanto ela seria múltipla, momentânea, e sem realidade intrínseca. Ou seja, Vyāsa argumenta que a consciência oscilante do homem comum é na verdade única e existe constantemente, e que portanto pode e deve ser concentrada, cada vez mais, num único objeto de cada vez, para que sejam reforçadas suas tendências à concentração.

Traduzimos, pela expressão “princípio real”, o termo *tattva*, um substantivo neutro formado a partir do pronome demonstrativo *TAD*, “este, ele”. M. MONIER-WILLIAMS (1992: 432) aponta os significados “estado verdadeiro ou real, verdade,

realidade; (em filosofia) um princípio verdadeiro”; mas este termo faz parte também da nomenclatura específica do *Sāṅkhya*, que enumera vinte e quatro *tattva* ou princípios reais desenvolvidos a partir da matriz fenomênica (esta inclusa), e mais um princípio real de natureza distinta considerado o vigésimo quinto *tattva*, que é o ser incondicionado, como já vimos em síntese no capítulo “Campo discursivo: as teorias do *Yoga* e do *Sāṅkhya*”. À luz deste ponto de vista do *Sāṅkhya*, o enunciado de Patañjali assume um novo e mais específico sentido, podendo sugerir que o *yogin* tome como objeto constantemente presente em sua consciência a questão do intelecto, ou da mente, ou da natureza das mensagens enviadas por alguma faculdade de interação sensorial, etc. No entanto, o termo *tattva* também pode aqui ser interpretado como um princípio filosófico ou doutrinário, ou uma passagem das escrituras considerada reveladora, que o *yogin* deve tornar objeto constante nos movimentos de sua consciência, no lugar, por exemplo, de tendências ou impressões recorrentes e consideradas indesejáveis.

Temos no *Sāṅkhyapravacanasūtra* um enunciado que podemos contrastar com este do *Yogasūtra*:

tattvābhyāsānneti netīti tyāgādvivekasiddhiḥ //3.75 //

3.75 – “Através da disciplina sobre um princípio real na forma de abandono [da auto-asserção ou auto-afirmação, *abhimāna*], expresso como ‘não é isso, não é isso’, alcança-se a perfeição na sabedoria discriminadora.” (SINHA: 1979, 348)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Nos primeiros dois livros já foi elaboradamente discriminado o fato de que, começando com a criação primordial e terminando com a dissolução final, toda e qualquer transformação pertence somente à matriz fenomênica e aos seus movimentos, e que o ser incondicionado, em contrapartida, é simplesmente o puro princípio consciente, pleno e imutável. Agora, entre os vários meios que conduzem ao desenvolvimento desta sabedoria discriminadora, o autor menciona aquele que é a essência de todos, ou seja, a disciplina, ou prática, ou cultivo habitual.

“O desenvolvimento da sabedoria discriminadora tem lugar através da disciplina sobre os princípios reais [*tattva*], na forma de abandono de *abhimāna* ou auto-afirmação ou identificação, expresso como ‘não é isso, não é isso’ com respeito a todas as coisas não inteligentes [*jaḍa*] que acabam na matriz fenomênica.” (*ibid.*, 349-350)

“É esta a pureza que, no enunciado, foi declarada pelo termo *siddhi*, perfeição. Pois é o conhecimento desta descrição que foi estabelecido como sendo a causa da liberação pelo enunciado do *Yoga*:

vivekakhyātiraviplavā hānopāyaḥ //2.26 //

“2.26 – ‘O meio de revogar a conjunção é a revelação, em fluxo ininterrupto, da sabedoria discriminadora.’” (*ibid.*, 352)

No enunciado seguinte do *Yogasūtra*, Patañjali estabelece, ao lado da disciplina caracterizada por este direcionamento voluntário da tarefa da consciência, que é de qualquer maneira constante, uma outra disciplina bastante útil para que o *yogin* consiga, paulatinamente, restabelecer a pureza da intelegibilidade no intelecto “tomado” por impressões e tendências fenomênicas:

*maitrīkaruṇānuditopekṣāṇām sukhaduḥkhapuṇyāpuṇya viṣayāṇām
bhāvanātaçcittaprasādanam //1.33 //*

1.33 - A serenidade da consciência resulta do desenvolvimento da benevolência em relação aos domínios do prazer, compaixão em relação aos domínios da dor, alegria diante da virtude e indiferença diante do vício.

De acordo com o *Yoga*, a reiteração destes quatro tipos de resposta por uma consciência no decorrer de sua experiência de vida tem o poder de “sintonizá-la” com as leis universais da virtude e da retidão (*dharma*) que, quando observadas, conduzem ao discernimento, e ao poder e controle sobre si. A respeito destes quatro preceitos, comenta Vyāsa:

“Portanto, o *yogin* deve cultivar benevolência para com todas as criaturas vivas engajadas no gozo dos prazeres, compaixão pelos que sofrem, alegria diante dos virtuosos e neutralidade diante dos viciosos. Assim as características da pureza [de *sattva*, intelegibilidade] vêm ao *yogin* que se dedica a tal disciplina. Além disso, a consciência torna-se transparente [sem agitações] como conseqüência; e a consciência transparente torna-se unidirecionada, e então pode atingir a posição de estabilidade.” (BABA: 1979, 18).

A indiferença diante de demonstrações de maldade é necessária no caso do *yogin*, pois tanto a atração quanto a aversão, em relação a este mal, representam uma atenção excessiva sobre um comportamento considerado indesejável; e, como as tendências da consciência são construídas e mantidas através da reiteração de atos,

palavras e pensamentos, ou seja, através da atenção que se dá a tais tendências, o *yogin* sabe que qualquer atenção excessiva sobre um determinado mal tem o poder de afetar a serenidade que ele trabalha para implantar em sua consciência. Além do mais, o mal que é objeto de excessiva concentração acaba por ser “incorporado” pela consciência que o critica.

Mas as possibilidades de que dispõe o *yogin* em seu processo de controle da consciência não estão limitadas ao esforço puramente psicológico; ao contrário, o desenvolvimento destas tendências benéficas conta com o auxílio de métodos psicofisiológicos peculiares ao *Yoga*, e isto é talvez o que torna a escola do *Yoga* diferente de outras disciplinas, inclusive as de outras culturas, dedicadas ao desenvolvimento psicológico e emocional do homem.

Partindo dos pressupostos de ambas as teorias, *Sāṅkhya* e *Yoga*, é possível compreender seu ponto de vista de que todos os fenômenos estão necessariamente inter-relacionados. O corpo físico é concebido então como um composto de conseqüências, provocadas por um outro composto de causas específico, denominado corpo sutil. O conceito de corpo sutil, segundo estas teorias, engloba os três instrumentos internos da consciência – intelecto, sentido de individuação e mente – somados às faculdades de interação, que são “sutis”, mas que no entanto possuem órgãos de interação correspondentes no corpo físico. A relação entre o corpo sutil ou psicológico e o corpo físico não é tida como apenas unilateral: tanto os movimentos da consciência influenciam nos movimentos do corpo físico, como também o contrário é verdadeiro, ou seja, é possível, de acordo com o *Yoga*, alterar os movimentos da consciência através de uma alteração fisiológica.

O sistema do *Yoga* constata que, dentre as principais relações estabelecidas entre o indivíduo, sob o ponto de vista psicológico, e seu corpo, estão os ritmos respiratórios. A respiração, um ato involuntário no homem comum, está, não obstante, relacionada aos seus estados de consciência. Os teóricos destas escolas constataram que, num homem nervoso e agitado, o ritmo respiratório é mais acelerado, enquanto que num homem em estado de sono profundo, a respiração se torna mais lenta e profunda. De posse destas informações, começaram a controlar, voluntariamente, o ritmo respiratório, e constataram que, de fato, era possível alterar significativamente, através desta disciplina, a frequência e intensidade dos

movimentos psicológicos. Daí surgiu uma das mais importantes disciplinas do *Yoga*, denominada *prāṇāyāma* (da qual trataremos mais adiante), que, com base sobretudo no controle respiratório, pretende provocar alterações no fluxo de *prāṇa* ou “alento”, e com isso alterar, por um lado, as disposições de saúde do corpo físico, de forma geral, e, por outro lado, o aspecto e a profundidade dos movimentos da consciência.

A respeito do termo sânscrito *prāṇa*, bastante familiar aos praticantes de *Yoga*, mesmo em nosso mundo contemporâneo, trata-se de um daqueles termos de difícil tradução, por se tratar de um conceito sem equivalente na cultura de chegada. “Alento” é sem dúvida uma tradução literal deste substantivo derivado da raiz *pra-AN*, “respirar, soprar, animar”, e que designa o “sopro da vida” ou “alento vital”. Conforme o *kārikā* 29 do tratado *Sāṅkhyakārikā*, há cinco alentos que têm sua origem e suporte nos três instrumentos internos formadores da consciência individual (*buddhi, ahaṅkāra e manas*); estes cinco alentos são responsáveis por diversas funções fisiológicas que sustentarão o corpo físico, como a circulação, digestão, eliminação, respiração, etc., e como tal constituem uma espécie de “duplo energético” do corpo físico. O conceito de *prāṇa*, presente desde os tempos védicos e aprimorado nas doutrinas do *Yoga*, não apenas representa um elemento importantíssimo no caminho da integração pelo *Yoga*, o qual dedica a ele, como já observamos, uma disciplina específica constituída de inúmeros exercícios respiratórios e energéticos (*o prāṇāyāma*), como também representa um dos conceitos fundamentais na medicina indiana do *Ayurveda*.

Por esta razão temos, aqui, que Patañjali, após inventariar os impedimentos ou oscilações da consciência, e após apontar como caminho para seu controle a disciplina de unidirecionamento da consciência, tendo como objeto qualquer dos princípios reais, e a serenidade através da benevolência, compaixão, etc., fornece mais uma alternativa, desta vez não psicológica, que pode produzir o mesmo efeito:

pracchardanavidhāraṇābhyām vā prāṇasya //1.34 //
1.34 - Ou da exalação e da retenção do alento.

Comenta Vyāsa:

“A exalação é jogar para fora o ar dos pulmões através das narinas, por um esforço especial. Retenção é o controle do alento (*prāṇāyāma*). O *yogin* deve alcançar a estabilidade da consciência através destes, como medida alternativa.” (*ibid.*, 18)

O *Sāṅkhyapravacanasūtra* fornece-nos uma boa elucidação do que representa o conceito de *prāṇa* no âmbito destas teorias:

sāmānyakaraṇavṛttiḥ prāṇādyāvāyavaḥ pañca //2.31 //

2.31 – “Os cinco ares, começando com o alento [*prāṇa*], são os movimentos comuns aos [três] instrumentos [internos].” (SINHA: 1979, 262)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“O autor menciona o movimento comum aos três instrumentos internos.⁵⁶

“Os cinco, na forma de *prāṇa*, etc.⁵⁷, que são familiarmente conhecidos como ‘ares’ em virtude de seus movimentos semelhantes ao ar – estes são *sāmānya*, ‘comuns’, *vṛtti*, ‘movimentos’, *karaṇasya*, ‘dos três instrumentos internos’. Tal é o sentido.

“Assim também foi declarado pelo *kārikā*:

svālakṣaṇyāṁ vṛttirtrayasya saiśā bhavatyasāmānyā /

sāmānyakaraṇavṛttiḥ prāṇādyāvāyavaḥ pañca // (Sāṅkhyakārikā 29)

“Dos três [instrumentos internos], os movimentos são suas respectivas características; estas não são comuns,⁵⁸ o movimento comum aos três são os cinco, começando com *prāṇa*, etc., conhecidos como os ares.’

“Alguns pensam que *prāṇa*, etc. não são senão tipos particulares de ar, e que são levados a operar [como o são] pelo movimento dos instrumentos internos na forma de vontade, a fonte da vitalidade, e então dizem que no presente enunciado há uma afirmação da não-distinção [em relação ao ar] de *prāṇa*, etc., na sua forma de movimento dos instrumentos internos. Mas este não é o caso, pois, pelo enunciado do *Vedānta*:

vāyukriye pṛthagupadeçāt //

“[O principal, *prāṇa*] não é ar, nem nenhuma atividade do ar, porque o texto o enuncia separadamente.’ (*Vedāntasūtra*, II, iv.9).

“A característica de ser ar e a característica de ser uma transformação do ar foram expressamente negadas ao *prāṇa*, e é evidente que o presente enunciado deve ter também a mesma implicação que aquele do *Vedāntasūtra*. Além do mais, uma vez que uma propriedade da consciência, como cobiça, etc., torna-se a causa de um distúrbio em *prāṇa*, então está claro que ambos devem ter um substrato comum.

“[Mas, pode-se perguntar, se *prāṇa*, etc. constituem o movimento dos instrumentos internos, então como eles não foram contados entre as partes

⁵⁶ Intelecto, sentido de individuação e mente.

⁵⁷ Os cinco alentos são *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna* e *vyāna*.

⁵⁸ Cada instrumento tem seu movimento característico (determinação no intelecto, auto-afirmação no sentido de individuação e deliberação e composição na mente), como já vimos anteriormente.

componentes do *liṅgaçarīra* ou corpo sutil? A isto o comentador responde em seguida:]

“É por esta razão que a não-enumeração dos *prāṇa* entre os membros do corpo sutil ⁵⁹ não está incorreta, porque o intelecto mesmo, em virtude de seu poder de ação, recebe os nomes de *sūtrātma*, *prāṇa*, etc.

“[Outra réplica: se *prāṇa* é um movimento dos instrumentos internos, qual é a justificativa para referir-se a ele como ‘ar’? A isto responde o comentador:]

“Embora seja uma modificação dos instrumentos internos, ainda assim o uso do termo ‘ar’ é viável devido ao fato de que o *prāṇa* possui movimentos peculiares, como os do ar, e também porque ele é presidido pela divindade *Vāyu*.⁶⁰” (*ibid.*, 262-263).

Temos então que há cinco “alentos”, energias sutis que se movem como o ar, e que emanam da consciência; como tal, estão intimamente relacionados com os movimentos psicológicos desta consciência, podendo assumir, portanto, várias formas de desequilíbrio, que se refletirão no corpo físico. Estes alentos possuem as funções de controlar, primeiramente, a própria formação do corpo físico ainda no útero, e, em segundo lugar, de controlar as funções fisiológicas deste corpo enquanto a consciência estiver “atrelada” a ele, ou seja, enquanto o corpo estiver “vivo”. O conceito de *prāṇa*, termo que designa o principal destes cinco alentos, e que também pode ser utilizado no sentido coletivo de designar todos os cinco alentos, é de extrema importância para a medicina indiana, também fundamentada no *Sāṅkhya*. Reproduzimos aqui uma síntese das descrições destes cinco alentos “carregados” pelo corpo sutil, conforme a interpretação do Dr. Arthur H. Ewing, assim elaborada por Mircea ELIADE:

“(...) o *prāṇa* é a respiração que se move para o alto a partir do umbigo ou do coração e compreende a inspiração e a expiração; *apāna* é um termo com muitas significações: a respiração do ânus e do escroto, do intestino grosso e do umbigo; *vyāna* é a respiração que penetra em todos os membros do corpo; *udāna* compreende não só a eructação como a respiração que leva a alma para a cabeça em estado de *samādhi* ou de morte; *samāna* é a respiração localizada no abdômen e acredita-se que possibilita a digestão.” (ELIADE: 1996, 314)

⁵⁹ O autor refere-se ao *sūtra* 3.9 do mesmo tratado, reproduzido aqui no segundo capítulo do *Yoga-sūtra*, no subtítulo “O mecanismo das encarnações desencadeado pelas aflições humanas”.

⁶⁰ O autor refere-se ao termo *vāyu*, que também significa “vento”, e ao deus do vento, *Vāyu*.

De todos estes alentos, compreende-se que o *Yoga* procure seu controle a partir do controle respiratório, uma vez que a respiração constitui o único destes movimentos fisiológicos que pode ser tornado voluntário; sendo *prāṇa* o termo que denomina o movimento respiratório e também o conjunto dos demais alentos, entende-se por que a disciplina respiratória do *Yoga*, de fundamental importância, seja denominada *prāṇāyāma* ou “controle do alento” (na tradução proposta por nós, tendo sido este termo também traduzido em diversas obras como “controle respiratório”). E esta disciplina possui, portanto, o poder de produzir a serenidade da consciência, ajudando o *yogin* em sua batalha psicológica.

Em sua leitura do *Yogasūtra*, Hariharānanda Āraṇya faz o seguinte comentário acerca da prática do *prāṇāyāma* ou controle do alento:

“Para acalmar a consciência, deve-se fazê-la firmar-se em algo. Portanto, praticar apenas a respiração sem tentar fixar a consciência jamais pode resultar em calma. Na verdade, se o *prāṇāyāma* for praticado sem *dhyāna* (meditação), a consciência, ao invés de se acalmar, pode ficar ainda mais perturbada. Por esta razão, em todo esforço para controlar a respiração, a consciência deve ser unidirecionada por um pensamento particular a cada inalação. As escrituras afirmam que a respiração deve ser vinculada a uma concepção de vazio. Em outras palavras, ao se exalar, deve-se supor que a consciência está vazia, e que não há pensamentos nela. A exalação acompanhada desta idéia acalma a consciência, mas de outra forma isto não ocorre. O esforço pelo qual a respiração é exalada possui portanto três passos. O primeiro é o esforço para exalar devagar; o segundo é o esforço para manter o corpo imóvel e relaxado; e o terceiro é o esforço para manter a consciência vazia e sem nenhum pensamento. É assim que a respiração deve ser exalada. Então, permanecer o maior tempo possível neste estado de vazio da consciência é *prāṇāyāma*. Neste método não há esforço para inalar o ar, o que deve ter lugar naturalmente, mas deve-se atentar para que a consciência permaneça neste estado vazio também por ocasião da inalação.” (ĀRAṆYA: 1983, 78-79)

Voltaremos à disciplina de controle do alento mais adiante. Por ora, com estas informações, retomemos então nosso capítulo sobre a integração, com a descrição dos efeitos que se seguem por ocasião do estabelecimento do jugo (um dos termos, aliás, que podem traduzir o sânscrito *Yoga*) sobre as oscilações da consciência.

viṣayavatī vā pravṛttirutpannā manasaḥ sthitinibandhanī //1.35 //

1.35 - A fixação da estabilidade da consciência advém também do movimento contínuo produzido pela mente na direção de um domínio objetivo.

viçokā vā jyotiṣmatī //1.36 //

1.36 – Ou de uma condição luminosa e ausente de tristeza.

vītarāgaviṣayam vā cittam //1.37 //

1.37 – Ou quando a consciência penetra no domínio da desapareição dos desejos.

svapnanidrāññānāmbanam vā //1.38 //

1.38 – Ou no suporte do conhecimento dos sonhos e do sono profundo.

yathābhimatadhyānād vā //1.39 //

1.39 – Ou ainda pela meditação sobre o que se queira.

paramāpuparamamahattvānto'sya vaçīkārāḥ //1.40 //

1.40 – Desta consciência é o comando sobre os limites do infinitamente grande e do infinitesimalmente pequeno.

O unidirecionamento ou fixação da consciência

Para compreender melhor a expressão “movimento contínuo”, *pravṛtti*, lembremo-nos do que já foi dito a respeito do termo *vṛtti*, “movimento”. Para chegar ao estado de integração ou *samādhi*, o *yogin* deve conduzir os inúmeros movimentos oscilantes de sua consciência – considerados impedimentos ou “inimigos do *Yoga* – a um estado de concentração profunda no qual apenas o objeto tomado para concentração permaneça em sua consciência. A expressão “movimento contínuo” caracteriza este plano de consciência diferente dos planos em que opera a consciência no homem comum, e denominado no sistema do *Yoga* pelo nome de *ekāgra*, “unidirecionado”. Portanto, realizamos aqui uma tradução bastante literal, ressaltando apenas que este “movimento contínuo”, *pravṛtti*, refere-se ao movimento unidirecionado da consciência, no qual foram eliminadas as oscilações, e que portanto se aproxima da experiência da integração.

viṣayavatī vā pravṛttirutpannā manasaḥ sthitinibandhanī //1.35 //

1.35 – A fixação da estabilidade da consciência advém também do movimento contínuo produzido pela mente na direção de um domínio objetivo.

A mente, *manas*, é responsável, entre outras coisas, pela captação e decodificação de estímulos sensoriais; segundo estas teorias, as percepções características dos cinco sentidos não existem apenas no mundo físico, e inclusive é a existência de suas contrapartes sutis que permite sua existência também no mundo físico. Assim, o movimento contínuo da mente na direção de um domínio sutil provoca, segundo Vyāsa, a manifestação, no *yogin*, das faculdades do olfato, paladar, cor, tato e audição sobrenaturais.

Neste grupo de enunciados, portanto, Patañjali tratará das sensações que começam a se manifestar no *yogin* após a vitória sobre a batalha psicológica relatada nos enunciados anteriores. Estas sensações sobrenaturais descritas constituem, como afirma Vyāsa, os portais do “saber intuitivo da integração” (*samādhiprajñā*). Vyāsa aponta a necessidade destas experiências preliminares no domínio dos objetos sutis:

“(...) para confirmar a instrução dos *Veda*, a inferência e os mestres, ao menos alguma qualidade distinta da substância deve ser experimentada. Então, através da experiência direta de alguma porção da substância como ensinada por eles, a porção sutil que inclui a liberação torna-se objeto de toda atenção. Por esta razão a serenidade da consciência foi prescrita. Quando é produzido o poder consciente de pleno controle dos movimentos não suprimidos em relação à sua esfera de funções [por exemplo, o olfato sobrenatural], então a consciência torna-se capaz de observar positivamente suas verdades respectivas. Neste caso, a fé, a força heróica, a memória, a integração e o saber intuitivo vêm ao *yogin* sem nenhum obstáculo.” (BABA: 1979, 19)

viçokā vā jyotiṣmatī // 1.36 //

1.36 – Ou de uma condição luminosa e ausente de tristeza.

Vyāsa nos esclarece que este enunciado completa o sentido do anterior, o que significa que a condição luminosa e ausente de tristeza acompanha a experiência de unidirecionamento, e indica o alcance da fixação da consciência:

“A compreensão, oriunda do intelecto, do *yogin* que se concentra sobre o lótus do coração, é de fato a própria intelegibilidade [*sattva*] do intelecto [*buddhi*], luminosa como o céu. Se a consciência estiver bem estabelecida neste ponto de concentração, a manifestação deve ser da forma da luz do sol, da lua, dos planetas e das jóias. Da mesma forma, a consciência

fundida ao sentido de auto-afirmação⁶¹ torna-se puramente auto-afirmada, calma e infinita como o oceano sem ondas.” (*ibid.*, 20)

Para finalizar sua descrição destes estados, Vyāsa cita mais um antigo enunciado atribuído ao lendário mestre do *Sāṃkhya*, Pañcaçikha:

tamaṇumātramātmānamanuvidyāsmṛtyevaṛṇ tāvāt saṃpratijānīta iti
 “Reconhecendo finalmente este mínimo [atômico] si-mesmo, ele compreende plenamente a manifestação como ‘Eu sou’, apenas.” (*ibid.*, 20-21)

vṛṭarāgaviśayam vā cittam //1.37 //

1.37 – Ou quando a consciência penetra no domínio da desapareição dos desejos.

svapnanidrāññānāmbanarṇ vā //1.38 //

1.38 – Ou no suporte do conhecimento dos sonhos e do sono profundo.

yathābhimatadhyānād vā //1.39 //

1.39 – Ou ainda pela meditação sobre o que se queira.

A consciência pode ser fixada ou estabilizada quando voltada unicamente na direção de um objeto específico. As diferenças entre os objetos tomados para este exercício ocasionam as diferenças de manifestação dos resultados. Patañjali enumera aqui apenas os meios mais eficientes – ou melhor, os objetos mais adequados – para se conduzir a consciência à integração: o domínio da desapareição dos desejos refere-se ao desapego por todas as coisas fenomênicas, indicado como uma forma eficiente de tornar estável e fixa a consciência, enquanto que o suporte do conhecimento dos sonhos e do sono profundo refere-se a objetos sutis. Traduzimos aqui por “desejo” o termo *rāga*, que poderia também ser traduzido por “paixão, apego”, se nos lembrarmos do que já observamos a respeito do termo *vairāgya*, “desapego”. Preferimos a tradução “desejo” por já possuímos, em nossa psicologia ocidental, a noção de que o medo e o desejo constituem os elementos básicos de motivação do homem no mundo; assim, o domínio da desapareição dos desejos sugere-nos com eficácia a ultrapassagem dos movimentos psicológicos comuns. De fato, a respeito da relação entre o desejo e os movimentos fenomênicos, sobretudo os da consciência, observa o *Sāṃkhyapravacanasūtra*:

⁶¹ *Asmitā*, proveniente do sentido de individuação, conforme descrito em 1.17.

rāgavirāgayoryogaḥ sṛṣṭiḥ //2.9 //

2.9 – “A produção [de tudo] resulta do desejo; do desapego, resulta o *yoga*.” (SINHA: 1979, 241-242)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Agora o autor declara a principal causa instrumental ou ocasional da produção do universo. Onde há desejo, há produção, e onde há desapego, há *Yoga*, ou seja, a permanência do si-mesmo em sua natureza própria, e isto significa liberação, ou, em outras palavras, a supressão dos movimentos de *citta*, ‘consciência’, ou princípio pensante. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 242).

Trataremos com mais detalhes da questão do desejo, na perspectiva do *Yoga*, logo no início da tradução do segundo capítulo do *Yogasūtra*. Quanto ao termo “meditação”, *dhyāna*, que aqui aparece pela primeira vez, mas que também será objeto de maiores análises mais adiante, pretendemos por ora apenas fazer algumas observações. Derivado da raiz *DHYAI*, “contemplar, meditar”, este termo adquire um significado bastante específico como a sétima das oito etapas da disciplina do *Yoga*, e porta de acesso à experiência de integração. Meditação, para o *Yoga* descrito por Patañjali, representa a continuidade de um estado de concentração unidirecionada e profunda da consciência, até a produção da integração: e isto vem a ser o que se compreende por “meditação” no *Yogasūtra*. A seu respeito, por enquanto, Vyāsa apenas observa:

“O *yogin* deve meditar sobre qualquer objeto de sua escolha. A consciência que atinge a estabilidade neste ponto [no objeto escolhido] atinge a estabilidade em outros lugares também.” (BABA: 1979, 20).

Quando isto ocorre, é enunciado o poder que o *yogin* alcança:

paramāṇuparamamahattvānto’sya vaçīkārāḥ //1.40 //

1.40 – Desta consciência é o comando sobre os limites do infinitamente grande e do infinitesimalmente pequeno.

Agora que foram apresentadas as características ou efeitos iniciais do unidirecionamento da consciência, Patañjali prossegue, até o fim deste capítulo, a descrição das várias etapas sucessivas de integração, até a liberação final. A respeito destas etapas, já havíamos feito algumas observações no item “Elementos de integração”. Agora elas serão mais bem descritas.

*kṣīṇavṛtterabhijāṭasyeva maṇḍergrah ṅgrahaṇagrāhyeṣu
tatsthatadañjanatāsamāpattiḥ //1.41 //*

1.41 – Quando a destruição de seus movimentos é produzida, ocorre a fusão da consciência com o perceptor, o instrumento de percepção ou o objeto percebido, assim como um cristal límpido parece tingido pelo que lhe está próximo.

Tatra çabdārthajñānavikalpaiḥ saṅkīrṇā savitarkā samāpattiḥ //1.42 //

1.42 – Nesta circunstância, a fusão da consciência denominada “com raciocínio” é mista, e se dá através da composição de palavra, objeto e conhecimento.

smṛtipariçuddhau svarūpaçūnyevārthamātranirbhāsā nirvitarkā //1.43 //

1.43 – Com a completa purificação da memória dá-se a fusão “sem raciocínio”, que se caracteriza pela aparição do objeto em sua totalidade, como que esvaziado de natureza própria.

etayaiva savicārā nirvicārā ca sūkṣmaviśayā vyākhyātā //1.44 //

1.44 – Desta mesma forma são também explicadas as fusões da consciência denominadas “com sondagem” e “sem sondagem”, relativas ao domínio sutil.

sūkṣmaviśayatvaṁ cālīṅgaparyavasānam //1.45 //

1.45 – O domínio sutil tem seu término no indeterminável.

tā eva sabījaḥ samādhiḥ //1.46 //

1.46 – De fato, estas fusões da consciência constituem a integração “com semente”.

nirvicāravaiçāradye ‘dhyāmaprasādaḥ //1.47 //

1.47 – Com a mestria na prática da fusão “sem sondagem”, advém a luminosidade proveniente do si-mesmo.

ṛātibharā tatra prajñā //1.48 //

1.48 – Nesta circunstância, o saber intuitivo contém em si a verdade.

çrutānumānaprajñābhyāmanyaviśayā viçeṣārthatvāt //1.49 //

1.49 – Pertence a outro domínio objetivo em relação aos saberes intuitivos da tradição oral e da inferência, pois tem como objeto o diferenciado.

tajjaḥ sarīskāro ‘nyasarīskārapratibandhī //1.50 //

1.50 – A impressão latente gerada por este saber intuitivo é outra, adversa às demais.

tasyāpi nirodhe sarvanirodhānnirbījaḥ samādhiḥ //1.51 //

1.51 – Na supressão até mesmo desta impressão latente, com a supressão de tudo, dá-se a integração denominada “sem semente”.

Descrição do processo de integração como fusão da consciência

Estes últimos enunciados do “Capítulo sobre a integração” do *Yogasūtra* são dedicados a “explicar” o que acontece à consciência durante as etapas do fenômeno da integração; não é uma explicação fácil, mas tentaremos oferecer a interpretação que nos foi possível construir a partir das informações dadas por Vyāsa e por outras obras de exegese acerca do tratado de Patañjali, já que o sistema do *Sāṅkhya* não se dedica à descrição deste processo, exclusivo do *Yoga*.

Uma comparação bastante conhecida no contexto destas teorias, na Índia antiga, utilizada para ilustrar a relação entre os movimentos da consciência e o si-mesmo que subjaz a ele, é a seguinte: imagine-se um lago de águas límpidas, no fundo do qual repousa uma jóia fulgurante. As oscilações das águas tornam-nas turvas, impedindo que a jóia seja vislumbrada. Se for possível cessar qualquer oscilação destas águas, somente então a jóia será encontrada e, ainda assim, isto ocorrerá somente se as águas forem translúcidas o bastante para não ocultar, com sua “coloração” superimposta, o brilho da jóia. Neste símile, temos que o lago é a consciência, agitada pelos movimentos provocados constantemente pelo vento das influências externas, e “tingida” por impurezas que flutuam em suas águas. A jóia oculta e intocada por detrás do véu das águas da consciência é o si-mesmo, o ser incondicionado: seu brilho só é vislumbrável através da limpidez do espelho das águas. De fato, a consciência é espelho, e o princípio verdadeiramente consciente que ilumina sua existência só é perceptível ao mundo através deste espelho.

O processo de filtragem e limpeza destas águas foi descrito nos enunciados anteriores, bem como os “efeitos colaterais” de grande paz e felicidade suprema oriundos de sua limpeza, quando então o lago do intelecto, tornado translúcido (com a transparência da pura intelegibilidade, *sattva*) pela luz do *Yoga*, descobre-se serenamente oceânico. Agora, nestes enunciados, Patañjali descreve o que vai acontecer com esta consciência na integração propriamente dita, o que significa descrever, ao menos em relação às etapas de integração com suporte num objeto de concentração (estratégia para “aquietar” os demais ventos), qual será a natureza da sua relação com este objeto.

O termo utilizado para designar este tipo de integração é *samāpatti*, “fusão”. Este substantivo sânscrito é formado pela raiz *PAD*, “reunir, tomar parte, freqüentar”, que com os prefixos *sam-ā* (o prefixo *sam* indica reunião, e o *ā*, um movimento para dentro, ambos presentes em *samādhi*) assume os significados de “cair sob um estado ou condição”, ou “reunir para si, aglutinar”; *samāpatti* é, ao pé da letra, a “aglutinação” ou “coalescência”. Que tipo de aglutinação? Segundo a teoria do *Yoga*, *samāpatti* designa o fenômeno da identificação ou unificação entre a percepção do *yogin* e o objeto percebido, ou seja, o *yogin*, através de intensa e contínua concentração, torna-se uno com o objeto de sua concentração. Por esta razão optamos por traduzir o termo *samāpatti* por “fusão da consciência”, e como tal inferimos, com Vyāsa (1.43 e 1.44), que esta fusão é um sinônimo da integração (ou ao menos de suas primeiras etapas, onde existe um objeto ou suporte para direcionar a consciência).

A fusão da consciência com o objeto tomado para sua concentração passa por diversas etapas sucessivas; além do mais, o caráter da fusão é alterado conforme o caráter do objeto de concentração, já que o *yogin* pode realizar a fusão de sua consciência com um objeto de percepção (*grāhya*), um de seus instrumentos de percepção (*grahaṇa*) ou com o próprio perceptor (*grahītṛ*). Três substantivos sânscritos oriundos de uma mesma raiz (*GRAH/GRABH*, “pegar, segurar com as mãos, apreender, capturar”) foram utilizados para designar esta classificação tripartida, que vamos analisar conjuntamente com os tipos de integração.

O *yogin* atinge primeiramente a integração ou fusão da consciência – na verdade, estamos nos referindo sobretudo ao seu substrato mais importante, o intelecto – com o objeto de percepção (*grāhya*), ou seja, com os elementos densos (os cinco *sthūlabhūta*, terra, água, fogo, ar e éter) e sutis (as cinco potências sutis, *tanmātra*: olfativo, sávido, visível, tangível e sonoro) da matriz fenomênica. Assim o *yogin* adquire gradualmente “todo o saber intuitivo” (*samprajñāta*) acerca do domínio dos objetos grosseiros e sutis, que compõem quatro etapas sucessivas de integração: *savitarka* (“com raciocínio”), *nirvitarka* (“sem raciocínio”), *savicāra* (“com sondagem”) e *nirvicāra* (“sem sondagem”). Lembremos que os termos “raciocínio” e “sondagem” já foram discutidos por nós em maiores detalhes no item

“Elementos da integração”, neste mesmo capítulo, quando mencionados no enunciado 1.17 do *Yogasūtra*.

Num primeiro momento, ao concentrar-se sobre um objeto grosseiro, o conhecimento do objeto aparecerá ao *yogin* munido simultaneamente de percepção, inferência e cognição verbal, devido às operações características de seu intelecto. Este tipo de percepção é denominado *savitarka* (ou seja, “com raciocínio”: percepção acompanhada de noção). Deste ponto deverá o *yogin* avançar para *nirvitarka*, ou seja, além de qualquer raciocínio. Temos a seguinte explicação de Vyāsa:

“As cognições de ‘vaca’ como uma palavra, ‘vaca’ como um objeto, e ‘vaca’ como uma idéia, embora diferentes uma da outra, são manifestadas em conjunto. Sob análise, as características da palavra são diferentes, as características do objeto são diferentes, e as características da idéia são diferentes. Esta é sua forma separada. Então, se o objeto ‘vaca’ etc., que está presente no saber intuitivo da integração [*samādhiprajñā*] do *yogin* em estado de fusão, aparece misturado às opções de palavra, objeto e idéia, esta fusão mista é denominada ‘com raciocínio’. Entretanto, com a completa purificação da memória em relação às convenções verbais, o objeto – que existe em sua natureza própria no saber intuitivo da integração, destituído das idéias verbais e inferenciais – é claramente percebido em sua manifestação própria, e esta é denominada a ‘fusão sem raciocínio’. Esta é a mais elevada percepção, e é a semente de todo conhecimento verbal e inferencial. Todo conhecimento verbal e inferencial nasce desta mais elevada percepção. Portanto, esta visão não é coexistente com o conhecimento verbal e inferencial. E portanto a visão do *yogin*, nascida desta integração “sem raciocínio”, não está misturada a nenhuma outra forma de conhecimento. (...) Com a completa purificação da memória das composições dos conhecimentos verbais e inferenciais, este saber intuitivo de integração (...) é denominado ‘fusão sem raciocínio’.” (BABA: 1979, 22-23)

O *yogin* está agora pronto para vasculhar o domínio sutil. Aqui procurará penetrar na essência fundadora da realidade física, uma espécie de plano das idéias onde os objetos fundamentais são os cinco *tanmātra* ou “potências sutis” (sonoro, visível, tangível, sávido e olfativo), sob o ponto de vista objetivo, e as faculdades de interação e instrumentos internos formadores da consciência ou corpo sutil, sob o ponto de vista subjetivo. Ou seja, aqui o *yogin* poderá realizar a fusão não apenas com objetos de percepção, como também com os instrumentos de percepção: mente, sentido de individuação e intelecto. Portanto, se o domínio grosseiro se refere aos movimentos da consciência em vigília, o domínio sutil refere-se, por exemplo, ao

mundo dos sonhos, que, nestas teorias, assim como o pensamento, é considerado tão substancial quanto o mundo físico. A fusão ou integração característica da concentração sobre este domínio sutil chama-se *savicārasamādhī*, ou integração “com sondagem” (o correspondente, no domínio sutil, ao raciocínio, característico da apreensão dos objetos do domínio grosseiro ou físico). Nesta fusão “com sondagem”, o *yogin* torna-se uno com o atributo presente de determinada potência sutil. Deve evoluir para *nirvicāra* ou fusão “sem sondagem”, o conhecimento de todos os atributos das potências sutis, além dos limites do tempo e de suas manifestações e condições limitantes, sem diferenciação. Temos, a este respeito, a explicação de Vyāsa:

“É denominada ‘com sondagem’ a fusão que assume as características manifestas dos objetos sutis, diferenciadas pela experiência do tempo, espaço e causas instrumentais [*nimitta*]. Neste caso também o objeto sutil determinado pelo intelecto unificado e qualificado pelas características presentes torna-se o suporte do saber intuitivo de integração. Por outro lado, é denominada ‘sem sondagem’ a fusão que é transformada de todas as formas possíveis na manifestação de todas as características que acompanham todas as qualidades específicas, independentemente de serem passadas, presentes ou imprevisíveis. Tal manifestação é o objeto sutil, de fato.(...) Depois, quando a cognição se apresenta como que destituída de sua própria natureza, tornando-se a própria verdade, então é denominada ‘sem sondagem’.” (*ibid.*, 24-25)

Segundo a interpretação de Bangali BABA (*ibid.*, 24-25, nota 3), as fusões “com sondagem” e “sem sondagem” mencionadas por Patañjali referem-se de fato às manifestações dos instrumentos de percepção ou constituintes da consciência; assim a fusão ‘com sondagem’ corresponde ao estado de felicidade sublime mencionado por Patañjali em 1.17:

vitarkavicārānandāsmīṭāṅgānugamāsariprajñātāḥ // 1.17 //

1.17 - A integração denominada “com todo o saber intuitivo” é seguida pela natureza do raciocínio, da sondagem, da felicidade sublime e do sentido de auto-afirmação.

E também ao conhecimento dos sonhos mencionado em 1.38:

svapnanidrājñānāmbanāṁ vā //1.38 //

1.38 – Ou no suporte do conhecimento dos sonhos e do sono profundo.

Desta forma, a fusão “sem sondagem” corresponderia, então, ao estado de “paz oceânica” característica do sentido de auto-afirmação em 1.17, o que equivaleria ao conhecimento do sono profundo ou sono sem sonhos de 1.38.

Estas fusões ou integrações são denominadas “com semente”, porque todas elas deixam impressões latentes, *saṁskāra*, na consciência. Segundo o *Yoga*, a natureza das impressões latentes é responsável, entre outras coisas, pelo retorno do *yogin*, após a experiência de integração, ao estado da consciência em vigília.

Como já pudemos observar, a relação do *Yoga* com o sistema do *Sāṁkhya* abrange a ordem da manifestação dos princípios reais (*tattva*) estipulados por este último: o *Yoga*, em seu processo de supressão dos movimentos da consciência, segue exatamente a ordem inversa, portanto, do esquema das manifestações da matriz fenomênica delineado pela teoria do *Sāṁkhya*. Tendo este fato em mente, compreendemos que o domínio sutil objetivo tem seu término no sentido de individuação, *aharṁkāra*, assim como também o domínio sutil subjetivo dos instrumentos internos de percepção, ou seja, a mente e o próprio sentido de individuação. O que podemos analisar, até aqui, são fusões com os objetos de percepção e os instrumentos de percepção. A fusão com o perceptor, finalmente, refere-se ao intelecto, o reflexo puro e perfeito do ser incondicionado; nele será refletida a “luminosidade proveniente do si-mesmo”, mencionada em 1.47. No substrato último deste intelecto encerra-se o domínio sutil, ou seja, todas as manifestações da matriz fenomênica. Tudo o que é manifesto a partir desta causa primordial é denominado o “determinável” ou “o que possui marca ou sinal distintivo”, *liṅga* (da raiz sânscrita *LAG*, “aderir, ligar, apegar-se”), termo também utilizado para designar o “corpo sutil”, *liṅgaçarīra* ou *liṅgadeha*, sobre o qual voltaremos a falar. A própria matriz fenomênica, no entanto, é não-manifesta e potencialmente infinita, e é designada aqui como “indeterminável”, *aliṅga*.

O *yogin* que chega à perfeição no quarto e último estágio de integração “com todo o saber intuitivo” (*samprajñātasamādhi*), denominado “sem sondagem”, chega, portanto, ao intelecto, o espelho mais perfeito possível para refletir a jóia do si-mesmo; não se trata, ainda, do próprio si-mesmo, mas do reflexo de sua luz na

inteligibilidade (*sattva*) fenomênica. Falemos um pouco deste “si-mesmo”, tradução que demos ao sânscrito *ātman*.

O termo *ātman* aparece desde as primeiras *Upaṇiṣad* como sinônimo da “alma individual” destituída de atributos, daquilo que, no homem, resiste à morte e, imutável e auto-luminoso, participa da essência imortal do todo, o *brahman*. Este termo antigo de raiz incerta (*AT*, “mover”, *AN*, “respirar”, ou *VĀ*, “soprar”) é correlato, talvez, do latim *anima*, e é comumente traduzido para o português como “alma”; optamos aqui por traduzi-lo por “si-mesmo”, primeiramente para evitar a polissemia característica do termo “alma” no português, e em segundo lugar por a tradução “si-mesmo” nos parecer uma síntese bastante eficaz do que, em essência, corresponde ao *ātman*: o ser auto-existente, desprovido dos atributos fenomênicos, tanto do corpo físico e da personalidade quanto de qualquer sujeição à temporalidade. Ou seja, para o *Sāṅkhyayogadarçana*, o antigo termo *ātman* é mais um sinônimo de *puruṣa* ou “ser incondicionado”.

A luminosidade deste si-mesmo é também mencionada no tratado *Sāṅkhyapravacanasūtra*:

jaḍaparakāṣāyogāt prakāṣaḥ // 1.145 //

1.145 – “Pelo fato de a iluminação não pertencer ao não-inteligente, a iluminação [deve ser a natureza do ser incondicionado].” (SINHA: 1979, 200)

Comentário de Aniruddha:

“De que forma ou natureza é o si-mesmo? A esta pergunta o autor responde. É consenso que o não-inteligente não projeta luz, isto é, não manifesta os objetos. Se o si-mesmo tivesse que ser não-inteligente, então deveria haver algo a mais que o iluminasse. E também, por razões de simplicidade, que o si-mesmo, ele próprio, seja da natureza da luz.” (*ibid.*, 200)

nirguṇatvānna chiddharmā // 1.146 //

1.146 – “Ele [o ser incondicionado] não está sujeito às leis fundamentais da consciência, por ser destituído de propriedades.” (*ibid.*, 201)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Mas, pode-se ainda perguntar, embora o ser incondicionado seja essencialmente da natureza da luz, a relação entre a propriedade e o sujeito da propriedade existe no caso presente, como existe no caso de *tejas*, ‘fogo’, ou não existe? A esta questão o autor responde. O sentido é bastante claro.

“Estando estabelecido que o ser incondicionado é da natureza da luz, outras funções do ser incondicionado tornam-se possíveis através desta relação de identidade com a luz, e seria redundante imaginar que o ser

incondicionado possui alguma propriedade, por ser da natureza da luz. Isso também deveria ser compreendido.

“A respeito do fogo, *tejas*, embora uma forma particular denominada luz não seja percebida, ainda assim [o fogo] é percebido pelo toque, e a diferença entre luz e fogo é estabelecida. Em relação ao si-mesmo, por outro lado, não há nenhum conhecimento ou apreensão durante a não-apreensão da luz denominada cognição. Portanto, com base na simplicidade, o si-mesmo é concebido como uma substância absolutamente da natureza da luz, e destituída da relação entre propriedade e sujeito da propriedade. E o si-mesmo não é uma propriedade, já que pode existir em conjunção, etc., e não depende de mais absolutamente nada como suporte [para sua existência].

(...)

“Mas, pode-se perguntar, qual é a razão para se fazer a afirmação de que o si-mesmo é destituído de propriedades? A isto respondemos: não é possível dizer que [conjunção com] o desejo, etc., no ser incondicionado, deva ser eterna, porque estes, pela percepção, são vistos como produzíveis; e se se admite uma propriedade produzível no caso do ser incondicionado, isto implicaria a sua disposição à transformação. E, assim, redundância seria o resultado da suposição de ambos, ser incondicionado e matriz fenomênica, como causas de transformação. E já que uma transformação cega em relação ao ser incondicionado implicaria sua impotência como conhecedor [a testemunha], o resultado seria a dúvida de que cognição, desejo, etc., poderiam ser cognoscíveis para o ser incondicionado. E assim também, com base no que já foi dito, ou seja, que o não-inteligente não possui possibilidade de associação com a luz, é portanto impossível existir a cognição do eterno como não-eterno. Novamente, pelos métodos de concordância e inferência, o desejo, etc., com base [no critério de] simplicidade, são atribuídos apenas à mente, já que a suposição de que a causa do desejo, etc. é a conjunção da mente e também do si-mesmo seria uma redundância.” (*ibid.*, 202)

Vejamos, segundo a explicação de Vyāsa em seu comentário aos enunciados 1.47 a 1.50 do *Yogasūtra*, o que acontece quando o intelecto reflete a luminosidade deste si-mesmo:

“O fluxo luminoso e estável da intelegibilidade [*sattva*] no intelecto, sem influências dos aspectos fenomênicos da agitação e inércia obscura [*rajas* e *tamas*], com a essência da iluminação e livre da cobertura de impurezas, é denominado ‘mestria’.

“(...) O saber intuitivo que brota da consciência firme neste estado é denominado ‘o que contém em si a verdade’.

“(...) Não existe sequer o menor traço de falso conhecimento. O *yogin*, alcançando o saber intuitivo por estas três formas – as escrituras, a inferência e o prazer que surge da prática da meditação – atinge enfim o mais elevado estágio do *Yoga*. (...) A cognição verbal é o conhecimento das escrituras. Ela possui o domínio dos objetos genéricos, porque não é possível demonstrar um objeto particular pelas escrituras. Por quê? Porque a palavra não está

equipada com seu respectivo objeto. Da mesma forma, a inferência só alcança o domínio dos objetos genéricos. Afirma-se que onde há acesso, há movimento, e onde não há acesso, não há movimento. Ou seja, a conclusão extraída da inferência lida com objetos genéricos. Portanto, os domínios da cognição verbal e inferencial não alcançam nenhum objeto diferenciado. Também não há cognição desta substância sutil, distante e mediada [pelas cognições verbais, etc.], através da percepção sensorial do mundo. Porém este objeto diferenciado que não pode ser percebido através dos meios de aferição justa não é inexistente. Este objeto diferenciado só pode ser determinado através do saber intuitivo da integração, seja ele inerente nos objetos sutis ou no ser incondicionado.

“(…) As impressões latentes produzidas com esta integração destroem o depósito das impressões latentes em manifestação.⁶² Com a desaparecimento destas impressões latentes em manifestação, as cognições daí surgidas não surgem mais. Com a supressão destas cognições, o estado de integração ressurgente. Daí advém o saber intuitivo causado pela integração, e dele advém as impressões latentes causadas pelo saber intuitivo; desta forma o depósito das impressões latentes é constantemente renovado. (...) Estas impressões latentes produzidas pelo saber intuitivo, sendo a causa da destruição das aflições, não preenchem a consciência com novas tarefas, porque em realidade elas apenas aliviam a consciência de suas tarefas. Na verdade, a completude da revelação [do ser incondicionado] é trabalho da consciência.” (BABA: 1979, 27-29).

Patañjali finaliza suas descrições com o estado de integração “além de todo saber intuitivo” (*asañprajñātasamādhi*), que não possui etapas e constitui um fenômeno totalmente distinto das demais integrações, pois aqui, finalmente, o ser incondicionado é revelado e liberado das existências fenomênicas. Já havíamos comentado esta integração final no item “Elementos da integração”, neste mesmo capítulo: ele representa a supressão, desta vez *total*, dos movimentos da consciência, ou seja, constitui a própria dissolução da consciência, como afirma Vyāsa:

“A consciência desaparece em sua própria causa determinativa juntamente com as impressões latentes que conduziram ao absoluto, nascidas no estado de integração através da supressão das impressões latentes manifestas. Portanto estas impressões latentes, opositoras das tarefas da consciência, não se tornam a causa de sua continuação, porque a consciência, estando liberta de suas tarefas, cessa juntamente com as impressões latentes que a levaram ao absoluto. Com a cessação desta consciência, o ser incondicionado fica completamente auto-estabelecido. E então ele é chamado de puro, absoluto e liberado.” (*ibid.*, 29)

A metáfora do cristal límpido, utilizada no tratado de Patañjali para ilustrar o fenômeno de fusão da consciência no enunciado 1.41, também é utilizada no *Sāṅkhyapravacanasūtra*, mas com a diferença de que, no tratado do *Sāṅkhya*, o cristal não é interpretado como o intelecto, mas sim como o próprio ser incondicionado, e a metáfora passa a ser utilizada para falar desta integração final, “sem semente”, ou liberação no absoluto, como podemos constatar:

tatsannidhānādadhīṣṭāṭvārīṅ maṇivat //1.96 //

1.96 – “O poder de reger [do ser incondicionado sobre a matriz fenomênica] dá-se pela proximidade, como no caso de um cristal límpido.” (SINHA: 1979, 145)

tannivṛttāvupaçāntoparāgaḥ svasthaḥ //2.34 //

2.34 – “Na cessação destes [dos movimentos da consciência], quando desaparece a coloração [deles], [o ser incondicionado] permanece auto-estabelecido.” (*ibid.*, 267)

kusumavacca maṇiḥ //2.35 //

2.35 – “Como um cristal límpido em relação à flor.” (*ibid.*, 268)

Comentário de Aniruddha:

“Assim como a vermelhidão aparece no cristal [que é naturalmente transparente] pela sua associação com uma flor vermelha e, depois da remoção da flor, o cristal permanece em sua própria forma intrínseca, também ocorre o mesmo [com o ser incondicionado e a conjunção fenomênica].” (*ibid.*, 268)

Concluimos aqui o primeiro dos quatro capítulos do *Yogasūtra*, intitulado *samādhipāda*, ou “Capítulo sobre a integração”. Nesta parte, procuramos esclarecer o objetivo final do *Yoga*, consubstanciado na definição:

“*Yoga* é a supressão dos movimentos da consciência.” (YS 1.2)

Na tradução do segundo capítulo, começaremos a tratar do *Yoga* como processo: uma série de disciplinas inter-relacionadas que têm por objetivo conduzir o aspirante à integração. Vamos, então, a este capítulo, intitulado *sādhana-pāda*, ou “Capítulo sobre os meios de realização.”

⁶² Ou seja, aquelas que, trazidas à tona pela experiência de vida, já estavam operantes na consciência.

2 - SĀDHANAPĀDA

2 – CAPÍTULO SOBRE OS MEIOS DE REALIZAÇÃO

tapaḥsvādhyāyēçvarapraṇidhānāni kriyāyogaḥ //2.1 //

2.1 – Ascese, auto-estudo e total consagração ao Senhor constituem o *yoga* da atividade meritória.

samādhibhāvanārthaḥ kleçatanūkaraṇārthaçca //2.2 //

2.2 – Com o propósito de produzir a integração e também com o propósito de tornar tênues as aflições.

avidyāsmītārāgadvēṣābhiveçāḥ kleçāḥ //2.3 //

2.3 – As aflições são: ignorância, sentido de auto-afirmação, desejo, aversão e apego à vida.

avidyā kṣetramuttareṣām prasuptatanuvicchinnoḍārāṇām //2.4 //

2.4 – A ignorância é o campo fértil das subseqüentes, quer estejam dormentes, tênues, interrompidas ou exaltadas.

anityāçuciduḥkhānāmasu nityāçucisukhāmakyātiravidyā //2.5 //

2.5 – Ignorância é proclamar a perpetuidade, a pureza, o prazer e o si-mesmo onde há transitoriedade, impureza, dor e não-si-mesmo.

dṛgdarçanaçaktyorekāmāte vāsmitā //2.6 //

2.6 – Sentido de auto-afirmação é tomar por uma única essência o poder de ver e o poder da visão.

sukhānuçayīrāgaḥ //2.7 //

2.7 – O desejo é resultante do prazer.

duḥkhānuçayīdvēṣaḥ //2.8 //

2.8 – A aversão é resultante da dor.

svarasavāhīviduṣo'pi tathārūçho'bhiveçaḥ //2.9 //

2.9 – O apego à vida é o que sustém, em patamar elevado até mesmo num sábio, a auto-fruição.

te pratiprasavaheyāḥ sūkṣmāḥ //2.10 //

2.10 – Tais aflições, quando sutis, são evitadas com o retorno da consciência ao estado original.

dhyānaheyāstadvṛttayaḥ //2.11 //

2.11 – A meditação evita seus movimentos.

O jugo sobre as aflições humanas

Neste segundo capítulo do *Yogasūtra* será exposto o processo para se atingir o propósito da integração, propósito este que foi objeto de discussão do primeiro capítulo. Patañjali inicia a exposição delineando a disciplina necessária para que o *yogin* consiga vencer as chamadas “aflições”, *kleṣa*. Este substantivo sânscrito, derivado da raiz *KLIS*, “atormentar, afligir, causar ou sofrer dor”, é correlato dos termos *kliṣṭa* e *akliṣṭa*, “aflitivo e não-aflitivo”, com os quais Patañjali qualificou os movimentos da consciência em *YS* 1.5. Assim como são considerados “aflitivos” todos os movimentos da consciência, quer em direção ao prazer, quer em direção à dor, quer em direção ao torpor ou sono profundo, por se desenvolverem em relação ao domínio fenomênico (sendo considerados “não-aflitivos” apenas os que fazem parte do *Yoga*), assim também são denominadas “aflições” as causas mais sutis e “poderosas” que geram e suportam estes movimentos, responsáveis pela própria permanência da consciência em estado de aprisionamento.

Patañjali enuncia três princípios de conduta que o *yogin* deve seguir se quiser alcançar algum progresso no *Yoga* e libertar-se destas aflições, pois, para que tal progresso seja contínuo e leve à integração, é necessário “queimar” as sementes das aflições humanas que se depositam incessantemente, na forma de impressões latentes, no intelecto. Se não forem “queimadas” pelo *Yoga*, estas aflições, manifestando-se diante de experiências semelhantes, produzem novas impressões latentes, e assim reproduzem-se interminavelmente. As três disciplinas apontadas aqui por Patañjali – ascese, auto-estudo e total consagração ao Senhor – constituem os três últimos elementos do conjunto de cinco “observâncias” do *Yoga*, que serão tratadas ainda neste capítulo. Patañjali denomina a disciplina conjunta destes três elementos como “*yoga* da atividade meritória”, *kriyāyoga*. O termo sânscrito *kriyā* designa simplesmente “ação, atividade” (da raiz *KṚ*, “fazer, executar”), e como tal é praticamente um sinônimo do termo *karman*; por esta razão, optamos por traduzir *kriyā* por “atividade” nos demais enunciados em que aparece (2.18, 2.36) para

distingui-lo de *karman*, traduzido por “ação”. Entretanto, neste *sūtra* 2.1, *kriyā*, associado ao termo *yoga*, designa mais do que simplesmente qualquer atividade: como aponta M. MONIER WILLIAMS (1992, 321), e o confirma o próprio contexto do *Yogasūtra*, *kriyāyoga* é “a forma prática da filosofia do *Yoga*: a união com a divindade pela devida realização dos deveres da vida cotidiana; a devoção ativa”. Por esta razão, e somente neste enunciado, optamos por traduzir o composto *kriyāyoga* por “*yoga* da atividade meritória”. Sua disciplina auxilia o *yogin* a atenuar as aflições e aproximar-se da experiência da integração. Vejamos o que diz Vyāsa, em seu comentário aos dois primeiros enunciados do *Yogasūtra*, a respeito desta disciplina:

“O *Yoga* da consciência integrada já foi descrito acima [no primeiro capítulo]. Agora, como pode uma consciência manifesta¹ inclinar-se para o *Yoga*? Isto é descrito agora. O *Yoga* da atividade meritória consiste em ascese [*tapas*], auto-estudo [*svādhyāya*] e total consagração ao Senhor.² O *Yoga* não se torna firme naquele que não se dedica à ascese. A impureza, diversificada pelos resíduos sem princípio das ações e aflições, e ressurgindo no contato com os objetos sensoriais, não pode ser jamais dissipada sem ascese. Então a ascese foi incluída no *Yoga* da atividade meritória. Além disso, considera-se que esta ascese deve ser praticada pelo *yogin* quando não for adversa à serenidade da consciência.³ Auto-estudo significa a repetição das verdades purificadoras como o *praṇava* [*AUM*], etc., e a leitura das escrituras que conduzem à emancipação [ou liberação]. Total consagração ao Senhor significa a dedicação de todas as ações ao altíssimo preceptor, ou a renúncia a seus frutos.⁴ Este *Yoga* da atividade meritória tem que ser realizado, ‘com o propósito de produzir a integração e também com o propósito de tornar tênues as aflições’, porque este *Yoga*, quando plenamente realizado, produz o estado de integração e atenua as aflições; posteriormente, ele tornará improdutivas as aflições atenuadas através do fogo da meditação, como sementes queimadas.” (BABA: 1979, 30-31).

Patañjali prossegue enumerando e conceituando cada uma destas cinco aflições humanas contra as quais luta, em si mesmo, o *yogin*. A primeira, a “ignorância”, é sem dúvida a mãe de todas as outras. Acerca do uso deste termo, alguns comentários são necessários. Etimologicamente, o sânscrito *avidyā* significa “não-ciência”, “não-saber” (da raiz *VID*, “saber, compreender, perceber”, com o

¹ Isto é, plenamente engajada no mundo fenomênico.

² Ou seja, *īcvaraṇaprañidhāna*, conceito já discutido no primeiro livro, e que será ainda retomado.

³ A ascese, neste contexto, é o cumprimento dos deveres e o autocontrole, e não a autoflagelação que alguns grupos de ascetas praticavam.

⁴ Uma referência explícita ao conteúdo da *Bhagavadgītā*.

prefixo de negação *a-*), ou “nesciência”. Esta “ignorância” à qual se refere o *Yoga* não é, no entanto, aquela à qual nos referimos quando empregamos o termo no português cotidiano; no sistema do *Yoga*, *avidyā* é um termo fundamental, utilizado para designar a ignorância “metafísica” que provoca toda a confusão entre o que é perpétuo e o que é transitório, causando falsas atribuições à substância (aos produtos da matriz fenomênica). Esta “ignorância” inaugura o ingresso e sustém a permanência de uma consciência numa série infinda de existências condicionadas (o *saṁsāra*, a “roda das encarnações”) e é considerada, portanto, a base e sustentáculo da condição humana, e a causa de seus sofrimentos e aflições, como afirma Patañjali (2.4). Por não possuímos, na cultura de chegada, um termo e um conceito que designem especificamente esta “nesciência metafísica”, optamos, não por cunhar um novo termo, mas sim por ressignificar o corriqueiro “ignorância” no novo sentido proposto no contexto do *Yoga*, tal como definido por Patañjali em 2.5.

O termo *avidyā*, “ignorância”, é o oposto de *vidyā*, “saber, conhecimento”. No entanto, já havíamos visto, no primeiro capítulo, o termo *viveka*, a “sabedoria discriminadora” (da raiz (*VIC*, “separar, discriminar, discernir”; *vi-VIC*, “investigar, distinguir, discernir”), definido como um saber infalível e absoluto, característico do estado de integração. Esta sabedoria discriminadora é aquela que realiza a distinção entre o ser incondicionado e a matriz fenomênica, a qual reflete aquele sob a forma de intelecto. É a distinção entre a lua-imagem e a lua-corpo celeste, ou entre o cristal e os corpos nele refletidos, ou ainda entre a jóia no fundo do lago e o lago, metáforas que utilizamos para ilustrar estes dois princípios de natureza distinta que se manifestam em conjunção. O *yogin* procura este saber especial, *viveka*, que só se manifesta com o silêncio da consciência, com vistas a erradicar seu estado de ignorância. Mas, com a manifestação ou movimento da consciência, esta discriminação se perde, e nasce a “ignorância”, *avidyā*. Etimologicamente, o oposto de *viveka* é *aviveka*, e o oposto de *vidyā* é *avidyā*. Estas palavras, de raízes diferentes, designam nestes sistemas o mesmo par de opostos, e portanto, são pares sinônimos. No *Yogasūtra*, empregam-se os termos *viveka*, para indicar a sabedoria discriminadora, e *avidyā*, para indicar seu oposto, a ignorância. Mas no *Sāṅkhya-pravacanasūtra*, que estamos utilizando nesta leitura intertextual, utiliza-se o termo *aviveka*, para falar da ignorância “metafísica” que nasce no intelecto.

Esta ignorância é, portanto, considerada por estes sistemas como a principal causa de um dos movimentos da consciência analisados no capítulo I, o erro (*viparyaya*). Ela gera outros quatro erros ou aflições: o sentido de auto-afirmação, o desejo, a aversão e o apego à vida. Sobre este movimento da consciência denominado “erro” e as aflições que gera, encontramos este enunciado no *Sāṅkhya-pravacanasūtra*:

viparyayabhedāḥ pañca //3.37 //

3.37 – “As expansões do erro são cinco.” (SINHA: 1979, 310)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Ignorância, sentido de auto-afirmação, desejo, aversão e apego à vida – estes cinco mencionados pelo *Yoga* são as expansões subsidiárias do erro, que por sua vez é a causa do aprisionamento. Tal é o sentido. (...) Entre estes, a ignorância consiste, como declarado no *Yoga*, em ‘proclamar a perpetuidade, a pureza, o prazer e o si-mesmo onde há transitoriedade, impureza, dor e não-si-mesmo’. Igualmente o sentido de auto-afirmação é a percepção de identidade entre o si-mesmo e o não-si-mesmo; ou seja, afirma-se na forma de ‘não há outro si-mesmo além do corpo, etc.’.” (*ibid.*, 311).

Hariharānanda Āraṇya estabelece uma relação entre as quatro características da ignorância declaradas em *YS* 2.5 – “proclamar a perpetuidade, a pureza, o prazer e o si-mesmo onde há transitoriedade, impureza, dor e não-si-mesmo” – e as quatro outras aflições geradas a partir da ignorância. Vejamos seu comentário:

“Dos quatro sintomas de *avidyā* [ignorância], o sentido de permanência atribuído às coisas transitórias é o principal no caso do *kleṣa* [aflição] denominado *abhiniveṣa* ou apego à vida;⁵ no desejo predomina a atribuição da pureza às coisas impuras; o sentimento de prazer atribuído à dor é predominante na aversão, porque embora a aversão seja uma forma de sofrimento, ela parece ser agradável ou desejável; e considerar coisas que não pertencem ao si-mesmo como partes deste si-mesmo é o que predomina no sentido de auto-afirmação.” (ĀRAṆYA: 1983, 122)

Vejamos também o que diz Vyāsa a respeito destas aflições humanas, em seu comentário ao *Yogasūtra*:

⁵ Traduzido por H. ĀRAṆYA como *fear of death*, “medo da morte”.

“As aflições significam os cinco erros: tal é o sentido. Estes, quando plenamente ativos, confirmam a função dos aspectos fenomênicos⁶ de estabelecer a mudança; eles inauguram a corrente de causas e efeitos e, sendo uma cadeia de suporte mútuo, produzem a fruição das ações. (...) E o que é [seu estado de] dormência? É a existência, pronta para germinar, daquelas [aflições] que estão estabelecidas com poder na consciência. Ao despertar, voltam-se para seu suporte. (...) As aflições que são subjugadas pelo desenvolvimento de seus contrários tornam-se tênues. Da mesma forma, são denominadas interrompidas quando trabalham em intervalos, recorrentemente, com seu caráter respectivo. Por quê? Porque a raiva não é vista no momento do desejo; nem, de fato, a raiva trabalha, na prática, no momento do desejo. Também o desejo com relação a algum objeto não cessa de existir com relação a outro objeto. Não é pelo fato de Caitra [um homem] nutrir desejo por uma mulher que ele deve sentir aversão por outras mulheres. O fato é que na primeira, o movimento é predominante, enquanto que, nas últimas, terá lugar no futuro. (...) Quando a aflição predomina e é operante em relação aos objetos sensoriais, então é denominada ‘exaltada’.” (BABA: 1979, 31-32)

O *Sāṃkhyapravacanasūtra*, de sua parte, também argumenta a respeito da dor produzida pelas aflições, e a necessidade de se tentar atenuá-las:

atyantaduḥkhanivṛtyā kṛtakṛtyatā //6.5 //

6.5 – “Pela cessação absoluta de toda dor, conclui-se o que há para ser realizado.” (SINHA: 1979, 517)

Comentário de Aniruddha:

“Alguém poderia afirmar que pelo excesso de prazer conclui-se o que há para ser realizado. Então o autor esclarece:

“Porque o excesso de prazer também está sujeito a acabar, não pode haver nele conclusão do que há para ser realizado. Mas a cessação absoluta de toda dor não acaba, porque não há recorrência da dor depois dela.” (*ibid.*, 517)

yathā duḥkhāt kleśaḥ puruṣasya na tathā sukhādabhilāṣaḥ //6.6 //

6.6 – “Diante do ser incondicionado, não há tanto desejo em virtude do prazer quanto há aflição em virtude da dor.” (*ibid.*, 517)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“A aversão decorrente da dor é mais forte; não é tão forte assim o desejo pelo prazer; ao contrário, por comparação com esta [aversão], tal desejo é fraco. Tal é o sentido.

“Assim é que, mesmo que se obstrua o desejo pelo prazer, a aversão em relação à dor gerará uma vontade somente em direção à cessação da dor; portanto não se trata aqui de um caso de igualdade entre ganhos e perdas.” (*ibid.*, 518)

⁶ Lembremos que são três: intelegibilidade, agitação e inércia.

kuṭrāpi ko'pi sukhīti //6.7 //

6.7 – “Pois somente alguns, em alguns lugares, são felizes.” (*ibid.*, 518)

tadapi duḥkhaçavalamiti duḥkhapakṣe niḥkṣipante vivecakāḥ //6.8 //

6.8 – “Mesmo isto está misturado à dor; os que possuem sabedoria discriminadora o alinham ao lado da dor.” (*ibid.*, 519)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Mesmo aquele prazer que pode ocorrer em algum lugar para alguém é, como um alimento misturado com mel e veneno, feito para ser rejeitado por aqueles que conseguem discriminar: isto afirma o autor.

“*Tadapi*, ‘isto também’, ou seja, mesmo o prazer mencionado no enunciado anterior está misturado à dor; portanto, aqueles que discriminam entre o prazer e a dor, jogam-no do lado da dor. Tal é o sentido. E assim foi declarado pelo *Yogasūtra*:

pariṇāmatāpasaṁskāraduḥkhairguṇavṛttivirodhācca duḥkhameva sarvaṁ vivekinaḥ //2.15 //

“2.15 – ‘Devido às dores causadas pelas impressões latentes e ao sofrimento decorrente das transformações, e em face da contrariedade dos movimentos dos aspectos fenomênicos, os sábios perspicazes podem constatar que, de fato, tudo é dor.’” (*ibid.*, 519)

Além dos argumentos característicos, este tratado do *Sāṅkhya* reforça a necessidade de abandono de desejos e das demais aflições e prescreve normas de conduta ideais para aqueles que buscam a sabedoria, e o faz através de exemplos extraídos do folclore e das histórias que circulavam, na época, no universo maior da cultura, como estas:

nirāçaḥ sukhī piṅgalāvat //4.11 //

4.11 – “Aquele que não tem expectativas é feliz, como Piṅgalā.” (*ibid.*, 368)

Comentário de Aniruddha:

“O autor relata outra história.

“A cortesã chamada Piṅgalā, estando sem dormir à espera de um abraço com a chegada de seu amante Bhujaṅga, experimentou a dor. Entretanto, uma vez que, desapontada com o extremo sofrimento, desistiu de todas as expectativas e tomou a decisão: ‘Eu nunca mais farei isso’, ela então, por não possuir mais expectativas, adormeceu feliz.” (*ibid.*, 368)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Pode-se objetar que, considerando a cessação da expectativa, pode haver a cessação da dor; mas, como pode haver prazer, quando as suas causas não existem? A isto o autor responde: o prazer, natural à consciência [*citta*] em virtude da predominância nela do aspecto de *sattva*, ‘inteligibilidade’, e

que permanece obscurecido quando há expectativas – este mesmo prazer, quando desaparecem as expectativas, reassume por si mesmo sua função, assim como a frescura natural da água que foi [momentaneamente] obstruída de se manifestar pela ação do calor. Portanto, não há necessidade de uma causa positiva ou meio para a produção do prazer. Isto [a felicidade] é exatamente o mesmo que é também conhecido como o prazer do si-mesmo.” (*ibid.*, 368-369)

na kāmācāritvaṁ rāgopahate çukavat //4.25 //

4.25 – “Não deve haver conduta de associação com os que são dominados por desejos, como no caso do papagaio.” (*ibid.*, 381)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“O autor nos conta que a associação com os que possuem desejos e apegos não deve ser feita.

“Com alguém influenciado pelo apego, a associação em virtude de desejos não deve ser feita. Similarmente no caso do papagaio: assim como o papagaio que, pensando ‘eu possuo uma bela forma’, acabou por não se mover em liberdade, em virtude do medo do confinamento por parte daqueles que cobiçam os belos objetos. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 381)

Analisemos agora cada uma destas aflições, tal como são conceituadas por estas teorias. Em seu comentário à definição de ignorância dada pelo *Yogasūtra* –

anityāçuciduḥkḥānāmasu nityaçucisukhāmakhyātiravidyā //2.5 //

2.5 – Ignorância é proclamar a perpetuidade, a pureza, o prazer e o si-mesmo onde há transitoriedade, impureza, dor e não-si-mesmo. –

aduz Vyāsa a seguinte elucidação:

“A cognição de perpetuidade nos fenômenos transitórios é como segue: ‘a terra é eterna; o céu com a lua e as estrelas é eterno; os deuses são imortais.’ (...) O sábio sabe com certeza que o corpo é impuro, em virtude de sua origem e semente, sustentação, transpiração, destruição e da necessidade de mantê-lo sempre limpo. A cognição de pureza no que é impuro é assim vista: ‘esta garota é atraente como uma fase da lua, como se seus membros fossem feitos de mel e néctar; ela parece ter surgido com o luar, seus olhos são do tamanho das pétalas de lótus azul, e ela confere vitalidade à humanidade apenas com a graça de seus gestos.’ Agora, qual é a relação entre estas coisas? Entretanto, esta é a cognição errônea de pureza no que é impuro. Desta forma, a cognição da virtude no vício e a cognição do bem no mal também foram descritos.” (BABA: 1979, 33)

Ao comentar a cognição do si-mesmo no não-si-mesmo, ou seja, a identificação dos instrumentos internos da consciência com o si-mesmo, ou do corpo

com o si-mesmo, Vyāsa cita um antigo enunciado do *Sāṅkhya* atribuído a Pañcaçikha para sustentar sua argumentação:

*vyaktamavyaktarṅ vā sattvamātmavēnabhipratītya tasya
sarṅpadamanunandatyātmārṅsapadarṅ manvānastasya
vyapadamanoçocyātmavyāpadarṅ manvānaḥ sa sarvo 'pratibuddhaḥ*

“Não estão despertados aqueles que, acreditando que as entidades objetivas manifestas ou imanifestas constituem o si-mesmo, regozijam-se com sua prosperidade, por acreditar ser esta a prosperidade do si-mesmo, e lamentam sua adversidade, por acreditar ser a adversidade do si-mesmo.” (*ibid.*, 33-34)

E, em seu comentário ao enunciado seguinte –

dr̥gdarçanaçaktyorekāmāte vāsmītā // 2.6 //

2.6 – Sentido de auto-afirmação é tomar por uma única essência o poder de ver e o poder da visão. –,

Vyāsa estabelece que “o ser incondicionado é o poder de ver, e o intelecto é o poder da visão” (*ibid.*, 34), e cita mais um enunciado de Pañcaçikha:

*buddhitaḥ paraṅ puruṣamākāraçāḥlavidyādibhirapaçyan
kūryāttatrātmabuddhi mohena //*

“Não sabendo que o ser incondicionado é totalmente distinto do intelecto em natureza, caráter, conhecimento, etc., um homem é levado a desenvolver a noção de si-mesmo com respeito ao intelecto, através do embotamento produzido pela inércia obscura.” (*ibid.*, 34)

O *Sāṅkhyapravacanasūtra* não trata do termo “sentido de auto-afirmação” (*asmitā*), este erro profundamente sutil que é conseqüência do desdobramento do sentido de individuação, *ahamkāra*. Embora seja uma das aflições que impedem a liberação das existências fenomênicas, este sentido de auto-afirmação, na ausência de quaisquer outros movimentos da consciência (ou seja, no unidirecionamento da consciência propiciado pelas técnicas de concentração e meditação do *Yoga*), representa um estado de integração, como já pudemos verificar no primeiro capítulo do *Yogasūtra* (enunciado 1.17): isolado, este sentido de auto-afirmação é uma “sensação oceânica” de “eu sou”, porém não é o ser incondicionado, e sim uma experiência do intelecto expandido pela ausência de obstáculos (movimentos).

Embora não mencione este sentido de auto-afirmação que é confundido com o si-mesmo, o *Sāṅkhyapravacanasūtra* oferece uma argumentação consistente para provar que este si-mesmo, de fato, existe. Vejamos alguns destes argumentos:

astyātmā nāstitvasādhanābhāvāt //6.1 //

6.1 – “O si-mesmo existe, em virtude da inexistência de meios de se provar que não existe.” (SINHA: 1979, 513)

Ou seja, o si-mesmo ou princípio consciente, o “eu” absoluto, não pode ser negado, pois a sua negação implica automaticamente a sua afirmação; em outras palavras, é preciso um princípio consciente para negar o princípio consciente – e portanto o si-mesmo não pode ser negado. No *Yoga* e no *Sāṅkhya*, o termo *ātman*, “si-mesmo”, o termo *puruṣa*, “ser incondicionado”, e a raiz *cit*, “princípio consciente”, como já observamos, são sinônimos.

dehādivyatirikto ’sau vaicitryāt //6.2 //

6.2 – “Este si-mesmo é totalmente diferente do corpo, etc., em virtude da diversidade.” (*ibid.*, 514)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“A matriz fenomênica e todas as demais coisas [seus produtos] estão certamente estabelecidas por meio da percepção, inferência e cognição verbal, como sujeitas à transformação. No caso do ser incondicionado, infere-se a característica de não ser sujeito à transformação, em virtude de seu conhecimento perpétuo do objeto [de sua cognição]. Assim como somente a cor [ou ‘forma’, *rūpa*] é o objeto do olho, e não o sabor, etc., embora estes estejam igualmente na proximidade do olho, assim também, no caso do ser incondicionado, apenas os movimentos de seu próprio intelecto, *buddhi*, são os objetos de sua cognição, e nada além disso, embora algo possa estar igualmente próximo – e isto é estabelecido pela força de experiências reais. Portanto, somente quando surgem nos movimentos do intelecto é que as outras coisas tornam-se o objeto de experiência do ser incondicionado, e não por si próprias, já que, neste caso, a manifestação de todas as coisas em todos os tempos estaria implicada.

“E estes movimentos do intelecto nunca deixam de se prestar à cognição. Pois, se fosse admitida a existência de conhecimento, desejo, prazer, etc. não sujeitos à cognição, haveria também em relação a eles, como no caso de um jarro, etc., lugar para dúvidas,⁷ como ‘se eu penso ou não’, ‘se eu sinto prazer ou não’, etc.

“Portanto, em virtude do fato de os movimentos serem sempre sujeitos à cognição, conclui-se que sua testemunha, o princípio consciente, não está

⁷ A dúvida se o objeto existe ou não, quando está fora do campo de percepção.

sujeita a transformações. Porque, caso o princípio inteligente ou consciente estivesse sujeito a transformações, então, no caso de sua transformação em cegueira, o que quer que acontecesse, mesmo os movimentos realmente existentes no intelecto, não poderiam ser testemunhados.” (*ibid.*, 514-515)

Desejo e aversão (ou medo) são dois opostos que constituem, ambos, aflições em relação ao ser incondicionado, e causas sutis da permanência da consciência atrelada ao domínio fenomênico. Ambos, desejo e aversão, produzem impressões latentes que ficam armazenadas no intelecto. Em circunstâncias favoráveis, desejos e aversões em relação a experiências passadas vêm à tona, e sua reiteração na consciência, por meio de ações, pensamentos, etc., provoca, por sua vez, um novo depósito de impressões latentes. Ou seja, desejo e aversão perpetuam as existências fenomênicas. O *Sāṅkhyapravacanasūtra* aduz o seguinte comentário acerca do papel fundamental do desejo neste mecanismo:

rāgavirāgavyogah sṛṣṭiḥ //2.9 //

2.9 – “A produção [de tudo] resulta do desejo; do desapego, resulta o *yoga*.” (SINHA: 1979, 241-242)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Agora o autor declara a principal causa instrumental [*nimitta*] da produção do universo. Onde há desejo, há produção, e onde há desapego, há *yoga*, ou seja, a permanência do si-mesmo em sua natureza própria, e isto significa liberação, ou, em outras palavras, a supressão dos movimentos de *citta*, ‘consciência’, ou princípio pensante. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 242).

De acordo com a teoria reencarnacionista defendida pelo *Sāṅkhyayogadarṣana*, as impressões latentes, além de não serem todas identificáveis pela consciência em vigília (pois não se trata apenas da reminiscência de *fatos* da experiência, como no caso da memória, mas também da reminiscência de *impressões* deixadas pelos fatos da experiência), também não constituem apenas o acúmulo de uma única vida. Assim é que, ao explicar a causa da aflição denominada “apego à vida”, Vyāsa utiliza o argumento das impressões latentes para provar a existência de vidas passadas:

“O medo da morte – na forma da idéia da aniquilação do si-mesmo – que não pode ser expresso pela percepção, inferência ou ensinamento das escrituras, e que está potencialmente presente até num inseto recém-nascido, nos informa a dor da morte experimentada em nascimentos prévios. Assim

como esta aflição é constatada mesmo nos mais ignorantes, assim também está presente nos mais sábios, aqueles que compreenderam plenamente os limites iniciais e terminais da vida. Por quê? Porque esta impressão latente causada pela experiência da dor da morte é a mesma tanto no sábio quanto no ignorante.” (BABA: 1979, 35)

Todas estas aflições – ignorância, sentido de auto-afirmação, desejo, aversão e apego à vida – devem portanto ser combatidas pelo *yogin* que deseja alcançar o estado de integração. São tendências antiquíssimas, existem desde o “nascimento” da consciência ou corpo sutil, e formam a base das cambiantes experiências fenomênicas. São por nós consideradas tão “humanas” que, a menos que estejamos em contato com discursos como os destas escolas da Índia antiga, jamais serão objeto de uma busca voluntária devotada à sua extinção. O que fazemos, geralmente, é lutar contra o poder de alguns desejos que, sob análise, revelam-se inadequados ou perniciosos, e o mesmo é válido para algumas aversões e traumas que carregamos. Mas, destruir a *fonte* produtora de desejos e aversões, de impressões e conteúdos inconscientes de nossa espécie, isso não tem sido uma hipótese considerada viável ou desejável por nossa cultura de chegada. No entanto, o *Yoga* afirma que é possível, enfim, controlar o mundo psicológico, subjugar-lo, e extingui-lo. Como? Primeiramente, através da disciplina “de emergência” delineada por Patañjali sob a denominação de “*Yoga da atividade meritória*”, ou seja, a disciplina da ascese, do auto-estudo e da total consagração ao Senhor; e, finalmente, por meio da disciplina constante da meditação. Esclarece Vyāsa:

“Os movimentos grosseiros das aflições, sendo atenuados pelo *Yoga da atividade meritória*, devem ser eliminados pela meditação conhecida como *prasaṁkhyāna* até que se tornem sutis e até que se tornem semelhantes a sementes queimadas. Assim como as impurezas grosseiras de um tecido são removidas logo de início e as sutis são removidas depois com esforço e técnicas, assim também os movimentos grosseiros das aflições são os menores inimigos, e os sutis são os grandes inimigos.” (*ibid.*, p. 35)

É claro que o *Yoga* não se resume apenas a estas recomendações: estamos apenas começando a descobrir seu processo. Sobre a meditação, por exemplo, conforme definida pelo *Yogadarçana*, só teremos mais detalhes bem mais adiante. Mas, como ela está intimamente relacionada com a supressão dos movimentos da

consciência, compreende-se por que, no momento da meditação, estão momentaneamente suspensas as aflições humanas, como os desejos, as aversões, o apego à vida, etc., e está, ao mesmo tempo, aberto o portal que pode conduzir à experiência da integração com sua sabedoria discriminadora, esta sim capaz de reduzir à insignificância os desejos e aversões fenomênicos experimentados pela consciência até então. A este respeito, lembra o *Sāṃkhyapravacanasūtra*:

rāgopahatirdhyānam //3.30 //

3.30 – “Meditação é destruição do desejo.” (SINHA: 1979, 304)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Está estabelecido que somente a sabedoria discriminadora pode levar à liberação. Agora o autor menciona o meio através do qual se alcança a sabedoria discriminadora.

“Meditação é a causa da remoção do tingimento da consciência causado pelos objetos externos, o qual é uma obstrução à sabedoria discriminadora. Tal é o sentido. A menção ao efeito⁸ e à causa da remoção [meditação] na forma de identidade foi feita por um processo de transferência, porque é impossível que a cessação do tingimento seja ela própria a meditação.

“Aqui, pelo termo meditação devem ser compreendidos todos os três mencionados no *Yogaśāstra*, ou seja, concentração, meditação e integração,⁹ porque ouvimos no *Yogasūtra* de Patañjali que cada um dos *aṅga* ou componentes do *Yoga* é uma causa para a imediata intuição de *viveka* ou sabedoria discriminadora entre matriz fenomênica e ser incondicionado. E, destes três, as diferenças subsidiárias devem ser procuradas também naquele tratado.” (*ibid.*, 305)

Após explicar a natureza das aflições humanas, Patañjali vai agora tratar de seus efeitos, ou seja, da conjunção entre a matriz fenomênica e o ser incondicionado, e do mecanismo de existências condicionadas que surge a partir desta conjunção.

⁸ Isto é, a destruição da coloração do desejo sobre a consciência.

⁹ *Dhāraṇā, dhyāna, samādhi*, cf. *YS* 3.1 a 3.4.

kleṣamūlaḥ karmāçayo dr̥ṣṭādr̥ṣṭajanmavedanīyaḥ //2.12 //

2.12 – O depósito das ações, enraizado nas aflições, deve ser vivenciado no nascimento visto e nos não-vistos.

sati mūle tadvipāko jāyāyurbhogāḥ //13 //

2.13 – Estando assim enraizada, tal maturação dos frutos das ações determina: condição de nascimento, duração da vida e experiência de vida.

te hlālaparitāpaphalāḥ puṇyāpuṇyahetutvā //14 //

2.14 – Estas possuem os frutos do deleite e do tormento, conforme sejam causadas pela virtude ou pelo vício.

pariṇāmatāpasāṁskāraduḥkhairguṇavṛttivirodhācca duḥkhaveva sarvaṁ vivekinaḥ //2.15 //

2.15 – Devido às dores causadas pelas impressões latentes e ao sofrimento decorrente das transformações, e em face da contrariedade dos movimentos dos aspectos fenomênicos, os sábios perspicazes podem constatar que, de fato, tudo é dor.

O mecanismo das encarnações desencadeado pelas aflições humanas

De acordo com o ponto de vista do *Sāṁkhyayogadarçana*, não são apenas as impressões latentes oriundas das experiências da consciência que são depositadas no intelecto, mas também as ações previamente executadas como respostas às mesmas experiências, ações estas determinadas, em grande parte, pela natureza das impressões acumuladas e das tendências de conduta e de resposta em manifestação na consciência. Ou seja, os frutos das ações perseguem o agente, e determinam em grande parte a natureza de suas experiências futuras.

Para designar o potencial de experiências reservado à consciência como fruto de suas ações, cunhou-se o composto “depósito das ações”, *karmāçaya*. O termo *āçaya* (da raiz *ÇĪ*, “reclinar, repousar”; *ā-ÇĪ*, “repousar sobre ou ao redor; depositar”) é traduzido como “veículo” por BANGALI BABA (1979, 36) e “reservatório” por TAIMNI (1996, 131); aqui traduzimo-lo por “depósito” já no *sūtra* 1.24. Ressaltamos que todos estes termos são possíveis para a tradução, mas o que nos importa observar é que o composto *karmāçaya*, “depósito das ações”, foi formulado pelo sistema *Yoga* para designar especificamente o “local” (embora não se trate de um “lugar” no sentido físico) em que se encontram depositadas, “repousadas”, as

ações e experiências de cada consciência ao longo de sua existência, e que são, por sua vez, geradoras de impressões latentes (*saṁskāra*) e tendências (*vāsanā*) de conduta. A respeito da relação entre o ser incondicionado e a realização e depósito de ações pelo intelecto, temos algumas informações no *Sāṁkhya-pravacanasūtra*:

tatkarmārjitatvāttadarthamabhiceṣṭā lokavat //2.46 //

2.46 – “A atividade projetada¹⁰ para o benefício de um ser incondicionado provém do que foi adquirido pelas suas ações, assim como no caso do mundo.” (SINHA: 1979, 274-275)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Em virtude do instrumento¹¹ ter sido originado pelas ações [*karman*] de um ser incondicionado em particular, todas as suas operações são para o benefício deste ser incondicionado. Tal é o sentido. Assim como, no caso do mundo, um machado, etc., que tenha sido adquirido por um determinado homem pelo ato de comprar, etc., efetua suas operações de cortar, etc., somente para o benefício deste homem – também este é o sentido aqui. Daí decorre a distribuição específica dos instrumentos.¹² Tal é a idéia.

“[Mas, como se pode falar em ‘ação do ser incondicionado’, quando o ser incondicionado é incapaz de ação? Este é o próximo ponto considerado no comentário.]

“Não há ação no ser incondicionado em virtude de sua imobilidade ou imutabilidade; ainda assim, pelo fato de a ação ser o meio de se obter experiência de vida [*bhoga*], afirma-se que a ação pertence ao ser incondicionado com este na condição de seu proprietário, da mesma forma que uma vitória, etc. [alcançada pelo seu exército] é atribuída ao rei.

(...)

“Por outro lado, o que alguns sem discriminação afirmam,¹³ que a ação pertence ao ser incondicionado refletido no intelecto, isso não pode ser, porque a mesma relação comentada por nós foi mencionada no comentário ao *Yoga*, portanto nenhuma outra relação é digna de crédito. Além disso, em virtude do fato de que um reflexo não constitui um *vastu*, uma ‘substância’ ou ‘existência objetiva independente’, a ação, etc. são impossíveis para ele...” (*ibid.*, 275-276)

cidavasānā bhuktistatkarmārjitatvāt //6.55 //

6.55 – “A experiência, por ser obtida pelas ações, culmina no princípio consciente.” (*ibid.*, 557)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Embora o agir pertença ao princípio de individuação [*aharṅkāra*], a experiência vai culminar apenas no princípio consciente [o ser incondicionado], porque o sentido de individuação, por ser também um agregado, existe para o benefício de outro.” (*ibid.*, 558)

¹⁰ De um intelecto, *buddhi*.

¹¹ *Antaḥkāraṇa*, os três “instrumentos internos” e, por extensão, as dez faculdades de interação.

¹² Da consciência, com relação a cada ser incondicionado.

¹³ Referência ao comentário de Aniruddha para este mesmo enunciado.

*gatiçruteçca vyāpakatve 'pyupādhiyogādbhogadeçakālālābho
vyomavat*

//6.59 //

6.59 – “E, conforme as escrituras que mencionam sua movimentação, muito embora este si-mesmo seja onipenetrante, sabe-se que a obtenção de seu tempo e lugar de experiência de vida ocorre em virtude da conjunção com investimentos externos ou condições extrínsecas [*upādhi*], assim como no caso da atmosfera.” (*ibid.*, 560)

Comentário de Aniruddha:

“Da mesma forma que, através da conjunção com um investimento externo na forma de um jarro, etc., quando este jarro se move, surge a cognição de que ‘a atmosfera confinada no jarro está se movendo’, assim também se dá a movimentação do si-mesmo através da movimentação do corpo, em virtude da delimitação do corpo. Através desta movimentação do corpo para o lugar onde, sob a influência das ações [*karman*], deve ocorrer a experiência, é que se dá o alcance da experiência pelo si-mesmo.

“Pode-se objetar que, pelo fato de o si-mesmo ser onipenetrante e ter a natureza da inteligência, estaria então implicada a cognição simultânea de todos os objetos, em toda parte e em todos os tempos, e que isto não é visto; nós replicamos que não é este o caso. Seria assim, caso o si-mesmo produzisse a cognição dos movimentos [da consciência] a partir de sua própria natureza onipenetrante, mas não é isto que acontece; ao contrário, ele produz esta cognição apenas por estar delimitado ou condicionado pelo corpo, etc.¹⁴ Assim também se dá com o sol, que, embora tenha a iluminação como sua própria natureza, quando se encontra ao sul do monte Meru, não pode iluminar seu lado norte, e quando se encontra ao norte do monte Meru, não pode iluminar seu lado sul, porque [a iluminação que ele projeta] não é onipenetrante.

“Por outro lado, quando o depósito das ações é consumido pela sabedoria discriminadora, etc., e os agregados como o corpo, etc., desaparecem, e o si-mesmo fica livre das influências dos aspectos fenomênicos da agitação e inércia obscura, ele não produz cognição dos movimentos, porque é imutável, mas permanece em si, de fato, na própria forma da iluminação do universo.” (*ibid.*, 560-561)

Portanto, as aflições humanas tratadas no item anterior são causadoras de ações e do depósito de ações de cada consciência, os quais, por sua vez, determinarão a natureza das experiências de vida do nascimento visto, que é o atual, e dos não-vistos, ou seja, do ciclo dos renascimentos que inclui os nascimentos futuros. Vyāsa explica a natureza deste processo, ressaltando que o depósito das ações, consideradas os “frutos” da experiência, “amadurece”, ou seja, vem à tona, exatamente no instante

¹⁴ Isto é, a condição dos objetos é um fenômeno que pertence ao intelecto, e este já é um investimento fenomênico sobre o si-mesmo.

da morte ou conclusão do “nascimento visto”, determinando a natureza do nascimento seguinte, ou seja, qual será a próxima condição de nascimento de uma consciência, qual será a duração de sua próxima vida, e qual será a natureza de sua experiência de vida (seus potenciais de vivência da dor, do prazer, da satisfação de seus desejos ou da presença de suas aversões). Desse modo, a consciência do homem comum está propensa a colher os frutos de suas ações sobre o mundo somente no nascimento seguinte, enquanto que a consciência do *yogin* avançado, por “queimar” as aflições, sementes que determinam as ações, colhe todos os frutos de suas ações ainda no nascimento presente, e não volta a renascer. Vejamos como Vyāsa explica este mecanismo:

“O depósito das ações virtuosas e viciosas nasce da concupiscência, cobiça, raiva e obscuridade do discernimento.¹⁵ Deve ser vivenciado no nascimento visto e nos não-vistos. O depósito das ações virtuosas, alcançado com intenso ardor por meio de fórmulas invocatórias [*mantra*], ascese [*tapas*] e integração [*samādhi*], ou que é formado pela consagração ao Senhor, aos deuses e aos grandes sábios e santos, amadurece de uma só vez. Da mesma forma, o depósito das ações viciosas, produzidas pelo mal reiterado causado aos homens que estão sofrendo de intensa aflição em virtude de medo, doença ou fraqueza, ou pelo mal causado aos homens que confiaram nele [nesta consciência], ou ainda pelo mal causado aos santos e ascetas, este depósito também amadurece de uma só vez. Assim foi que o nobre jovem Nandīçvara, deixando sua forma humana, foi transformado num deus, e assim também Nahuṣa, governador dos deuses, deixando a forma adquirida pela sua própria virtude [prévia], foi transformado numa cobra.¹⁶ Portanto, os que fazem o mal não têm depósito de ações a ser vivenciado no nascimento visto.¹⁷ E aqueles cujas aflições foram destruídas, não têm depósito de ações a ser vivenciado nos nascimentos não-vistos.¹⁸

(...)

“A reunião dos depósitos de ações virtuosas e viciosas realizadas entre nascimentos e mortes é variada, e está estabelecida na condição de ser subserviente à causa primordial. Esta reunião torna-se manifesta no momento da morte, e depois de causar a morte por um esforço combinado, torna-se unificada; ela produz apenas um nascimento, e este nascimento está sujeito à duração de vida obtida por aquela ação apenas. Durante esta duração, a experiência de vida é determinada por aquela ação apenas. Afirma-se que este depósito das ações possui fruição tripla, por causar a condição de nascimento, a duração da vida e a experiência de vida. Portanto, este depósito de ações é

¹⁵ *Kāma, lobha, moha, krodha*; os três últimos termos são mencionados em *YS* 2.34.

¹⁶ Pelo comportamento vicioso durante seu nascimento como governador dos deuses.

¹⁷ Ou seja, eles terão outros nascimentos.

¹⁸ Ou seja, o *yogin* avançado, que já viu sua morte, não terá outros nascimentos.

denominado ‘produtor de uma única vida’ [*ekabhavika*].” (BABA: 1979, 36-37)

Algumas observações são relevantes quanto à tradução que fizemos do sânscrito *jāti* como “condição de nascimento”. O termo *jāti* deriva da raiz *JAN*, “gerar, produzir, causar, nascer”, e designa literalmente “o estado do nascer”; a tradução “condição de nascimento” é, portanto, bastante literal. Observamos, porém, que o termo *jāti* é utilizado para designar também a casta na qual o indivíduo nasce. Há controvérsias quanto ao período em que, na Índia, a casta passou a ser determinação hereditária, pois o termo utilizado nos textos sânscritos, inclusive no importante *Mānavadharmasāstra*, para distinguir os indivíduos das quatro classes fundamentais, é *varṇa* (da raiz *VARṆ*, “pintar, colorir, descrever”), que significa “cor da pele”, e portanto denota uma diferenciação étnica e cultural, mais do que uma determinação hereditária irrevogável de papéis sociais e profissões. Observa BASHAM:

“Todas as fontes indianas antigas fazem uma acurada distinção entre os dois termos; *varṇa* é muito referido, mas *jāti* muito pouco, e quando ele de fato aparece na literatura, não implica necessariamente os grupos sociais comparativamente rígidos e exclusivos dos tempos mais recentes.” (BASHAM: 2000, 148).

Acreditamos que este é o caso no *Yogasūtra*, e que a “condição de nascimento” da qual trata Patañjali, em seu caráter universal, não se refere estritamente ao sistema social das castas, pois se este fosse o caso ele teria utilizado o termo *varṇa*. No entanto, é claro que o *Yogasūtra*, assim como o sistema social codificado por Manu, são ambos reflexos da visão de mundo peculiar à sua cultura, e assim sintetizada por H. ZIMMER:

“A divina ordem moral (*dharma*) que tece e mantém unida a estrutura social é a mesma que dá continuidade às vidas do indivíduo; e, assim como o presente deve ser entendido como conseqüência natural do passado, de igual modo a casta da encarnação seguinte estará determinada pela maneira como for desempenhado o papel de hoje. E, ainda, não apenas a casta e a profissão, mas também tudo o que acontece ao indivíduo (mesmo o que aparentemente seja pura casualidade) está determinado e adapta-se exatamente à sua natureza e exigências mais profundas. O calidoscópico episódio vital deste

momento está ligado às vidas anteriores; é o resultado destas como efeito natural dos fatores causais pretéritos que operam no plano dos valores éticos, das virtudes humanas e das qualidades pessoais, segundo leis naturais e universais que regem a atração eletiva e repulsão espontânea. Considera-se que há uma estrita relação entre o que uma pessoa é e o que ela experimenta, tal como a superfície interior e exterior de um vaso.” (ZIMMER: 1991, 117).

Tal é, também para nós, o conceito de *jāti*, a “condição de nascimento” referida por Patañjali.

Como podemos então observar, as aflições humanas (ignorância, sentido de auto-afirmação, desejo, aversão e apego à vida), tratadas no item anterior, são perpetuadoras da condição fenomênica por produzirem impressões latentes, tendências, ações, e fruição ou conseqüência das ações. A relação existente entre estas instâncias da consciência é assim sintetizada nas palavras do *yogin* contemporâneo H. Āraṇya:

“*Karmāçaya* [o depósito das ações] gera três conseqüências: nascimento, duração da vida e experiência (de prazer ou dor) nesta vida. Em outras palavras, o *saṁskāra* [impressões latentes] que gera tais resultados é *karmāçaya* [depósito das ações]. Quando as conseqüências têm lugar, a impressão latente baseada no sentimento experimentado então é denominada *vāsanā* ou ‘tendência’.¹⁹ A tendência não produz por si mesma qualquer conseqüência ou resultado, mas, para que o depósito das ações produza resultado, é necessário que uma tendência apropriada exista. O depósito das ações é como a semente, a tendência é como o solo, o nascimento ou incorporação é como a árvore, e a experiência (de prazer ou dor) é como seus frutos.” (ĀRAṆYA: 1983, 133)

O mecanismo aqui descrito é o responsável pela transmigração do corpo sutil, ou seja, da consciência. O *Sāṁkhyapravacanasūtra* oferece uma série de enunciados para nosso estudo, relativos à natureza do corpo sutil e à sua diferenciação em relação ao corpo físico:

mātāpitṛjaraṁ sthūlaṁ prāyaça itaranna tathā //3.7 //

3.7 – “O corpo grosseiro é normalmente gerado por pai e mãe; o outro não.” (SINHA: 1979, 282)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

¹⁹ No original inglês, *subconscious latency*.

“De agora em diante o autor passa a descrever a díade de corpos com referência às suas naturezas específicas.

“O corpo grosseiro é aquele produzido de pai e mãe, *prāyaça*, ‘na maior parte das vezes’, porque há circunstâncias também de um corpo grosseiro não nascido de um útero.²⁰ E o outro, o corpo sutil, não é gerado por pai e mãe, por ter sido produzido no princípio da criação. Tal é o sentido.

“Assim foi afirmado no *kārikā* 40 [*Sāṁkhyakārikā*]:

*pūrvatpannamasaktam niyatam mahadādisūkṣmaparyantam /
saṁsarati nirūpabhogam bhāvairadhivāsitam liṅgam //*

“40 – ‘O determinável, *liṅga*, ou corpo emergente, aquele produzido primordialmente, não-confinado, contínuo, composto pelos princípios reais desde o Grande [o intelecto] até os [elementos] sutis, transmigra, livre de experiência, tingido pelas disposições de consciência.’” (*ibid.*, 282-283)

pūrvotpattestatkāryatvam bhogādekasya netarasya //3.8 //

3.8 – “Os efeitos [prazer e dor] pertencem àquele produzido primordialmente, porque a experiência de vida é de um, e não do outro.” (*ibid.*, 283-284)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Dentre os corpos, o grosseiro e o sutil, a qual pertence, na condição de *upādhi* ou investimento externo, a conjunção entre o ser incondicionado e os pares de opostos? A isto o autor responde.

“Aquele cuja produção se deu no princípio da criação, isto é, o corpo sutil, a este apenas pertence a característica de possuir prazer e dor como seus efeitos. Por quê? As experiências denominadas prazer e dor pertencem unicamente ao corpo sutil, e não ao outro, o corpo grosseiro, porque todos concordam que prazer, dor, etc. não existem num corpo morto. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 284)

saptadaçaikam liṅgam //3.9 //

3.9 – “Os dezessete combinados em um são o determinável ou corpo sutil.” (*ibid.*, 284)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Os dezessete são as onze faculdades de interação, as cinco potências sutis e o intelecto [*buddhi*].²¹ O sentido de individuação [*ahamkāra*] está aqui incluso no intelecto.²²

(...)

“Dezessete partes ou membros existem nele, e é isto que tem sido denominado ‘a massa de dezessete membros’. Tal é o sentido. Pelo uso da palavra ‘massa’ [*rāci*] é excluída a hipótese de que, assim como o corpo grosseiro, o corpo sutil seja um sistema contendo órgãos distintos; porque

²⁰ Provável referência a um mito de origem das escrituras indianas, segundo o qual um embrião “autogerado” teria produzido, a partir de si, todas as coisas.

²¹ Onze faculdades de interação (*indriya*): cinco faculdades de conhecimento, cinco faculdades de ação, e *manas*, a mente; as cinco potências sutis (*tanmātra*): as qualidades sonora, tangível, visível, sávida e olfativa.

²² Este enunciado parece remeter a uma versão mais antiga do sistema, a de 23 *tattva* ou princípios reais e o vigésimo quarto, o ser incondicionado.

haveria redundância na suposição ou postulação de uma outra substância sob a forma de um sistema contendo diferentes órgãos. E, no caso do corpo grosseiro, a suposição de que se trata de um sistema contendo diferentes órgãos está em conformidade com a percepção sensorial [destas partes] como uma, duas, etc.

“E com a hipótese de que neste corpo sutil o intelecto [*buddhi*] seja o principal, a experiência de vida foi afirmada no *sūtra* anterior como pertencente ao corpo sutil.²³

“O alento vital, *prāṇa*, é um tipo de movimento do próprio instrumento interno,²⁴ e, portanto, no corpo sutil estão incluídos também os cinco alentos.” (*ibid.*, 285)

vyaktibhedaḥ karmaviṣeṣāt //3.10 //

3.10 – “A expansão ou separação dos indivíduos procede da diferenciação das ações.” (*ibid.*, 286)

na sthūlamiti niyama ātivāhikasyāpi vidyamānatvāt //5.103 //

5.103 – “Não há tal regra de que o corpo deve ser grosseiro, em virtude da existência do corpo veicular.” (*ibid.*, 483)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Ele carrega o corpo sutil [*liṅgadeha*] de um mundo para o outro, portanto é denominado ‘veicular’ [*ātivāhika*]. Pois (...) sem o suporte dos elementos, o movimento do corpo sutil, como o de uma pintura [sem o local onde é fixada], é impossível. (...)

“E o corpo sutil é também um corpo em virtude de ser o local de *bhoga* ou experiência de vida e o local onde é refletido o ser incondicionado.” (*ibid.*, 484)

puruṣarthaṁ saṁsṛīrliṅgānām sūpakāravadrājñāḥ //3.16 //

3.16 – “Dos determináveis ou corpos sutis, a migração é para o benefício do ser incondicionado, como no caso dos cozinheiros do rei.” (*ibid.*, 293-294)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Assim como o movimento dos cozinheiros do rei entre as suas cozinhas é para o benefício do rei, assim também a migração dos corpos sutis [em diferentes nascimentos] é para o benefício do ser incondicionado. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 294)

na sāmśiddhikāṁ caitanyaṁ pratyekādrṣṭeḥ //3.20 //

3.20 – “A consciência não é um produto natural [dos elementos] por não ser vista em cada um separadamente.” (*ibid.*, 295)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Tendo sido separados os elementos²⁵ e não tendo sido encontrada a consciência em nenhum deles, conclui-se que a consciência não é natural ao

²³ Lembremos que as impressões latentes de todas as experiências, *saṁskāra*, encontram-se armazenadas no intelecto.

²⁴ *Antaḥkāraṇa*, isto é., intelecto + sentido de individuação + mente.

corpo formado pelos elementos [o corpo físico ou grosseiro], mas é devida a um investimento externo ou *upādhi* [ou seja, o corpo sutil].” (*ibid.*, 296)

prapañcamaraṇādyabhāvaḥca //3.21 //

3.21 – “[Se a consciência fosse inata ao corpo grosseiro], decorreria a não-existência de morte, etc.” (*ibid.*, 296)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“O autor menciona um outro impedimento para a teoria de que a consciência é inata ao corpo. Se a consciência fosse natural ao corpo grosseiro, então não existiria morte, nem sono sem sonhos, nem nada desta natureza em toda a criação. Tal é o sentido. Pois a morte, o sono sem sonhos, etc., constituem a não-consciência do corpo grosseiro; e estes não seriam possíveis se a consciência fosse inata ao corpo, porque a natureza de uma coisa perdura enquanto a própria coisa permanece.” (*ibid.*, 296)

Segundo estas teorias, a consciência pode ser “tingida” por diferentes “disposições” (*bhāva*) conforme os rumos apontados por suas tendências e ações, e estas disposições são caracterizadas por diferentes predominâncias entre os aspectos fenomênicos diretamente opostos, no caso da consciência: *sattva*, a “inteligibilidade”, luminosa e serena, que conduz à discriminação, e *tamas*, a “inércia”, obscura e estagnadora, que conduz à ignorância. Segundo a teoria da causação, ou relação causa-efeito que rege tudo o que é fenomênico, estas disposições da consciência ou do corpo sutil agem como causas instrumentais (*nimitta*) condicionadoras das próximas existências; os efeitos produzidos são denominados *naimittika*, ou “efeitos instrumentais”. Reproduzimos aqui as oito grandes causas determinantes do caráter desta transmigração e seus efeitos, segundo o *Sāṃkhya*²⁶:

²⁵ Os cinco *bhūta*: éter, ar, fogo, água e terra.

²⁶ Cf. SINHA: 1979, p. 38 do *Sāṃkhyakārikā*; anotações ao SK 44 e 45.

	Causas instrumentais (<i>nimitta</i>)	Efeitos (<i>naimittika</i>)
S		
A	1 – virtude (<i>dharma</i>).	2 - elevação a mundos superiores.
T	3 – conhecimento (<i>jñāna</i>).	4 – liberação (<i>apavarga</i>).
T	5 – desapego (<i>vairāgya</i>).	6 - dissolução em <i>prakṛti</i> (<i>prakṛtilaya</i>).
V	7 – poder (<i>aiçvarya</i> , lit.	8 - não-impedimento à realização dos
A	“senhoria”)	desejos.
T	9 – vício ou demérito	10 - degradação a mundos inferiores.
A	(<i>adharma</i>).	
M	11 – ignorância (<i>ajñāna</i> , <i>avidyā</i>	12 - “prisão”, “limitação” (<i>bandha</i>).
A).	
A	13 - desejo (<i>rāga</i>).	14 – migração (<i>saṁsāra</i>).
S	15 – impotência (<i>anaiçvarya</i>).	16 - impedimento à realização dos desejos.

As quatro causas instrumentais regidas pelo aspecto da intelegibilidade são consideradas “em conformidade às leis universais”; são *dharma*, “virtudes” ou “méritos”. As disposições da consciência que se conduzem de forma contrária a estas leis são *adharma*, “não-virtuosas” ou “opostas às leis universais”, e portanto causam sofrimento constante e a experiência da dor e da frustração. Estas virtudes, cujo cumprimento ou não interfere nas possibilidades de experiência e liberação de uma consciência, são assim mencionadas no *Sāṁkhyapravacanasūtra*:

tatkāryam dharmādi //2.14 //

2.14 – “Os produtos [do intelecto] são as virtudes [*dharma*], etc.” (*ibid.*, 247)

Comentário de Aniruddha:

“Virtude [ou mérito], conhecimento, desapego e poder – por serem estes produtos do Grande (*mahat*, o intelecto), é refutada a teoria de que sejam propriedades do si-mesmo.”²⁷ (*ibid.*, 247)

mahaduparāgādviparītam //2.15 //

2.15 – “O Grande [*mahat*, ou *buddhi*, intelecto] gera o reverso [destes produtos] pela coloração ou influência [dos aspectos fenomênicos de *rajas*, agitação, e *tamas*, inércia obscura]”. (*ibid.*, 248)

Comentário de Aniruddha:

“Estas são vício [ou demérito], ignorância, desejo [ou apego] e impotência.” (*ibid.*, 248)

²⁷ Ou seja, o si-mesmo ou ser incondicionado não possui propriedades ou leis éticas; vale dizer, está acima e além do bem e do mal; estes são considerados produtos ou leis do intelecto, que é fenomênico.

Vyāsa, em seu comentário ao *Yogasūtra*, dá a seguinte explicação acerca do mecanismo desta transmigração:

“Esta consciência, estando saturada desde tempos imemoriais com os resíduos acumulados pelas experiências de aflições, ações e fruções, torna-se variadamente “tingida” como a rede de um pescador cheia de nós. Portanto, estes resíduos devem ter sido produzidos por muitos nascimentos prévios. Este depósito das ações é de fato denominado *ekabhavika*, ‘produtor de uma única vida.’ As impressões latentes, que causam [entre outras coisas] a memória, constituem estes resíduos, e repousam [na sua totalidade] ocultas desde tempos imemoriais.

(...)

“Entretanto as ações cuja maturação de frutos não é regulada [*aniyatavipāka*], ou seja, que devem ser vivenciadas nos nascimentos não-vistos, podem ser destruídas ou podem ser ‘submersas’,²⁸ ou ainda, sendo subjugadas, podem resistir por um longo tempo até que alguma ação similar, na forma de causa instrumental para sua manifestação, consiga movê-las à frução. Além disso, em virtude da ausência de determinação de espaço, tempo e causas instrumentais,²⁹ o trabalho desta frução é variado e difícil de ser conhecido.” (BABA: 1979, 38-39).

Toda essa argumentação acerca da transmigração do corpo sutil e da irrevogável condicionalidade de todas as experiências humanas tem por objetivo mostrar ao *yogin* o mecanismo de funcionamento de sua própria consciência, bem como promover a compreensão de que suas experiências de vida foram todas por ele causadas, e que podem ser alteradas, como as tendências de sua consciência, através do esforço da vontade e da disciplina favorável. A suposição de que “conhecimento é poder” é uma premissa destas teorias. O *Yoga*, no sentido de integração, é considerado a mais alta forma de conhecimento, ou de percepção direta da “realidade”, e também uma fonte de poderes. Aquele que conhece os mecanismos de funcionamento de sua própria consciência adquire o poder de agir sobre ela, e de compreender suas respostas. Entretanto, o conhecimento capaz de gerar este poder de controle da consciência requer muito trabalho antes de ser alcançado, e durante o decorrer deste processo, ou ao menos em suas etapas iniciais, o *yogin* enfrentará muitos sofrimentos, “reações” contrárias de suas próprias impressões latentes ao que

²⁸ Ocultas sob forma latente, não-manifesta.

²⁹ Pois se trata de um nascimento futuro.

ele está tentando fazer, ou seja, dominá-las e extingui-las. Por esta razão, a compreensão prévia deste mecanismo e a opção racional pelo bem e pela virtude em sua conduta podem confortá-lo. Ao tratar da questão da predominância de tendências e disposições numa consciência, em seu comentário ao enunciado 2.13, Vyāsa cita um enunciado atribuído a Pañcaçikha:

*syāt svalpaḥ saṁkaraḥ saparihāraḥ sapratyavamarçaḥ kuçalasya
nāpakarṣāyālam //*

“Se houver uma pequena mistura [do mal, através de uma ação desfavorável], ela pode ser removida ou tolerada; não poderá afetar adversamente a virtude [predominante na consciência].” (BABA: 1979, 38)

No entanto, a conclusão de Patañjali nestes enunciados do *Yogasūtra* é a de que, em virtude destes mecanismos condicionados e condicionadores que regem as experiências fenomênicas, “os sábios perspicazes podem constatar que, de fato, tudo é dor.” (Cf. *YS* 2.15). Também o *Sāṁkhyapravacanasūtra* parte da mesma conclusão:

*sarvāsambhavāttatsambhavepyatyantāsambhavāddheyaḥ pramāṇa
kuçalaiḥ*

//1.4 //

1.4 – “[A cessação da dor por meios visíveis] deve ser evitada pelos sensatos, porque não é possível em todos os casos, e porque, mesmo quando é possível, não pode ser permanente (Aniruddha). Ou há a possibilidade de existência de outra dor (Vijñāna Bhikṣu).” (SINHA: 1979, 21)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Compare-se com o *Yogasūtra*:

*pariṇāmatāpasaṁskāraduḥkhairguṇavṛttivirodhācca duḥkhameva
sarvaṁ vivekinaḥ //15 //*

“2.15 – ‘Devido às dores causadas pelas impressões latentes e ao sofrimento decorrente das transformações, e em face da contrariedade dos movimentos dos aspectos fenomênicos, os sábios perspicazes podem constatar que, de fato, tudo é dor.

“Para os que possuem discriminação, tudo, sem exceção, é dor, porque [o gozo do prazer] é seguido de aflição,³⁰ e é seguido pela dor resultante e pela dor devida à lembrança de que o gozo do prazer já passou, e devido também à oposição ativa entre os movimentos dos aspectos fenomênicos³¹.” (*ibid.*, 22)

³⁰ Na forma de aversão a tudo o que interfere no gozo do prazer.

³¹ O aspecto de iluminação ou intelegibilidade, *sattva*, o aspecto de movimento ou agitação, *rajas*, e o aspecto de inércia ou estagnação, *tamas*, os quais se chocam constantemente para predominar uns sobre os outros.

Também Vyāsa analisa a perspicaz sensibilidade que o *yogin* acaba por desenvolver em relação aos movimentos de sua própria consciência e também em relação aos das outras. As pequenas violências e injustiças cotidianas, as mínimas palavras de ofensa e as manifestações corriqueiras de raiva, cobiça, etc., que fazem parte do cotidiano “normal” das consciências engajadas nas experiências fenomênicas, ferem profundamente o *yogin*, que vê nelas, claramente, a semente das dores futuras:

“Portanto, este fluxo intemporal de dor, em virtude de sua contrariedade, perturba apenas o *yogin* avançado. Por quê? Porque um sábio é sensível como o globo ocular. Assim como um fio de seda colocado no globo ocular o perturba pelo mero toque, embora não afete assim as outras partes do corpo, aqui também estas dores [fenomênicas] afligem apenas o *yogin*, que é semelhante ao globo ocular, mas não os outros que estão engajados [na existência fenomênica]. Ao contrário, fluem para estes as três dores emaranhadas, causadas por meios conscientes e inconscientes, e estes, depois de repetidamente receberem a dor conquistada por seu próprio trabalho, desistem, e depois de desistir, retomam novamente [seu engajamento fenomênico]. Estes [os que não são *yogin*] estão como que totalmente tomados pela ignorância e com as funções de suas consciências diversificadas por resíduos intemporais, e, simplesmente seguindo os conceitos de ‘eu’ e ‘meu’ com relação a objetos que deveriam ser descartados, renascem repetidamente. Por esta razão, o *yogin*, ao ver a si mesmo e às outras criaturas vivas como envolvidos pelo fluxo intemporal da dor, refugia-se na visão integral [*samyagdarçana*], que é a causa destruidora de todas as dores.” (BABA: 1979, 41)

Resta observar um dado interessante: as “transformações” que trazem sofrimento são a própria característica fundamental de tudo o que é fenomênico, conforme a teoria destes sistemas. As transformações fenomênicas opõem-se à imutabilidade do ser incondicionado, e causam, por um lado, o “encantamento” fenomênico que gera a experiência de vida, e, por outro lado, o “desencantamento” que mostra, finalmente, seu sofrimento oculto e a necessidade da busca da liberação. O termo utilizado por Patañjali para designar estas transformações é *pariṇāma*, que vem a ser um dos nomes da doutrina do *Sāṃkhya*: *pariṇāma-vādā*, a “doutrina das transformações”. A utilização deste termo no *Yogasūtra* não é casual, e comprova o

diálogo intertextual que se estabelece entre este tratado de *Yoga* e os tratados do *Sāṅkhya*, sobre cujas bases teóricas está apoiado.

Após estabelecer o mecanismo destas transmigrações do corpo sutil, desencadeadas e alimentadas pelas aflições, Patañjali agora estipulará sua causa, bem como a natureza da relação entre estes princípios tão distintos: o fenomênico e o imutável.

heyarṁ duḥkhamanāgatam //2.16 //

2.16 – A dor que está por vir é o evitável.

draṣṭṛiṣṭyayoḥ saṁyogo heyahetuḥ //2.17 //

2.17 – A causa do evitável é a conjunção entre a testemunha e o testemunhável.

prakāçakriyāsthitiçīlarṁ bhūendriyāmakarṁ bhogāpavargārtharṁ dṛçyam //2.18 //

2.18 – O testemunhável existe para o exercício da luz, da atividade e da estabilidade, é composto pelos elementos e pelas faculdades de interação, e serve ao propósito da experiência de vida e da liberação.

viçṣāviçṣaliṅgamātrāliṅgāni guṇaparvāṇi //2.19 //

2.19 – O diferenciado, o indiferenciado, o determinável e o indeterminável; estes são os estágios dos aspectos fenomênicos.

draṣṭā dṛçimātraḥ çuddho'pi pratyayānupaçyaḥ //2.20 //

2.20 – A testemunha é a totalidade do poder de ver; além de pura, é o espectador da cognição.

tadartha eva dṛçyasyātmā //2.21 //

2.21 – Seu objeto é, de fato, o próprio si-mesmo do testemunhável.

kṛtārtharṁ prati naṣṭamapyanaṣṭarṁ tadanyasādihāraṇatvāt //2.22 //

2.22 – Embora o testemunhável seja extinto em relação àquele que tem seu propósito realizado, ele não se extingue, devido à sua universalidade em relação às outras testemunhas.

svasvāmiçaktyoḥ svarūpopalabdhihetuḥ saṁyogaḥ //2.23 //

2.23 – A conjunção é a causa da obtenção da natureza própria da testemunha e dos poderes da posse e do proprietário.

tasya heturavidyā //2.24 //

2.24 – A causa desta conjunção é a ignorância.

O problema da conjunção – o aprisionamento

Em seu comentário ao enunciado 2.15 do *Yogasūtra*, Vyāsa aduz uma informação importante a respeito da elaboração do tratado:

“Assim como a [exposição da] ciência médica consiste de quatro seções – doença, causa da doença, recuperação e remédio –, assim também esta ciência [do *Yoga*] é constituída de quatro seções. São elas: a existência fenomênica [doença], a causa da existência fenomênica [causa da doença], a

liberação [recuperação] e os meios de liberação [remédio]. Aqui a existência fenomênica, sendo cheia de dor, é o ‘evitável’ [*heya*]; a conjunção entre a causa primordial e o ser incondicionado é a ‘causa do evitável’ [*heyahetu*]; a completa cessação da conjunção é a ‘revogação do problema’ [*hāna*]; e a visão integral é o ‘meio de revogação’ [*hānopāya*].” (BABA: 1979, 42).

Os termos sânscritos *heya*, o “evitável”, *hetu*, a “causa”, e *hāna*, a “revogação”, ou literalmente o “ato de evitar”, que receberam aqui traduções bastante literais, são todos oriundos da mesma raiz, *HĀ*, “deixar, abandonar, evitar, abster, anular”. São utilizados aqui, portanto, para indicar as várias facetas de uma mesma situação. Esta informação esclarece que a exposição dos assuntos tratados neste segundo capítulo obedece a uma ordem “canônica” seguida pelos tratados de medicina da cultura na época. Do diagnóstico à cura, temos nestes e nos enunciados seguintes uma exposição pormenorizada do conteúdo essencial dos problemas abordados e das soluções propostas pelas duas escolas, *Sāṃkhya* e *Yoga*. Com base nas informações dos comentaristas dos tratados, organizamos este quadro sinótico da exposição seguida nos enunciados do segundo capítulo do *Yogasūtra*:

<u>Padrão de exposição nos tratados de medicina</u>			<u>Respostas correspondentes no <i>Yogadarçana</i></u>
1	Doença	<i>heya</i> : “o evitável”	Existência fenomênica, cf. 2.16: “a dor que está por vir”
2	Causa da doença	<i>heyahetu</i> : “causa do evitável”	Aparente identificação, pela ignorância, entre o ser incondicionado e o intelecto (produto da matriz fenomênica), cf. 2.17: “a conjunção entre a testemunha e o testemunhável”
3	Recuperação (estado ideal)	<i>hāna</i> : “revogação do problema”	Liberação, “isolamento no absoluto” ou ausência de ignorância, cf. 2.25: “da inexistência desta ignorância, resulta a inexistência da conjunção”.
4	Remédio (método de cura)	<i>hānopāya</i> : “meio de revogação”	Alcançar, pela prática do <i>yoga</i> , a discriminação do ser incondicionado, cf. 2.26: “a revelação, em fluxo ininterrupto, da sabedoria discriminadora”.

Vamos analisar, portanto, neste comentário, a natureza da doença e sua causa, deixando para o próximo bloco de enunciados a questão da revogação da doença e de seus meios.

Para falar da doença, a “dor que está por vir”, podemos retomar o enunciado inicial do *Sāṃkhyapravacanasūtra*, já citado antes, por nós, no princípio do primeiro capítulo:

atha trividhaduḥkhātyantanivṛttiratyantapurūṣārthaḥ //1.1 //

1.1 – “Agora, a cessação da dor tripla é o propósito absoluto do ser incondicionado.” (SINHA:1979,12)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“A dor que é passada já desapareceu; portanto não há necessidade de se tomar medidas para sua destruição. Pelo método da exaustão, portanto, é a cessação da dor sutil, ideal ou potencial, no estado de ser futura, que vem a se tornar o assunto de investigação do supremo propósito da vida. Desta forma, declara o enunciado do *Yoga*:

heyam duḥkhamanāgatam //2.16 //

“2.16 – ‘A dor que está por vir é o evitável.’” (*ibid.*, 14)

E Vyāsa esclarece também este ponto em seu comentário ao *Yogasūtra*:

“Portanto aquela dor que ainda está por vir aflige apenas o *yogin*, que é semelhante ao globo ocular [em sensibilidade], mas não os outros engajados [na trama fenomênica]; e é somente esta dor que constitui o evitável.” (BABA: 1979, 42)

A causa desta dor futura é a conjunção entre “a testemunha e o testemunhável”, e, como define Vyāsa:

“(…) a testemunha é o ser incondicionado, que é o conhecedor reflexivo do intelecto, e o testemunhável são todas as características presentes na intelegibilidade do intelecto [*buddhisattva*].” (*ibid.*, 42)

Ou seja, existe uma conjunção entre o eterno e imutável si-mesmo e a eternamente mutável fonte primordial, composta de três aspectos fenomênicos. Afirmar que o testemunhável constitui a totalidade da inteligibilidade presente no intelecto é afirmar que tudo o que é manifesto, causado ou trazido à manifestação pela matriz fenomênica, é parte deste testemunhável. Como pode haver, porém, uma conjunção entre princípios tão distintos, sobretudo se considerarmos que, sob o ponto de vista do ser incondicionado, justamente por *ser* incondicionado, não pode ele estar sujeito a conjunção de nenhuma espécie? É a natureza sutil desta conjunção que será

objeto de análise agora no *Yogasūtra*. Esta análise, inclusive com as mesmas conclusões, é feita exaustivamente pelo *Sāṅkhyapravacanasūtra*, e é a ele que recorreremos para iniciar nossa tarefa.

draṣṭṛtvādyātmanaḥ karaṇatvamindriyāṇām //2.29 //

2.29 – “A condição de testemunha pertence ao si-mesmo; a condição de instrumento pertence às faculdades de interação.” (BABA: 1979, 259)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“(…) porque aqui o sentido dos termos ‘condição de testemunha’ etc. não é outro que não este: pertence ao ser incondicionado causar o desempenho das funções de ver, etc. [pelas faculdades de interação] pela sua mera proximidade, como no caso de um ímã. Pois, assim como um imperador, mesmo sem operar ativamente, torna-se um guerreiro através de seu instrumento, o exército, em virtude de incitá-lo à ação simplesmente pelas suas ordens, assim também o ser incondicionado, embora imutável, através do instrumento do olho, e dos demais, torna-se o que vê, fala, pensa, etc., em virtude de incitar estes instrumentos à ação simplesmente pela sua proximidade. Isto é denominado ‘conjunção’, *saṁyoga*, como no caso de um ímã³².” (*ibid.*, 260).

prakṛtinabandhanāccenna tasyā api pāratantryam //1.18 //

1.18 – “O aprisionamento resulta da matriz fenomênica? Não, porque a própria matriz fenomênica é dependente [para se manifestar].” (*ibid.*, 37)

Comentário de Aniruddha:

“A matriz fenomênica é onipenetrante, e conseqüentemente não poderia haver distinção ou peculiaridade em sua conexão com todos os seres incondicionados. [Ela não pode ser o fator determinante, portanto,] e não pode haver determinação ou uniformidade sem a ajuda da ação. Portanto, a matriz fenomênica também é dependente da ação.” (*ibid.*, 37)

na nityaṣuddhabuddhamuktasvabhāvasya tadyogastadyogādṛte //1.19

1.19 – “Sem a conjunção da matriz fenomênica, não pode haver conjunção de aprisionamento no ser incondicionado, que é, por natureza, eterno, puro, iluminado e livre.” (*ibid.*, 37-38)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Portanto, sem a conjunção da matriz fenomênica [na forma de intelecto], a conjunção do ser incondicionado com o aprisionamento não existe. Na verdade, é esta conjunção que constitui o aprisionamento. Esta afirmação oblíqua, feita por duas negativas, foi assim feita com o propósito de sublinhar o caráter sombrio, adventício ou superimposto do aprisionamento. (...) Pois o movimento³³ é a causa material da dor, etc. Por conseguinte, como no caso da chama de uma vela, a destruição da dor, do desejo, e de outros produtos dos movimentos torna-se possível somente com

³² Que move o ferro pela sua mera proximidade, sem que exerça nenhuma força de forma ativa.

³³ Os movimentos da consciência, *cittavṛtti*.

o incremento da destrutibilidade do movimento que cessa por instantes. Portanto, a inexistência do aprisionamento é resultado da disjunção [ou inexistência de conjunção] com a matriz fenomênica. O aprisionamento é meramente extrínseco [*aupādhika*, ‘ideacional, investido’], ou acidental, ou reflexivo, mas não é natural nem instrumental.” (*ibid.*, 38-39)

“(…) Da mesma forma, o exato sentido deste *sūtra* [do *Sāṃkhya*] já foi declarado no *Yogasūtra*:

draṣṭṛdṛṣyayoḥ saṃyogo heyahetuḥ //2.17 //

“2.17 – ‘A causa do evitável é a conjunção entre a testemunha e o testemunhável.’

(…)

“Aqui o termo *saṃyoga*, conjunção, denota simples ou exclusivamente uma forma particular de conjunção da matriz fenomênica, reduzida à forma de *buddhi*, intelectos ou inteligências individuais, conjunção esta que é designada de outra forma como ‘nascimento’. Em seu comentário ao *Yogasūtra*, o ilustre Vyāsa explicou o termo neste sentido. Além do mais, é somente em virtude da função do intelecto como *upādhi*, sobreimposição ou condição extrínseca, que a conjunção da dor tem lugar no ser incondicionado.” (*ibid.*, 41)

Com vistas a enriquecer nossa análise, selecionamos os seguintes enunciados do *Sāṃkhyapravacanasūtra*, os quais fazem a exegese da conjunção fenomênica, de sua natureza e dos meios de extingui-la:

jñānānmuktiḥ //3.23 //

3.23 – “Pelo conhecimento vem a liberação.” (SINHA: 1979, 298)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Através do nascimento, devido à transmigração do determinável [*liṅga*, em referência ao corpo sutil], tem lugar [ou melhor, torna-se possível] a percepção imediata da sabedoria discriminadora;³⁴ daí decorre o propósito do ser incondicionado na forma de liberação. E conhecimento, etc., foram tecnicamente denominados ‘criação da cognição’ [*pratyayasarga*] ou emanações do intelecto no *kārikā* 46.³⁵” (*ibid.*, 298-299)

bandho viparyayāt //3.24 //

3.24 – “Pelo erro, o aprisionamento.” (*ibid.*, 299)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Pela transmigração do determinável [*liṅga*, o corpo sutil] causada pelo erro [*viparyaya*], tem lugar o propósito [da experiência, *bhoga*] do ser incondicionado, na forma de aprisionamento, contendo prazer e dor como sua essência.” (*ibid.*, 299)

³⁴ *Vivekaśātkāra*, a discriminação entre o ser incondicionado e a matriz fenomênica.

³⁵ Referência ao tratado *Sāṃkhyakārikā*.

*pradhānasṛṣṭiḥ parārtham svato'pyabhokṛtvāduṣṭra-
kuṅkumavaharavat //3.58 //*

3.58 – “A criação que procede da fonte primordial, embora espontânea, faz-se em benefício do ser incondicionado, porque ela não é o experimentador – como no caso de um camelo que carrega açafrão.” (*ibid.*, 333)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Apesar de a criação da matriz fenomênica proceder dela apenas, ainda é ‘para o benefício do outro’, isto é., para que haja *bhoga* ou experiência de vida e *apavarga* ou liberação do outro, assim como o açafrão carregado pelo camelo é para o benefício de seu proprietário. Por quê? Porque, por ela ‘não ser o experimentador’, ou seja, por a matriz fenomênica ser não-inteligente, experiência de vida e liberação são impossíveis para ela. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 333-334)

vivktabodhāt sṛṣṭinivṛttiḥ pradhānasya sūdavat pāke //3.63 //

3.63 – “Pelo saber discriminador dá-se a cessação espontânea da criação da matriz fenomênica – como no caso de um cozinheiro quando a comida já está preparada.” (*ibid.*, 337)

itara itaravat taddoṣāt //3.64 //

3.64 – “Aquele que não possui saber discriminador permanece como alguém aprisionado [mesmo quando outro é liberto], pelo mal da matriz fenomênica.” (*ibid.*, 338)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“*Itara*, aquele destituído de saber discriminador, *itaravat*, assim como aquele aprisionado na matriz fenomênica, permanece. De que forma? *Taddoṣāt*, em virtude do mal da própria matriz fenomênica, ou seja, do mal de não realizar o propósito daquele ser incondicionado.³⁶ Tal é o sentido. E assim foi declarado no *Yogasūtra*:

kṛtārtham prati naṣṭamapyanaṣṭam tadanyasādḥāraṇatvāt //2.22 //

“2.22 – ‘Embora o testemunhável seja extinto em relação àquele que tem seu propósito realizado, ele não se extingue, devido à sua universalidade em relação às outras testemunhas.’” (*ibid.*, 338)

*anyasṛṣṭyaparāge'pi na virajyate prabuddharajjutattvasyaivoragaḥ
//3.66 //*

3.66 – “[A matriz fenomênica] não desiste de sua atividade também em relação aos outros – como no caso da cobra, que somente cessa de afetar aquele que está desperto para a verdade da corda.” (*ibid.*, 339)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Mesmo que a matriz fenomênica tenha se tornado indiferente em relação a um ser incondicionado, em virtude da sabedoria discriminadora, ela não permanece indiferente à sua atividade criadora em relação a outro ser incondicionado, mas continua criando em relação a este; assim como uma suposta cobra não causa medo, etc., somente no caso daquele que está

³⁶ Aquele ser incondicionado que ilumina um intelecto ainda sem sabedoria discriminadora.

desperto para a verdade de que se trata de uma corda, mas continua produzindo medo, etc. para aquele que é ignorante da verdade. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 340)

karmanimittayogācca //3.67 //

3.67 – “E também por causa da conexão com as ações, que são a causa eficiente ou instrumental.” (*ibid.*, 341)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Não somente neste sentido [de que a matriz fenomênica pára de agir com respeito a alguns e continua a agir com respeito a outros], (...) mas também:

“A matriz fenomênica também cria objetos para os outros seres incondicionados, através da associação com aquelas ações que constituem a causa eficiente da criação. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 342)

rūpaiḥ saptabhirātmānam badhnāti pradhānam koçakāravadvimocayatyekarūpeṇa //3.73 //

3.73 – “De sete maneiras a fonte primordial se auto-aprisiona, como o bicho-da-seda [*koçakāra*, lit., ‘o feitor de casulos’]; de uma única forma ela se libera.” (*ibid.*, 346)

Comentário de Aniruddha:

“De sete maneiras ela aprisiona: *dharma* ou mérito, *vairāgya* ou desapego, *aiçvarya* ou senhoria³⁷; *adharma* ou demérito, *avairāgya* ou não-desapego, *anaiçvarya* ou não-senhoria, e *ajñāna* ou ignorância. Ela libera de uma única forma: pelo Conhecimento³⁸.” (*ibid.*, 346-347)

Em seu comentário ao *Yogasūtra*, Vyāsa explica a natureza desta conjunção, citando, para isto, outro enunciado atribuído ao antigo mestre do *Sāṅkhya*, Pañcaçikha:

tatsaṅgyogahetuvivarjanāt syādayamātyantiko duḥkhapratīkārah //

“Pelo abandono da causa desta conjunção pode ser alcançado o completo remédio [ou cura] da dor.” (BABA: 1979, 43)

E Vyāsa esclarece:

“A sola de um pé tem a capacidade de ser perfurada, e o espinho tem o poder de perfurá-la, então a prevenção consiste em não colocar o pé sobre o espinho, ou de colocá-lo separado por um sapato. Aquele que conhece o trio³⁹

³⁷ De *īçvara* ou Senhor, indicando aqui o indivíduo que é senhor de si, ou possuidor de autocontrole e força de vontade. Estas sete formas estão descritas no quadro sinótico das disposições da consciência, na página 210.

³⁸ Notamos que o termo *jñāna* é utilizado aqui como sinônimo de *viveka* ou sabedoria discriminadora.

³⁹ Os três aspectos fenomênicos em interação.

no mundo, ao adotar a prevenção relativa a isto, não obtém a dor que nasce da perfuração. Por quê? Em virtude da faculdade de perceber a verdade tripla. Aqui também o aspecto ativo [*rajas*, a agitação] tem o poder de atormentar; e a intelegibilidade⁴⁰ é quem, de fato, será atormentado. Por quê? Porque a ação da raiz *TAP*⁴¹ repousa em seu objeto, e então o ato de atormentar existe no objeto, a intelegibilidade. Esta ação não pode existir no conhecedor do campo fértil, imutável e inativo,⁴² em virtude de sua posse dos objetos representados. Quando, entretanto, a intelegibilidade é atormentada, em conformidade com esta aparência o ser incondicionado é reflexivamente atormentado.” (*ibid.*, 43)

Temos também outro trecho do comentário de Vyāsa ao enunciado 2.18, o qual muito se assemelha aos enunciados do *Sāṃkhya* que acompanhamos:

“Como podem estes dois, experiência de vida e liberação, que são criados do intelecto e que existem no intelecto apenas, ser atribuídos ao ser incondicionado? Assim como a vitória ou derrota dos soldados é atribuída ao seu comandante, porque ele recebe seus frutos, assim também aprisionamento e liberdade, estando presentes apenas no intelecto, são atribuídos ao ser incondicionado, porque ele recebe seus frutos. O próprio intelecto é aprisionado enquanto não se alcança o propósito do ser incondicionado, e ele somente se liberta quando realiza esta tarefa.” (BABA: 1979, 45)

Em sua argumentação, Vyāsa cita outro enunciado do *Sāṃkhya* que consta entre os fragmentos atribuídos a Pañcaçikha:

*ayaṃtu khalu triṣu guṇeṣu kartṛṣvakartari ca puruṣe tulyātulyajātīye
tatkriyāsākṣiṇyupanīyamānāntsarvabhāvānanupaçyannadarçanam-
anyacchamkate //*

“Este, entretanto, vendo a explicação de todas as coisas conforme são apresentadas aos três aspectos fenomênicos como seus agentes e ao quarto, isto é, o ser incondicionado, equivalente e não-equivalente a eles, como não-agente e testemunha de suas ações, não suspeita de nenhuma outra visão ou objeto de conhecimento.” (BABA: 1979, 44)

Em explicação a esta citação, Vyāsa comenta:

⁴⁰ *Sattva*, aspecto essencial do intelecto.

⁴¹ *TAP*: “causar dor, atormentar, mortificar.”

⁴² O sujeito real, o ser incondicionado.

“(...) a experiência de vida consiste na determinação do caráter do bem e do mal como sendo inseparáveis, e a liberação é a asserção do caráter do experimentador. Além destas duas não há outra visão.” (*ibid.*, 44)

Portanto, segundo estas teorias, tal conjunção fenomênica só é válida sob o ponto de vista do intelecto. Aprisionamento e liberação são fenomênicos, construções da consciência, ou melhor, da ignorância ou ausência de sabedoria discriminadora que se constrói e se reproduz na consciência, desde tempos imemoriais, por meio da primeira ação, que desencadeou a primeira impressão latente, que gerou a primeira memória, que por sua vez provocou nova ação, e isto *ad infinitum*, ou até que o próprio mecanismo das experiências condicionadas comece a “despertar” novamente a consciência para a condição de aprisionamento em que se encontra envolvida. Patañjali tratará, na seqüência, de expor a natureza distinta de ambos, a testemunha e o testemunhável (ou o “manifesto”), não apenas para promover uma melhor compreensão da teoria do *Sāṅkhyayogadarçana*, mas sobretudo para mostrar que a liberação do si-mesmo já está tão pressuposta entre os produtos da matriz fenomênica quanto seu aprisionamento. Assim, diz ele acerca do testemunhável:

prakācākriyāsthitiçīlām bhūendriyāmakām bhogāpavargārtham dṛçyam //2.18 //
2.18 – O testemunhável existe para o exercício da luz, da atividade e da estabilidade, é composto pelos elementos e pelas faculdades de interação, e serve ao propósito da experiência de vida e da liberação.

viçeṣāviçeṣaliṅgamātrāliṅgāni guṇaparvāṇi //2.19 //
2.19 – O diferenciado, o indiferenciado, o determinável e o indeterminável: estes são os estágios dos aspectos fenomênicos.

Luz, atividade e estabilidade são as funções dos aspectos fenomênicos: a luz é característica do aspecto da intelegibilidade, *sattva*; a atividade pertence a *rajas*, agitação; e a estabilidade ou estagnação pertence à inércia obscura, *tamas*, sendo que “inércia” caracteriza sua oposição ao aspecto da agitação, e “obscuridade” indica sua oposição também à intelegibilidade.

Este “testemunhável”, do sânscrito *dṛçya* (literalmente, “visível, que se vê”), opõe-se portanto, em essência e natureza, à “testemunha”, do sânscrito *draṣṭṛ*, já

mencionada no terceiro enunciado do primeiro capítulo do *Yogasūtra*: “Isto feito, obtém-se a permanência da testemunha em sua natureza própria.” Ambos os termos são derivados da mesma raiz, *DṚÇ*, “ver, observar, olhar, considerar”. O “testemunhável” é tudo o que é constituído pelos três aspectos fenomênicos, ou seja, tudo o que é manifesto, finito, composto, produto da matriz fenomênica (não nos esqueçamos que a matriz fenomênica é tida, ela própria, como imanifesta e potencialmente infinita); o “outro lado”, a testemunha, é o ser incondicionado.

A relação denominada “conjunção” que se estabelece entre o ser incondicionado ou testemunha e os produtos da matriz fenomênica ou objetos visíveis, bem como seu efeito, é assim ilustrada por H.Āraṇya:

“Se o sol é parcialmente encoberto por uma substância opaca, a última aparece como um ponto negro. Na verdade, com isso apenas uma parte do sol não é vista. Imaginemos que a cobertura opaca é quadrangular. Então terá que ser afirmado que uma porção quadrangular do sol não é vista. Na verdade, esta substância quadrangular está sendo conhecida por meio da luz do sol. Assim é a relação entre a testemunha e o testemunhável. Conhecer um objeto é não conhecer plenamente a sua testemunha.

“Ainda elucidando este ponto: ‘Eu conheço um objeto azul.’ – neste conhecimento de um objeto, a testemunha também está incluída (‘Eu sei que eu conheço’ – este é o conhecimento relativo à testemunha). O conhecimento do azul é um agregado de muitas ações sutis da consciência, cada uma das quais capaz de aparecer e desaparecer. Na verdade, ‘muitas ações’ aqui significa um fluxo contínuo de aparições e desaparecimentos. Cada desaparecimento é o estado da testemunha estabelecida em si-mesma, e cada aparição é o oposto deste estado. Então o estado intermediário entre duas desaparecimentos é a não-percepção da natureza da testemunha em si-mesma. Esta é a característica do testemunhável. Assim como, no exemplo prévio, a iluminação do sol mostra o tamanho da cobertura, assim também as percepções sucessivas são manifestadas pelo princípio consciente do próprio si-mesmo. É por esta razão que um objeto só é perceptível através de outro, isto é, da natureza do si-mesmo.” (ĀRAṆYA: 1983, 156)

Este testemunhável é composto pelos elementos e pelas faculdades de interação; embora já tenhamos tratado destes termos e de suas implicações no sistema, faremos aqui apenas uma observação importante quanto à nossa tradução do termo “elementos”. Os “elementos” são designados pelo sânscrito *bhūta*. Como participio passado da raiz *BHŪ*, “existir, surgir, tornar-se, acontecer”, o termo sânscrito *bhūta* pode designar qualquer coisa que tenha vindo a existir, qualquer

estado, condição ou modo de ser. Entretanto, para a teoria do *Sāṅkhya*, há cinco *bhūta* ou elementos sensíveis: éter, ar, fogo, ar e terra. Estes elementos são vistos como contrapartes grosseiras (que, em nossa cultura, compreenderíamos como físicas ou materiais) dos atributos da substância sutil, os cinco *tanmātra* ou potências do domínio sutil: sonoro, tangível, visível, sávido e olfativo (lembramos que num sonho, por exemplo, eles podem ser plenamente manifestados). Pois bem, com estas informações a tradução “elementos” é satisfatória tanto neste enunciado como em 3.13, mas no *sūtra* 3.17, ao comentar os efeitos “colaterais” ou poderes advindos da prática avançada das últimas etapas do *Yoga*, Patañjali enuncia: “As impressões latentes da palavra, do objeto e da cognição encontram-se em mútua superimposição: da aplicação do controle sobre sua distribuição decorre o conhecimento do brado de todos os *bhūta*.” Não tivemos outra escolha senão traduzir o termo, neste *sūtra*, por “criatura”, a menos que queiramos inferir que os elementos bradam na teoria do *Yoga*; o que é mais provável é que o termo tenha sido comum o bastante no universo discursivo sânscrito para ter sofrido um processo de amplificação polissêmica. Seguindo esta hipótese e baseando-nos na definição do testemunhável (o que é manifesto da matriz fenomênica) na qual é encaixado o termo *bhūta* aqui, em 2.18, deduzimos que seria mais adequado neste caso propor duas traduções para um único termo, de acordo com o contexto específico em que ele é enunciado.⁴³ E aqui, sem dúvida, estamos tratando dos elementos que compõem o domínio grosseiro. Em oposição, as faculdades de interação, se tomadas no sentido abrangente do termo “consciência” (incluídas as potências sutis que são objeto desta interação), dão conta, por sua vez, do domínio sutil.

O domínio do testemunhável subdivide-se em quatro etapas ou estágios, nos quais diferem as transformações dos aspectos fenomênicos. Estes estágios são enunciados com o propósito de facilitar ao *yogin* a compreensão das etapas sucessivas de integração. Para designar estes quatro estágios, são utilizados os termos “diferenciado” (*viçēṣa*, da raiz *ÇIṢ*, “deixar restos, deixar reminiscências”; *vi-ÇIṢ*, “distinguir, particularizar, diferenciar”), “indiferenciado” (*aviçēṣa*), “determinável” (*liṅga*, da raiz *LAG*, “aderir, ligar, apegar-se”) e “indeterminável” (*aliṅga*). Estes

⁴³ O mesmo acontecerá, como veremos, com o polissêmico termo sânscrito *dharma*.

quatro estágios são apenas classificações nas quais se enquadram os princípios reais (*tattva*), a começar da matriz fenomênica, enumerados pelo *Sāṅkhya*. Explica Vyāsa:

“Éter, ar, fogo, água e terra⁴⁴ são as cinco formas diferenciadas dos rudimentos sutis e indiferenciados, o sonoro, tangível, visível, sávido e olfativo.⁴⁵ Da mesma forma o ouvido, a pele, os olhos, a língua e o nariz são as faculdades de conhecimento. A voz, as mãos, os pés, o ânus e os órgãos sexuais são as faculdades de ação. A décima primeira é a mente, que é onipenetrante, ou seja, preenche todos os interesses [do grosseiro ao sutil]. Estas são as formas diferenciadas do sentido de auto-afirmação [*asmitā*], que é indiferenciado. (...) Os seis indiferenciados são as cinco potências sutis (...) e o sexto indiferenciado é a totalidade do sentido de auto-afirmação.⁴⁶ (...) Aquilo que está além do indiferenciado é o determinável, o Grande princípio⁴⁷.” (BABA: 1979, 45-46)

O indeterminável é a própria matriz fenomênica, a grande causa primordial e eterna que permanece, ela própria, em estado potencial, não-manifesto. As transformações dos aspectos fenomênicos de um estágio para outro, do intelecto até as manifestações denominadas “grosseiras” (ou seja, do determinável até os elementos diferenciados), são reguladas; no entanto, o intelecto não alcança sua produtora, a matriz fenomênica ou a “indeterminável”; do intelecto, o último “salto” que deve ser dado nas experiências de integração do *yogin* é a sua testemunha, o ser incondicionado, nele refletida.

Não é apenas o intelecto que é designado, nestas teorias, pelo termo sânscrito *liṅga*, o “determinável”; este termo é utilizado também para designar o corpo sutil. Conforme o *Sāṅkhyapravacanasūtra*:

aviṣeṣādviṣeṣārambhaḥ //3.1 //

3.1 – “Dos indiferenciados originam-se os diferenciados.” (SINHA: 1979, 278)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Aquilo no qual não existem diferenciações na forma de calma, ferocidade e embotamento, isto é o indiferenciado, as essências sutis dos elementos, denominadas as cinco ‘potências sutis’ [os cinco *tanmātra*: a qualidade sonora, tangível, visível, sávida e olfativa], meros ‘algos’ ou suas

⁴⁴ Os cinco *bhūta* ou elementos grosseiros.

⁴⁵ Os cinco *tanmātra* ou potências sutis.

⁴⁶ Notamos que *asmitā*, o movimento de *ahaṅkāra* (o sentido de individuação), é tomado para representá-lo.

⁴⁷ *Mahattatva*, ou seja, o intelecto.

aferições. Destes originam-se os grosseiros cinco elementos [*bhūta*: éter, ar, fogo, água e terra], que são por sua vez os diferenciados, por possuírem distinções na forma de calmo, etc. Tal é o sentido. Porque é somente nos elementos grosseiros que o caráter de ter o prazer, etc. como essência, na forma da calma, etc., pode ser manifesto em maior ou menor grau. Isto não acontece nas potências sutis, porque sua manifestação na consciência dos *yogin*, dá-se apenas na única forma da calma.” (*ibid.*, 278)

tasmāccharīrasya //3.2 //

3.2 – “Destes, origina-se o corpo [grosseiro].” (*ibid.*, 279)

tadbīāt sarīsṛiḥ //3.3 //

3.3 – “Da semente resultante, a transmigração [*sarīsāra*].” (*ibid.*, 279)

āvivekācca pravartanamaviṣeṣāṇām //3.4 //

3.4 – “E até que haja sabedoria discriminadora, existe a operação dos indiferenciados.” (*ibid.*, 280)

O manifesto, portanto, existe e trabalha para dois fins divergentes. O propósito desta criação “testemunhável” é, por um lado, propiciar a experiência de vida e, por outro lado, propiciar a liberação. E mesmo que haja liberação para um certo número de seres incondicionados, o testemunhável, ou seja, o fenomênico, continua a existir, porque o propósito dos outros ainda não foi alcançado, e ainda há intelectos em conjunção. Ou seja, ainda há desejos, aversões, auto-afirmações de intelectos individualizados e apegos às existências fenomênicas (todos estes, filhos da ignorância) que incitam a fonte primordial a produzir formas e experiências. Como o *Sāṅkhya* defende que o número de seres incondicionados é infinito, resulta que o fenomênico, em suas cambiantes manifestações, também não tem fim. A este respeito, temos o seguinte enunciado no *Sāṅkhyapravacanasūtra*:

vahubḥṛtyavadvā pratyekam //2.4 //

2.4 – “[Assim como um único proprietário de uma casa] tem sob si muitos dependentes, assim também cada um [dos aspectos fenomênicos tem muitos seres incondicionados para liberar].” (*ibid.*, 236)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Portanto, ainda que um certo número de seres incondicionados tenha obtido a liberação, o fluxo das criações deve ainda continuar com o propósito de assegurar a liberação aos outros seres incondicionados, porque os seres incondicionados são infinitos em número. Tal é o sentido. E assim também é declarado pelo *Yogasūtra*:

kṛtārtham prati naṣṭamapyanaṣṭam tadanyas ādhāraṇatvāt //2.22 //

“2.22 – ‘Embora o testemunhável seja extinto em relação àquele que tem seu propósito realizado, ele não se extingue, devido à sua universalidade em relação às outras testemunhas.’” (*ibid.*, 236)

Temos um outro antigo enunciado do *Sāṅkhya*, atribuído a Pañcaçikha, em relação a este tema: é referido por Vyāsa em seu comentário ao enunciado 2.22 do *Yogasūtra*:

dharmiṇāmanādīśaṁyogāt dharmamātrānāmapyanādiḥ saṁyogaḥ //

“Em razão de a conjunção das substâncias caracterizadas [*dharmiṇām*] ser sem princípio, também a conjunção da totalidade de seus produtos é sem princípio.” (BABA: 1979, 49)

Em relação, porém, ao ser incondicionado, observa-se que o devir fenomênico (refletido sob o ponto de vista do intelecto), embora incapaz de alcançá-lo em essência, acaba por gerar um aprisionamento na forma da atribuição de seus frutos. Eis outro antigo enunciado do *Sāṅkhya* atribuído a Pañcaçikha, que Vyāsa cita em seu comentário ao *Yogasūtra* 2.20, para explicar a relação:

*apariṇāminī hi bhokṭṛçaktirapratisaṁkramā ca pariṇāminyarthe
pratisaṁkrānteva padvṛttimanupatati /
tasyāçca prāptacaitanyopagraharūpāyā buddhivṛtteranukāramātratayā
buddhivṛttirityā’viçīṣṭā hi jñānavṛttirityākhyāyate //*

“O poder do experimentador é imutável e não-sujeito à transformação, e, indo na direção do objeto transformável [o intelecto], imita seus movimentos. Em virtude da imitação dos movimentos do intelecto, quando este é transformado por receber em reflexo o princípio consciente, esta imitação é descrita como movimento do conhecimento não revelado pelo movimento do intelecto.” (*ibid.*, 48)

Este enunciado complexo é citado por Vyāsa em apoio à sua explicação de que ser incondicionado e intelecto não são, nem totalmente semelhantes, nem totalmente dessemelhantes:

“O intelecto é imbuído do interesse de outro, em virtude de sua ação por combinação, e o ser incondicionado é imbuído do interesse de si mesmo. E por ser imbuído da natureza de causa determinativa de todos os objetos, o intelecto consiste dos três aspectos fenomênicos, e por ser constituído de três

aspectos, é inconsciente.⁴⁸ (...) Então ele [o ser incondicionado] não é semelhante [ao intelecto]. (...) Também não é totalmente dessemelhante. Por quê? Porque ‘além de puro, é o espectador da cognição’. Quando a cognição penetra no domínio do intelecto, o ser incondicionado, que a vê instrumentalmente, parece ser daquela natureza [da cognição], embora não o seja.” (BABA: 1979, 48)

E a causa disto tudo, como afirma Patañjali, é a ignorância. Ou seja, “a dor que está por vir” na existência fenomênica é causada pela “conjunção entre a testemunha e o testemunhável”, que provoca uma identificação, através da causa instrumental da ação e da ignorância, entre o que é imutável e a transformação. Vejamos o que o *Sāṅkhyapravacanasūtra* nos adverte acerca desta ignorância que causa a conjunção:

nāvidyāçaktiyogo niḥsaṅgasya //5.13 //

5.13 – “A conexão com o poder da ignorância não pertence àquele que é destituído de associações.” (SINHA: 1979, 398)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Outros [opponentes] dizem: ‘a fonte primordial ou matriz fenomênica não existe, mas no princípio inteligente [o ser incondicionado ou si-mesmo] existe um poder denominado ignorância sem princípio, que se pode destruir pelo Conhecimento. Disto apenas decorre o aprisionamento do inteligente e, com a destruição disto, dá-se a liberação.’

“Em relação a isto contestamos: por ser destituído de associações, uma conexão direta entre o ser incondicionado e a ignorância é impossível. Pois a ignorância consiste em ser da natureza daquilo que não é; e este é um movimento particular da consciência e, portanto, não pode possivelmente ter lugar sem uma associação na forma da conjunção, que é a causa do movimento. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 308)

Tadrupatve sādītvam //5.19 //

5.19 – “Sendo [a ignorância] desta forma, deve ter um princípio.” (*ibid.*, 403)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“(...) em nossa teoria, embora no estado de dissolução, o ser incondicionado não passe pela ronda das transmigrações [*saṁsāra*], ainda assim o aprisionamento subsequente é estabelecido através da conjunção com a matriz fenomênica⁴⁹, que possui uma existência independente e é eterna. Similarmente, embora haja conjunção com a matriz fenomênica, é *aviveka* ou não-discriminação que, pertencendo a um estado prévio de existência

⁴⁸ Sua consciência é luz “emprestada” pela proximidade do ser incondicionado.

⁴⁹ O estado de dissolução é *pralaya*, o período entre a dissolução de um universo e o surgimento de outro; a conjunção com a matriz fenomênica advém de universos prévios, e portanto resiste a esta dissolução.

fenomênica, e através das tendências [*vāsanā*], etc., torna-se a causa instrumental [*nimitta*] do aprisionamento. Portanto, além daquela mencionada no *Yogadarçana*, não existe outra ignorância que possa ser destruída pelo Conhecimento. E este, como já foi estabelecido, é apenas um atributo do intelecto, *buddhi*, e não um atributo do ser incondicionado.” (*ibid.*, 403)

Terminemos com as palavras de Vyāsa acerca desta ignorância:

“A ignorância é a causa disto que é a conjunção do princípio consciente com seu próprio intelecto. O sentido é que a ignorância é o resíduo do erro.⁵⁰ Pois o intelecto, possuindo o resíduo ou tendência ao erro, não chega à completude de seu trabalho, ou seja, a revelação do ser incondicionado; então ele retorna às suas tarefas. Ao contrário, quando chega ao fim de seu trabalho com a revelação do ser incondicionado, ele então se torna liberto e a ignorância não pode retornar em virtude da ausência da causa do aprisionamento. Alguém esclarece esta posição pela história do marido impotente, que é assim interpelado pela sua esposa ignorante: ‘Meu senhor! Minha irmã tem filhos; por que eu não tenho nenhum?’ E o marido responde: ‘Eu produzirei filhos em você quando estiver morto.’ Assim também o presente conhecimento⁵¹ não pode produzir a cessação da consciência. Que esperança pode haver que isso cause sua destruição? (...) E somente a cessação da consciência [*citta*] constitui a liberação.” (BABA: 1979, 51)

⁵⁰ Ou seja, a tendência ao erro. Para o termo *vāsanā* foi utilizada, neste trecho, a tradução “resíduo”; este termo, no *Yoga*, designa as “tendências” que se formam na consciência a partir das impressões acumuladas de forma predominante, e é por “tendência” que optamos traduzi-lo no restante do tratado.

⁵¹ Que é um conhecimento produzido pela racionalidade do intelecto, e que portanto é fenomênico.

tadabhāvāsarīyogābhāvo hānām tad dīçeh kaivalyam //2.25 //

2.25 – Da inexistência desta ignorância, resulta a inexistência da conjunção: esta é a revogação do problema, o isolamento, no absoluto, do poder de ver.

vivekakhyaīravīplavā hānopāyaḥ //2.26 //

2.26 – O meio de revogar a conjunção é a revelação, em fluxo ininterrupto, da sabedoria discriminadora.

tasya saptadhā prāntabhūmiḥ prajñā //2.27 //

2.27 – No caso deste *yogin*, o saber intuitivo em seu estágio final possui sete níveis.

yogāṅgānuṣṭhānādaçuddhikṣaye jñānadīptirāvivekakhyaīteḥ //2.28 //

2.28 – Com o cumprimento dos componentes do *Yoga* e a eliminação das impurezas, a luz do conhecimento alcança a revelação da sabedoria discriminadora.

Como extinguir a conjunção – a liberação

Chegamos agora às duas últimas etapas da exposição que segue os moldes dos tratados de medicina: havíamos visto anteriormente a doença e a causa da doença; agora vamos ver a recuperação e o remédio, aqui designados por “revogação do problema” (*hāna*) e “meio de revogação” (*hānopāya*). Patañjali estipula que a recuperação ou revogação da doença é a ausência da causa da doença, a ignorância. O estado alcançado pelo ser incondicionado, pelo *yogin* que chega à liberação – estado este de que jamais se afastará ele –, é designado pelo termo *kaivalya*, que traduzimos por “isolamento no absoluto”. Derivado do advérbio *kevala*, “só, somente”, o termo *kaivalya*, segundo M.MONIER-WILLIAMS (1992, 311), pode significar:

“(…) isolamento; absoluta unidade; perfeito isolamento, abstração, desligamento de todas as outras conexões, desligamento da alma com a matéria ou outras transmigrações, beatitude; o que conduz à felicidade eterna ou emancipação”.

De acordo com o *Yogasūtra*, *kaivalya* corresponde a esta separação final entre o ser incondicionado e seus prévios invólucros fenomênicos. Destituído de

atributos, o ser incondicionado é absoluto e, com o alcance de seu isolamento, como que recupera sua onisciência original; por esta razão, acrescentamos à tradução comum de *kaivalya* por “isolamento” a observação de que se trata do alcance do absoluto. O quarto capítulo da obra será dedicado exclusivamente a descrever a natureza desse estado em contraste com os estados fenomênicos. Este é o estado ideal – a revogação da doença conforme proposta pelo sistema do *Yoga*, em resposta à dor humana.

O meio de se obter esta revogação, o remédio, é *viveka*, a “sabedoria discriminadora”. Já tivemos a oportunidade de nos referir a este termo, mas façamos uma breve síntese. Derivado da raiz *VIC*, “separar, discriminar, discernir”, que, com o prefixo *vi-*, assume o sentido de “investigar, distinguir, discernir”, o termo *viveka* é correlato do termo *vivekin* que, no *sūtra* 2.15, foi traduzido por “sábio perspicaz” (“aquele que discerne ou discrimina, o arguto”). Esta “sabedoria discriminadora” (*viveka*) refere-se a um conhecimento muito superior ao do homem comum, pois é produzida somente com o progresso na prática do *Yoga*, e tem o poder de destruir a ignorância “metafísica”, que mantém a existência, entre outras coisas, da condição humana. Esta sabedoria discriminadora é portanto a antítese de *avidyā*, a ignorância metafísica que produz a identificação entre a testemunha da existência (o ser incondicionado) e a existência testemunhável (os produtos e movimentos da matriz fenomênica). Esta sabedoria surge nas etapas de integração, *samādhi*, e é uma percepção direta e infalível da “realidade”. Por esta razão, a sabedoria discriminadora, *viveka*, sucede o despertar de uma outra forma de conhecimento no *yogin*, também considerada supra-racional, que é o “saber intuitivo”, *prajñā* (vejam-se nossos comentários no primeiro capítulo). Sobre esta sabedoria discriminadora, temos uma série de enunciados no tratado *Sāmkhyapracarānandīya*:

tattvābhyāsānneti netī tyāgādvivekasiddhiḥ //3.75 //

3.75 – “Através da disciplina sobre um princípio real na forma de abandono [da auto-afirmação, *abhimāna*], expressa como ‘não é isso, não é isso’,⁵² alcança-se a perfeição na sabedoria discriminadora.” (SINHA: 1979, 348)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

⁵² *Neti, neti*, uma fórmula das *Upaniṣad*.

“Nos primeiros dois livros [do *Sāṅkhyapravacanasūtra*] já foi elaboradamente discriminado o fato de que, começando com a criação primordial e terminando com a dissolução final, toda e qualquer transformação pertence somente à matriz fenomênica e aos seus movimentos, e que o ser incondicionado, em contrapartida, é simplesmente o puro princípio consciente, pleno e imutável. Agora, entre os vários meios que conduzem ao desenvolvimento desta sabedoria discriminadora, o autor menciona aquele que é a essência de todos, ou seja, a disciplina, ou prática, ou cultivo habitual.

“O desenvolvimento da sabedoria discriminadora tem lugar através da disciplina sobre os princípios reais [*tattva*], na forma de abandono de *abhimāna* ou auto-afirmação ou auto-identificação, expresso como ‘não é isso, não é isso’, com respeito a todas as coisas não inteligentes [*jaḍa*] que acabam na matriz fenomênica.” (*ibid.*, 349-350)

“É esta a pureza que, no enunciado, foi designada pelo termo *siddhi*, perfeição. Pois é o conhecimento desta descrição que foi estabelecido como sendo a causa da liberação pelo enunciado do *Yoga*:

vivekakhyātiraviplavā hānopāyaḥ // 26 //

“2.26 – ‘O meio de revogar a conjunção é a revelação, em fluxo ininterrupto, da sabedoria discriminadora.’” (*ibid.*, 352)

bādhitānuvṛtṭyā madhyavivekato’pyupabhogaḥ // 3.77 //

3.77 – “Em virtude do retorno do que foi repellido, mesmo numa etapa de sabedoria discriminadora mediana,⁵³ ocorre a experiência de vida.” (*ibid.*, 352-353)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“O autor revela que somente pelo desenvolvimento perfeito da sabedoria discriminadora pode ter lugar a liberação, e de nenhuma outra forma.

“Alcança-se a sabedoria discriminadora mediana [*madhyaviveka*] imediatamente após a cognição do si-mesmo através da integração ‘com todo o saber intuitivo’ [*saṁprajñāta-yoga*], e de uma só vez. Mesmo quando esta sabedoria discriminadora mediana tem lugar no ser incondicionado, a experiência de vida ainda ocorre pelo retorno ao ser incondicionado na forma de reflexos [no intelecto], sob a influência das ações que já começaram a operar⁵⁴, da dor, etc., mesmo que estas já tenham sido repelidas previamente. Tal é o sentido.

“Por outro lado, o desenvolvimento perfeito da sabedoria discriminadora ocorre somente através da integração ‘além de todo saber intuitivo’ [*asaṁprajñāta-yoga*], da qual não há novo retorno [da ‘antiga’ consciência no estado de vigília]. Portanto, a fim de estabelecer o fato de que, quando isto ocorre, não há mais experiência de vida, a expressão ‘sabedoria discriminadora mediana’ [*madhyaviveka*] foi usada neste enunciado.

⁵³ Ou seja, a sabedoria quando ainda imperfeita.

⁵⁴ *Prārabdhakarman*, as ações passadas cujos frutos já começaram a se manifestar.

“A sabedoria discriminadora baixa ou medíocre, anterior à cognição direta [do si-mesmo,] é aquela que se dá meramente na forma de audição, reflexão [pensamento] e meditação.” (*ibid.*, 353)

tadyogo 'pyavivekāṅna samānatvam //1.55 //

1.55 – “A conexão [do ser incondicionado com a matriz fenomênica] ocorre por meio da não-discriminação; portanto não há similaridade.” (*ibid.*, 77)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“A ação [*karman*], etc. depende da não-discriminação [*aviveka*], e portanto está relacionada ao ser incondicionado apenas através de mediação. Em outras palavras, a não-discriminação só pode ser diretamente extinta pelo ser incondicionado, enquanto que a ação, etc., só o é através da erradicação de sua causa, que é a não-discriminação. Por esta razão a não-discriminação foi declarada como sendo a causa única da conjunção.

“E esta não-discriminação, a qual consiste no conhecimento do ser incondicionado e da matriz fenomênica sem a apreensão da ausência de ligação entre ambos, é pretendida pelo autor como sinônimo de ‘ignorância’ [*avidyā*].” (*ibid.*, 79)

“Também no *Yogasūtra*:

tasya heturavidyā //2.24 //

“2.24 – ‘A causa desta conjunção é a ignorância.’

“Declara-se que a ignorância, que é quántupla⁵⁵, é a única causa da conjunção entre o intelecto e o ser incondicionado. A distinção que o *Sāṅkhya* faz, em relação ao *Yoga*, neste ponto, é apenas o mero não-reconhecimento de *anyathākhyāti*, ou ‘o tomar uma coisa por outra’, como no caso de uma madreperla tomada por um pedaço de prata, como uma forma de ignorância.

“(…) é esta conjunção designada como *abhimāna* ou auto-afirmação⁵⁶ ou erro que é a causa da conjunção designada como relativa à matriz fenomênica. Por esta mesma razão o sábio Vyāsa cuidadosamente observou, em seu comentário ao *Yogasūtra*, que a ignorância não é a não-existência [de cognição], mas uma forma específica de cognição oposta ao conhecimento ou sabedoria discriminadora.

“Pois bem, esta não-discriminação torna-se a causa do nascimento designado como ‘conjunção’ de três formas: (1) imediatamente; (2) pela produção de méritos e deméritos [*dharma* e *adharma*] e (3) pelas influências visíveis como desejo, etc., tal como observado pelo *Yogasūtra*:

sati mūle tadvipāko jātyāyurbhogāḥ //2.13 //

“2.13 – ‘Estando assim enraizada, tal maturação dos frutos das ações determina: condição de nascimento, duração da vida e experiência de vida.’” (*ibid.*, 80-81)

“Desejo ou apego é novamente um efeito da não-discriminação. Este também deve ser considerado o sentido dos dois enunciados do *Yoga*, em

⁵⁵ As cinco formas de erro ou as “aflições”.

⁵⁶ O movimento específico de *ahaṅkāra* ou “sentido de individuação” sobre o intelecto.

virtude da similaridade de pensamento dos dois sistemas. E estes dois enunciados são:

kleṣamūlaḥ karmāçayo dṛṣṭādṛṣṭajanmavedanīyaḥ //2.12 //

“2.12 – ‘O depósito das ações, enraizado nas aflições, deve ser vivenciado no nascimento visto e nos não-vistos.’

sati mūle tadvipāko jātyāyurbhogāḥ //2.13 //

“2.13 – ‘Estando assim enraizada, tal maturação dos frutos das ações determina: condição de nascimento, duração da vida e experiência de vida.’

“E as aflições são as cinco formas de ignorância⁵⁷.” (*ibid.*, 81)

rājaputravat tattvopadeçāt //4.1 //

4.1 – “[A sabedoria discriminadora surge] através da instrução em princípios reais, como no caso do filho do rei.” (*ibid.*, 361)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“O filho de um certo rei, tendo nascido sob uma conjunção de estrelas do tipo *gaṇḍā*⁵⁸, foi abandonado longe da cidade e criado por um caçador. Então ele cresceu pensando ‘Eu sou um caçador’. Tendo descoberto que ele estava vivo, um certo ministro o esclareceu, dizendo: ‘Tu não és um caçador; és o filho de um rei.’ Assim como este príncipe então abandona o conceito de que ele é um *caṇḍāla* [um intocável ou sem casta] e adota sua verdadeira identidade real, pensando ‘Eu sou um rei’; da mesma forma, através da instrução de um bom mestre que o informa: ‘Produzido, como foste, do *ādi* ou ser incondicionado primordial – a plenitude do ser, o puro princípio consciente manifesto –, tu és uma parte dele’, assim o ser incondicionado encarnado abandona o conceito de ser um mero produto da matriz fenomênica e reassume sua própria natureza intrínseca. Então ele percebe: ‘Sendo o filho de *brahman* [o absoluto], eu também sou o próprio *brahman*; eu não sou de forma alguma diferente, em características, de *brahman*, nem sou sujeito a transmigrações.’ Tal é o sentido.” (*ibid.*, 361-362)

niyatakāraṇāttaducchittirdhvāntavat //1.56 //

1.56 – “A remoção [da não-discriminação, *aviveka*] resulta de uma causa determinada [a sabedoria discriminadora, *viveka*], como da escuridão.” (*ibid.*, 82)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Assim como a escuridão é dissipada apenas pela luz como causa fixa e determinada, e por nenhum outro meio, da mesma forma a não-discriminação é dissipada pela sabedoria discriminadora apenas, e não *diretamente* pela ação [*karman*] etc. Tal é o sentido. Assim também foi explicado no *Yogasūtra*:

vivekakhyaṭiraviplavā hānopāyaḥ //2.26 //

“2.26 – ‘O meio de revogar a conjunção é a revelação, em fluxo ininterrupto, da sabedoria discriminadora.’

⁵⁷ Cf. *YS* 2.3.

⁵⁸ Pela astrologia indiana, esta posição das estrelas indica um nascimento que resultará na morte, ou da criança, ou de um ou ambos os pais (cf. nota de N. SINHA: 1979, 361).

“A ação, as observâncias sociais e religiosas, etc., por outro lado, são instrumentos do conhecimento apenas, e, pelo enunciado do *Yoga*:

yogāṅgānuṣṭhānādaçuddhikṣaye jñānadīptirāvivekakhyaṭeḥ //2.28 //

“2.28 – ‘Com o cumprimento dos componentes do *Yoga* e a eliminação das impurezas, a luz do conhecimento alcança a revelação da sabedoria discriminadora.’

“Descobrimos que todos os vários atos que surgem sob os componentes do *Yoga* são apenas instrumentos para o desenvolvimento do conhecimento, através da purificação do aspecto fenomênico da intelegibilidade [*sattva*].” (*ibid.*, 84)

Vyāsa acrescenta uma explicação interessante, relativamente à extensão e graduação do processo de remoção da ignorância, em seu comentário ao enunciado 2.26 do *Yogasūtra*:

“A cognição de distinção entre a intelegibilidade⁵⁹ e o princípio consciente é a sabedoria discriminadora. Esta, entretanto, oscila enquanto não está livre do erro. Quando o erro alcança o estado de semente queimada e torna-se impedido de germinar, então o fluxo da discriminação da intelegibilidade – o qual foi completamente lavado da impureza das aflições e existe no seu mais alto esplendor e na consciência autocontrolada – torna-se puro. Esta sabedoria discriminadora, alcançando um fluxo ininterrupto, é o meio de revogação.” (BABA: 1979, 52)

Quanto ao obscuro enunciado de Patañjali que se refere aos sete níveis do saber intuitivo próximo à liberação (*YS* 2.27), eis a exegese deles feita por Vyāsa:

“O evitável foi perfeitamente compreendido, e nada mais há para ser conhecido. As causas do evitável foram destruídas, não há mais nenhuma a ser destruída. A revogação foi conhecida através do auxílio da [experiência dos estados de] integração. O meio de revogação, na forma de sabedoria discriminadora, foi desenvolvido. Portanto, estas são as quatro divisões da liberação fenomênica do saber intuitivo. A liberação da consciência possui três níveis. O intelecto terminou suas tarefas. Os aspectos fenomênicos, como pedras detidas [impedidas de rolar] no topo de uma montanha, sem suporte e prontos para se reabsorver em sua causa, desaparecem com a consciência. (...) Neste estado, o ser incondicionado está além da relação com os aspectos fenomênicos, e, por ser a única luz de sua própria manifestação, torna-se puro e absoluto.” (*ibid.*, 53)

⁵⁹ *Sattva*, essência do intelecto.

Como ainda adverte Vyāsa, “não há sucesso sem um curso de procedimentos” (*ibid.*, 53). Portanto, considerados os propósitos do *Yoga*, podemos agora iniciar nossa exposição do *aṣṭāṅgayoga*, o “*Yoga* de oito membros ou componentes”, que compendia os procedimentos relativos ao processo de integração visado, e que Vyāsa assim descreve:

“As partes componentes do *Yoga* são oito e serão descritas em seguida. Com seu cumprimento gradual, os cinco nós do erro, na forma de impurezas, são destruídos. Com sua destruição o conhecimento perfeito é manifesto. Quanto mais os meios de realização são praticados, mais atenuadas são as impurezas. E, quanto mais são destruídas, mais e mais aumenta a luz do conhecimento, de acordo com o grau de destruição. Este crescimento do conhecimento alcança sua excelência através da revelação da sabedoria discriminadora, isto é, através da experiência prática do verdadeiro caráter do ser incondicionado e dos aspectos fenomênicos⁶⁰.” (*ibid.*, 53-54)

⁶⁰ Ou seja, da própria vivência do *yogin* em estado de integração.

yamaniyam āsanaprāṇāyāmapratyāhāradhāraṇādhyānasamādhayo ‘ṣṭāvaṅgāni
//2.29 //

2.29 – Refreamentos, observâncias, postura, controle do alento, bloqueio das interações, concentração, meditação e integração: estes são os oito componentes do *Yoga*.

tatrāhiṅsāsatyāsteyabrahmacaryāparigrahāyamāḥ //2.30 //

2.30 – Aqui, os reframentos são: inofensividade, veracidade, abstinência de roubo, continência e não-cobiça.

jāideçakālasamayānavacchinnāḥ sārvaḥaumā mahāvratam //2.31 //

2.31 – Quando estes reframentos não dependem das convenções de tempo, lugar e condição de nascimento, e se estendem a todas as coisas terrestres, são denominados “o grande voto”.

çaucasantoṣatapaḥsvādhyāyeçvarapraṇidhānāni niyamāḥ //2.32 //

2.32 – As observâncias são: purificação, contentamento, ascese, auto-estudo e total consagração ao Senhor.

vitarkabādhane pratipakṣabhāvanam //2.33 //

2.33 – Na presença de raciocínios opressivos, deve-se produzir o raciocínio oposto.

vitarkā hiṅsādayaḥ kṛtakāritānumoditā lobhakrodhamohapūrvakā
mṛdumadhyādhimātrā duḥkhāññānānantaphalā iti pratipakṣabhāvanam //2.34 //

2.34 – Raciocínios em torno de violência, etc., são realizados, levados à realização ou considerados aceitáveis quando precedidos por cobiça, raiva ou obscuridade do discernimento; podem ser suaves, médios ou intensos, e trazem os frutos ilimitados da dor e da nesciência – tal é o raciocínio oposto.

O Yoga de oito componentes: começando pelo jugo ético e emocional

Iniciamos aqui a tradução e o comentário de termos que, com certeza, soam familiares aos praticantes do *Yoga* em nossos tempos modernos, no Ocidente.

Seja o termo *āsana*, que traduzimos por “postura” (da raiz *SAD*, “sentar-se, assentar, repousar”). As posturas normalmente difundidas em nosso meio, nas academias e centros de prática de *Yoga*, derivam dos tratados do *Haṭhayoga*, um ramo do *Yoga* extremamente importante, que procura alcançar a integração da consciência através do despertar de energias que se supõe armazenadas em estado latente na base da coluna vertebral, no próprio corpo físico. Por esta razão, a “ via

violenta” do *Yoga* (*haṭha* = “golpe, gesto violento, obstinação”, da raiz *HAṬH*, “ser cruel, tratar com violência, oprimir”) procura vencer os limites impostos pelo corpo físico à consciência através da disciplina física, como um prisioneiro de um incêndio que conseguisse escapar fugindo em meio às chamas, atravessando-as. No sistema do *Rājayoga* de que aqui tratamos – bastante anterior aos tratados de *Haṭhayoga*, os quais constituem produto do tantrismo medieval –, a ênfase incide sobre as práticas psicológicas, sobretudo a meditação. As posturas exercem aqui um papel diferente: seu objetivo é “estacionar” o corpo físico e mantê-lo aquietado e quase inoperante, para que a consciência possa prosseguir sem interrupções seu trabalho de mergulho interior. Portanto, são poucas as posturas indicadas por Vyāsa em seu comentário, e em sua maioria são posições sentadas, meditativas: *padmāsana*, *virāsana*, *bhadrāsana*, *svastikāsana*, *daṇḍāsana*, *sopāçraya*, *paryāñka*, *krauñcaṇiṣadana*, *hastiniṣadana*, *uṣṭraniṣadana*, *samasamsthāna*, *sthirasukha*, *yathāsukha*. Voltaremos a falar destas posturas em breve.

Quanto ao termo *prāṇāyāma*, traduzimo-lo por “controle do alento”. Como já havíamos traduzido *prāṇa* por “alento”, optamos por manter o termo, divergindo das traduções usuais deste conjunto de técnicas do *Yoga*, normalmente conhecido por “controle respiratório, disciplina da respiração”. De fato, grande parte das técnicas associadas ao *prāṇāyāma* constituem exercícios respiratórios, mas não todas. Na teoria indiana dos cinco alentos responsáveis pelos processos metabólicos, o principal é *prāṇa*, responsável pela respiração, e também o mais facilmente controlável por uma deliberação da consciência. Mas, como já observamos, *prāṇa* pode ser também o termo genérico utilizado para se referir também aos outros quatro alentos, responsáveis por outras funções (digestão, excreção, etc.). Portanto, consideramos a tradução “controle do alento” mais adequada à abrangência de atuações deste importantíssimo componente da disciplina do *Yoga*.

Quanto ao termo *pratyāhāra*, traduzimo-lo pela expressão “bloqueio das interações”. A tradução mais usual do conceito é “retraimento dos sentidos, abstração” (da raiz *HR*, “remover, privar, dissipar”; *prati-ā-HR*, “retirar, recolher, retrair-se”). Os “sentidos” dos quais o *yogin* procura libertar-se são, na verdade, aqueles produzidos pelos *indriya* ou “faculdades de interação” (as percepções das cinco faculdades de conhecimento ou cinco sentidos, as atividades ou respostas das

cinco faculdades de ação, e o fluxo de pensamentos de *manas*, que transmite as sensações captadas à consciência e reflete suas deliberações nas respostas do corpo físico). Todas estas funções devem ser bloqueadas, e esta é a razão pela qual traduzimos *pratyāhāra* por “bloqueio das interações”. Este é o quinto dos oito componentes do *Rājayoga*, e o último componente “externo” da disciplina. A partir do sucesso em sua execução, o *yogin* é capaz de desligar-se de todo e qualquer estímulo do mundo físico, mergulhar seu corpo num estado semelhante à hibernação, e partir livre de obstáculos para a exploração do universo interior da consciência.

Falemos um pouco agora das traduções de *dhāraṇā* e *dhyāna*, traduzidos por nós, respectivamente, por “concentração” e “meditação”, deixando, porém, o estudo mais aprofundado de tais conceitos para o próximo capítulo. Proveniente da raiz *DHR*, “segurar, refrear”, o substantivo feminino *dhāraṇā* designa “o ato de segurar, reter, suportar”, e também a concentração mental acompanhada da retenção da respiração. A tradução “concentração” parece-nos a mais adequada, desde que não seja confundida com o que normalmente denominamos um estado de concentração num homem comum, ou seja, sob o ponto de vista do *Yoga*, apenas uma esforçada e mal-sucedida atenção. A concentração do *Yoga* aqui referida é um estado que sucede ao bloqueio de todas as interações sensoriais e que, portanto, é de tal intensidade que deve ser capaz de produzir a fusão da consciência concentrada com o objeto de sua concentração. Como continuidade deste estado de concentração, o substantivo *dhyāna* (da raiz *DHYAI*, “meditar, contemplar”) define o estágio do *Yoga* que antecede (e que causa) a integração. Como, no uso vernáculo do termo “meditação”, referimo-nos às vezes tão-somente a uma reflexão ou raciocínio (como na expressão “meditar sobre um problema”), salientamos aqui a importância de perceber o sentido do termo “meditação” no *Yoga* como um processo de concentração profunda, contínua e totalmente unidirecionada, que exclui as oscilações e movimentos característicos do pensamento racional.

Nos enunciados que aqui agrupamos, observamos que Patañjali inicia sua exposição com as duas primeiras etapas deste *Yoga* de oito subdivisões. Estas duas primeiras etapas são consideradas essenciais, fundamentais, para o *yogin* que deseja, de fato, alcançar a experiência da integração. Sem os alicerces lançados pelo conjunto destas dez regras ou disciplinas de caráter ético e moral, não há esperança

de que a consciência do *yogin* consiga se manter no caminho do discernimento e da sabedoria. Estas dez disciplinas estritamente psicológicas são divididas em dois grandes grupos: *yama*, “refreamentos”, e *niyama*, “observâncias” (respectivamente, da raiz sânscrita *YAM*, “manter, segurar, refrear, restringir”; e de *ni-YAM*, “deter, regular, governar”). Em outras palavras, os *yama* ou refreamentos do *Yoga* constituem os cinco “tu não farás” para o *yogin*; os *niyama* ou observâncias, por outro lado, constituem os cinco “tu farás”. São dez “mandamentos” que, como todas as considerações de ordem moral, ética ou emocional dos sistemas *Sāṅkhya* e *Yoga*, são compreendidos sob uma perspectiva mecânica de funcionamento das chamadas “leis universais” da virtude e da retidão (*dharma*) e que, através de uma relação irrevogável de causa e efeito, acabam por constituir constatações óbvias e lógicas acerca do progresso psicológico humano, e não simplesmente leis humanas ditadas por meio da coação de líderes sociais ou religiosos de uma dada época ou sociedade. Vejamos, por exemplo, no comentário de Vyāsa ao enunciado 2.34, um exemplo de esclarecimento do funcionamento desta “mecânica das leis éticas universais”:

“Assim, o assassino primeiramente reduz toda a energia de sua vítima, então inflige-lhe dor com suas armas, e finalmente tira-lhe a vida. Portanto, os instrumentos conscientes e inconscientes deste assassino tornam-se enfraquecidos devido ao dispêndio de energia [no ato de violência]. E, por ter causado dor, ele sofrerá a dor através de nascimentos em mundos infernais, ou então sob a forma animal, ou ainda no seio de seres malignos. E, por assassinar os seres vivos, ele poderá sofrer duma doença fatal, dela padecendo em vida, ainda que continuamente rogue pela morte, porque o resultado da maturação dos frutos do nascimento presente deverá ser vivenciado⁶¹. Se o demérito for de alguma forma misturado à virtude, neste caso, ele terá uma vida na qual colherá este prazer, porém esta será uma vida curta. Isto deve ser também aplicado à falsidade, roubo, etc., tanto quanto possível. Portanto, ao considerar a maturação das más ações, oriundas de pensamentos cruéis, como ‘este é o resultado de tais e tais ações’, o *yogin* não deve ter a mente engajada nestes pensamentos. Estas idéias maléficas devem ser abandonadas através do desenvolvimento de pensamentos contrários.” (BABA: 1979, 59-60)

Não são apenas os atos exteriores ao indivíduo que trazem conseqüências a quem os pratica; também as palavras e pensamentos são considerados atos, criadores de impressões latentes e tendências na consciência, e também causadores dos atos

⁶¹ Este é um tipo de maturação dos frutos das ações; algumas ações poderão ter sua retribuição apenas no nascimento seguinte.

físicos. Se a ordem de manifestação de uma virtude ou demérito vai inicialmente do pensamento até a palavra e, finalmente, ao ato projetado para o mundo, a ordem de refreamento segue o mecanismo contrário: inicia-se na supressão dos atos perante o mundo, para depois corrigir as palavras e, ao fim, extinguir suas tendências no pensamento. A prática de pensamentos contrários (a prática de pensar no perdão quando surgir um julgamento desfavorável do caráter alheio, ou de pensar na benevolência diante de uma demonstração de maldade), por outro lado, tem o poder de extinguir também as palavras e os atos indesejados no *yogin*.

Mas, retornemos às duas etapas iniciais do *Yoga*. Temos, em dois enunciados, o inventário dos refreamentos e das observâncias:

***tatrāhiṁsāsatyāsteyabrahmacaryāparigrahāyamāḥ* //2.30 //**

2.30 – Aqui, os refreamentos são: inofensividade, veracidade, abstinência de roubo, continência e não-cobiça.

***çaucasantoṣatapaḥsvādhyāyēçvarapraṇidhānāni niyamāḥ* //2.32 //**

2.32 – As observâncias são: purificação, contentamento, ascese, auto-estudo e total consagração ao Senhor.

A “inofensividade”, *ahiṁsā* (da raiz sânscrita *HIMS*, “ferir, injuriar, machucar, matar, destruir”, com o prefixo de negação *a-*), é até hoje um dos conceitos fundamentais do hinduísmo, do jainismo e do budismo (“religiões” ou subculturas emergentes de um mesmo universo cultural, a Índia antiga). Sob a tradução de “não-violência”, constituiu o mote da campanha nacionalista de Gandhi, na primeira metade do século XX, quando então tornou-se um conceito conhecido do mundo europeu contemporâneo. A “inofensividade” constitui o voto fundamental do *yogin*, daquele que persegue sua própria liberação, e é assim definida por Vyāsa:

“Aqui, a inofensividade consiste na ausência de opressão a todas e quaisquer criaturas vivas, de todas as formas, em todos os tempos. Os refreamentos e observâncias seguintes são suas raízes. O objetivo principal destes não é outro senão o seu alcance; eles são desenvolvidos para que a inofensividade seja alcançada; eles são realizados somente para torná-la perfeita.” (*ibid.*, 55-56)

Ou seja, a veracidade, a abstinência de roubo, a continência, a não-cobiça, a purificação, o contentamento, a ascese, o auto-estudo e a total consagração ao

Senhor, não são senão meios de tornar a inofensividade perfeita. Embora colocada em primeiro lugar, a inofensividade é a culminância das outras práticas. Segundo a interpretação do editor Bangali BABA, há também uma relação “mecânica” entre a ordem destes preceitos e o alcance da não-violência “perfeita”, por parte do *yogin*, e que ele expressa nesta nota:

“A total consagração ao Senhor automaticamente leva uma pessoa a estudar; do estudo advêm as austeridades [ascese] que consistem em realizar as ações de acordo com as divisões de casta e etapas da vida. Disto surge o contentamento, e dele advêm a pureza da consciência⁶². Esta pureza da consciência destrói o desejo por riquezas. Subseqüentemente, o desejo por mulheres deixa de existir. Aquele que é livre de apetites carnis não pode jamais se apropriar de forma ilegítima dos objetos pertencentes a outrem. Na ausência da natureza propensa ao roubo, a veracidade deve fazer sua aparição. E, por último, a inofensividade torna-se firmemente estabelecida no indivíduo. Este é o processo regular para o alcance da inofensividade.” (BABA: 1979, 56, nota 1)

Reproduzimos aqui esta nota de Bangali BABA porque a consideramos condizente com o processo do *Yoga* e porque ela nos ajuda a compreender a razão pela qual os três últimos destes “dez mandamentos” do *Yoga*, ou seja, as três observâncias de “ascese, auto-estudo e total consagração ao Senhor”, foram as primeiras recomendações de Patañjali neste capítulo sobre os meios de realização do *Yoga*, e foram denominadas em conjunto o “*Yoga* da atividade meritória” (cf. *YS* 2.1), a partir do qual o *yogin* começa sua jornada ascendente rumo ao si-mesmo. Também não podemos esquecer que, já no primeiro capítulo, Patañjali observou que “também por meio da total consagração ao Senhor alcança-se a integração” (cf. *YS* 1.23), o que pode diminuir, e muito, o trabalho do *yogin*, além de ser o maior dos estímulos para sua perseverança. Mas, retomemos o maior comentarista do *Yoga-sūtra*, Vyāsa, para compreender melhor cada um dos refreamentos e observâncias subseqüentes à inofensividade:

“A veracidade consiste na presença da verdade em palavras e pensamentos [*manasa*], ou seja, a palavra e o pensamento em concordância com aquilo que é visto, inferido e ouvido. A palavra é pronunciada para transferir o conhecimento de um indivíduo para outro; se ela não for

⁶² BABA utilizou o termo ‘mente’, *mind*, sua tradução do sânscrito *citta*.

enganosa, confusa ou sem sentido para o ouvinte, e se ela estiver comprometida com o bem de todas as criaturas vivas e jamais com seu mal, ela é verdadeira. (...) Roubo é apropriar-se de coisas dos outros contra as leis das escrituras. Abstinência de roubo consiste na negação disto, e também na ausência do desejo de fazer isto. Continência é o pleno controle dos órgãos sexuais, os órgãos de reprodução. Não-cobiça significa desistir de apropriar-se de objetos, tendo em vista os infortúnios decorrentes de sua obtenção, preservação e perda, e dos apegos e deméritos [como avareza, etc.], que surgem da posse de muitos objetos.” (*ibid.*, 56)

Como vemos, o *yogin* levará uma existência humilde e sem muitas ambições materiais, procurando não perder tempo e energia na manutenção de posses e desejos transitórios. (Não obstante, constatamos que poucos homens conseguirão ser tão ambiciosos quanto um *yogin*, se levarmos em consideração a natureza de sua ambição.)

Façamos uma breve digressão para comentar o termo *brahmacarya*, a “continência”. O termo *brahmacarya* significa literalmente “o que caminha com o *brahman* (ou absoluto)”, e é um substantivo composto derivado de duas raízes: *brahman*, raiz *BRH*, “crescer, fortalecer, expandir” + *carya*, raiz *CAR*, “mover-se, vagar, caminhar”. Este termo era utilizado para designar o estudante bramânico durante o período em que aprendia os *Veda* aos pés de um mestre. Como a castidade e o controle sobre todos os sentidos era exigência disciplinar, *brahmacarya* tornou-se sinônimo de continência dos impulsos sensoriais, sobretudo o sexual (lembremos que o sistema de *Yoga* de Patañjali é de cunho totalmente ascético).

Agora que já vimos os refreamentos, vamos às observâncias que o *yogin* deve seguir:

“Aqui, a purificação causada por terra, água, e pela ingestão de alimentos consagrados, é externa. A purificação interna consiste em ‘lavar’ as impurezas da consciência. O contentamento é a ausência de desejo pela obtenção de mais objetos materiais do que aqueles que já pertencem ao *yogin*⁶³. Ascese é a tolerância dos pares de opostos. Os pares de opostos são fome e sede, calor e frio, ficar em pé e sentado, *kāṣṭhamauna*⁶⁴ e *ākāra-mauna*⁶⁵. (...) Auto-estudo é a leitura das escrituras que levam à liberação e a repetição do som de *AUM*. E a total consagração ao Senhor é a dedicação de

⁶³ Ou seja, não se deve nutrir a crença tão humana de que “eu serei feliz quando realizar tal desejo”, porque não há fim para os desejos.

⁶⁴ Silêncio de todas as expressões e gestos.

⁶⁵ Silêncio apenas verbal.

todas as ações a Ele, o Altíssimo Preceptor. (...) ‘Disso resulta o alcance de uma consciência introvertida e também a inexistência de impedimentos’⁶⁶.” (*ibid.*, 57-58)

Observamos que as traduções correntes do texto propõem o termo “estudo” para a versão de *svādhyāya* (da raiz *DHYAI*, “contemplar, meditar”, a mesma de *dhyāna*, “meditação”), mas aqui optamos por enfatizar também o prefixo *sva-*, de sentido reflexivo, e que corresponde ao vernáculo “próprio, auto-” (*sva-ā-DHYAI*, “refletir, recitar ou repetir para si”).

Estas duas primeiras etapas do *Yoga*, de caráter puramente psicológico e comportamental, constituem, não obstante, os alicerces que sustentarão seu alto edifício. Entretanto, não é apenas o *Yogasūtra* que reitera a importância destes refreamentos e observâncias; também o sistema *Sāṅkhya* tem muito a nos dizer a este respeito. Seleccionamos alguns enunciados do *Sāṅkhyapravacanasūtra* que dialogam com esta disciplina do *Yoga*. Façamos, então, este cruzamento de textos.

O *Sāṅkhyapravacanasūtra* assinala, nestes termos, a necessidade de seguir as observâncias para o alcance da liberação:

kṛtaniyamalanghanādānarthakyaṁ lokavat //4.15 //

4.15 – “Pela transgressão das observâncias feitas não se alcança o propósito – assim como no mundo.” (SINHA: 1979, 371)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Enquanto houver atividade, se um *yogin*, confiando no poder do conhecimento, transgredir sem necessidade as observâncias feitas nos tratados [*çāstra*], então, neste caso, ele não alcançará o propósito de perfeito desenvolvimento do conhecimento – isto afirma o autor.

“Se há uma violação das observâncias feitas nos tratados para os *yogin*, então o propósito, denominado ‘perfeito desenvolvimento do conhecimento’, não aparece. ‘Assim como no mundo’: assim como, no mundo, quando há uma transgressão das dietas, etc. prescritas nos tratamentos médicos, etc., os respectivos resultados esperados não são produzidos, assim também aqui. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 372)

tadvismaraṇe’pi bhekīvat //4.16 //

4.16 – “O mesmo ocorre no caso de serem esquecidas [as observâncias], como na história da rã.” (*ibid.*, 373)

Comentário de Aniruddha:

⁶⁶ Cf. *YS* 1.29.

“O autor nos conta que, em virtude do esquecimento do conhecimento dos princípios reais [*tattva*], a dor necessariamente aparece.

“Um certo rei, saindo numa excursão de caça, viu uma bela jovem nos bosques. Perguntou-lhe: ‘Quem és tu?’ Ao que ela respondeu: ‘Sou a filha de um rei.’ O rei então propôs: ‘Casa-te comigo.’ ‘Muito bem’, disse a jovem, ‘mas deves seguir a observância de jamais me mostrares água.’ ‘Que assim seja’, e assim dizendo o rei a tomou pela mão. Passou-se o tempo, até que um dia a princesa, sentindo-se cansada após os divertimentos, perguntou ao rei: ‘Onde posso conseguir um pouco de água?’ E o rei apressadamente, e esquecendo sua promessa, mostrou-lhe a água. E a princesa, que era filha do rei dos sapos, pelo toque da água foi transformada em rã. O rei, por outro lado, tentando recuperá-la com redes, etc., e não conseguindo, experimentou muita dor.

“Portanto, não deve haver interrupção no cultivo dos princípios reais.” (*ibid.*, 373)

svakarma svāçramavihatākarmānuṣṭhānam //3.35 //

3.35 – “O dever próprio⁶⁷ é a realização das ações prescritas para a etapa da vida [*svāçrama*] própria do indivíduo.” (*ibid.*, 309)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Aqui, pelo termo *karman*, ‘ação’ [ou ‘dever’, neste contexto], estão incluídos os refreamentos, *yama*, e as observâncias, *niyama*. O bloqueio das interações, *pratyāhāra*, no sentido de se ter as faculdades de interação sob controle, por ser normalmente prescrito para todas as etapas da vida, deve também estar incluído no termo *karman*⁶⁸. Então obtemos aqui [no *Sāṅkhya-çāstra*] exatamente os oito componentes do *Yoga* mencionados no enunciado de Patañjali como meios de se alcançar a sabedoria discriminadora. Este enunciado é:

*yamaniyam āsanaprāṇāyāmapratyāhāradhāraṇādhyānasamādhayo
‘ṣṭāvaṅgāni //2.29 //*

“2.29 – ‘Refreamentos, observâncias, postura, controle do alento vital, bloqueio das interações, concentração, meditação e integração: estes são os oito componentes do *Yoga*.’

“E a natureza própria destes componentes deve ser procurada naquele mesmo tratado.” (*ibid.*, 309)

O tratado do *Sāṅkhya* adverte também que, no caso das consciências não dedicadas ao cumprimento de observâncias e refreamentos, a capacidade de discernimento vai se tornando cada vez menor, sendo impossível, em virtude do estado “impuro” destas consciências, a compreensão das questões sutis que

⁶⁷ *Svakarman*, literalmente, “ação própria”.

⁶⁸ Vemos que aqui o “bloqueio das interações” é interpretado apenas no sentido do corpo físico e do comportamento mundano, e não como um preparatório “sutil” para a meditação profunda, como no caso do *Yoga*.

envolvem a liberação, a evolução psicológica, o “mecanismo” das ações e seus frutos, etc.

Ambos os sistemas perceberam, portanto, que, para além das palavras, independentemente de suas veracidades intrínsecas, repousa a interpretação que uma determinada consciência é capaz de ter sobre tais verdades. Uma consciência tornada “impura” por pensamentos e comportamentos inadequados ou em desacordo com as leis éticas universais torna-se progressivamente incapaz de interpretar de forma adequada o conteúdo e as implicações do conhecimento que lhe é conferido por outrem. Por esta razão, as observâncias de conduta e o controle dos pensamentos considerados indesejáveis são aspectos fundamentais no caminho do *Yoga*. A este respeito, vejamos como argumenta o *Sāṅkhyapravacanasūtra*:

na malinacetyupadeṣabījapararoho'javat //4.29 //

4.29 – “Nem pode a semente da instrução brotar numa consciência manchada, como no caso de Aja.” (*ibid.*, 384)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“O autor nos informa que alguém que é influenciado por desejos e por outras faltas é inadequado até para receber a instrução.

“Aquilo que é, na forma de instrução, a semente da árvore do conhecimento, nem o broto disto pode surgir numa consciência tornada impura pelos desejos, etc. *Ajavat*: como no caso do rei chamado Aja, em cuja consciência, manchada pela tristeza de ter perdido sua esposa, não foi possível produzir o broto da semente da instrução, nem mesmo esta tendo sido dada por Vaçiṣṭha [um grande sábio]. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 384)

nābhāsamātramapi malinadarpaṇavat //4.30 //

4.30 – “Nem mesmo um mero reflexo [da instrução, numa consciência manchada] – como no caso de um espelho enferrujado.” (*ibid.*, 384)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Mesmo um conhecimento superficial não é produzido pela instrução numa consciência manchada, em virtude da obstrução que surge de seus volteios por outros objetos, etc. Da mesma forma que, em virtude da obstrução causada por sujeira, ferrugem, etc., um objeto não é refletido num espelho. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 385)

na tajjasyāpi tadrupatā paṅkajavat //4.31 //

4.31 – “Além do mais, o que é produzido de uma outra coisa pode não ter similaridade de forma com a coisa – como no caso do lótus nascido da lama.” (*ibid.*, 385)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Ou, mesmo se o conhecimento for produzido numa consciência manchada, diz o autor, ele pode não estar de acordo com a instrução.

“Embora produzido a partir dela [da instrução], o conhecimento não possui necessariamente similaridade de forma com a instrução, por causa da possibilidade de não ser ele compreendido integralmente. *Pañkajavat*: assim como, apesar da excelência da semente, o lótus que brota da lama não possui uma forma de acordo com tal semente, em virtude do demérito da lama. Tal é o sentido. Aqui a consciência do discípulo é comparada ao solo de onde brota o lótus, ou à lama.” (*ibid.*, 385-386)

Não apenas o controle sobre si mesmo é importante ao *yogin*, como também, na medida do possível, o controle dos ambientes externos que ele frequenta ou nos quais permanece, como afirma este enunciado do *Sāṅkhyapravacanasūtra*:

bahubhiryoge virodho rāgādibhiḥ kumāriṣaṅkhavat //4.9 //

4.9 – “Na associação com muitos há confusão em virtude dos desejos, etc. – como no caso dos braceletes de uma jovem.” (*ibid.*, 367)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Associações não devem ser feitas com muitos. Pois, em associação com muitos, pela manifestação de desejos, etc., surgem discussões que são destrutivas para o *Yoga* ou concentração, da mesma forma que, pelo contato mútuo dos braceletes de uma jovem, produz-se barulho. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 367)

A necessidade do auto-estudo também é levada em consideração:

nopadeṣaṣravaṇe 'pi kṛtakṛtyatā parāmarṣādṛte virocanaṅvat //4.17 //

4.17 – “Nem mesmo pela audição da instrução aquilo que há para ser feito é efetivado, se não houver reflexão – como no caso de Virocana.” (*ibid.*, 374)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“O autor menciona um exemplo histórico⁶⁹, mostrando a necessidade de se fazer também uma consideração inteligente das palavras do mestre, como aquela feita durante a audição.

“*Parāmarṣa* é a consideração determinativa do significado ou conteúdo das palavras do mestre. Sem isso, mesmo com a audição de suas palavras, não há certeza de que o conhecimento dos princípios reais virá como resultado. Já que é sabido que embora ambos, Virocana e Indra, tenham ouvido as instruções de Prajāpati [Brahma, deus da criação], Virocana errou em virtude da ausência de reflexão. Tal é o sentido.

“Da mesma forma deve ser feita a reflexão sobre aquilo que é instruído pelo mestre. Além do mais, sabemos que até agora, numa única e

⁶⁹ Ou seja, o que em nossa cultura chamaríamos de um exemplo “mítico”.

mesma auto-instrução, *tattvamasi*, ‘Tu és isto’⁷⁰, existe a possibilidade de ela ser interpretada de forma a declarar muitos significados, tais como ‘indivisibilidade’, ‘indiferenciação caracterizada pela não-posse de propriedades divergentes’, ou ainda ‘ausência de divisão’.” (*ibid.*, 374-375)

itarathāndhaparamparā //3.81 //

3.81 – “De outra forma, haverá uma procissão de cegos.” (*ibid.*, 356)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Mas, então, mesmo por uma mera audição, pode-se dizer que a qualificação de ser um mestre pode ser adquirida. A isto o autor responde:

“ ‘De outra forma’, isto é, na suposição de que o caráter de mestre possa ser o de um homem de discriminação indolente, a consequência seria ‘uma procissão de cegos’, ou seja, um cego guiando outro cego. Tal é o sentido. Se alguém procurasse instruir sem conhecer a verdade do si-mesmo em sua totalidade⁷¹, então, em virtude de seu próprio erro em alguma porção do assunto, esta pessoa faria seu discípulo cometer também o mesmo erro; ele, por sua vez, confundiria outro; este último, um outro; e desta forma haveria uma tradição ou procissão de cegos⁷².” (*ibid.*, 356)

Acabamos de ver os preceitos de ambos os sistemas no que concerne aos aspectos puramente psicológicos do indivíduo. Vejamos agora, no grupo seguinte de enunciados, quais são os “efeitos colaterais” que se observam quando se alcança a perfeição nestas disciplinas.

⁷⁰ Cf. *Chāndogyopaniṣad*, VI, 7; afirmação que se tornou o “mote” do *Vedāntadarçana*.

⁷¹ Ou seja, sem a vivência pessoal dos estados avançados de integração.

⁷² E podemos constatar que, de fato, em relação às escrituras religiosas de várias culturas, sempre proliferam as procissões de cegos que, não obstante, são perfeitamente capazes de repetir suas palavras.

ahirñsāpratiṣṭhāyām tatsannidhau vairatyāgah //2.35 //

2.35 – Estabelecida a inofensividade, é abandonada a hostilidade na presença do *yogin*.

satyapraṭiṣṭhāyām kriyāphalāḥrayatvam //2.36 //

2.36 – Estabelecida a veracidade, ocorre a interdependência entre as atividades e seus frutos.

asteyapraṭiṣṭhāyām sarvaratnopasthānam //2.37 //

2.37 – Estabelecida a abstinência de roubo, todas as riquezas afluem para o *yogin*.

brahmacaryapraṭiṣṭhāyām vīryalābhaḥ //2.38 //

2.38 – Estabelecida a continência, obtém-se uma força heróica.

aparigrahasṭhairye janmakatharñtāsarñbodhaḥ //2.39 //

2.39 – Quando se alcança a firmeza na não-cobiça, tem-se a compreensão clara das razões do nascimento.

ṣaucātsvāṅgajugupsā parairasarñsargaḥ //2.40 //

2.40 – Da purificação surge a repugnância pelo próprio corpo e o não-contato com outros.

sattvaḥuddhisaumanasyaikāgryendriyajayāmadarṣanayogyatvāni ca //2.41 //

2.41 – Também da purificação decorrem: pureza da intelegibilidade, jovialidade, fixidez de atenção, vitória sobre as faculdades de interação e aptidão para a visão do si-mesmo.

sarñtoṣādanuttamaḥ sukhālābhaḥ //2.42 //

2.42 – Do contentamento obtém-se o prazer superlativo.

kāyendriyasiddhiraḥuddhikṣayāttapasaḥ //2.43 //

2.43 – A ascese gera a perfeição do corpo físico e das faculdades de interação, devido à eliminação das impurezas.

svādhyāyādiṣṭadevatāsarñprayogaḥ //2.44 //

2.44 – Pelo auto-estudo alcança-se o contato com a divindade desejada.

samādhisiddhirīcvaraprañdhānāt //2.45 //

2.45 – Pela total consagração ao Senhor alcança-se a perfeição na integração.

Os efeitos colaterais do jugo ético e psicológico

Este grupo de enunciados trata dos efeitos “colaterais” que se manifestam, no *yogin*, em virtude do alcance da perfeição nas duas primeiras etapas do *Yoga*. A respeito destes efeitos, o comentário de Vyāsa ao *Yogasūtra* pouco nos acrescenta, sobretudo em relação ao *processo* que se desdobra, da causa – a disciplina dos refreamentos e observâncias – aos efeitos. Mas podemos, em contrapartida, iniciar nossa análise com alguns enunciados do *Sāṅkhyapravacanasūtra* que tratam de algumas questões que se referem a este processo, como, por exemplo, a paciência, a obediência e a devoção que devem ser próprias ao *yogin*:

praṇatibrahmacaryopasarpaṇāni kṛtvā siddhirbahukālāttavat //4.19 //

4.19 – “Pela realização da obediência, da continência e da freqüência ao mestre, a perfeição é alcançada depois de muito tempo – como no caso de Indra.” (SINHA: 1979, 375)

na kālaniyamo vāmadevavat //4.20 //

4.20 – “Não há regulagem do tempo – como no caso de Vāmadeva.” (*ibid.*, 376)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Em respeito ao surgimento da sabedoria, não existe a regulagem de tempo, por exemplo, de que deva ocorrer pelos meios pertencentes apenas à existência presente, ‘como no caso de Vāmadeva’. Pois, assim como no caso de Vāmadeva deu-se o surgimento da sabedoria pelos meios pertencentes a uma existência prévia, ainda quando ele estava no útero, assim também pode acontecer a um outro. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 376)

adhyastarupopāsanāt pāramparyeṇa yajñopāsakānāmiva //4.21 //

4.21 – “Através da devoção a formas superimpostas ou atribuídas [da divindade], como no caso daqueles que se devotam aos sacrifícios, [a perfeição na sabedoria] é alcançada por graus.” (*ibid.*, 377)

Noutras palavras, o *yogin* que se dedica à prática dos refreamentos e observâncias deve estar ciente não apenas de que o surgimento dos efeitos é uma questão de tempo e força de vontade, mas sobretudo deve atentar para o fato de que, no *Yoga* descrito por Patañjali, as etapas ou componentes da disciplina encaixam-se e complementam-se de maneira harmoniosa. Portanto, embora o percurso do *Yoga* não possa ser traçado com sucesso até a integração sem a disciplina básica dos refreamentos e observâncias, a prática concomitante das posturas, técnicas de

concentração, etc., deve caminhar lado a lado com esta disciplina da conduta. Desta forma, os benefícios obtidos com o cumprimento de um dos aspectos do *Yoga* podem auxiliar no progresso em outro de seus aspectos. A interdependência entre os diversos componentes do *Yoga* é assim comentada por H. Āraṇya:

“O *yogin* torna-se estabelecido nos refreamentos (*yama*) e nas observâncias (*niyama*) através do *samādhi* (integração) ou da meditação que se aproxima deste estado. O estado de profunda meditação em Deus⁷³ e o *samādhi* são alcançados ao mesmo tempo. Os raciocínios contrários como violência, etc. somente são conhecidos em suas formas mais sutis pela meditação, e só são removidos da mente⁷⁴ pela força da meditação. A meditação sublime é a causa do estabelecimento nos refreamentos e nas observâncias. Muitos pensam que os refreamentos (*yama*) têm que ser praticados primeiro, e depois as observâncias (*niyama*). Mas isto é errado. Desde o princípio deve ser praticada a concentração (*dhāraṇā*) que seja favorável aos *yama*, *niyama*, *āsana*, *prāṇāyāma* e *pratyāhāra*⁷⁵. *Dhāraṇā* (concentração), quando desenvolvida, torna-se *dhyāna* (meditação), que mais tarde se torna *samādhi* (integração). Então a prática dos refreamentos e observâncias torna-se firme e impecável, e as posturas, etc. tornam-se perfeitas.

“Estar estabelecido nos refreamentos e nas observâncias significa que há a completa eliminação dos raciocínios contrários. Quando o desejo de fazer mal ou retaliar, mesmo sob provocação, nunca surge na consciência, somente então pode-se afirmar que alguém está estabelecido nas virtudes mencionadas anteriormente.” (ĀRAṆYA: 1983, 219-220)

Ao alcançar, portanto, a perfeição nas virtudes delineadas pelos refreamentos, o *yogin* passa a manifestar grande poder e força de caráter; em sua proximidade, as criaturas abandonam pensamentos e instintos de hostilidade, pelo poder hipnótico de sua inofensividade e quietude. É fato admitido pela cultura que a posse da virtude da inofensividade é o que permite ao asceta meditar impunemente na selva sem ser atacado, já que as manifestações de hostilidade dos animais são consideradas apenas respostas ou reflexos da hostilidade que emana do próprio homem; trata-se de uma explicação aplicável, por exemplo, à narrativa bíblica de “Daniel na cova dos leões”. As palavras do *yogin*, pelo total comprometimento com o silêncio e a verdade, tornam-se infalíveis; seu completo desapego aos bens materiais e às posses alheias,

⁷³ A “total consagração ao Senhor”, *īcvaraṇā*.

⁷⁴ *Citta*, a consciência.

⁷⁵ Refreamentos, observâncias, postura, controle do alento e bloqueio das interações: os cinco componentes enumerados anteriormente à concentração no texto de Patañjali.

associado à doçura de seu caráter, faz com que outros sintam-se afortunados em presenteá-lo; a continência dos sentidos, obtida por disciplina, dietas, etc., acumula em seu corpo físico uma poderosa energia, que se manifesta como saúde, vitalidade e força de vontade; a ausência de cobiça ou desejo pelas coisas do mundo distancia-o da identificação com o corpo, e a meditação sobre este sentimento de desapego conduz ao conhecimento do passado, como justifica Āraṇya:

“A ilusão que existe em virtude do apego ao corpo e aos objetos é o que bloqueia o conhecimento do passado e do futuro” (*ibid.*, 222).

Em relação à disciplina das observâncias, o *yogin* começa a manifestar os seguintes “efeitos colaterais”: desapego ao corpo físico (embora purificado e saudável pelas práticas do *Yoga*) e aos contatos físicos, no caso da purificação externa, e clareza de raciocínio, profundidade de atenção, sensação predominante de leveza e alegria e aptidão para a meditação e integração, no caso da purificação interna ou purificação da consciência. Da disciplina do contentamento advém uma felicidade sublime e constante, que é ilustrada por Vyāsa com a seguinte citação, atribuída ao *Mahābhārata*:

“Qualquer que seja o prazer dos sentidos que possa haver neste mundo, e qualquer que seja o grande prazer que possa haver no paraíso, estes não podem ser comparados a uma décima sexta parte da felicidade derivada da cessação dos desejos.” (BABA: 1979, 61).

As perfeições do corpo físico, bem como muitos dos poderes físicos descritos no terceiro capítulo deste tratado, podem ser obtidos pelo exercício da ascese. A este respeito, ressaltamos que a Índia antiga – e, de certa forma, mesmo a contemporânea – sempre foi uma cultura saturada de ascetas e de tradições ascéticas, as quais vão desde as mais sensatas recomendações de dieta, sono e exercício para uma vida saudável, até as mais “estranhas” práticas, como ficar anos sobre um pé só, sentar-se rodeado de quatro fogos, e sob o fogo abrasador do sol indiano (o chamado “sacrifício dos cinco fogos”), etc. Os exercícios ascéticos ligados a diversas práticas religiosas e mágicas da cultura (com suas especificidades) são retomados sobretudo pelo *Yoga* tântrico dos primeiros séculos depois de Cristo; no caso do *Yogadarçana*,

anterior a esse período, o termo *tapas* ou ascese refere-se sobretudo a uma austeridade de conduta associada às práticas de *prāṇāyāma*. (A tradição do *Rājayoga* representada por este tratado não recorre às medidas extremas de alguns grupos ascéticos, enfatizando, ao contrário, as práticas meditativas ou puramente de controle da consciência.)

A respeito do auto-estudo, afirma Vyāsa:

“Os deuses, os grandes sábios e os seres perfeitos surgem diante da visão do *yogin* que se dedica ao auto-estudo; e eles permanecem engajados em seu esforço.” (BABA: 1979, 61)

E, finalmente, acerca da total consagração ao Senhor, temos as seguintes palavras de Vyāsa:

“A perfeição na integração vêm àquele que dedica toda a sua existência ao Senhor. Desta forma, ele sabe corretamente tudo o que quiser saber sobre objetos em diferentes locais, em diferentes corpos e em diferentes tempos. Em verdade, seu saber intuitivo tudo conhece.” (*ibid.*, 62)

A este respeito também julgamos conveniente citar aqui uma importante observação do *yogin* H. Āraṇya:

“Pessoas ignorantes expressam a dúvida de que, se a prática da devoção a Deus é a causa do alcance do *samādhi* [integração], então os outros *yogāṅga* [componentes do *Yoga*] devem ser desnecessários. Isto não é correto. A integração não pode ser alcançada por alguém que se conduz sem refreamentos, ou por alguém cuja mente está distraída pelo conhecimento dos objetos mundanos. Integração, *samādhi*, significa um estado de meditação intensa (*dhyāna*), o que novamente significa o aprofundamento da concentração, *dhāraṇā*. Portanto, o alcance do *samādhi* ou integração implica a prática de todos os acessórios do *Yoga*. O que se quer dizer aqui é que, ao invés de passar por todos os outros objetos de meditação, se o aspirante escolhe a prática da devoção a Deus desde o princípio, a integração é facilmente alcançada. (...) Se há um lapso na observância de um único item dos refreamentos e observâncias, o efeito de todas as disciplinas é prejudicado.” (ĀRAṆYA: 1983, 227)

Em relação às demais observâncias e refreamentos, percebemos, no mecanismo de alguns dos “efeitos colaterais”, que o *yogin* acaba por conquistar

justamente aquilo que, a princípio, ele rejeita: as riquezas que recusa são as que começam a afluir em sua direção, e os poderes que o *yogin* é incentivado a desprezar são justamente os que ele “ganha” em seguida. No terceiro capítulo deste tratado teremos a oportunidade de acompanhar um pequeno inventário dos “poderes do *Yoga*” que devem ser rejeitados, tão logo alcançados, caso o *yogin* deseje de fato a liberação no absoluto. Por enquanto, nesta pequena “amostra” de poderes das etapas iniciais, encerramos nossa análise com a observação de Mircea ELIADE:

“É interessante observar desde já que a luta do *yogin* contra qualquer destes ‘obstáculos’ tem caráter mágico. Toda tentação que ele vence equivale a uma força conquistada. Tais forças não são, é claro, morais; são forças mágicas. Renunciar a uma tentação não é só ‘purificar-se’ no sentido negativo dessa palavra; é também obter um êxito real e positivo: o *yogin* estende seu poder sobre aquilo a que havia começado por renunciar. E, mais ainda, chega a dominar não só os objetos aos quais havia renunciado mas também uma força mágica infinitamente mais preciosa que todos os objetos como tais. (...) A concepção desse equilíbrio quase físico entre a renúncia e os frutos mágicos da renúncia é notável.” (ELIADE: 1996, 56-57).

sthirasukham āsanam //2.46 //

2.46 – A postura é firme e confortável.

prayatnaçaiṭhilyānantasam āpattibhyām //2.47 //

2.47 – É obtida pelo relaxamento nos esforços e pela fusão da consciência no ilimitado.

tato dvandvānabhighātaḥ //2.48 //

2.48 – Como consequência, cessa a hostilidade dos pares de opostos.

tasmintsati çvāsapraçvāsayorgativicchedaḥ prāṇāyāmaḥ //2.49 //

2.49 – Com seu estabelecimento, segue-se o controle do alento, que é a interrupção no curso da inspiração e da expiração.

bāhyābhyantarastambhavṛttirdeçakālasamkhyābhiḥ paridṛṣṭo dīrghasūkṣmaḥ //2.50 //

2.50 – O controle do alento possui movimento interno, externo e suspenso; quando observados o tempo, o lugar e o número, torna-se longo e sutil.

bāhyābhyantaraviśayākṣepī caturthaḥ //2.51 //

2.51 – O abandono dos domínios interno e externo do controle do alento constitui o quarto movimento.

tataḥ kṣṛyate prakāçāvaraṇam //2.52 //

2.52 – Como consequência, o véu que encobre a luz é destruído.

dhāraṇāsu ca yogyatā manasaḥ //2.53 //

2.53 – E a mente torna-se apta para as concentrações.

svaviśayāsamprayoge cittasya svarūpānukāra ivendriyāṇām pratyāhāraḥ //2.54 //

2.54 – Na ausência de contato com seus domínios, as faculdades de interação como que imitam a consciência em sua natureza própria: tal é o bloqueio das interações.

tataḥ paramā vaçyatendriyāṇām //2.55 //

2.55 – Disso resulta a mais elevada sujeição das faculdades de interação.

O Yoga de oito componentes: do jugo físico à introversão

Percebemos que o *aṣṭāṅgayoga* – *Yoga* de oito membros ou componentes – descrito neste tratado incia-se com duas etapas de cunho comportamental; algo como o compromisso ou “voto” de conduta que o *yogin* deve fazer para ingressar no caminho do *Yoga* em busca da integração. Os refreamentos (inofensividade, veracidade, abstinência de roubo e de cobiça e continência) visam corrigir e aperfeiçoar o comportamento externo do *yogin* para com os outros seres no mundo, ao passo que as observâncias (purificação, contentamento, ascese, auto-estudo e total consagração ao Senhor) referem-se ao comportamento do *yogin* para consigo mesmo, no âmbito de seu universo psicológico e emocional. Os três membros do *Yoga* que serão descritos nos enunciados de que trataremos agora (postura, controle do alento e bloqueio das interações) completam o conjunto dos cinco primeiros componentes do *aṣṭāṅgayoga*, considerados como o “*Yoga* externo”. Em contraposição, os três últimos membros do *aṣṭāṅgayoga* (concentração, meditação e integração) são denominados “*Yoga* interno”, e estes, juntamente com as perfeições que conferem, serão objeto do próximo capítulo do tratado (muito embora a integração tenha sido já analisada no primeiro capítulo).

As posturas (*āsana*) do *Yoga*, bem como a disciplina do controle do alento (*prāṇāyāma*) são bastante conhecidas dos adeptos e simpatizantes contemporâneos do *Yoga*: constituem o aspecto privilegiado do *Yoga* em muitos círculos de praticantes e academias. Nossa leitura contemporânea e superficial deste sistema “importado” parece ter privilegiado sobretudo dois pontos de vista em nossa cultura de chegada: por um lado, o *Yoga* aparece associado ao esporte e à cultura física (e, neste caso, as posturas e exercícios inventariados nos tratados de *Haṭhayoga*, de orientação bastante diferente do *Yogasūtra*, são tomados como guias), e por outro lado o *Yoga* aparece associado a práticas religiosas de diversas orientações (e, neste caso, são tomados textos como as *Upaniṣad* e a *Bhagavadgītā*, este último contendo os fundamentos do *Bhaktiyoga* e do *Karmayoga*). O fato é que ambos os aspectos estão, de certa forma, presentes no *Yogadarṣana* ou no *Yoga* enquanto “sistema de leitura de mundo da cultura sânscrita”; mas a maneira como são apresentados e descritos por Patañjali faz com que estejam todos nitidamente interligados de uma forma

unificadora e coerente no tratado, com vistas a um fim comum, a experiência da integração. O fato é que o *Yoga* não é exclusivamente esporte, no sentido de cultura física, nem exclusivamente religião, nem exclusivamente um modelo de psicologia profunda com vistas a se obter uma harmonia emocional, nem exclusivamente um método fisioterapêutico... – muito embora se possa obter um pouco de tudo isso com a disciplina do *Yoga*, mesmo bem antes de se virar asceta. O *Yoga* é sem dúvida um recorte bastante coerente de uma área do conhecimento; mas é um recorte feito por outra cultura, com outros moldes e sistemas de medida, e portanto não se “encaixa” facilmente nas especificidades de nossa cultura. Já tivemos a oportunidade de discutir, nos textos introdutórios a esta tradução, a questão das diferenças culturais e das leituras de mundo que geraram “recortes” sistemáticos como o *Sāṅkhya* e o *Yoga* – este último considerado pela cultura como o ápice do conhecimento e da evolução possíveis ao homem: algo como o processo capaz de produzir um *homo sapiens sapiens sapiens*. Esperamos, até o final deste trabalho, conseguir transformar os elementos superficiais e desconexos acerca do *Yoga* num todo coeso e coerente, uma compreensão clara do que e do quanto significa este sistema para a cultura, tanto da Índia antiga como da contemporânea. Mas, no caso do “encaixe” em nossa cultura, não podemos senão interpretar a multidisciplinaridade do *Yoga* como uma reunião de todos os aspectos que devem estar associados num processo de evolução integral do homem.

Nestes enunciados finais do segundo capítulo do tratado do *Yogadaršana*, somos apresentados aos três últimos componentes do *Yoga* externo: a postura, o controle do alento e o bloqueio das interações. Estes três componentes estão apresentados na ordem em que seu progresso se dá no *yogin*; assim, o adequado controle do alento só é possível quando se obtém estabilidade na postura, e o bloqueio das interações, por sua vez, é consequência “natural” de um bem-sucedido controle do alento.

A postura, primeiro destes componentes, não deve ser identificada com as posturas do *Haṭhayoga*, com seus objetivos específicos; no *Yoga* de Patañjali, a única função da postura é garantir imobilidade com conforto (para que tal imobilidade se reflita nos processos da consciência a ser controlada) e firmeza (para que o *yogin* possa “partir” para seu interior deixando o corpo físico adequadamente

“estacionado”). Por esta razão, as posturas citadas por Vyāsa em seu comentário ao *Yogasūtra* são todas “meditativas”. Infelizmente, o comentador clássico do tratado não se deteve na descrição destas posturas, e portanto, para enriquecer nossa análise, extraímos da obra contemporânea de H. Āraṇya um resumo descritivo das posturas citadas por Vyāsa:

“*Padmāsana*⁷⁶ é uma postura bastante conhecida. Deve-se sentar mantendo a espinha completamente ereta, e colocando o pé direito sobre a coxa esquerda e o pé esquerdo sobre a coxa direita. *Virāsana*⁷⁷ é a metade do *padmāsana*, ou seja, um pé deve ser mantido sobre a coxa oposta, e o outro pé abaixo da coxa oposta. No *bhadrāsana*⁷⁸, deve-se colocar as solas dos pés no chão diante do escroto e próximas uma da outra, e as solas devem ser seguras pelas palmas das duas mãos. No *svastikāsana*⁷⁹, deve-se sentar com a coluna ereta e com as solas dos pés presas entre a coxa e a panturrilha opostas. No *daṇḍāsana*⁸⁰ deve-se sentar esticando as duas pernas, fixando o olhar nos calcanhares e dedos dos pés juntos. *Sopāçraya*⁸¹ é agachar-se amarrando as costas e as duas pernas com um pedaço de tecido chamado *yogapaṭṭaka* (um pedaço resistente de tecido com o qual as costas e as duas pernas são amarrados enquanto se agacha). No *paryāṅkāsana*⁸² deve-se deitar esticando as coxas e as mãos; também é chamada de *çavāsana*, a ‘postura do cadáver’. As posições de *krauñcaṇiṣadana*, etc.⁸³ devem ser seguidas observando-se a postura de repouso adotada pelos respectivos animais. (...) Em todas as posturas (*āsana*) do *Yoga*, a espinha deve ser mantida ereta. O *çruti* [a escritura] também afirma: ‘O peito, o pescoço e a cabeça devem ser mantidos eretos.’ Além do mais, a postura deve ser imóvel e confortável. A postura que causa dor ou inquietude não é uma postura do *Yoga*.” (ĀRAṆYA: 1983, 228)

É interessante notar que, ao contrário dos modelos psicológicos e suas implicações, conforme analisados nos enunciados anteriores deste tratado, e considerados comuns aos sistemas *Sāṅkhya* e *Yoga*, não esperaríamos encontrar qualquer tipo de referência às posturas físicas e aos exercícios de controle do alento, nos tratados da teoria do *Sāṅkhya*; afinal, tais exercícios são parte característica do sistema empírico e subjetivo do *Yoga*, e não das especulações exclusivamente

⁷⁶ “Postura do lótus”.

⁷⁷ “Postura do herói”.

⁷⁸ “Postura benéfica”.

⁷⁹ “Postura da felicidade”.

⁸⁰ “Postura da vara ou bastão”.

⁸¹ “Postura com suporte”.

⁸² “Postura da cama”.

⁸³ *Krauñcaṇiṣadana*, a “posição da garça”; *hastiniṣadana*, a “posição do elefante”; *uṣṭraniṣadana*, a “posição do camelo”.

teóricas e racionais do *Sāṅkhya*. E, de fato, nos fragmentos e tratados mais antigos do sistema *Sāṅkhya*, como por exemplo no *Sāṅkhyakārikā* (considerado contemporâneo ao *Yogasūtra*), não existe qualquer referência a práticas de posturas, exercícios respiratórios ou práticas meditativas. No entanto, o tratado mais completo do sistema do *Sāṅkhya* de que dispomos, o *Sāṅkhyapravacanasūtra*, vários séculos posterior ao *Yogasūtra*, não apenas dialoga e faz referências a este tratado de Patañjali, como também faz referências a disciplinas que parecem exclusivamente “yóguicas”. Acreditamos que tais referências tardias feitas à prática de posturas e controle do alento, por parte de um tratado teórico do sistema *Sāṅkhya*, são uma resposta provocada justamente pela grande veiculação das práticas do *Yoga* na cultura da Índia antiga: ou seja, o *Yogasūtra* influenciou, e muito, a redação do *Sāṅkhyapravacanasūtra*, não só no caso de seus comentários, mas também no caso dos enunciados atribuídos a Kapila. A prova disso é que, pela segunda vez, um enunciado do tratado *Sāṅkhyapravacanasūtra* é idêntico a um enunciado do *Yogasūtra*. Já havíamos mostrado anteriormente um dos dois casos em que isto ocorreu, a propósito do enunciado *Yogasūtra* 1.5, que corresponde ao enunciado 2.33 do *Sāṅkhyapravacanasūtra*. Agora vemos o tratado do *Sāṅkhya* apropriar-se justamente do enunciado de Patañjali que define a postura (*YS* 2.46), tomando para si a tarefa de discutir assuntos que, num período anterior da cultura, muito provavelmente eram considerados assuntos exclusivos do *Yoga*. Vejamos, portanto, o que este tratado do *Sāṅkhya* tem a dizer acerca da postura e do local de prática da meditação:

sthirasukhamāsanam //3.34 //

3.34 – “A postura é firme e confortável⁸⁴.” (SINHA: 1979, 308)

sthirasukhamāsanamiti na niyamaḥ //6.24 //

6.24 – “A postura é firme e confortável – portanto não há restrição.” (*ibid.*, 530)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Em relação à postura não há restrição quanto ao fato de ser um *padmāsana*, ‘postura de lótus’, etc.; pois o que quer que seja firme e confortável, isto é uma postura do *Yoga*. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 530)

na sthānaniyamaçcittaprasādāt //6.31 //

⁸⁴ Este *sūtra* do *Sāṅkhya* é exatamente o mesmo *sūtra* enunciado pelo *Yogasūtra*, 2.46.

6.31 – “Não há restrição de localidade; [*Yoga advém*] da serenidade da consciência.” (*ibid.*, 536)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“O autor declara que, no caso da meditação, etc., não há restrição de localidades, como, por exemplo, cavernas, etc. A meditação, etc. é produzida apenas pela serenidade da consciência, e portanto não há restrição às localidades como cavernas, etc.

“Nos *śāstra* [tratados], por outro lado, somente pela intenção genérica, locais como as florestas, as montanhas, as cavernas, etc., foram indicados como locais adequados para o cultivo do *Yoga*.” (*ibid.*, 536)

Além do célebre enunciado de Patañjali que define o termo *āsana* –

sthirasukham āsanam //2.46 //

2.46 – A postura é firme e confortável. –,

Patañjali dedica apenas mais dois enunciados de seu tratado para esclarecer pontos importantes acerca da postura no *Yoga*:

prayatnaçaiṭhilyānantasam āpattibhyām //2.47 //

2.47 – É obtida pelo relaxamento nos esforços e pela fusão da consciência no ilimitado.

tato dvandvānabhigāhāḥ //2.48 //

2.48 – Como consequência, cessa a hostilidade dos pares de opostos.

O método de obtenção da postura ideal é assim esclarecido por H. Āraṇya:

“A prática do *āsana* não pode ser aperfeiçoada a menos que um pouco de dor seja suportado no princípio. Quando uma postura é praticada por algum tempo a dor será sentida em várias partes do corpo. Isso desaparecerá com a prática do relaxamento nos esforços e pela fusão no ilimitado⁸⁵. O hábito de manter o corpo sempre em repouso e sem esforços ajuda na prática de *āsana*. No decurso da prática de *āsana*, sentir-se-á que o corpo tornou-se enraizado na terra. Ao se atingir uma firmeza ainda maior, sentir-se-á o corpo como se não existisse. ‘Meu corpo se tornou um vácuo, dissolvendo-se no espaço ilimitado, e eu sou a gigantesca vastidão do céu’ – isto é denominado fusão no ilimitado (*anantasam āpatti*).” (ĀRAṆYA: 1983, 229).

⁸⁵ Que o autor traduz por *meditation on infinite space*.

Depois de prescrever o método de alcance da postura ideal, Patañjali, a exemplo do que fez nos enunciados anteriores, define qual é o “efeito colateral” que acompanha a perfeição nesta etapa do *Yoga*: a cessação da hostilidade dos pares de opostos. Em relação ao termo “pares de opostos”, *dvandva*, precisamos fazer algumas observações. Este é um conceito cujas primeiras articulações de que dispomos aparecem já nas primeiras *Upaṇiṣad*: a constatação de que tudo o que existe implica automaticamente a existência de seu contrário: vida e morte, prazer e dor, sim e não, conhecimento e ignorância, positivo e negativo, claro e escuro, frio e quente... Para este “ponto de vista” (*darśana*) da cultura, a presença do prazer, por exemplo, implica automaticamente a presença da dor: quando um está manifesto, o outro está latente ou imanifesto, mas está presente, e sua manifestação implicará, por sua vez, a presença latente do outro. Por esta razão os pares de opostos são chamados, literalmente, “dois a dois” (*dvandva*, sendo *dva* = “dois”): eles são inerentes a tudo o que é manifesto, ou seja, fenomênico (desde as propriedades fenomênicas, que se contrariam entre si). Inauguram o plano da relatividade, o grande eixo semântico da significação do mundo, como nos adverte a Semiótica, e elevar-se acima de sua influência é o objetivo do *Yoga*, a fusão do “dois” no “um”, a integração.

Temos então que a prática avançada da postura torna o corpo físico insensível ao “ataque” dos pares de opostos, tal como se manifesta em relação ao corpo: calor e frio, sede e fome, prazer e dor, etc. É o início do processo de “fechamento” ao mundo externo, de interiorização da consciência, que o *yogin* deverá empreender: o corpo, tornado insensível e imóvel como estátua, não poderá trazer incômodo durante a realização dos exercícios introspectivos que se seguirão. Inicia-se, assim, o trabalho de aquietamento das oscilações da consciência, mediante exercícios predominantemente respiratórios, que constituem uma das disciplinas mais intrigantes do *Yoga*: o *prāṇāyāma* ou “controle de *prāṇa*”.

Já havíamos discutido anteriormente o conceito de *prāṇa* ou “alento vital” (em comentário ao *YS* 1.34). Lembremo-nos do sentido abrangente assumido pelo termo nas teorias do *Sāṅkhya* e do *Yoga*: não apenas “respiração”, mas um conjunto de cinco “respirações” ou alentos sutis, responsáveis pelo desempenho de funções metabólicas no corpo físico. Neste sentido, e sob a supervisão do corpo sutil, *prāṇa*

ou “alento vital” é considerado o responsável pela organização da formação e pela manutenção do corpo, como atestam estes enunciados do *Sāṃkhyapravacanasūtra*:

na dehārambhakasya prāṇatvamindriyaçaktitastatsiddheḥ //5.113 //

5.113 – “A característica de ser alento vital não pertence ao originador do corpo [grosseiro], pois é pelo poder das faculdades de interação⁸⁶ que se dá sua comprovação.” (SINHA: 1979, 494)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“O alento não é o originador do corpo. ‘Sua comprovação’, a comprovação do alento vital, reside no fato de o alento não permanecer sem [a presença das] faculdades de interação; então, por concordância e diferença⁸⁷, tem-se que a produção de alento vital advém de um poder particular das faculdades de interação. Tal é o sentido.

“O conteúdo é este: o alento vital, que é da natureza de um movimento das faculdades de interação, não subsiste na ausência destas. Portanto, já que num corpo morto, em virtude da ausência das faculdades de interação, há ausência de alento vital, [conclui-se que] o alento vital não é o originador do corpo.” (*ibid.*, 494-495)

*bhokturadhiṣṭhānād bhogāyatananirmāṇamanyathā
pūtibhāvaprasaṅgāt //5.114 //*

5.114 – “Através da superintendência do experimentador dá-se a construção da casa da experiência [o corpo grosseiro], pois, caso contrário, estaria implicado o estado pútrido.” (*ibid.*, 495)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Através da superintendência ou operação do experimentador, ou seja, daquele ao qual *prāṇa* ou alento vital pertence, dá-se a construção da casa da experiência, ou seja, do corpo grosseiro; porque, caso contrário, na ausência da operação de *prāṇa*, alento vital, o resultado seria um estado pútrido de sangue e sêmen, como no caso de um corpo morto. Tal é o sentido.

“Assim, pelas operações particulares de circulação dos fluídos, etc., *prāṇa* torna-se a causa eficiente ou instrumental [*nimitta*] do corpo, por ser *prāṇa* o meio de manter ou sustentar o corpo. Tal é o conteúdo.” (*ibid.*, 495-496)

Este tratado faz também uma referência à prática do controle do alento – quase uma paráfrase do *Yogasūtra*:

nirodhaçchardividhāraṇābhyām //3.33 //

3.33 – “A supressão advém da expiração e retenção da respiração.” (SINHA: 1979; 307)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

⁸⁶ *Indriya*, num sentido abrangente que inclui os “instrumentos internos” da mente, sentido de individualização e intelecto: ou seja, o corpo sutil.

⁸⁷ Um tipo de inferência reconhecido pelo sistema de lógica, o *Nyāyadarçana*.

“A supressão ‘do alento vital’, *prāṇa*: isto é obtido pela notoriedade neste contexto, porque é o ‘controle do alento’, *prāṇāyāma*, que foi explicado pelo comentador no enunciado do *Yogasūtra*:

pracchardanavidhāraṇābhyām vā prāṇasya //1.34 //

“1.34 – ‘Ou da exalação e da retenção do alento vital.’

“O termo *chardi* significa ‘jogar para fora’, ou seja, a expulsão do que foi retido. Portanto, ambos, inspiração e expiração, estão inclusos [na exalação]. E *vidhāraṇā* é a retenção do alento.” (*ibid.*, 308)

Estes “alentos” sutis constituem, portanto, as forças que o *yogin* vai manipular para provocar o estado de integração; ele deverá fazê-lo através do canal de *prāṇa* mais facilmente dominável pela vontade: a respiração. O objetivo da disciplina é alcançar a suspensão voluntária e consciente da respiração, por um período cada vez maior de tempo, com a prática simultânea da disciplina da concentração e da meditação, a fim de alcançar o controle dos movimentos da consciência. Como adverte Āraṇya:

“O *prāṇāyāma* praticado com uma consciência inquieta não pode ser considerado uma parte do *Yoga*. O *prāṇāyāma* não pode conduzir à integração a menos que a firmeza do corpo e o unidirecionamento da consciência sobre um ponto sejam mantidos junto com a suspensão da respiração. É por isto que a postura é necessária desde o princípio. Concentração em Deus⁸⁸ ou num sentimento de vazio físico ou mental, ou numa sensação de luminosidade no coração, tem que ser praticada a cada entrada e saída do ar. (...) Se as oscilações da consciência permanecerem suspensas enquanto a suspensão da respiração for mantida, um verdadeiro *prāṇāyāma* terá sido feito.” (ĀRAṆYA: 1983, 231)

Para a técnica envolvida no *prāṇāyāma*, Patañjali reserva os seguintes enunciados:

tasmintsati cīvāspracvāyorgaticchedaḥ prāṇāyāmaḥ //2.49 //

2.49 – Com seu estabelecimento [da postura] segue o controle do alento, que é a interrupção no curso da inspiração e da expiração.

bāhyābhyantarastambhavṛttirdeçakālasamkhyābhiḥ paridṛṣṭo dīrghasūkṣmaḥ //2.50 //

2.50 – O controle do alento possui movimento interno, externo e suspenso; quando observados o tempo, o lugar e o número, torna-se longo e sutil.

⁸⁸ Novamente, *īcvarapraṇidhāna*, a “total consagração ao Senhor”.

bāhyābhyantaraviṣayākṣepīcaturthaḥ //2.51 //

2.51 – O abandono dos domínios interno e externo do controle do alento constitui o quarto movimento.

Devido à estrutura iniciática da transmissão do *Yoga*, as técnicas propriamente ditas não são reveladas nos tratados sânscritos, como o são nos manuais técnicos de nossa cultura: pode-se discutir a teoria, mas não se fornecem instruções de procedimento “passo a passo”; estas devem ser recebidas diretamente de um mestre ou *guru*, ele próprio um *yogin* que alcançou a integração através das técnicas e pode guiar com segurança outros aspirantes pelo caminho que já conhece. Alguns textos referem-se ao perigo da revelação das técnicas a discípulos não qualificados; os tratados do *Haṭhayoga*, especializados em posturas e exercícios de controle do alento, fazem questão de descrever os “efeitos colaterais” negativos, como doenças e outros distúrbios, que podem advir da prática inadequada destas disciplinas, envolvendo alterações metabólicas no corpo físico. Por esta razão, textos como o *Yogasūtra*, embora sintetizem de modo proficiente os fundamentos de cada disciplina em poucos enunciados, fazem-no de forma a não revelar procedimentos específicos, e sim apenas teorias gerais, para que somente o círculo fechado dos *yogin* tenha condições de identificar, nestas poucas frases, os fundamentos de suas técnicas. Reproduziremos, em seguida, um trecho do comentário de Vyāsa a estes enunciados sobre o controle do alento, no qual podemos observar este procedimento:

“Inspiração é tomar o ar externo; e expiração é jogar o ar interno dos pulmões. Na interrupção de seus movimentos, a cessação de ambos é o *prāṇāyāma*. (...) Este se torna longo e sutil quando seu movimento interno, externo e suspenso é regulado por tempo, lugar e número. O movimento externo é a cessação do movimento após a expiração; o interno é a cessação do movimento após a inspiração; o terceiro é a operação suspensa, quando a cessação de ambos tem lugar por um único esforço. Assim como a água jogada sobre uma pedra quente retrai-se em toda parte, assim é a cessação simultânea do movimento de ambos.” (BABA: 1979, 62-63)

Já os *yogin* contemporâneos, como H. Āraṇya, consentem em revelar, com mais clareza, algumas das técnicas, mas isto não significa que não deixem de

condenar veementemente a prática do *Yoga* exclusivamente pela leitura de textos, sem a orientação de um mestre qualificado. Desta forma, observa Āraṇya:

“O *prāṇāyāma* mencionado neste *Yoga* não é o mesmo que aquele mencionado no *Haṭhayoga* como exalação (*recaka*), inalação (*pūraka*) e suspensão (*kumbhaka*). Alguns comentadores tentaram fazer com que os dois correspondessem, mas isso não é apropriado.

“Se o ar não é expelido após a inalação, há uma cessação do movimento da respiração; este é um *prāṇāyāma*. Da mesma forma, se depois da expulsão do ar o movimento da respiração é suspenso, isto também é um *prāṇāyāma*. É a suspensão da respiração, quer acompanhe uma inalação ou uma exalação, que constitui um *prāṇāyāma*. Portanto os *prāṇāyāma* têm que ser praticados um após o outro.” (ĀRAṆYA: 1983, 230)

É também este *yogin* que nos fornece algumas comparações entre o teor destas técnicas, com relação à escola do *Yoga* representada pelo *Yogasūtra*, com sua via predominantemente meditativa, e a escola posterior do *Haṭhayoga*, com seu enfoque fortemente físico:

“A forma particular de esforço que gera a supressão [da respiração] pode ser descrita como um esforço de contração interna de todos os membros do corpo. Quando este esforço se torna firme, a suspensão da respiração pode ser mantida por um longo tempo; caso contrário não poderá ser mantida por mais de dois ou três minutos. Isto deve ser claramente compreendido.

“No *Haṭhayoga* este esforço é denominado *mūlabandha* (contração do ânus), *uddīyānabandha* (contração do abdômen) e *jālandharabandha* (contração da garganta). A operação denominada *kecarīmudrā* também é similar. Para a prática desta postura a língua deve ser repetidamente puxada, para que gradualmente se alongue. Pressionando a língua alongada na nasofaringe e aplicando pressão nos nervos locais, ou empurrando-os, é possível manter a suspensão da respiração e das energias vitais (estado cataléptico) por algum tempo. Como resultado destes esforços na contração, e com os nervos inclinados à suspensão, a respiração e a energia vital podem ser suspensas. (...) Este esforço não pode ser feito por um corpo flácido, não musculoso, e por esta razão há instruções para tornar o corpo forte e perfeitamente saudável pela adoção de várias posturas e práticas.

“É desta forma que *prāṇa* (na forma de respiração) pode ser parado com o *Haṭha*, isto é, por meios violentos. Isto, entretanto, não leva à parada das atividades da consciência, muito embora possa ajudar no processo. Se, depois de se aperfeiçoar no *prāṇāyāma*, o indivíduo praticar o controle da mente por meio de *dhāraṇā* (concentração) etc., somente então poderá ele avançar no caminho do *Yoga*; de outra forma não se ganha nada, a não ser manter o corpo como um cadáver por um período de tempo.

“(…) A intensa alegria sentida no mais profundo âmago do ser durante a prática da devoção a Deus [*īc̣varapraṇidhāna*], ou de *dhāraṇā* sobre um aspecto ‘sāttvico’, etc., gera no *yogin* um forte desejo de se apegar a este estado, como se pudesse abraçá-lo com o coração, e isto produz uma contração dos centros nervosos que pode parar as atividades de *prāṇa*. O impulso de contração que é externamente produzido no *Haṭhayoga* é internamente induzido no *prāṇāyāma* [no *Rājayoga*].” (*ibid.*, 233-234)

“Algumas pessoas possuem uma capacidade inata de parar as atividades de *prāṇa*. Elas conseguem parar o fluxo de *prāṇa* por um curto ou longo período de tempo. Soubemos de uma pessoa que podia permanecer enterrada de 10 a 12 dias. Naquela ocasião, ele não apenas perdia inteiramente os sentidos, como também seu corpo permanecia como uma substância inerte. Uma outra pessoa tinha o poder de tornar inerte, à vontade, qualquer membro específico de seu corpo. É desnecessário dizer que *Yoga* nada tem a ver com estes poderes. Pessoas ignorantes podem até considerar isso como *samādhi*. Mas, sem tocar na questão do *samādhi*, o fato é que uma pessoa que tenha a capacidade de permanecer enterrada por até três meses ininterruptos, pode não ter sequer a mais remota concepção de *Yoga*. Deve ser claramente compreendido o fato de que *Yoga* significa primariamente o controle sobre a mente [*citta*], e não simplesmente o controle sobre o corpo. Quando a mente está completamente controlada, é claro que o corpo será controlado. Por outro lado, pode haver um controle pleno do corpo sem que haja o mínimo controle sobre a mente.” (*ibid.*, 234-235)

Estas são informações importantes acerca da técnica do *prāṇāyāma* e dos “poderes” obtidos por seus adeptos. Não obstante, no caso do sistema de *Yoga* de Patañjali, notamos que o “efeito colateral” enunciado e considerado desejável pelo *yogin* não se refere a qualquer forma de poder do corpo físico, e sim ao poder de “frear” os movimentos da consciência e promover sua interiorização, como apontam os enunciados:

tataḥ kṣīyate prakāṣāvaraṇam //2.52 //

2.52 – Como conseqüência, o véu que encobre a luz é destruído.

dhāraṇāsu ca yogyatā manasaḥ //2.53 //

2.53 – E a mente torna-se apta para as concentrações.

Vyāsa, em seu comentário ao enunciado 2.52, faz duas citações cuja fonte não foi identificada. Alguns estudiosos atribuem as citações a Pañcaçikha (o lendário mestre do *Sāṅkhya*), mas Vacaspati Miçra, um comentador mais tardio do *Yoga-sūtra*, afirma que as frases pertencem ao repertório dos *āgamin*, adeptos de uma outra

escola de pensamento da cultura denominada *çaiivadarçana*. Controvérsias à parte, reproduzimos aqui uma destas citações:

tapo na param prāṇāyāmāttartā viçuddhirmalānām dīptiçca jñānasya
 “Não há outra ascese maior que o controle do alento: com ele dá-se a purificação das impurezas e o brilho do conhecimento se manifesta.” (BABA: 1979, 64)

E Vyāsa acrescenta:

“A aptidão da mente para a concentração é de fato assegurada pela prática do controle do alento em virtude da autoridade do enunciado: ‘Ou da exalação e da retenção do alento vital’⁸⁹.” (*ibid.*, 64)

H. Āraṇya procura esclarecer a relação entre uma prática aparentemente física como o *prāṇāyāma* e a aquisição do alto conhecimento que conduz à integração:

“Algumas pessoas fazem a objeção de que, já que o conhecimento errôneo somente pode ser destruído pelo conhecimento correto, como pode um ato (físico) na forma de *prāṇāyāma* também causar a sua destruição? Em resposta, pode-se afirmar que neste caso também a confusão é destruída pelo conhecimento. *Prāṇāyāma* é sem dúvida um ato físico, mas o conhecimento adquirido através do ato causa a destruição de *avidyā*. A prática de *prāṇāyāma* separa o sentido de auto-afirmação do *yogin* [*asmitā*] de seu corpo e de suas faculdades de interação. Portanto, o conhecimento que corresponde ao ato do *prāṇāyāma* (todo ato tem seu conhecimento correspondente) traduz-se por ‘Eu não sou o corpo nem os sentidos’.” (ĀRAṆYA: 1983, 244)

Obtido o sucesso na interiorização da consciência através da postura firme e confortável e dos exercícios do *prāṇāyāma*, o próximo passo do *yogin* é o chamado “bloqueio das interações”, também traduzido por “retraimento dos sentidos”, *pratyāhāra*. Este é o quinto dos oito componentes do *Yoga*, e o último membro “externo” da prática. Quando é ele alcançado, o caminho da concentração e da integração está aberto. Define-o Patañjali com os dois últimos enunciados deste segundo capítulo:

⁸⁹ Cf. *YS* 1.34.

svaviśayāsamprayoḡe cittasya svarūpānukāra ivendriyāṇām pratyāhāraḡ //2.54 //

2.54 – Na ausência de contato com seus domínios, as faculdades de interação como que imitam a consciência em sua natureza própria: tal é o bloqueio das interações.

tataḡ paramā vaçyatendriyāṇām //2.55 //

2.55 – Disso resulta a mais elevada sujeição das faculdades de interação.

Vejamos o esclarecimento de Vyāsa acerca do bloqueio das interações e seu processo:

“Com o jugo da consciência, as faculdades de interação [os sentidos], estando subjugadas como a consciência, não dependem mais de nenhum outro meio, como uma conquista sobre outros órgãos. Assim como as abelhas voam com a abelha rainha e pousam quando ela pousa, assim também as faculdades de interação são subjugadas quando a consciência é subjugada. Este é o bloqueio das interações.

“(...) Jaigīśavya⁹⁰ afirma que [a conquista dos sentidos ou faculdades de interação] é simplesmente a ausência de cognição devida ao unidirecionamento da consciência. Também por esta razão, esta é de fato a mais elevada sujeição: a sujeição das faculdades de interação pela supressão da consciência. Os *yogin* não dependem de nenhum outro meio que envolva grande esforço, como a conquista dos outros órgãos [físicos].” (BABA: 1979, 64-65)

Āraṇya faz algumas observações importantes acerca desta introversão extrema, que encerra, como etapa final, o chamado “*Yoga externo*”:

“Em outras formas de disciplina para o controle dos sentidos, estes devem ser mantidos distantes dos objetos, ou a consciência deve ser consolada e acalmada, ou quaisquer outros métodos têm que ser adotados, mas no caso do *pratyāhāra* isto não é necessário, basta apenas a resolução da consciência. (...)”

“Os principais métodos de prática de *pratyāhāra* são: (a) ser indiferente aos objetos externos, e (b) viver no mundo dos pensamentos. *Pratyāhāra* não pode ser praticado, a menos que se desista de perceber intencionalmente os objetos mediante o olho e os outros sentidos. A prática de *pratyāhāra* torna-se fácil para aqueles que não conseguem, devido à sua natureza, perceber acuradamente as coisas externas. Os lunáticos têm um tipo de *pratyāhāra*, como também os histéricos. Aqueles que são susceptíveis a sugestões hipnóticas também alcançam um *pratyāhāra*; quando se lhes oferece sal em lugar de açúcar, eles sentem o gosto do açúcar no sal.

⁹⁰ Nome de um célebre *yogin*, à época de Vyāsa.

“Mas o *pratyāhāra* [o bloqueio das interações] do *Yoga* é totalmente diferente de todos os tipos acima. É inteiramente auto-regulado. Quando um *yogin* não quer saber ou conhecer a respeito de algo, seu poder de percepção pára imediatamente. Neste tipo de suspensão, o *prāṇāyāma* [controle do alento] é bastante útil. Pela prática ininterrupta de *prāṇāyāma*, por um longo tempo, os sentidos aumentam sua tendência de suspender suas atividades, e então *pratyāhāra* torna-se fácil de praticar. Mas há também outros métodos (meditação, etc.) que podem produzir este bloqueio de interações. O *pratyāhāra* é benéfico quando praticado juntamente com os *yama* e *niyama* [refreamentos e observâncias], caso contrário o tipo de *pratyāhāra* que pode ser gerado numa pessoa (ex., por hipnotismo) por alguém com maus propósitos pode causar-lhe mal.” (ĀRANYA: 1983, 245-246)

Encerramos aqui o segundo capítulo do *Yogasūtra*, que apresenta os “meios de realização” do *Yoga*. Encerramos também a apresentação das cinco primeiras etapas do *Yoga*, que constituem seu aspecto “externo” (quer dizer, exterior à consciência propriamente dita). Iniciaremos o capítulo seguinte tratando das três últimas etapas do *Yoga*, que conduzem à experiência da integração.

3 - VIBHŪTIPĀDA

3 – CAPÍTULO SOBRE OS PODERES DESENVOLVIDOS

deçabandhaçcittasya dhāraṇā //3.1 //

3.1 – Concentração é a retenção da consciência num ponto.

tatra pratyaikātānatā dhyānam //3.2 //

3.2 – Meditação é a continuidade da atenção unidirecionada nesta cognição.

Tadevārthamātranirbhāsaṁ svarūpaçūnyamiva samādhiḥ //3.3 //

3.3 – Isto resulta, de fato, na integração: a aparição do objeto em sua totalidade, como que esvaziado de natureza própria.

trayamekatra saṁyamaḥ //3.4 //

3.4 – O trio unificado chama-se controle.

tajjayāprajñālokaḥ //3.5 //

3.5 – Da sua conquista, vem à luz o saber intuitivo.

tasya bhūmiṣu viniyogaḥ //3.6 //

3.6 – A aplicação do controle faz-se por estágios.

trayamantaraṅgaṁ pūrvebhyaḥ //3.7 //

3.7 – O trio é o componente interno em relação aos precedentes.

tadapi bahiraṅgaṁ nirbījasya //3.8 //

3.8 – E é também o componente externo da integração sem semente.

Os componentes internos do Yoga: o “controle”

Voltamos a tratar, neste terceiro capítulo, de um questão já assinalada no primeiro: a integração como “supressão dos movimentos da consciência” (cf. *YS* 1.2). Se, porém, no primeiro capítulo, a integração é analisada em si mesma, com suas etapas sucessivas, aqui o alcance da integração será analisado sob o ponto de

vista dos efeitos que pode gerar no *yogin*, efeitos estes que variam conforme o objeto tomado para concentração. Por esta razão, o capítulo se inicia com a descrição do “trio interno” do *Yoga* – concentração, meditação e integração – e termina com um inventário mais ou menos exaustivo dos “poderes” obtidos quando o *yogin* alcança a excelência na aplicação deste “trio interno”.

Notemos que os três últimos componentes do *Yoga* são apresentados de forma unificada sob o título coletivo de *saṁyama*, termo sânscrito que traduzimos por “controle”. O termo provém da raiz *YAM*, “manter, segurar, refrear, restringir” (a mesma raiz de *yama*, “refreamento”, e *niyama*, “observância”), que, com o prefixo *saṁ-*, adquire o sentido de “manter unido, conter, controlar, governar”. O termo *saṁyama* descreve, portanto, um processo que se inicia na concentração unidirecionada e pontual da consciência e termina na experiência da integração. A passagem do estado de concentração para o de meditação, e deste para o de integração, não é tão nítida quanto, por exemplo, o é a passagem da prática da postura para a prática do controle do alento. Diferentemente das etapas externas do *Yoga*, as quais agem como meios auxiliares para o aquietamento dos movimentos da consciência e seu unidirecionamento para o objeto de concentração, aqui trata-se exclusivamente do “controle” exercido pela consciência, já livre de “tingimentos” externos ou fenomênicos, sobre si própria, tendo em vista o conhecimento sobre um objeto específico, único e constante. Portanto, a fim de melhor compreender as questões envolvidas na meditação, tal qual é definida pelo *Yoga*, alguns conceitos preliminares já discutidos em detalhes no primeiro capítulo tornam-se básicos; como exemplo, podemos citar a questão do tingimento ou coloração da consciência pelas cognições dos objetos exteriores ao “eu” ou sujeito da percepção, fenômeno este comparado, nestes tratados, ao fenômeno de aparente coloração de um cristal límpido por influência de um objeto “colorido” em sua proximidade.

O *Sāṁkhyapravacanasūtra* discute detalhadamente os processos da consciência envolvidos na meditação e na integração, em comparação com os demais processos da consciência do homem comum. Observemos alguns dos enunciados deste tratado nos quais há uma argumentação em relação à meditação, e aproveitemos a oportunidade para rever algumas discussões já feitas no primeiro

capítulo, a partir da definição de *Yoga* como “supressão dos movimentos da consciência”:

rāgopahatirdhyānam //3.30 //

3.30 – “A remoção do desejo¹ é a meditação.” (SINHA: 1979, 304)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Está estabelecido que somente a sabedoria discriminadora pode levar à liberação. Agora o autor menciona o meio através do qual se alcança a sabedoria discriminadora.

“Meditação é a causa da remoção do tingimento da consciência causado pelos objetos externos, o qual é uma obstrução à sabedoria discriminadora. Tal é o sentido. A menção do efeito e da causa da remoção na forma de identidade foi feita por um processo de transferência, porque é impossível que a cessação do tingimento seja ela própria a meditação.

“Aqui, pelo termo ‘meditação’ devem ser compreendidos todos os três mencionados no *Yogaśāstra*, ou seja, concentração, meditação e integração², porque ouvimos no *Yogasūtra* de Patañjali que cada um dos *aṅga* ou componentes do *Yoga* é uma causa para a imediata intuição de *viveka* ou sabedoria discriminadora entre matriz fenomênica e ser incondicionado. E, destes três, as diferenças subsidiárias devem ser procuradas também naquele tratado.” (*ibid.*, 305)

vṛttinirodhāt tatsiddhiḥ //3.31 //

3.31 – “Através da supressão dos movimentos [da consciência], alcança-se a perfeição na meditação.” (*ibid.*, 305)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Somente com a perfeição na meditação pode haver a produção do Conhecimento, e não apenas pelo mero início do processo. Pretendendo mostrar isso, o autor menciona a marca distintiva da perfeição na meditação.

“Através do *yoga* ‘com todo o saber intuitivo’³, na forma de supressão dos movimentos alheios ao objeto de meditação, tem lugar *tatsiddhi*, ou seja, a consumação da meditação na forma da conferência de seu fruto, denominado Conhecimento. Tal é o sentido. Portanto o que o autor deseja explicar é que o curso da meditação dever ser conduzido até este ponto.

“É somente quando há restrição dos outros movimentos que, em virtude da ultrapassagem da obstrução denominada ‘movimento da consciência em direção aos outros objetos’, pode haver a intuição imediata do objeto de meditação. E, por realizar isso, o *Yoga* deve também ser compreendido como uma causa de Conhecimento, tanto quanto a meditação e seus outros componentes.” (*ibid.*, 305-306)

dhāraṇāsanaśvakaṛmāṇā tatsiddhiḥ //3.32 //

¹ Lembremos que o termo *rāga*, “desejo”, pode significar também a “vermelhidão” da coloração da consciência, ou sugerir o aspecto fenomênico denominado *rajas*, “excitação”.

² *Dhāraṇā, dhyāna, samādhi*, cf. *YS* 3.1 a 3.4.

³ *Saṁprajñāta-yoga*; note-se que aqui *yoga* é sinônimo de *samādhi* ou integração.

3.32 – “Por meio da concentração, da postura e do dever próprio advém sua perfeição.” (*ibid.*, 306)

Comentário de Aniruddha:

“Concentração é a permanência da consciência num ponto particular, por exemplo, o umbigo. A postura pode ser *svastika*, etc. Aqui *yama*, os refreamentos, *niyama*, as observâncias, *prāṇāyāma*, o controle do alento, e *pratyāhara*, o bloqueio das interações, estão inclusos. O dever próprio é a execução dos atos prescritos a cada casta⁴. Destes então resulta a comprovação da supressão dos movimentos da consciência.” (*ibid.*, 307)

vairāgyādabhyāsācca //3.36 //

3.36 – “E também pela disciplina e pelo desapego [o estado de meditação, *dhyāna*, é produzido].” (*ibid.*, 309)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Para os principais *adhikārin* ou iniciados não há necessidade ou dependência dos componentes externos do *Yoga*, ou seja, os cinco primeiros componentes a partir de *yama*, etc. No caso deles, conhecimento, assim como *Yoga*, é alcançado somente com *saṁnyama*, ‘o controle’, isto é, o completo autocontrole na forma da tríade de *dhāraṇa*, *dhyāna* e *samādhi* [concentração, meditação e integração]. Esta é a conclusão estabelecida no sistema de Patañjali.” (*ibid.*, 310)

Verificamos, portanto, que o *Yoga* descrito por Patañjali é fundamentalmente uma disciplina da consciência. A cultura da Índia antiga foi prolífera no sentido de desenvolver diversas escolas de *Yoga*, de acordo com diferentes orientações teóricas e com ênfases em diferentes aspectos da disciplina. No entanto, o propósito do *Yoga*, o *samādhi*, é o mesmo para todas as escolas. Ainda que se oriente a prática por aspectos fortemente físicos e fisiológicos, como é o caso do *Haṭhayoga*, o objetivo continua sendo o controle ou unidirecionamento da consciência pelo aquietamento de seus movimentos; mesmo o *haṭhayogin* chegará ao momento de silêncio profundo e total imobilidade física que antecede e possibilita a experiência da integração. No caso do *rājayogin*, vemos ainda, em mais alguns enunciados do tratado *Sāṅkhyapravacanasūtra*, como se dá o processo da concentração e meditação:

dhyānaṁ nirviṣayaṁ manaḥ //6.25 //

6.25 – “Meditação é a mente⁵ sem um domínio objetivo.” (*ibid.*, 531)

Comentário de Aniruddha:

⁴ No caso do *yogin*, “liberado” das obrigações de casta, o dever próprio consiste na execução dos componentes do *Yoga*.

⁵ *Manas*, a ‘mente’ das interações sensoriais.

“A meditação é, afinal, a contemplação de um objeto com o unidirecionamento da consciência, ou meditação é a consciência sem objeto? A isto o autor responde.

“A palavra meditação, aqui, está sendo usada no sentido de integração.”

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Quando o instrumento interno⁶ torna-se destituído de movimentos, isto é *Yoga* ou concentração na forma de supressão dos movimentos da consciência. Tal é o sentido.

“De acordo com a não-diferenciação entre o efeito e sua causa, aqui a palavra meditação, que denota a causa, foi aplicada ao efeito, já que a meditação será declarada mais tarde como sendo o meio de realização [da supressão dos movimentos da consciência].” (*ibid.*, 531)

ubhayathāpyaviṣeṣaścennaivamuparāganirodhādvīṣeṣa //6.26 //

6.26 – “Se se afirma que em ambos [sono profundo e integração] não há diferenciação – não é assim; pois, pela supressão da coloração [refletida na consciência], há diferenciação.” (*ibid.*, 531)

Comentário de Aniruddha:

“Pode-se perguntar: se a supressão dos movimentos é a mesma em ambos os casos, qual é então a diferença entre o sono profundo e o estado de integração? A isto o autor responde:

“*Uparāga*, a coloração refletida, constitui a *vāsanā*, tendência ou impressão adquirida dos objetos. A sua supressão tem lugar no estado de integração, mas não no sono profundo: tal é a diferenciação.” (*ibid.*, 531)

niḥsaṅge'pyuparāgo'vivekā //6.27 //

6.27 – “Embora [o ser incondicionado] seja isento de associações, a coloração [do instrumento da consciência] se dá em virtude da não-discriminação⁷.” (*ibid.*, 532)

japāspaṭikayoriva noparāgaḥ kintvabhimānaḥ //6.28 //

6.28 – “Assim como no caso da rosa da China diante do cristal, não há coloração [real], mas seu conceito ou auto-afirmação [*abhimāna*].” (*ibid.*, 532)

Comentário de Aniruddha:

“O autor diz aqui que a coloração também não é real. Por causa da associação dos dois [a rosa da China e o cristal], a coloração é racional. Porque o si-mesmo não tem associação com nada, não há coloração, mas a auto-afirmação ou autoconceito dela. Ou seja, através da superimposição do sentido de individuação, *ahamkāra*, sobre o si-mesmo, dá-se a superimposição da coloração.” (*ibid.*, 532)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

⁶ *Antaḥkaraṇa*: mente, sentido de individuação e intelecto.

⁷ *Aviveka*, ou ausência de *viveka*, a sabedoria discriminadora.

“Assim como no caso da rosa da China e do cristal, não há coloração, mas a mera afirmação da coloração, em ‘O cristal é vermelho’, através da influência do reflexo da rosa, assim também, no caso do intelecto e do ser incondicionado, não há coloração, mas o mero conceito dela, devido ao reflexo do intelecto sob a influência da não-discriminação [*aviveka*]. Tal é o sentido.

(...)

“E esta mesma coloração, oriunda dos movimentos essencialmente dolorosos, é o obstáculo à liberação, designada aqui como cessação da dor. E sua aniquilação se dá através da dissolução da consciência; e isto, por sua vez, se dá por meio da integração ‘além de todo saber intuitivo’ [*asamprajñāta-samādhi*], designada como a supressão dos movimentos da consciência. Portanto, é somente através do estado de integração ou *Yoga* que pode ter lugar a supressão do obstáculo. Esta é a doutrina estabelecida também pelo *Yogaçāstra*.” (*ibid.*, 533)

dhyānadhāraṇābhyaśavairāgyādibhistatsiddhiḥ //6.29 //

6.29 – “Através da meditação, concentração, integração, disciplina e desapego, alcança-se a perfeição⁸.” (*ibid.*, 533)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Meditação é a mente sem domínio objetivo, – assim o declara o *Yoga*. Ao declarar os vários meios de se alcançar tal perfeição, o autor estabelece os meios de supressão da coloração já mencionada:

“Através do estado de integração, a meditação é a causa do *Yoga*; a causa da meditação é a concentração; e a causa desta é a disciplina, ou seja, a instituição dos meios de alcançar a estabilidade da consciência; da disciplina, novamente, a causa é o desapego em relação aos objetos; deste, novamente, a percepção das faltas [dos objetos], o bloqueio das interações, os refreamentos, etc. Por este processo, como explicado no sistema de Patañjali, a supressão da coloração segue em conseqüência – através do *Yoga*, designado como a inibição dos movimentos da consciência. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 533-534)

layavikṣepayorvyāvṛtityetyācāryāḥ //6.30 //

6.30 – “[A supressão da coloração] dá-se pela exclusão do repouso e da dispersão – assim dizem os mestres védicos.” (*idem*, 535)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Pela supressão, por meio da meditação, etc., do movimento do sono profundo, assim como do movimento das aferições justas, etc., na mente [*manas*], tem lugar, também no ser incondicionado, a supressão da coloração dos movimentos, porque a supressão do reflexo tem lugar na supressão do corpo refletor [*citta*, a consciência] – assim ensinaram os mestres antigos. Assim, por exemplo, Patañjali afirma exatamente a mesma coisa nos três enunciados:

yogaçittavṛttinirodhaḥ //1.2 //

“1.2 – ‘*Yoga* é a supressão dos movimentos da consciência.’

tadā draṣṭuḥ svarūpe’vasthānam //1.3 //

⁸ Na remoção da coloração do intelecto, atribuída ao ser incondicionado.

“1.3 – ‘Isto feito, obtém-se a permanência da testemunha em sua natureza própria.’

vṛttisārūpyamitaratra //1.4 //

“1.4 – ‘Caso contrário, ocorre a assimilação dos movimentos.’” (*ibid.*, 535)

Observamos, portanto, em relação ao enunciado de Patañjali –

Tadevārthamāranirbhāsam svarūpaçūnyamiva samādhiḥ //3.3 //

3.3 – Isto resulta, de fato, na integração: a aparição do objeto em sua totalidade, como que esvaziado de natureza própria. –,

que aqui está sendo feita uma referência aos quatro tipos de integração “com todo o saber intuitivo” (*saṁprajñātasamādhi*, cf. *YS* 1.17 e ss., no item ‘Elementos da integração’), nos quais está presente um objeto sobre o qual a consciência se apóia, e com o qual deverá, portanto, integrar-se. Vejamos mais dois enunciados de Patañjali:

trayamantaraṅgam pūrvebhyaḥ //3.7 //

3.7 – O trio é o componente interno em relação aos precedentes.

tadapi bahiraṅgam nirbījasya //3.8 //

3.8 – E é também o componente externo da integração sem semente.

Podemos verificar aqui, neste terceiro capítulo, a reiteração da diferença de natureza que existe entre as quatro formas ou etapas de integração, em que a consciência de apóia num objeto (*saṁprajñātasamādhi*), e a forma única de integração denominada “além de todo saber intuitivo” (*asaṁprajñātasamādhi*), em que a consciência, destituída de objeto, dissolve-se diante da revelação final do ser incondicionado. O que estes enunciados parecem afirmar é que, assim como há uma absoluta diferença de natureza entre os tipos “iniciais” de integração e a integração final (em relação à qual as anteriores são consideradas “externas”), assim também é feita a diferenciação entre as etapas iniciais do *Yoga* e a prática do “trio interno” designado como “controle” (em relação ao qual as práticas iniciais são também consideradas externas).

Finalizemos este cruzamento de textos com um enunciado que estabelece uma comparação entre um estado de concentração intensa, relatado num conto popular da época, e a concentração do *yogin*:

iṣukāravannaikacittasya samādhihāniḥ //4.14 //

4.14 – “Não há abandono do estado de integração para aquele que alcança o unidirecionamento da consciência, como no caso do fabricante de flechas.” (*ibid.*, 370-371)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Sejam os outros meios quais forem, somente mantendo o estado de integração pelo unidirecionamento da consciência é que a intuição direta da sabedoria discriminadora deve ser alcançada. Então o autor afirma:

“Assim como um fabricante de flechas, com sua consciência concentrada no propósito de fazer uma flecha, não tem a supressão dos demais movimentos da consciência interrompida sequer pela passagem de um rei ao seu lado, assim também, no caso de um homem com sua consciência unidirecionada, não há possibilidade de *samādhihāni*, ou abandono do estado de integração. Em consequência disso, quando não há desvio da consciência para outros conteúdos, necessariamente se dá a intuição direta do objeto de meditação. Portanto, o unidirecionamento da consciência deve ser procurado. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 371)

O *yogin* procura adquirir, portanto, a mestria na técnica que conduz diretamente a uma das formas de integração da consciência. Esta técnica pode ser definida como a continuidade de um estado de concentração profunda. Vejamos agora, em alguns trechos, como o comentador do *Yogasūtra*, Vyāsa, esclarece estes enunciados iniciais do terceiro capítulo do tratado:

“Com a conquista deste controle [*saṁnyama*] alcança-se a esfera do saber intuitivo⁹. Quanto mais firme se estabelece este controle, mais brilhante se torna o saber intuitivo da integração [*samādhiprajñā*].

“A aplicação deste controle deve se dar naquele estágio que sucede o estágio já conquistado, porque ninguém que não tenha conquistado um estágio inferior pode alcançar o controle num estágio superior ‘pulando’ o estágio intermediário. Neste caso, em virtude de sua ausência¹⁰, como poderia este saber intuitivo aparecer?

“Além disso, o controle sobre os estágios mais baixos, como por exemplo o conhecimento de outras consciências¹¹, etc., não é necessário para aquele que está estabelecido num estágio mais elevado em virtude de sua total consagração ao Senhor. Por quê? Por causa do alcance do propósito por outros meios.

“Aqui, o *Yoga* apenas é o mestre que pode indicar qual é o estágio que sucede este estágio, etc. Como? Porque foi assim afirmado¹²: ‘O *Yoga* deve

⁹ *Prajñāloka*, o ‘mundo’ do saber supra-humano.

¹⁰ Ou da ausência de sua aquisição no estágio anterior.

¹¹ Cf. *YS* 3.19.

¹² Aqui, uma citação de fonte não recuperada.

ser compreendido com a ajuda do *Yoga*. O *Yoga* é consequência do *Yoga*; aquele que é assíduo no *Yoga* regozija-se no *Yoga* para sempre.” (BABA: 1979, 67)

Podemos recuperar ou ao menos inferir os estágios sucessivos de aplicação do controle – *saṁyama*, ou a concentração contínua que se torna meditação, que por sua vez se torna integração – consultando os enunciados do primeiro capítulo do tratado, a partir de 1.17. Verificamos nestes passos que há três tipos de objetos que podem ser tomados para concentração pelo *yogin*, nesta ordem: objetos de percepção (elementos físicos e sutis), instrumentos de percepção (faculdades de interação, mente e sentido de individuação do sujeito) e finalmente o perceptor (o intelecto, última instância fenomênica e reflexo do ser incondicionado). Ou, na nomenclatura do *Yogasūtra*, *grāhya* (objeto percebido), *grahaṇa* (instrumento de percepção) e *grahītṛ* (perceptor), conforme *YS* 1.41. Como já observamos no primeiro capítulo, esta ordem também está de acordo com a progressão dos tipos de integração “com todo o saber intuitivo”, acompanhadas sucessivamente de “raciocínio, sondagem, felicidade sublime e sentido de auto-afirmação” (cf. *YS* 1.17).

A exceção no cumprimento fiel desta “ordem natural” das etapas de integração ocorre quando o *yogin* dedica-se, em suas meditações, à consagração ao Senhor – exceção esta igualmente apontada no primeiro capítulo, nos enunciados 1.23 a 1.29 (item “O Senhor”) –, pois, neste caso, o *yogin* favorecido pelo Senhor “pula” as etapas de concentração nos objetos fenomênicos, ingressando diretamente nos estágios mais elevados da integração. Desta forma, o *Yoga*, tão técnico e objetivo em seus procedimentos e propósitos, consegue alcançar a explicação racional de um fenômeno que, em outras culturas (inclusive a nossa), tanto intriga e desafia ainda o discurso religioso: o fenômeno da santidade. De fato, o que temos no *Yogasūtra* é a descrição sistemática e racional do desenvolvimento da santidade no ser humano, com seus “milagres” e profecias, lado a lado com a descrição sistemática e racional do aparecimento de “poderes mágicos” no ser humano, tais como levitação, telepatia, clarividência, etc. Na verdade, sob o ponto de vista do *Yoga*, trata-se de fenômenos de mesma natureza, no que concerne aos processos da consciência envolvidos nestes fenômenos: a diferença de manifestação dos efeitos desta poderosa concentração da

consciência é devida à diferença de objetos sobre os quais tal concentração pode ser projetada.

Há que se observar que, no caso das tradições do *Yoga* na Índia antiga, ambos os “tipos” de *yogin* estavam presentes: havia santos e magos, todos declarando o *Yoga* como fonte de seus poderes e percepções. Mas é claro que, para os altos propósitos do *Yogadarçana*, a tradição mágica do *Yoga* é considerada um empecilho à real evolução da consciência, pois mantém seu aprisionamento fenomênico com a sedução e a vaidade do poder. Já em relação à religiosidade, percebemos, através da análise deste tratado de Patañjali, que o aspecto religioso representado pela consagração ao Senhor, no caso dos *yogin* que chegaram à integração por esta via, nunca deixou de ser objeto da especulação racional e da prova empírica dos procedimentos do *Yoga*. Isto ocorre porque o objeto perseguido pelo *yogin* “atravessa”, de certa forma, tanto a tradição mágica de diversos grupos da cultura, quanto a tradição religiosa ortodoxa e os discursos em torno do sagrado. E as teorias que norteiam os caminhos desta experiência fazem uso das premissas lógicas de um discurso de tipo “científico”.

Em contraste com a nossa cultura de chegada, temos que a Índia antiga, no testemunho de seus tratados sânscritos, nunca concebeu uma cisão radical entre o discurso científico e o discurso mítico-religioso. Na cultura sânscrita, o discurso científico – ou seja, o discurso fundamentado em parâmetros lógicos, observações e processos de experimentação, e constatações “imparciais” – goza de tanto prestígio quanto em nossa cultura de chegada. Mas, justamente por isso, a ele é conferida a difícil tarefa de explicar e racionalizar o objeto máximo do discurso mítico-religioso: a origem e o fim do universo e dos seres racionais que nele estão. Não apenas por isso; na cultura indiana, o conhecimento do absoluto e do eterno, daquilo que é inferido como suporte final do humano e do fenomênico, é considerado o conhecimento científico por excelência (assim como, por exemplo, nos discursos da filosofia pré-socrática na Grécia antiga), e a ciência que se dedica a investigar tal objeto “indizível” é considerada a mais elevada ciência. O contraste entre o que ocorreu na Grécia antiga (e que inspirou os rumos de nossa cultura) e o que ocorreu na Índia antiga (e que inspirou, por sua vez, os rumos da cultura indiana), já

discutido por nós em maiores detalhes na primeira parte deste trabalho, encontra esta síntese nas palavras de ZIMMER:

“Os fecundos filósofos do período das *Upaniṣad* (...) foram além da concepção tradicional que tinham os sacerdotes acerca do cosmo. Entretanto, o fizeram sem dissolvê-la ou criticá-la, pois a esfera que investigavam não era a mesma que a monopolizada pelos sacerdotes. Viraram as costas ao universo externo – o domínio interpretado nos mitos e controlado pelos complexos ritos de sacrifício – porque estavam descobrindo algo mais interessante. Haviam deparado com o mundo interior, o universo interno do próprio homem e, inserido neste, o mistério do Eu. Tal atitude os levou para muito longe das numerosas deidades antropomórficas que eram os governadores legítimos, tanto do macrocosmo como das funções sensoriais do organismo microcósmino. Portanto, os filósofos bramânicos da introversão pouparam o choque frontal com os sacerdotes e com o passado, choque que experimentaram Demócrito, Anaxágoras e outros filósofos-cientistas da Grécia, quando suas interpretações científicas dos corpos celestes e de outros fenômenos do universo conflitaram com as idéias sustentadas pelos sacerdotes e apoiadas pelos deuses. O sol não podia ser ao mesmo tempo um ente divino, antropomórfico, chamado Hélios, e uma esfera brilhante de matéria incandescente; havia que decidir por uma ou outra concepção. Em contrapartida, quando o filósofo (como acontecia na Índia) enfoca o mistério, cuja correspondência na teologia tradicional é uma concepção metafísica e anônima, muito acima dos poderes antropomórficos, e reverenciada simplesmente como o indescritível manancial do cosmo (um *ens entis* com o qual os ritos populares, politeístas e mais concretos não podiam ter relação direta), então não há ocasião nem possibilidade de um confronto aberto entre a teologia e a filosofia.” (ZIMMER: 1991, 252).

Na Índia antiga, a ciência que desvenda o absoluto, a causa e o fim do universo e do homem, como podemos observar, é uma “ciência da consciência”, já que o absoluto é constatado como sendo da natureza do sujeito da experiência, e os objetos assumem todos uma dimensão relativa, por referência ao sujeito. Ao contrário, portanto, das outras formas de obtenção de conhecimento, o *Yoga* é tido como a única forma de obtenção deste Conhecimento (com letra maiúscula) que resolve o enigma do universo e que, em sua realização, demonstra o quanto se opõe aos demais.

Em síntese, o objeto do terceiro capítulo deste tratado é o alcance gradativo, por meio do trio de componentes do *Yoga* interno, deste Conhecimento (para além da linguagem e da percepção física). E, já que toda forma de conhecimento é uma forma de poder, cada objeto sobre o qual o *yogin* conseguir aplicar com sucesso o

“controle” (*sarīryama*) e chegar à integração conferir-lhe-á um “efeito colateral”, manifesto sob a forma de um poder mágico sobre a natureza do objeto contemplado. Teremos a oportunidade, em breve, de acompanhar um verdadeiro “inventário” destes poderes, que, gradativamente e sucessivamente, constituem os frutos do esforço do *Yoga*. Renunciar a eles será, inclusive, o desafio do *yogin* que busca a liberação final.

Antes, porém, de enumerar tais poderes desenvolvidos com a técnica do controle da consciência, Patañjali tratará de elucidar os processos pelos quais passa a consciência em virtude das práticas continuadas de meditação e integração. O grupo de enunciados que segue é bastante complexo, sob o ponto de vista dos aspectos teóricos que reúne, e sua interpretação foi, sem dúvida, um dos desafios deste trabalho.

*vyutthānanirodhasaṁskārayorabhibhavaprādurbhāvau nirodhakṣaṇacittānvayo
nirodhapariṇāmaḥ //3.9 //*

3.9 – A transformação de supressão é correlata da consciência nos instantes de supressão; trata-se da superação das impressões latentes de manifestação e da aparição das impressões latentes de supressão.

tasya praçāntavāhitā saṁskārāt //3.10 //

3.10 – O fluxo pacífico desta transformação da consciência advém das impressões latentes.

sarvārthataikāgratayoḥ kṣayodayau cittasya samādhipariṇāmaḥ //3.11 //

3.11 – A transformação de integração é a ascensão do unidirecionamento e a eliminação do multidirecionamento da consciência.

tataḥ punaḥ çāntoditau tulyapratyayau cittasyaikāgratāpariṇāmaḥ //3.12 //

3.12 – Assim também, a transformação de unidirecionamento é equivalente às cognições da consciência no estado pacificado ou manifesto.

etena bhūendriyeṣu dharmalakṣaṇāvasthāpariṇāmā vyākhyātāḥ //3.13 //

3.13 – Desta forma, explicam-se também as transformações das características essenciais, dos atributos temporais e dos estados, nos elementos e nas faculdades de interação.

çāntoditāvyapadeçyadharmānupāti dharmī //3.14 //

3.14 – A substância caracterizada é resultante do exercício das características essenciais, do pacificado, do manifesto e do indefinido.

kramānyatvaṁ pariṇāmānyatve hetuḥ //3.15 //

3.15 – A diferenciação nas sucessões é a causa da diferenciação nas transformações.

Análise das transformações da consciência e da substância

Este grupo de enunciados procura dar a explicação sistemática do que ocorre nas várias instâncias da consciência durante o processo de seu controle, ou seja, de concentração, meditação e integração. Para compreendê-los, é preciso recorrer aos pressupostos teóricos já discutidos no primeiro capítulo deste tratado.

Recordemos, por exemplo, os cinco planos ou condições de operação da consciência, conforme reconhecidos pelo *Yoga*: *kṣipta* ou “disperso”, *mūḍha* ou “entorpecido”, *vikṣipta* ou “oscilante” – estes três comuns a todos os homens –,

ekāgra ou “unidirecionado” e *niruddha* ou “suprimido” – estes dois últimos somente alcançáveis pelo *Yoga*, e representando já o alcance das etapas da integração.

A análise detalhada dos movimentos característicos da consciência nos três primeiros planos também já foi feita no primeiro capítulo. Aqui, estão sendo analisadas as “transformações” da consciência nos dois últimos (unidirecionamento e supressão). O termo sânscrito que traduzimos por “transformações” é *pariṇāma* (da raiz *NAM*, “inclinar, submeter, curvar”; *pari-ṆAM*, “mudar, transformar, desenvolver”); não nos esqueçamos de que este é um dos nomes dados à doutrina do *Sāṃkhya*: *pariṇāma-vāda*, a “doutrina das transformações” (ou “mutações”, ou “evoluções”) dos produtos da matriz fenomênica. Portanto, segundo o ponto de vista do *Sāṃkhya*, a transformação é a característica essencial de tudo o que é fenomênico, pois, à exceção do princípio consciente ou ser incondicionado, tudo o mais é concebido como uma série contínua e infinitamente variável de transformações, promovidas a partir da interação dos três princípios que a tudo compõem: intelegibilidade, agitação e inércia. A consciência que “nasce” a partir do intelecto, e a totalidade de seus processos, são também transformações contínuas.

Vistos tais postulados, poder-se-á questionar se, após o silêncio de todas as faculdades de interação, o intelecto do *yogin*, mergulhado numa concentração unidirecionada e contínua sobre um único ponto, não alcançaria condição contrária à teoria das transformações, e a mesma questão poderia ser estendida também à consciência em estado de integração e, finalmente, à consciência auto-suprimida, a caminho de sua própria dissolução, no estado de supressão total do *asaṃprañātasamādhi*. Coloca-se também a questão das impressões latentes e tendências, ou seja, das memórias e dos conteúdos inconscientes que igualmente compõem e determinam os movimentos da consciência: seriam todos aniquilados, levados à inexistência, por ocasião desta “supressão dos movimentos da consciência” (cf. *YS* 1.2)?

Nos enunciados que agora analisamos, Patañjali trata de explicar o que ocorre com a consciência unidirecionada, em estado de integração e suprimida, com relação à teoria das transformações e com relação também aos seus conteúdos, na forma de impressões latentes (*saṃskāra*). E principia por esclarecer que estes estados de consciência provocados pelo *Yoga* são igualmente produtores de impressões latentes,

e é a partir da construção destas impressões “diferentes” na consciência que terá início, no *yogin*, o processo de reestruturação e conquista de seus conteúdos inconscientes. Sobre esta questão, observa H. Āraṇya:

“A impressão latente não é a cognição manifesta, mas seu estado sutil de retenção. Não é o caso de afirmar que, com a supressão de uma classe particular de cognições, as impressões latentes desta classe deverão igualmente desaparecer. Na infância, por exemplo, muitas características de personalidade não estão manifestas, mas as suas impressões latentes não estão ausentes, porque se manifestam na adolescência. Onde há desejo, a aversão está ausente, mas isto não significa que a aversão tenha desaparecido. Na verdade, as impressões latentes têm que ser obliteradas por impressões latentes, isto é, as impressões latentes das oscilações da consciência deverão ser suprimidas pelas impressões do estado de supressão.

“A característica do estado ‘suprimido’ de consciência é que a todo instante há uma destruição de impressões latentes de oscilação e um desenvolvimento de impressões latentes de suspensão¹³.” (ĀRAṆYA:1983, 260).

Vejamos agora o que tem Vyāsa a observar acerca dos dois primeiros enunciados deste grupo:

*vyutthānanirodhasaṁskārayorabhibhavaprādurbhāvau nirodhakṣaṇacittānvayo
nirodhapaniṣāmaḥ //3.9 //*

3.9 – A transformação de supressão é correlata da consciência nos instantes de supressão; trata-se da superação das impressões latentes de manifestação e da aparição das impressões latentes de supressão.

tasya praçāntavāhitāsaṁskārāt //3.10 //

3.10 – O fluxo pacífico desta transformação da consciência advém das impressões latentes.

Comentário de Vyāsa:

“Já que o curso dos aspectos fenomênicos é sempre mutável, qual é a natureza então da transformação da consciência nos instantes de sua supressão? A ‘transformação de supressão é correlata da consciência nos instantes de supressão; trata-se da superação das impressões latentes de manifestação e da aparição das impressões latentes de supressão.’

“As impressões latentes de manifestação são a característica essencial da consciência, e portanto não são da essência da cognição; elas não são

¹³ Das oscilações.

suprimidas pela supressão das cognições. E as impressões latentes de supressão também constituem característica essencial da consciência.¹⁴ ‘Sua aparição e superação respectiva’ significa que as impressões latentes de manifestação são destruídas e as de supressão são ocasionadas. ‘O instante de supressão da consciência’ significa que esta alteração das impressões latentes de uma única consciência a cada instante é uma transformação da supressão. Já foi descrito, em relação à consciência, que a integração ‘além de todo saber intuitivo’ ‘extingue impressões latentes’¹⁵.

“O fluxo pacífico desta transformação, o qual depende da disciplina [prática] sobre as impressões latentes de supressão, é gerado na consciência por estas impressões latentes de supressão¹⁶. Se houver alguma deficiência nisso, então as impressões latentes de supressão serão dominadas pelas impressões latentes de manifestação.” (BABA: 1979, 68-69)

Patañjali iniciou sua explicação pela última etapa que antecede a liberação final; de fato, a “supressão dos movimentos da consciência” – definição de *Yoga* dada pelo tratado em 1.2 – representa o quinto plano de consciência, o “suprimido”, e a mais elevada integração, aquela sem objeto. Agora Patañjali descreverá, sob o mesmo prisma, duas outras transformações da consciência do *yogin*, a “transformação de integração” e a “transformação de unidirecionamento” (correspondentes ao plano de consciência “unidirecionado”, *ekāgra*), que ocorrem nos quatro primeiros estágios de integração com objeto, e que também são produtoras de impressões latentes “cumulativas” de acordo com sua natureza.

sarvārthataikāgratayoḥ kṣayodayau cittasya samādhipariṇāmaḥ //3.11 //

3.11 – A transformação de integração é a ascensão do unidirecionamento e a eliminação do multidirecionamento da consciência.

tataḥ punaḥ cāntoditau tulyapratyayau cittasyaikāgratāpariṇāmaḥ //3.12 //

3.12 – Assim também a transformação de unidirecionamento é equivalente às cognições da consciência no estado pacificado ou manifesto.

Estas duas transformações da consciência do *yogin* precedem aquela designada como “transformação de supressão” nos enunciados anteriores. A interpretação mais “clara” e sucinta que encontramos para trazer sentido e unidade a

¹⁴ Lembremos que a consciência, por ser fenomênica ou parte do testemunhável, possui a capacidade de servir tanto ao propósito da experiência de vida quanto da liberação (cf. *YS* 2.18).

¹⁵ Cf. *YS* 1.18.

¹⁶ Que se acumularam na consciência com suas experiências de supressão.

estes enunciados foi a de H. Āraṇya, e por esta razão optamos por reproduzir alguns de seus trechos em auxílio à nossa análise:

“*Nirodhapariṇāma* ou a ‘transformação de supressão da consciência’ anteriormente referida é relativa à supressão e ao desenvolvimento apenas das impressões latentes. *Samādhipariṇāma* ou a ‘transformação de integração’ é a ascensão e eliminação de ambos, impressões latentes e movimentos de cognição. A redução das impressões latentes relativas à atenção da consciência aos objetos e às impressões de cognições resultantes, e o desenvolvimento de impressões latentes de unidirecionamento da consciência, com as impressões de cognições daí resultantes, constituem as características do *samādhipariṇāma* ou ‘transformação de integração’ da consciência.” (ĀRANYA: 1983, 262)

“O unidirecionamento está relacionado à aparição e desaparecimento, na consciência, de um mesmo conhecimento ou idéia. Suponhamos que um *yogin* possa concentrar-se por seis horas; durante este período a mesma cognição aparece e desaparece de sua consciência. Este fluxo de uma mesma idéia culmina no unidirecionamento. Então o *yogin* alcança o estágio de *saṁprajñāta*¹⁷. Sua consciência está então habitualmente unidirecionada, e ele poderia ficar para sempre (e não apenas por um período fixo) tentando manter sua consciência fixa no mesmo objeto. A consciência então abandonaria o hábito de dirigir-se a todos os objetos¹⁸, e repousaria apenas num objeto particular. Isto é o que se quer dizer por *samāpatti* ou ‘fusão da consciência’¹⁹. Isto é o que é denominado *samādhipariṇāma* (nos enunciados prévios).

“Quando o *yogin*, através do conhecimento adquirido no *saṁprajñātayoga*, obtém a sabedoria discriminadora, e pela prática da suprema renúncia consegue, por algum tempo, cessar inteiramente a consciência, e novamente pela disciplina continua a aumentar este estado de supressão, então a consciência alcança *nirodhapariṇāma* [a transformação de supressão].

“Portanto, a transformação de unidirecionamento ou *ekāgratāpariṇāma* ocorre em toda concentração, a transformação de integração ocorre no *saṁprajñātayoga*²⁰ e a transformação de supressão da consciência ocorre no *asaṁprajñātayoga*²¹ (isto é, estados alternados de supressão e manifestação).

“A transformação de unidirecionamento (*ekāgratāpariṇāma*) relaciona-se às mudanças dos movimentos de cognição; a transformação de integração (*samādhipariṇāma*) relaciona-se às mudanças, tanto dos movimentos de cognição quanto dos estados latentes da consciência, e finalmente a transformação de supressão (*nirodhapariṇāma*) significa a

¹⁷ A integração da consciência com o objeto, ou integração “com todo o saber intuitivo”.

¹⁸ Como no caso da consciência oscilante, comum.

¹⁹ *CF. YS 1.41 e ss.*

²⁰ Os estágios de integração “com todo o saber intuitivo”.

²¹ A integração “além de todo saber intuitivo”.

mudança apenas das impressões latentes da consciência. Portanto, pode-se notar que o unidirecionamento ocorrerá enquanto houver qualquer forma de concentração. *Samādhipariṇāma*, por sua vez, será possível apenas quando houver um estado habitualmente unidirecionado da consciência, enquanto que *nirodhapaniṇāma* terá lugar apenas num estado (habitualmente) suprimido de consciência, denominado *nirodhabhūmi*²².” (*ibid.*, 262-263)

Neste benvido comentário de H. Āraṇya estão sucintamente elucidados, portanto, estes enunciados de Patañjali que tratam dos processos que têm lugar na consciência progressivamente “diferenciada” do *yogin*. Os três enunciados seguintes do *Yogasūtra* tratarão de estabelecer os processos que ocorrem diante do espelho da consciência, ou seja, a realidade objetiva ou “substância” que constitui *pradhāna* (o aspecto manifesto da matriz fenomênica). Afinal, não esqueçamos que neste sistema dualista o princípio fenomênico, “substancial” (*vastu*), é tão real quanto o princípio consciente, insubstancial, do ser incondicionado. Isto equivale a dizer que, para o *Sāṅkhya*, existe substância na realidade percebida pela consciência, ou que a realidade nestes sistemas *não é apenas consciência*.

Estes enunciados de Patañjali, portanto, pressupõem e sintetizam algumas implicações da teoria do *Sāṅkhya* sobre conceitos como, por exemplo, o mecanismo do tempo e a alteração das características essenciais dos objetos. Tais discussões são projetadas por Vyāsa em sua leitura interpretativa destes enunciados, e são importantes por constituírem a explicação teórica dos métodos e dos poderes desenvolvidos pelos *yogin*, os quais serão inventariados em seguida. O comentário de Vyāsa é importantíssimo, pois constitui uma exposição teórica que, além de elucidar enunciados de difícil interpretação, também justifica que a consciência possa desenvolver poderes como, por exemplo, o conhecimento do futuro (uma ultrapassagem de aparentes limites temporais) e a invisibilidade do corpo (uma ultrapassagem de aparentes limites materiais). Recordemos primeiramente o que afirmam os enunciados:

etena bhūṅdriyeṣu dharmalakṣaṇāvasthāpariṇāmā vyākhyātāḥ //3.13 //

3.13 – Desta forma, explicam-se também as transformações das características essenciais, dos atributos temporais e dos estados, nos elementos e nas faculdades de interação.

²² “Estágio ou etapa de supressão”.

çāntoditāyapadeçyadharmānupāi dharmī //3.14 //

3.14 – A substância caracterizada é resultante do exercício das características essenciais, do pacificado, do manifesto e do indefinido.

kramānyatvaṁ pariṇāmānyatve hetuḥ //3.15 //

3.15 – A diferenciação nas sucessões é a causa da diferenciação nas transformações.

Os elementos constituem a realidade objetiva, enquanto que as faculdades de interação representam sua relação com a realidade subjetiva, a consciência (da qual também, num sentido abrangente, fazem parte). Temos, portanto, que estes enunciados pretendem estabelecer uma relação entre as transformações da consciência previamente descritas e as transformações da substância (*vastu*); a teoria que procura descrevê-las é *pariṇāmavāda*, a “doutrina das transformações”, ou seja, o *Sāṁkhya*.

Se a substância possui realidade intrínseca, o *Sāṁkhya* deduz que todo objeto apresentado à cognição possui de fato uma realidade essencial, um “todo” que o constitui. É claro que esta realidade do objeto não pode ser apreendida pela percepção comum da consciência, a qual é capaz apenas de perceber seus atributos em aparência e em presença; esta totalidade que constitui a essência ou “realidade última” do objeto será apreendida e conhecida somente pela experiência de integração da consciência. De qualquer forma, temos que todo objeto, faculdade de interação, enfim, substância, é assim decomposto pelo sistema:

- a) uma “substância caracterizada” (*dharmīn*), que constitui a realidade intrínseca, substancial, de um objeto, e que é desvendada somente pela integração;
- b) “características essenciais” (*dharma*), que acompanham a sua natureza e através das quais o objeto é identificado, percebido pela consciência (por exemplo, o calor e o poder de queimar são características essenciais do objeto fogo, e este objeto não é percebido quando dissociado de tais características);
- c) “atributos temporais” (*lakṣaṇa*), reconhecidos como três: presente, passado e futuro;

- d) “estados” (*avasthā*), reconhecidos como dois: novo e velho (ou recente e antigo).

Vamos agora acompanhar alguns trechos do extenso comentário de Vyāsa a estes enunciados, nos quais ele estabelece as relações entre estes conceitos e sua aplicação nas análises do *Yoga*²³.

“As três transformações mencionadas anteriormente são as transformações das características essenciais (*dharma*), atributos temporais (*lakṣaṇa*) e estados (*avasthā*), como novo e velho, etc, da consciência. Da mesma forma existem transformações das características essenciais, dos atributos temporais e dos estados, nos objetos de conhecimento e nas faculdades de interação. Destas transformações, a da superação da condição oscilante da consciência e desenvolvimento da condição de supressão constitui a transformação das características essenciais.” (ĀRAṆYA: 1983, 265-266)

A transformação de supressão representa a passagem do estado de integração “com todo o saber intuitivo” (vale dizer, com objeto ou suporte para a concentração da consciência) para o estado mais avançado de integração “além de todo saber intuitivo” (ou sem suporte), e portanto esta é considerada uma transformação das características essenciais. Mas, o que são estas características essenciais?

O termo sânscrito que traduzimos por “características essenciais” é *dharma*, um termo bastante polissêmico no sânscrito. Derivado da raiz *DHR*, “segurar, refrear” (a mesma de *dhāraṇā*, “concentração”), o termo *dharma* é de tal importância e abrangência na cultura da Índia antiga (e, também, acrescentemos, da Índia moderna e de todas as culturas influenciadas fortemente pelas doutrinas do budismo), que é difícil determinar seu significado neste contexto do *Yoga*. *Dharma* significa a Lei (sob o ponto de vista das instituições sociais e do direito), mas também o dever (no sistema de castas, cada função social tem seu *svadharma* ou “dever próprio”), e também designa a retidão (como um conjunto de princípios éticos segundo a cultura) e as leis que regem o movimento harmônico do universo. Alguns sentidos propostos por M. MONIER-WILLIAMS (p. 511) são:

²³ Em virtude de uma maior clareza de expressão, preferimos reproduzir, neste trecho, a tradução do comentário sânscrito proposta por ĀRAṆYA, ao invés daquela de BABA, que predominantemente utilizamos neste trabalho.

“(...) aquilo que é estabelecido ou firme, decreto, estatuto; ordenação, lei; uso, prática, observância costumeira ou conduta prescrita, dever; direito, justiça; virtude, moralidade, religião, mérito religioso, boas obras.”

É claro que nem todos estes sentidos estão presentes neste tratado: parece-nos que nos enunciados que analisamos agora o termo *dharma* não designa a “virtude” ou “mérito” (sentido que aparece, às vezes, no discurso do *Sāṅkhya*, junto a seu oposto, *adharma* ou “demérito), muito embora o sentido de “virtude” seja conferido ao termo no *Yogasūtra* no enunciado 4.29 (na expressão *dharmamegha*, “nuvem da virtude”, um tipo de *samādhi*). Das principais obras cotejadas para este estudo, temos que B. BABA (1979, 70) traduz *dharma* por “características”, TAIMNI (1996, 275), por “poderes dos elementos”, ELIADE (1996, 135) por “ordem”, ĀRAṆYA (1983, 265) por “atributos essenciais”.

Veremos agora, entre outras coisas, como Vyāsa explicará o sentido do termo (“características essenciais”) nestes enunciados. Portanto, vamos dar continuidade ao seu comentário²⁴:

“A transformação dos atributos temporais é descrita da seguinte maneira: o plano de consciência ‘suprimido’ pode ser associado a três fases ou períodos de tempo como passado, presente e futuro. Aquela fase do tempo que ainda está por vir é conhecida como o primeiro período. Quando o plano suprimido da consciência não se relaciona ao futuro, mas está manifesto no presente, retendo sua característica essencial, isto é conhecido como segundo período. Nesta ocasião, entretanto, ele não está completamente dissociado de seus outros dois atributos temporais de passado e futuro. Da mesma forma uma consciência oscilante tem três atributos ou fases temporais. Quando um destes estados submerge no passado, deixando o presente sem transformar sua característica essencial, ela está em sua terceira fase temporal como passado. (...) Transformação de estado: por ocasião da supressão²⁵, as impressões latentes de supressão se fortalecem e as impressões latentes de oscilação se enfraquecem. Isto é conhecido como uma transformação de estado das características essenciais. Deve-se observar que uma transformação das características essenciais envolve uma transformação do objeto qualificado por elas. As três transformações temporais, entretanto, são relativas às características essenciais, e as transformações de estado (como novo ou velho) estão relacionadas aos atributos temporais.

“O ciclo dos três aspectos fenomênicos não pode existir por um instante sequer sem estas transformações. As transformações dos aspectos

²⁴ Novamente, preferimos aqui a tradução de ĀRAṆYA.

²⁵ Dos movimentos da consciência.

fenomênicos, que são os seus produtos, estão sempre mudando, já que estão em constante transformação. Afirmar-se que a própria natureza dos aspectos fenomênicos é responsável por esta tendência, ou seja, a transformação pela ação. (...) Fundamentalmente, entretanto, há apenas um tipo de mudança, se consideramos que o objeto e suas características essenciais são um e o mesmo. As características essenciais são o mesmo que o objeto ao qual elas pertencem, e quaisquer transformações no objeto qualificado por elas são detalhadas pela descrição das transformações das características essenciais, dos atributos temporais e do estado. É apenas a característica presente de um objeto que se transforma em passado ou futuro; a substância em si não se transforma.” (ĀRAṆYA: 1983, 266-269)

“Característica essencial [*dharma*] é a aptidão inerente de um objeto, particularizada pela sua operação. Sua existência é inferida a partir dos diferentes resultados que surgem de suas ações. Além do mais, nota-se que um objeto possui várias características essenciais. Destas, aquela que começou a operar é denominada manifesta ou presente, e ela é diferente daquelas que são pacificadas ou passadas e das que são indefinidas ou futuras. (...)

“Em virtude da não-destrutibilidade da substância, afirma-se que tudo contém a essência de tudo. Entretanto, tudo está sujeito às limitações de espaço, tempo, forma e causa; então objetos particulares não se manifestam simultaneamente. A substância caracterizada [*dharmin*] é aquela constante que permanece comum a todas estas características essenciais, quer sejam pacificadas, manifestas ou indefinidas, e que permanece a substância tanto das formas gerais (passado e futuro) quanto das específicas (manifestas ou presentes).

“Aqueles que afirmam que a consciência é apenas uma série de estados de transformação, sem que haja uma substância que é assim caracterizada, não podem explicar as suas experiências (de felicidade e tristeza), pois como podem os frutos das ações de um perceptor ser gozados por outro perceptor?²⁶ Além do mais não poderia haver memória, porque ninguém pode se lembrar do que foi visto por outro. No entanto, os objetos previamente vistos são lembrados e reconhecidos como tal, e portanto deve-se admitir a existência de uma substância caracterizável e constante (no objeto e na consciência) em todas estas transformações. Por esta razão o mundo não deve ser considerado simplesmente um amontoado de características sem nenhum substrato substancial.” (*ibid.*, 275-276)

Resta-nos apenas definir o conceito de “sucessão”, *krama*, conforme enunciado em:

kramānyatvāṁ pariṇāmānyatve hetuḥ //3.15 //

²⁶ Pois se a essência da consciência fosse apenas mutação, o intelecto perceptor não permaneceria o mesmo.

3.15 – A diferenciação nas sucessões é a causa da diferenciação nas transformações.

Reproduziremos trechos do comentário de Vyāsa para elucidar este enunciado, pois ele encerra, entre outras, algumas formulações sobre a teoria do tempo, de acordo com o sistema do *Sāṅkhya*:

“Pela aplicação da teoria de que a transformação é uma apenas, em uma única substância caracterizada, a diferenciação nas sucessões [de transformações] torna-se a causa da diferenciação nas transformações. Isto ocorre da seguinte forma: uma sucessão é a terra no chão, um punhado de terra, a terra na forma de um pote e a terra como um pote em pedaços. A característica essencial que constitui a seqüência imediata de outra é a sua sucessão. O punhado de terra desaparece, o pote aparece; esta é a sucessão de transformação da característica essencial²⁷. A sucessão da transformação do atributo temporal é a manifestação presente do pote, proveniente de seu estado ainda-não-manifesto ou futuro. Tal é a sucessão. Da mesma forma a condição passada do punhado de terra, em relação à condição presente, é a sucessão. Não há sucessão do passado. Por quê? Porque a seqüencialidade imediata só existe numa relação de anterioridade e posterioridade, mas não há anterioridade nem posterioridade em relação ao passado. Portanto, apenas dois atributos temporais (presente e futuro) possuem sucessão.

“Também similar é a sucessão das transformações de estado. A antiguidade de um pote novo é vista muito próxima de seu estado de novo. Esta antiguidade, seguindo a seqüência dos instantes [*kṣaṇa*] e tornando-se manifesta por sucessão, alcançará a sua mais elevada manifestação. Esta terceira transformação é distinta das transformações de características essenciais e de atributos temporais. Todas estas sucessões apresentam suas manifestações quando há uma diferença entre a característica essencial [*dharma*] e a substância caracterizada [*dharmin*]. (...)”

“Há dois tipos de características essenciais da consciência: as visíveis [*paridrṣṭa*] e as invisíveis [*aparidrṣṭa*]. As visíveis são aquelas relativas à cognição, e as invisíveis são aquelas da natureza da própria substância²⁸. As invisíveis são apenas sete em número, e pela inferência é provado que são existentes na própria substância. Supressão [*nirodha*], características de mérito e demérito²⁹, impressões latentes³⁰, transformação [*pariṇāma*], força vital³¹, inclinação à atividade [*ceṣṭā*] e poder [*çakti*]: estas são as características essenciais invisíveis da consciência.” (BABA: 1979, 75-76)

²⁷ O poder encerrado na substância é considerado sua característica essencial, e a manifestação da última torna-se seu atributo temporal (cf. nota de B. BABA: 1979, 75).

²⁸ Da consciência, ou seja, do intelecto.

²⁹ Novamente *dharma*, agora utilizado em seu segundo sentido, o de “virtude”, em oposição a *adharma*.

³⁰ *Saṁskāra*, incluindo aqui também as tendências que se formam a partir destas impressões, as *vāsanā*.

³¹ *Jivāna*, no qual está incluído *prāṇa*.

De acordo com o que podemos inferir destes enunciados de Patañjali e de seu comentário autorizado, as divisões do tempo estabelecidas por estes sistemas diferem da seqüência que considerados usual em nossa cultura, de passado → presente → futuro. Aqui o futuro antecede o presente, e o passado o sucede, como assevera H. Āraṇya:

“O presente é a sucessão do futuro, e o passado é a sucessão do presente.” (ĀRAṆYA: 1983, 280).

Tal classificação está condicionada a uma teoria de percepção – e, sob o ponto de vista da percepção dos objetos pela consciência, tal classificação é coerente. Como esclarece ainda H. Āraṇya,

“(...) um objeto que é ‘presente’ não está desconectado de sua existência ‘passada’ ou ‘futura’, pois o que é ‘presente’ hoje, foi futuro por um tempo, e passará a ser ‘passado’. Em realidade, passado e futuro permanecem³² de uma forma indistinta.”(*ibid.*, 271).

A “doutrina das transformações” (*pariṇāmvāda*), que vem a ser o *Sāṅkhya*, concebe a realidade como uma sucessão de instantes, cada qual “identificável” por alguma espécie de transformação de características projetada sobre uma “substância” [*vastu*] ou essência material, que por sua vez permanece oculta por detrás de suas próprias características manifestas e em constante mutação. A sucessão de transformações projetadas sobre a substância é o que determina aquilo que consideramos como a passagem do tempo. As citações exaustivas que realizamos neste item de nosso trabalho justificam-se como tentativas de esclarecer a teoria que subjaz aos objetivos e procedimentos do *Yoga*. Patañjali, nos próximos enunciados, fará uma relação dos mais conhecidos “poderes” desenvolvidos pelos *yogin*, e por esta razão incluiu estes enunciados prévios como uma síntese da explicação teórica da aquisição e mecanismo destes poderes. Como observa S. DASGUPTA:

³² No objeto.

“A transformação está ocorrendo em toda parte, do mínimo e mais insignificante ao mais grandioso. Átomos e aspectos fenomênicos estão continuamente vibrando e trocando suas posições em todo e qualquer objeto. A cada instante, todo o universo está passando por transformação, e a disposição dos átomos em qualquer instante é diferente do que era no instante prévio. Quando estas transformações são perceptíveis, elas são percebidas como *dharmapariṇāma* ou transformações de *dharma* ou característica essencial; mas, perceptíveis ou não, as transformações estão continuamente acontecendo. Esta transformação da aparência pode ser vista sob outro aspecto, razão pela qual podemos denominá-la presente ou passada, e nova ou velha, e estas transformações são respectivamente denominadas *lakṣaṇa-pariṇāma* e *avasthāpariṇāma*.” (DASGUPTA: 1997, 256).

Reproduzimos também sua importante consideração em relação a esta teoria do tempo:

“É importante notar em relação a isto que o *Sāṃkhya* não admite a existência do tempo como uma entidade independente, como o faz o *Nyāya-vaiśeṣika*³³. O tempo representa aqui a sucessão dos instantes nos quais a consciência apreende as transformações fenomênicas. Ele é portanto uma construção do intelecto (*buddhinirmāṇa*). O tempo requerido por um átomo para mover seu próprio tamanho no espaço é denominado um instante [*kṣaṇa*] ou uma unidade de tempo. *Vijñāna* Bhikṣu considera uma unidade de movimento dos *guṇa* ou aspectos fenomênicos como um instante. Quando, pela sabedoria verdadeira, estes aspectos fenomênicos são percebidos como realmente são, as noções ilusórias de tempo e espaço desaparecem.” (*ibid.*, 256-257, nota)

Como podemos perceber, para os sistemas *Sāṃkhya* e *Yoga*, muito embora o universo fenomênico seja dotado de uma substancialidade e de uma causalidade, seu controle, em última instância, pertence à consciência: vale dizer, o intelecto, por originar e abranger tempo, espaço, etc., tem o poder de dominá-los e extinguir seus efeitos *para si*. Esta constatação é importante para que possamos compreender os poderes sobre o mundo fenomênico, que são desenvolvidos pelo *yogin* exclusivamente pelo controle sobre os processos de sua consciência.

Ao percorrer o *Sāṃkhyapravacanasūtra*, encontramos as seguintes referências às questões abordadas neste item de nosso estudo:

Sobre as características essenciais:

antaḥkaraṇadharmatvaṁ dharmādīnām //5.25 //

5.25 – “As características essenciais [*dharmā*], etc. pertence a condição de característica essencial [*dharmatva*] do instrumento interno [*antaḥkaraṇa*].” (SINHA: 1979, 407)

Comentário de Aniruddha:

“O autor nega que as características essenciais, etc. sejam atributos do si-mesmo; elas são atributos do intelecto [*buddhi*]. Se fossem atributos do si-mesmo, haveria contradição nas escrituras que afirmam o si-mesmo como livre de todos os apegos.” (*ibid.*, 407)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Nem se pode perguntar: se for assim, então, no estado de *pralaya* ou dissolução [do universo], quando o instrumento interno [o intelecto] não mais existe, onde devem repousar as características essenciais, etc.? Pois, respondemos, assim como no caso do éter [*ākāṣa*], não há destruição absoluta do instrumento interno, pois este, como já explicado, é da natureza de ambos, tanto causa quanto efeito. Portanto, no instrumento interno que existe num estado causal, como uma porção particular da matriz fenomênica, repousam as impressões de *dharmā* e *adharma*³⁴.” (*ibid.*, 407)

Sobre tempo e espaço como efeitos, e não substâncias ou elementos particulares:

dikkālāvākāṣādibhyaḥ //2.12 //

2.12 – “Espaço e tempo provêm do éter [*ākāṣa*] e de condições extrínsecas [*upādhi*].” (*ibid.*, 245)

Comentário de Aniruddha:

“Espaço e tempo são substâncias bem conhecidas. Como então não são mencionados na enumeração dos princípios reais [*tattva*]? A isto o autor responde.

“É o próprio éter que, de acordo com a distinção entre esta ou aquela condição externa ou extrínseca, é denotado pelos termos espaço e tempo. Estes estão, portanto, incluídos no éter.”

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“O autor descreve a criação do tempo e do espaço limitados.

“Aquele espaço e aquele tempo que são eternos são da natureza da matriz fenomênica ou causa-raiz do éter, e não são senão propriedades ou movimentos particulares da matriz fenomênica. Portanto, a universalidade do tempo e do espaço estão estabelecidas. (...)”

“Mas o espaço e o tempo que são limitados são produzidos a partir do éter, através da conjunção desta ou daquela condição extrínseca ou objeto

³³ Outro par de *darṣana* ou “pontos de vista” do hinduísmo ortodoxo.

³⁴ As características essenciais interpretadas como o par de opostos subjetivos de “mérito e demérito”.

limitante. Tal é o sentido. E a palavra *ādi*, ‘etc.’, compreende as condições extrínsecas.

“Embora o tempo e o espaço limitados sejam [em realidade, não os produtos do éter, mas] o próprio éter, conforme particularizado por este ou aquele objeto limitante, ainda assim afirmou-se aqui que eles são efeitos do éter. Da mesma forma, no sistema do *Vaiçeṣīkha*, sustenta-se que o sentido da audição é o efeito do éter, seguindo-se o costume que admite a coisa particularizada como uma substância separada e adicional.” (*ibid.*, 245-246).

Na kālayogato vyātino nityasya sarvasambandhāt //1.12 //

1.12 – “Nem pela conexão com o tempo [dá-se o aprisionamento do ser incondicionado], pois, sendo onipenetrante e eterno, sua relação se dá com todos.” (*ibid.*, 31)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Depois de refutar a teoria de que o aprisionamento do ser incondicionado é devido à sua natureza, o autor refuta, por um grupo de enunciados, a teoria do aprisionamento devido às causas ocasionais ou instrumentais³⁵. Se a dor fosse ocasional no ser incondicionado³⁶, ela não poderia ser desenraizada pelo conhecimento e por outros meios, pois temos que a dor sutil, na forma de ‘ainda-por-vir’ [isto é, a potencialidade ou possibilidade da dor], permaneceria, enquanto a substância na qual ela existe permanecesse. Tendo isto em mente, o autor refuta a teoria da dor ocasional:

“Nem pela conexão com o tempo dá-se o aprisionamento do ser incondicionado. Por que não? Porque o tempo, sendo onipenetrante e eterno, através de sua determinação ou delimitação de tudo, estaria conectado a todos os seres incondicionados, liberados e não-liberados, e a determinação de tudo pelo tempo implicaria no aprisionamento de todos os seres incondicionados em todos os tempos [de forma que a liberação seria impossível].

“Nesta seção, a causalidade ocasional, instrumental ou condicional do tempo, do espaço e da ação não está sendo refutada, pois ela é estabelecida pelos *Veda*, pelos *Smṛti* e pela argumentação. Mas aquilo que é denotado pelo termo *naimittikatva*, ‘ocasionalidade’, isto é, a característica de ser produzido por uma ocasião, condição ou instrumento, como no caso da cor, etc., produzida durante o ato de queimar³⁷ – este tipo de causalidade instrumental é proibido no caso do aprisionamento do ser incondicionado, em consequência da admissão da natureza acidental do aprisionamento em relação ao ser incondicionado³⁸.” (*ibid.*, 31-32)

Na deçayogato 'pyasmāt //1.13 //

1.13 – “Novamente, nem pela conexão com o espaço, pelas mesmas razões.” (*ibid.*, 32)

³⁵ *Nimitta*, incluindo tempo e espaço.

³⁶ Isto é, causada por condições limitantes.

³⁷ Referência intertextual a um exemplo contido no tratado *Kaṇādasūtra*, VII, 1.6, do *Vaiçeṣīkadarçana* (cf. nota de SINHA: 1979, 32).

³⁸ O aprisionamento e a liberação são fenomênicos, assim como as delimitações do tempo e do espaço, e pertencentes portanto ao intelecto, pois nenhum aprisionamento pode existir em realidade na natureza eternamente livre do princípio consciente.

Feitas estas considerações prévias, podemos agora examinar os poderes desenvolvidos pelo *yogin* que foi bem-sucedido na execução de todos os oito componentes do *Yoga*, e que está apto para aplicar a técnica de controle da consciência denominada *sarīyama* – o “controle”, ou seja, concentração, meditação e integração – sobre qualquer objeto que desejar e obter sobre tal objeto o “poder”, fruto do conhecimento.

A aplicação do controle e os poderes do *Yoga*

Em defesa dos poderes do *Yoga*, encontramos o seguinte enunciado no *Sāṅkhyapravacanasūtra*:

yogasiddhayo 'pyauṣadhādisiddhivannāpalapanīyāḥ //5.128 //

5.128 – “Os poderes do *Yoga*, assim como os das ervas, etc., não podem ser negados.” (SINHA: 1979, 510)

Comentário de Aniruddha:

“Alguém poderia dizer que o sucesso alcançado pelo poder de pedras, encantamentos, ervas e ascese tem sido visto, mas que os poderes do *Yoga* não são vistos. Em relação a isto o autor afirma:

“Os poderes do *Yoga*, como o poder de ser pequeno como um átomo, o poder de construir corpos, de entrar no corpo de outro, etc., são vistos sim³⁹. E tais poderes não podem surgir de encantamentos, etc. – os quais produzem apenas poderes menores –, e dependem unicamente do *Yoga*. Portanto não devem ser ignorados.” (*ibid.*, 510)

Nosso estudo dos enunciados que se seguem até o final deste capítulo realizar-se-á de maneira um pouco distinta daquela por nós adotada na análise dos demais enunciados do tratado. Nosso método preferencial é agrupar os enunciados em torno de núcleos temáticos, apresentando-os em seqüência, para em seguida elucidá-los, e procuraremos fazê-lo também aqui. Neste item de nosso trabalho, no entanto, em virtude de se tratar de uma “lista” de enunciados quase sempre independentes entre si, consideramos mais adequado em alguns casos realizar o processo mais comum e conhecido, desde os tempos de Vyāsa (o mais antigo comentador do tratado) até os estudos e traduções contemporâneos, para elucidar o *Yogasūtra*: apresentar e comentar individualmente cada enunciado. Iniciemos, então, nossa tarefa, com o primeiro dos poderes do *Yoga*.

pariṇāmatrayasaṁnyamādatīṅgatajñānam //3.16 //

3.16 – Da aplicação do controle sobre as três transformações advém o conhecimento do passado e do futuro.

Conforme o comentário de Vyāsa:

³⁹ A cultura sânscrita é abundante em referências aos *yogin* dotados de poderes de levitação, etc.

“Da aplicação do controle sobre as três transformações – características essenciais, atributos temporais e estados – advém ao *yogin* o conhecimento do passado e do futuro. Já foi afirmado que o trio reunido – concentração, meditação e integração – é denominado *saṁyama*, ‘controle’. Portanto a transformação tripla assim observada traz ao *yogin* o conhecimento do passado e do futuro.” (BABA: 1979, 76)

*çabdārthapratyayānāmitaretarādhyāsātsaṅkārastatpravibhāgasamīyamātsarvabhūta
ruta-jñānam //3.17 //*

3.17 – As impressões latentes da palavra, do objeto e da cognição encontram-se em mútua superimposição: da aplicação do controle sobre sua distribuição decorre o conhecimento do brado de todas as criaturas.

No comentário a este enunciado, Vyāsa penetra num campo do conhecimento que, em nossa cultura de chegada, relacionamos diretamente à lingüística e à filosofia da linguagem: a questão da relação entre linguagem e pensamento, linguagem e objeto. Aliás, tais discussões, na Índia antiga à época de Patañjali (por volta de II a.C.), eram bastante comuns. A tradição lingüística sânscrita, bastante avançada, deixou um legado de obras, da fonética à análise do discurso, passando pela semântica, pela gramática, pela estilística, etc.; seria necessário o espaço de um livro para tratar da questão das teorias lingüísticas indianas. O que teremos, neste comentário de Vyāsa (que optamos por reproduzir quase que na íntegra), é uma síntese do ponto de vista do *Sāṅkhyayoga* em relação às questões da linguagem, que é interessante observar:

“A fala é efetivada em letras⁴⁰ e o sentido da audição tem apenas o domínio das mudanças de som. A palavra, então, é determinada pelo intelecto ao final do som literal. Os alfabetos⁴¹, devido à impossibilidade de serem expressos simultaneamente, por natureza, não se apóiam mutuamente; eles aparecem e desaparecem sem tocar a palavra e sem trazê-la [ao intelecto]. Então eles, individualmente, não são considerados palavra. A letra⁴², possuindo individualmente a natureza da palavra e estando dotada do poder de significar tudo, aparece como se fosse dotada de realidade universal, por ser próxima de uma outra letra e adversa à outra ainda. Uma letra é reunida a outra, que é somada a outra, numa organização específica; assim várias letras são limitadas pelo significado convencional de acordo com a ordem de suas posições. Assim são as letras investidas com o poder de prover nomes para tudo, por exemplo, *g-a-u-ḥ*, [vaca], denotando um animal com características

⁴⁰ Os fonemas.

⁴¹ As transcrições dos fonemas.

⁴² No sentido de fonema, emissão única de som.

específicas. Aquilo que constitui a representação intelectual unitária destas letras limitadas pelo sentido convencional, e cuja sucessão de sons literais é expressa, isto é a palavra; ou seja, a palavra significante torna-se a convenção do que é significado. Esta palavra única pertence apenas ao domínio intelectual, e é emitida por um único esforço. Não é uma parte, nem uma sucessão, nem uma letra, mas é intelectual; é trazida à tona pela função da cognição provocada pela última letra; seu propósito é estabelecer a verdade também em outras circunstâncias. A palavra, ao ser nomeada, proferida e ouvida apenas pela ajuda das letras, é confirmada pelos ouvintes através do intelecto mundano, que, por sua associação sem princípio com a impressão latente da discussão verbal, faz com que a palavra seja compreendida como um todo unitário [um todo dotado de palavra, objeto e cognição]. Sua convenção possui divisões intelectuais. Tal e tal palavra, sendo de tal e tal classe, e possuindo tal e tal desinência, torna-se o significante de tal e tal objeto.

“A convenção, entretanto, é da natureza da memória na forma de identidade mútua de palavra e objeto [significado]. ‘Este objeto é esta palavra; esta palavra é este objeto’; assim a convenção assume a forma de identidade mútua. Da mesma forma, palavra, objeto e cognição estão misturados, porque um reside no outro. Por exemplo: ‘vaca é uma palavra, vaca é um objeto e vaca é uma cognição’. Aquele que adquire o conhecimento destas divisões⁴³ conhece tudo.

“Além do mais, o poder de uma sentença existe em todas as suas palavras. Quando a palavra ‘árvore’ é mencionada, o verbo ‘é’ também é compreendido. Algo que existe não pode se apartar de sua existência. Assim também não pode haver ação sem processo. Por isso quando o termo ‘cozinha’ é mencionado, a alusão a todas as causas ativas é também mencionada, a saber: o sujeito, o instrumento e o objeto, ou seja, Caitra [uma pessoa], fogo e arroz. A composição de palavras também é vista para o sentido de uma sentença. (...) Portanto, a palavra deve ser analisada em cada caso, como significando sujeito ou predicado. Caso contrário, palavras como *bhavati*, *açva*, *ajāpayas*, etc., em virtude da similaridade de suas formas verbais e nominais⁴⁴ [fora da sentença], não podem ser analisadas como sujeito ou predicado. (...) Tal é a palavra e tal é a cognição; elas não estão interligadas; o objeto é uma coisa diferente, a palavra é outra coisa diferente, a cognição é uma outra coisa diferente; esta é sua distribuição. Assim, pelo controle [*saṁyama*] exercido sobre sua distribuição, o *yogin* alcança o conhecimento do brado de todas as criaturas.” (BABA: 1979, 76-78)

saṁskārasākṣākarapāpūrvajāijñānam //3.18 //

3.18 – Do controle exercido sobre a visão intuitiva das impressões latentes decorre o conhecimento da condição do nascimento anterior.

⁴³ Não o conhecimento intelectual, como estas discussões, mas o conhecimento da integração.

⁴⁴ Estes são casos de polissemia: *bhavati*, como sujeito, significa “sua senhoria”, como forma verbal, “é” ou “existe”; *açva* significa “cavalo” e também uma forma do verbo “apaziguar”; *ajāpayas*

Comentário de Vyāsa:

“As impressões latentes são de fato de dois tipos: ‘origem da memória [*smṛti*] e das aflições [*kleṣa*] na forma de tendências [*vāsanā*]’ e ‘origem da maturação dos frutos [*vipāka*] na forma de virtude e vício [*dharma* e *adharma*]’; ambas são formadas nos nascimentos anteriores. São as características invisíveis da consciência, como transformação [*pariṇāma*], inclinação à atividade [*ceṣṭā*], supressão [*nirodha*], poder [*çakti*], força vital [*jivāna*, no qual está incluído *prāṇa*] e virtude e vício⁴⁵. O controle sobre estas [características invisíveis] é capaz de gerar a visão intuitiva das impressões latentes. Além disso, não poderá haver sua visão intuitiva sem conhecimento de espaço, tempo e causas instrumentais [*nimitta*]. É pela visão intuitiva de suas impressões latentes que surge no *yogin* o conhecimento das vidas passadas.” (*ibid.*, 78)

pratyayasya paracittajñānam //3.19 //

3.19 – O controle sobre a cognição traz o conhecimento de outras consciências.

Comentário de Vyāsa:

“Pelo controle sobre as cognições e pela visão intuitiva das cognições, advém o conhecimento de outras consciências, *mas não o suporte [o objeto] a que se referem, pois isto não é da esfera de sua consciência*⁴⁶. O *yogin* conhece a cognição do desejo [presente na outra consciência], mas não conhece o objeto deste desejo. Aquilo que é o objeto da cognição da consciência de outro não é alcançado pela consciência do *yogin*; apenas a cognição de uma outra consciência pode ser trazida ao alcance da consciência do *yogin*.” (*ibid.*, 79)

Neste ponto de nossa tradução, fazemos um parênteses para um comentário relativo às nossas fontes. O fato é que o terceiro capítulo do *Yogasūtra* apresenta divergências no que se refere ao número de enunciados, de acordo com a edição e o tradutor. Em nosso trabalho, utilizamos preferencialmente a edição de Bangali BABA, por trazer o texto sânscrito, não apenas dos enunciados, como também do comentário de Vyāsa, e também pelo fato de que sua tradução é mais literal e fiel ao texto original e ao estilo do comentador (não obstante soar incisiva e um tanto árida aos nossos “ouvidos” culturais). Esta edição apresenta 54 enunciados no terceiro

significa “leite de cabra” e também uma forma do verbo “superar, vencer”. (cf. nota de BABA: 1979, 77)

⁴⁵ Conforme seu comentário anterior, no enunciado 3.15.

capítulo, e soma 194 enunciados no total do tratado. A edição de Taimni, a qual também utilizamos para pesquisa, não traz o texto em *devanāgarī*, nem o comentário de Vyāsa; entretanto, apresenta, em relação à tradução de Baba, dois enunciados adicionais, totalizando 56 enunciados neste capítulo e 196 no total do tratado. Já a edição de Āraṇya traz o original sânscrito do *Yogasūtra* e também do comentário de Vyāsa, permitindo-nos comparações e cotejos; no entanto, a versão de Āraṇya apresenta 55 enunciados no terceiro livro, e 195 no total do tratado. Os enunciados adicionais dos dois últimos autores estão situados entre estes, 3.19 e 3.20, de nossa tradução. Como nos baseamos na edição de B. Baba, que não considera como enunciados de Patañjali estas frases, optamos por indicá-las aqui.

O primeiro enunciado adicional, que aparece tanto na edição de Taimni quanto na edição de Āraṇya, e considerado como o de número 3.20 nestas edições, foi interpretado por Baba (a edição que utilizamos preferencialmente) como parte ou continuação do comentário de Vyāsa ao enunciado 3.19, e na condição de comentário nós o reproduzimos acima. Trata-se da frase:

na ca tat sālambanāṁ tasyāviśayībhūtatvāt
“(...) mas não o suporte [o objeto] a que se referem, pois isto não é da esfera de sua consciência.”

É por esta razão que ressaltamos esta frase em itálico em nossa transcrição acima. Para Taimni e Āraṇya, portanto, este seria o enunciado de número 3.20 (e o seguinte em nossa análise seria para eles o 3.21), e o comentário de Vyāsa que o sucede seria o comentário do enunciado adicional. Resolvemos, em nossa tradução, permanecer fiéis à edição de B. Baba, no que concerne à escolha do texto-base em sânscrito sobre o qual fizemos a tradução; por esta razão, consideramos, como ele, apenas 54 enunciados no terceiro capítulo, e 194 no total do tratado, com estas ressalvas.

O segundo enunciado adicional é apresentado somente por Taimni, que justifica: “Este *sūtra* é omitido em alguns textos, sem dúvida, porque o que nele é destacado pode ser inferido do *sūtra* anterior.” (TAIMNI: 1996, 249). Nós o encontramos: ele corresponde novamente, no texto apresentado por B. Baba, à última

⁴⁶ Grifo nosso.

frase do comentário de Vyāsa ao enunciado anterior, que é o próximo enunciado que vamos abordar. Portanto, também aqui reproduziremos esta frase em destaque, em itálico.

*kāyarūpasamīyamātadgrāhyaçaktistambhe cakṣuḥprakāçāsamprayoge
'ntardhānam //3.20 //*

3.20 – Do controle exercido sobre a natureza do corpo físico – quando suspenso seu poder de perceptibilidade e quando ausente o contato com a luz dos olhos –, resulta a invisibilidade.

Comentário de Vyāsa:

“Pelo controle [*samīyama*] exercido sobre a natureza de seu corpo físico, o *yogin* torna inefetivo o poder de perceptibilidade de seu corpo. Quando é cessado este poder de perceptibilidade, então, pela falta de contato com a luz do olho, surge a invisibilidade no *yogin*. *Desta forma deve-se compreender que a desaparecimento do som, etc., estão incluídos*⁴⁷.” (BABA: 1979, 79-80)

*sopakramam nirupakramam ca karma tatsamīyamādaparāntajñānamariṣṭebhyo vā
//3.21 //*

3.21 – A ação pode ser imediata e a longo prazo: de seu controle advém o conhecimento da morte ou dos sinais de adversidade.

Comentário de Vyāsa:

“A ação cuja maturação dos frutos é responsável pela duração da vida [*āyus*]⁴⁸, é de dois tipos. Um gera seu fruto rapidamente e outro, lentamente. Assim como um tecido molhado, quando esticado, seca em pouco tempo, assim é a ação de maturação imediata. E assim como o mesmo tecido, quando enrolado, leva um longo tempo para secar, assim é a ação de maturação a longo prazo. (...) Portanto, a ação que é produtora da duração de uma vida e consiste na maturação dos frutos neste período é de dois tipos: a de fruição imediata e a de fruição a longo prazo. Pelo controle exercido sobre ela advém o conhecimento da morte, ou seja, do fim do período de duração de vida. ‘Ou dos sinais de adversidade’: os sinais são triplos: adversidade em relação ao

⁴⁷ Grifo nosso, que destaca a expressão:

etena çabdādīyantardhānam uktam //, lida como enunciado de Patañjali por Taimni.

⁴⁸ Cf. *YS* 2.13.

corpo e à mente [*ādhyātmika*], causada por outros seres [*ādhibhautika*] e vinda dos deuses [*ādhidāivika*]⁴⁹.” (BABA: 1979, 80)

maitryādiṣu balāni //3.22 //

3.22 – Do controle sobre virtudes como benevolência, etc., as suas forças.

baleṣu hastibalādīni //3.23 //

3.23 – Do controle sobre forças, a força do elefante, etc.

Comentário de Vyāsa:

Benevolência, compaixão e alegria são os três poderes a serem desenvolvidos⁵⁰. Aqui, desenvolvendo a benevolência em relação aos seres vivos, o *yogin* alcança o poder da benevolência; desenvolvendo a compaixão em relação aos que sofrem, ele adquire o poder da compaixão; e desenvolvendo alegria diante dos virtuosos, ele alcança o poder da alegria. A integração que surge a partir do desenvolvimento destes é o próprio controle [*saṁnyama*]. Os poderes, plenos de irresistível força de ação, nascem deste controle. Existe a indiferença em relação aos viciosos, mas esta neutralidade não é um desenvolvimento [uma causação]; também por esta razão, não existe integração no caso desta indiferença. E por isso não há poder desenvolvido pela indiferença, em virtude da ausência de controle [*saṁnyama*] sobre ela. Do controle exercido sobre a força do elefante, o *yogin* adquire uma força de elefante⁵¹.” (*ibid.*, 80-81)

pravṛttyālokanyāsātsūkṣmavyavahitaviprakṛṣṭajñānam //3.24 //

3.24 – Por meio da inserção do controle sobre um movimento contínuo da consciência que venha à luz, obtém-se o conhecimento do sutil, do interrompido e do remoto.

Comentário de Vyāsa:

“A condição luminosa da consciência já foi descrita⁵². O *yogin*, aplicando a luz desta condição sobre um objeto sutil, interrompido ou remoto, compreende a sua verdade.” (*ibid.*, 81)

bhuvanajñānam sūrye saṁnyamāt //3.25 //

⁴⁹ Esta última em relação, por exemplo, aos fenômenos naturais. Esta é a classificação da dor tripla segundo o *Sāṁkhya*; v. *YS* 1.1-1.4.

⁵⁰ Cf. *YS* 1.33.

⁵¹ E assim por diante, ou seja, o *yogin* adquirirá um poder da natureza daquilo que tomar como objeto para o “controle” de sua consciência.

⁵² Cf. *YS* 1.35 e 1.36.

3.25 – O conhecimento do universo decorre do exercício do controle sobre o sol.

candre tārāvyūhajñānam //3.26 //

3.26 – Do controle sobre a lua, o conhecimento da disposição das estrelas.

dhruve tadgatijñānam //3.27 //

3.27 – Do controle sobre a estrela polar, o conhecimento de seu curso.

Estes três enunciados tratam da integração que tem por objeto um corpo celeste, e dos poderes que tal integração desenvolve. É claro que sol, lua e estrela podem ser interpretados como simbólicos, e aliás estes elementos possuem uma longa história no pensamento mítico indiano. Por exemplo, há uma *Upaṇiṣad* que descreve dois caminhos para os quais se dirigem os mortos: o caminho do sol, que leva aos reinos celestiais, e o caminho da lua, que conduz ao reino dos antepassados. Não sabemos em que sentido foram empregados estes termos aqui, mas o fato é que Vyāsa, em seu comentário ao enunciado 3.25, faz uma longa exposição de um modelo cosmológico, com a descrição das regiões infernais, dos mundos celestiais e terrenos, e dos seres que neles habitam, e que serão “visitados” pelo *yogin* em integração. Todas estas regiões consituem o “universo” neste contexto, e não apenas o universo físico no qual está nosso céu terreno com seu sol, lua e estrelas, como observa Vyāsa em seu comentário:

“Este universo [físico] tem a forma de uma minúscula partícula de *pradhāna* [a causa primordial], como um vagalume no céu.” (*ibid.*, 82).

Reproduzimos um pequeno trecho do comentário de Vyāsa com a descrição das regiões infernais:

“No mundo infernal, há seis grandes infernos, um acima do outro; estão firmemente fundados sobre a terra, a água, o fogo, o ar, o éter e a escuridão, respectivamente. Estes são *Mahākāla*, *Ambarīṣa*, *Raurava*, *Mahāraurava*, *Kālasūtra* e *Andhratāmisra* – onde nascem os seres destinados a sofrer a dor resultante de suas próprias ações, depois de terem tomado para si uma longa existência de dor.” (*ibid.*, 81)

A respeito dos modelos cosmogônicos indianos, reproduzimos uma importante reflexão feita por H. Zimmer acerca do contraste entre os infernos e

paraísos de nossa cultura ocidental (da grega à cristã) e aqueles descritos na cultura indiana, dos quais o comentário de Vyāsa é um exemplo:

“Embora sejam encontradas, nos textos hindus e budistas, vívidas descrições dos tradicionais infernos e purgatórios, onde espantosos detalhes são minuciosamente apresentados, a situação nunca é a mesma que vemos nos mundos do além criados por Dante e Ulisses, repletos de celebridades mortas há muito tempo e que, não obstante, ainda conservam todas as características de suas máscaras pessoais. Nos infernos orientais, as multidões de seres que agonizam em meio a tormentos não guardam traços de suas individualidades terrenas. Alguns podem recordar haverem estado numa certa parte e até saber qual foi a ação que provocou a punição atual; contudo, geralmente, todos estão perdidos e afundados em suas presentes misérias. Assim como qualquer cachorro está absorvido no estado de ser precisamente o cachorro que é, fascinado pelos detalhes de sua vida atual – e como nós mesmos estamos em geral enfeitiçados por nossas presentes existências – assim também estão os seres nos infernos hindus, jainas e budistas. São incapazes de lembrar qualquer estado anterior, qualquer veste usada numa existência prévia, identificam-se exclusivamente com o que são agora. E esta é, desde já, a razão por que estão no inferno.” (ZIMMER: 1991, 167-168).

Acrescentamos que o *Yoga* é a busca, por excelência, da ausência de máscaras de personalidade e de identificações com o humano, o infernal ou o celestial, muito embora o *yogin* dirija-se, inexoravelmente, ao celestial, e deste à liberação das existências fenomênicas. Finalizemos com a descrição que Vyāsa faz, em seu comentário, de alguns mundos celestiais povoados por seres cujas características se aproximam daquelas do *yogin* (a implicação é a de que muitos destes seres foram *yogin* em vidas passadas na terra):

“Os habitantes de Mahendraloka são seres divinos de apenas seis classes: os *tridaça*, os *agniṣvāta*, os *yāma*, os *tuṣita*, os *aparinimita-vaçavartin* e os *parinimita-vaçavartin*. Todos eles possuem a perfeição da força de vontade e possuem os poderes conhecidos como *aṇiman*, etc.⁵³. Eles possuem a duração de vida de um *kalpa* e são muito belos; gozam dos frutos de suas ‘ações para o fim desejável’. Seus corpos nascem de suas próprias ações⁵⁴, e são servidos por ninfas bondosas e obedientes. No Maharloka, a região do criador, vivem os seres divinos de cinco descrições: os *kumuda*, os *ṛbhu*, os *pratardana*, os *añcanābha* e os *pracittābha*. Todos possuem o domínio sobre os elementos. Eles vivem da meditação e possuem uma

⁵³ Os oito poderes tradicionais do *Yoga*, que serão descritos em breve.

⁵⁴ Ou seja, não são gerados por pai e mãe.

duração de vida de mil *kalpa*. No Janaloka, a primeira das três regiões de *Brahma*, vivem quatro tipos de seres divinos: os *brahmapurohita*, os *brahmakāyika*, os *brahmamahākāyika* e os *amara*. Estes possuem o domínio sobre os elementos e as faculdades de interação. Cada uma das classes tem a duração de vida duas vezes maior que as precedentes. No Tapoloka, a segunda região de *Brahma*, vivem três tipos de seres divinos: *ābhāsvara*, *mahābhāsvara* e *satyamahābhāsvara*. Eles possuem domínio sobre os elementos, as faculdades de interação e as causas da matriz fenomênica. Cada uma destas classes tem a duração de vida duas vezes superior aos precedentes, e todos vivem da meditação. Vivem em continência perpétua, possuem um conhecimento não verificado das regiões superiores e o conhecimento claro acerca dos estágios mais baixos. No Satyaloka, a terceira região de *Brahma*, vivem quatro tipos de seres divinos: os *acyuta*, os *çuddhanivāsa*, os *satyābha* e os *sarījñāsarījñin*. Eles não possuem existência construída⁵⁵ e estão estabelecidos em si próprios. Cada uma destas classes está situada acima da outra. Todos possuem o domínio de *pradhāna* e possuem a duração de vida até o final da criação. Os *acyuta* gozam do prazer da meditação ‘com raciocínio’;⁵⁶ os *çuddhanivāsa* gozam do prazer da meditação ‘com sondagem’;⁵⁷ os *satyābha* gozam do prazer da meditação na totalidade da felicidade sublime⁵⁸ e os *sarījñāsarījñin* gozam do prazer da meditação do puro sentido de auto afirmação⁵⁹. (...) Estas são as sete regiões, incluindo as regiões de *Brahma*. Os *videha* e os *prakṛtilaya*⁶⁰ estão a caminho da liberação e portanto não se encontram nas regiões. Tudo isso deve ser visto pelo *yogin*. Depois de aplicar o controle [*saṁyama*] sobre o portal do sol, e daí sobre as outras partes, ele deve praticar até que tudo seja visto. (...) Depois de aplicar o controle sobre os planos mais elevados, o *yogin* deverá conhecê-los.” (BABA: 1979, 83-84)

nābhicakre kāyavyūhajñānam //3.28 //

3.28 – Do controle sobre o círculo do umbigo resulta o conhecimento das disposições do corpo físico.

Comentário de Vyāsa:

“Depois de aplicar o controle sobre o círculo do umbigo, ele deve conhecer as disposições do corpo físico. O gasoso, a bile e o fleuma [*vāta*, *pitta*, *çleṣma*]⁶¹ são os três humores. Os materiais são sete: pele, sangue, carne, nervos, ossos, tutano e sêmen; os primeiros são externos em relação aos últimos. Tais são as disposições.” (*ibid.*, 84)

⁵⁵ Não possuem forma.

⁵⁶ *savitarkadhyāna*, v. *YS* 1.17 e 1.42.

⁵⁷ *savicāradhyāna*, v. *YS* 1.17 e 1.44.

⁵⁸ *ānandamātradhyāna*, v. *YS* 1.17.

⁵⁹ *asmitāmātradhyāna*, v. *YS* 1.17.

⁶⁰ Cf. *YS* 1.19.

⁶¹ Estes são termos da medicina indiana, a qual também se baseia no sistema do *Sāṁkhya*.

kaṅṭhakūpe kṣutpipāśānivṛttiḥ //3.29 //

3.29 – Do controle sobre a cavidade da garganta, a cessação da fome e da sede.

Comentário de Vyāsa:

“Abaixo da língua está a amígdala; abaixo dela a garganta e abaixo desta a cavidade. Pelo controle aplicado a esta região, a fome e a sede não mais afligem o *yogin*.” (*ibid.*, 84)

kūrmanāḍyām sthairyam //3.30 //

3.30 – O controle exercido sobre o canal da tartaruga confere a firmeza ao corpo.

Comentário de Vyāsa:

“Abaixo da cavidade está um tubo na forma de uma tartaruga. Aquele que aplica o controle sobre esta região alcança a posição firme como uma serpente, um lagarto, etc. [a imobilidade].” (*ibid.*, 85)

mūrdhajyotiṣi siddhadarṣanam //3.31 //

3.31 – Do controle sobre a luminosidade sobre o topo da cabeça, a visão dos seres perfeitos.

Comentário de Vyāsa:

“Há uma luz brilhante no orifício que se localiza dentro da cabeça. Pela aplicação do controle nesta região alcança-se a visão dos seres celestiais que se movem pelo espaço etéreo entre a terra e o céu.” (*ibid.*, 85)

Conforme consta no dicionário de M.MONIER-WILLIAMS, o termo que traduzimos por “luminosidade no topo da cabeça”, *mūrdhajyotis*, tem como sinônimo o termo *brahma-randhra*, que na Índia antiga designava “uma sutura ou abertura no topo da cabeça, através da qual afirma-se que a alma escapa no momento da morte” (MONIER-WILLIAMS: 1974, 826).

prātibhādvā sarvam //3.32 //

3.32 – Ou, pela intuição luminosa, o conhecimento de tudo.

Comentário de Vyāsa:

“A intuição luminosa é o salvador. Ela é a forma precedente da sabedoria discriminadora que nasce do intelecto, assim como a luminosidade que se eleva ao nascer do sol. Através dela o *yogin* adquire o conhecimento de tudo, através deste alvorecer de sua intuição luminosa.” (BABA: 1979, 85)

hṛdaye cittasaṁvit //3.33 //

3.33 – Do controle sobre o coração, a compreensão do fenômeno da consciência.

Comentário de Vyāsa:

“A inteligência habita naquela abertura que é o templo na forma de lótus dentro da cidade de *Brahma* [o coração]. Pela aplicação do controle no coração, advém o conhecimento da consciência.” (*ibid.*, 85)

*sattvapuruṣayoratyantāsañākīṛṇayoḥ pratyayāviṣeṣo bhogaḥ
parārthatvāsvārthasaṁnyamāpuruṣajñānam //3.34 //*

3.34 – No aspecto fenomênico da intelegibilidade e no ser incondicionado – e ambos são absolutamente inconfundíveis –, o estágio indiferenciado da cognição, por designar como propósito o outro, gera a experiência de vida; a partir do controle exercido sobre o propósito próprio, alcança-se o conhecimento do ser incondicionado.

Comentário de Vyāsa:

“O aspecto da intelegibilidade, refulgente com a iluminação, transforma-se na cognição de distinção entre a intelegibilidade⁶² e o ser incondicionado; isto ocorre depois que as propriedades fenomênicas da agitação e da inércia, as quais são dependentes da mesma intelegibilidade, são sobrepujadas por esta. Além disso, o ser incondicionado, que é o próprio princípio consciente, é puro e extremamente oposto à natureza mutável da intelegibilidade; o estágio indiferenciado da cognição de ambos é a experiência de vida para o ser incondicionado, pelo fato de que os objetos de experiência são apresentados a ele. Esta cognição da experiência de vida pertence à intelegibilidade, porque o testemunhável existe para o propósito do outro⁶³. Aquela, porém, que é distinta desta intelegibilidade e é a forma externa do princípio consciente é a outra cognição, a que pertence ao ser incondicionado. Pela aplicação do controle sobre esta cognição, conquista-se

⁶² Que pertence ao intelecto.

⁶³ Cf. *YS* 2.17 e 2.18.

o saber intuitivo relativo ao domínio do ser incondicionado. Além disso, o ser incondicionado não é percebido pela sua cognição intelectual, e ele é o conhecedor da cognição que o afirma. E assim foi dito: ‘de que forma poderá o conhecedor ser conhecido?’” (*ibid.*, 85-86)

Ou seja, inferimos que o ser incondicionado, um “sujeito absoluto”, jamais pode ser objeto de alguma cognição; entretanto, seu reflexo no intelecto é a cognição que o revela.

tataḥ prātibhaçrāvaḥavedanādarçāsvādavārtājāyante //3.35 //

3.35 – Em consequência, conquistam-se as percepções auditivas, táteis, visuais, gustativas e olfativas supranormais da intuição luminosa.

te samādhāvupasargā vyutthāne siddhayaḥ //3.36 //

3.36 – Estas constituem perfeições na manifestação, porém um transtorno à integração.

Comentário de Vyāsa:

“A partir da intuição luminosa, adquire-se o conhecimento do sutil, do interrompido, do remoto, do passado e do futuro. Da audição supranormal vem o poder de ouvir os sons divinos; do tato supranormal vem o alcance do tato divino; da visão supranormal vem a compreensão das cores divinas; do paladar supranormal vem o conhecimento dos sabores divinos e do olfato supranormal vem a cognição das fragrâncias divinas. Estes poderes são positivamente gerados. A intuição luminosa e estas percepções supranormais, quando produzidos numa consciência em estado de integração, constituem obstáculos, em virtude de sua oposição à visão⁶⁴. Quando são produzidos numa consciência em manifestação, tornam-se poderes.” (*ibid.*, 86)

Vyāsa alerta várias vezes, no decorrer de seu comentário ao tratado, sobre o perigo e a tentação, para o *yogin*, de se deixar levar pela sedução dos poderes adquiridos e perder a oportunidade de avançar rumo à liberação. A tradição indiana representada nos textos sânscritos faz alusões a dois tipos de *yogin*, em relação a esta questão: aqueles que desenvolvem poderes supra-humanos e os utilizam para proveito próprio, para obtenção de fama, riqueza ou poder no mundo dos homens, e aqueles que renunciam aos desejos pelo fenomênico e partem em busca da plena liberdade. Os primeiros são descritos como vaidosos e nem sempre muito fiéis às

⁶⁴ *Darçana*, a visão que revela o ser incondicionado.

regras éticas e disciplinares contidas nos *yama* e *niyama*; os últimos são louvados pela cultura, considerados os verdadeiros sábios, e geralmente não exibem jamais seus poderes e vivem em absoluta humildade e anonimato. É clara para nós a posição do *Yogasūtra* como guia destes últimos.

Encontramos também no *Sāṅkhyapravacanasūtra* referências aos obstáculos representados pelos poderes do *yogin*, em relação aos seus reais objetivos:

netarāditarahānena vinā //3.45 //

3.45 – “Não pode haver perfeição sem a revogação do outro.” (SINHA: 1979, 322)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Mas então por que se afirma que os poderes dificilmente são alcançados, quando está estabelecido em todas as escrituras que as oito perfeições [do *Yoga*], a começar de *aṅimam*, são obtidas também por meio de fórmulas invocatórias, ascese, integração, etc.? A isto o autor responde:

“Através de outros meios diferentes (...), ou seja, por meio de ascese, etc., não resultam poderes *reais*. Por quê? Porque estes poderes resultam mesmo sem a revogação do ‘outro’, ou seja, do erro [*viparyaya*]; portanto, por não serem antagonistas da ronda das existências [*saṁsāra*], estas são meros semblantes de perfeição, e não poderes reais. Tal é o sentido. E assim foi afirmado no enunciado do *Yoga*:

te samādhāvupasargā vyutthāne siddhayaḥ //3.36 //

“3.36 – ‘Estas constituem perfeições na manifestação, porém um transtorno à integração.’”

(*ibid.*, 322-323)

nāṅimādiyogo ’pyavaṣyambhāvitvāttaducchitteritarayogavat //5.82 //

5.82 – “[A liberação] não é a aquisição do poder de se tornar pequeno como um átomo [*āṅiman*], etc., por causa da inevitabilidade de sua destruição – como no caso de outras aquisições.” (*ibid.*, 463)

Comentário de Aniruddha:

“Alguns afirmam que a liberação não é senão a aquisição do poder de ‘atenuação’⁶⁵, etc. Em relação a isto o autor afirma:

“Estes também, sendo feitos, não são eternos. Pela palavra ‘etc.’ estão denotados: levitação, peso, aquisição, vontade irrestrita, senhoria, controle, e livre movimentação.” (*ibid.*, 463)

bandhakāraṇaṣaithilyāpracārasaṁvedanācca cittasya paraṣarīrāveṣaḥ //3.37 //

3.37 – Pelo relaxamento das causas do aprisionamento e pela percepção acurada dos procedimentos da consciência, obtém-se o poder de entrar no corpo de outrem.

⁶⁵ Tradução literal de *aṅiman*, o poder de se tornar pequeno como um átomo.

Comentário de Vyāsa:

“Na sua condição oscilante, a consciência é aprisionada ao corpo pelas impressões latentes e pelo depósito das ações [*karmāçaya*]. O relaxamento desta ação que é a causa do aprisionamento advém da força da integração; também a percepção acurada dos procedimentos da consciência nasce somente com a integração. Com a destruição da prisão das ações e com a percepção acurada de todos os movimentos de sua consciência, o *yogin* retira a consciência de seu corpo e joga-a em outro corpo; e então as faculdades de interação seguem a consciência. Assim como as abelhas voam com o zangão e sentam-se quando ele se senta, assim também as faculdades de interação seguem a consciência quando esta penetra em outro corpo.” (BABA: 1979, 86)

udānajayājjalapaṅkakaṅṅakādiśvasaṅga utkrāntiçca //3.38 //

3.38 – Da conquista do alento que se eleva à cabeça, obtém-se a não-associação do corpo com água, lama, espinhos, etc., e também sua ascensão.

samānajayājjvalanam //3.39 //

3.39 – Da conquista do alento que desce ao umbigo, obtém-se o fulgor.

Estes dois enunciados tratam de poderes adquiridos pelo controle sobre dois dos cinco *prāṇa* ou “alentos”. Já realizamos um estudo sobre *prāṇa* de acordo com as informações que encontramos nos tratados do *Sāṅkhya*. Vejamos o que diz o comentário de Vyāsa a este enunciado:

“Os movimentos de todas as faculdades de interação conforme indicados pelos movimentos de *prāṇa*, etc., chamam-se ‘vida’. Sua ação é quántupla: o *prāṇa* é o movimento que, elevando-se do peito, move-se pela boca e pelo nariz⁶⁶. *Samāna* é o movimento que vai para baixo, até o círculo do umbigo; *apāna* é o movimento que desce até a sola dos pés, por sua ação de remoção [de impurezas]; *udāna* é o movimento que sobe à cabeça, e *vyāna* penetra todo o corpo. O principal deles é *prāṇa*.” (*ibid.*, 87)

çrotrākāçayoḥ sambandhasamīyamādivyam çrotram //3.40 //

3.40 – Do controle aplicado à relação existente entre a audição e o éter, advém a audição divina.

⁶⁶ A respiração, em nosso sentido usual.

kāyākāçayoḥ sarībandhasarīyam ālaghutūlasam āpatteçcākāçagamanam //3.41 //

3.41 – Do controle aplicado à relação existente entre o corpo físico e o éter, e mediante a fusão da consciência com a leveza do algodão, obtém-se o poder de mover-se pelo éter.

Como já havíamos verificado na teoria do *Sāṅkhya*, o éter (*ākāça*) é considerado o elemento originador do tempo e do espaço; ou melhor, tempo e espaço são particularizações do éter, conforme estas teorias. Temos aqui, portanto, dois enunciados que tratam de poderes desenvolvidos a partir do domínio deste elemento. Vejamos o que nos diz Vyāsa acerca do éter e suas relações com o som e o espaço:

“O éter é a fundação de todas as audições e também de todos os sons. Assim também foi dito:

tulyadeçaçravaṇānāmekadeçaçrutivam sarveṣam bhavati //

‘De todos cujos sentidos de audição estão localizados no mesmo espaço, a audição é a mesma.’⁶⁷

“Esta é a marca distintiva do éter, do qual se afirma ser ‘sem obstrução’⁶⁸. Assim a onipresença do éter foi também confirmada, pois a não-obstrução de um objeto, ainda que sem forma, jamais foi vista. O sentido da audição é o instrumento de recepção do som. Entre o surdo e o não-surdo, o primeiro recebe o som e o último não. Portanto o sentido da audição apenas possui o campo do som. No *yogin* que aplica o *sarīyama* sobre a relação entre a audição e o éter, advém a audição divina.

“Também, onde há corpo há éter, porque este confere espaço ao corpo; daí é obtida a relação. Depois de conquistar a relação aplicando *sarīyama* sobre ela e obtendo o poder de transformar-se na leveza do algodão, etc., até um átomo [*paramāṇu*], o *yogin* torna-se leve. Com esta leveza ele caminha sobre a água, e percorrendo cada fio da teia da aranha, ele caminha sobre os raios e move-se pelo céu segundo sua vontade.” (*ibid.*, 87-88)

bahirakalpitaḥ vṛttirmahāvidehā tataḥ prakāçāvaraṇakṣayaḥ //3.42 //

3.42 – O movimento não-regulado externo denomina-se “o grande incorpóreo”; de seu controle decorre a destruição do véu que encobre a luz.

Comentário de Vyāsa:

“A realização da atividade da mente [*manas*] fora do corpo é a concentração no incorpóreo [*videhadhāraṇā*]. Se ela tem lugar enquanto mente está estabelecida no corpo, é denominada regulada⁶⁹. Se, no entanto, tal

⁶⁷ Mais um enunciado atribuído ao mestre lendário do *Sāṅkhya*, Pañcaçikha.

⁶⁸ *Anāvaraṇa*; aquilo que não envolve, não encobre, não oculta e não obstrui.

⁶⁹ *Kalpita*, palavra correlata de *vikalpa*, “composição ou ficção”.

concentração se dá com a mente fora do corpo, e a própria atividade não é dependente do corpo, é denominada incorpórea e não-regulada [*akalpita*]. (...) Com isto, os *yogin* podem entrar em outros corpos. Além disso, as aflições, as ações e as três maturações dos frutos das ações⁷⁰ têm suas raízes nos aspectos fenomênicos da inércia e da agitação, e constituem o véu que encobre a luminosa intelegibilidade do intelecto [*buddhisattva*]; elas são destruídas por esta concentração.” (*ibid.*, 88)

Notemos que a mesma expressão utilizada neste enunciado, *prakāṣāvaraṇakṣaya*, ou “a destruição do véu que encobre a luz”, é citada em *YS* 2.52, como um dos resultados ou efeitos da prática avançada de *prāṇāyāma* ou “controle do alento”.

sthūlasvarūpasūkṣmānvayārthavattvasaīyamād bhūtajayaḥ // 3.43 //

3.43 – Da aplicação do controle sobre o grosseiro, sobre sua natureza própria, sobre o sutil, sobre a correlação e sobre a finalidade, decorre a conquista dos elementos.

Patañjali enumera aqui, conforme os pressupostos do *Sāṃkhya*, quais são as etapas perceptíveis que compõem os elementos ou o mundo objetivo, numa seqüência que vai do mais grosseiro e secundário ao mais sutil e essencial em relação aos elementos, ou seja, as categorias são progressivamente menos específicas e mais abrangentes. Vyāsa trata de elucidar os termos utilizados por Patañjali⁷¹:

“Um som específico relativo à terra, etc., com suas características diferenciadas [*viçeṣa*] auxiliares, é denominado tecnicamente de ‘grosseiro’ [*sthūla*]. Esta é a primeira forma dos elementos [*bhūta*]. A segunda forma é genérica em si. Assim, a característica do elemento terra é sua natural solidez, da água a liquidez, do fogo o calor, do ar a mobilidade e do éter a onipenetrância. Esta segunda forma é denominada ‘natureza própria’ [*svarūpa*]. (...) Aqui um agregado das características genéricas e específicas é denominado ‘matéria’ [*dravya*]. Este agregado pode ser de dois tipos: a) aquele no qual é ausente a concepção da distinção das partes individuais, como ‘corpo’, ‘árvore’, ‘manada’, ‘floresta’; e b) aquele no qual partes diferentes são indicadas por termos que mostram sua distinção, como ‘deuses-e-homens’, sendo uma parte ‘deuses’ e outra ‘homens’⁷². Os dois juntos formam um agregado. (...) Também o agregado pode ser de outros dois tipos

⁷⁰ Cf. *YS* 2.13.

⁷¹ Cf. tradução de ĀRANYA.

⁷² Note-se que a caracterização da “matéria” ou “realidade objetiva presente” é feita sob o ponto de vista das percepções da consciência e das interpretações do pensamento lingüístico.

[outra classificação]: a) aquele no qual as partes existem separadas [*yuta-siddhāvayava*] e b) aquele no qual as partes não estão separadas [*ayuta-siddhāvayava*]. Uma ‘floresta’ ou uma ‘reunião’ são grupos nos quais as partes estão separadas umas das outras. Um corpo, uma árvore, um átomo, etc., é um todo no qual as partes não estão separadas. Patañjali afirma que um objeto ou substância é um agregado cujas partes diferentes não existem separadamente. Isto é denominado a ‘natureza própria’ dos elementos.

“E qual é a forma sutil [*sūkṣma*] dos elementos? A resposta é: as potências sutis [*tanmātra*], origem dos elementos, e constituídas por partes únicas que são os átomos [*paramāṇu*]. São substâncias de partes inseparáveis [*ayutasiddhāvayava*] que constituem a terceira forma dos elementos. A quarta forma dos elementos⁷³ é relativa aos seus aspectos fenomênicos de intelegibilidade, agitação e inércia, os quais seguem a natureza de seus movimentos. São descritos pelo termo ‘correlação’ [*anvaya*], ou seja, como seus aspectos inerentes. E a quinta forma dos elementos é a ‘finalidade’ [*arthavattva*]. A experiência de vida e a liberação⁷⁴ são inerentes aos aspectos fenomênicos [*guṇa*]; os aspectos fenomênicos são inerentes às potências sutis [*tanmātra*] e aos elementos [*bhūta*]. Por isso tudo possui finalidade. Praticando o controle [*saṅgyama*] sobre o último princípio real formado [*tattva*], ou seja, os elementos, em suas cinco formas, estas formas podem ser percebidas e subjugadas. Ao subjugá-las, o *yogin* adquire domínio sobre os elementos. Como resultado, os elementos e as potências sutis seguem a vontade do *yogin* como a vaca segue seu bezerro.” (ĀRANYA: 1983, 321-323)

Como já esclarecemos antes, em nota de rodapé, preferimos aqui reproduzir a tradução feita por H. Āraṇya para este comentário de Vyāsa, por nos parecer mais clara e de mais fácil compreensão que a tradução do mesmo comentário feita por B. Baba (a que temos preferido no decorrer deste trabalho). Reproduzimos abaixo também um trecho do comentário do mesmo H. Āraṇya, que consideramos de interesse complementar:

“A potência sutil, *tanmātra*, não possui partes constituintes porque é um átomo (não confundir com o conceito de átomo em nossas ciências físicas). Sendo a menor partícula ou o limite da pequenez, sua divisão subsequente em partes é inconcebível. A menor parte possível através da qual propriedades como som, etc. podem ser percebidas em *samādhi* ou integração é um *tanmātra*. É por isso que se afirma que esta consiste de apenas uma parte, ou seja, é sem divisões. O conhecimento desta minúscula partícula não é espacial, mas tem lugar no tempo, porque a existência espacial é perceptível somente se tiver uma dimensão física. Uma sucessão ou seqüência de

⁷³ Um substrato ainda mais sutil que o terceiro.

⁷⁴ As duas finalidades da substância, em relação ao princípio consciente.

conhecimentos de tais partículas minúsculas é um conhecimento de suas transformações.” (*ibid.*, 324).

tato ‘ṛimādiprādurbhāvaḥ kāyasampattaddharmānabhīghāṭaḥca //3.44 //

3.44 – Disso decorre a aparição dos poderes, como o poder de ser pequeno como um átomo, etc., e a plenitude do corpo físico, e cessa também a hostilidade das características essenciais.

rūpalāvaṇyabalavajrasaṁhananatvāni kāyasampat //3.45 //

3.45 – A plenitude do corpo físico consiste na beleza das formas, na força e na solidez do diamante.

Aqui são mencionados os oito poderes “clássicos” do *yoga* que, segundo o comentário de Vyāsa, são assim denominados:

- “atenuação” (*aṇiman*), ou tornar-se pequeno como um átomo;
- “leveza” (*laghiman*) ou tornar-se extremamente leve (também relacionado à levitação);
- “ilimitação” (*mahiman*) ou tornar-se gigante;
- “alcance” (*prāpti*), ou ser capaz de tocar a lua com os dedos;
- “vontade irresistível” (*prākāmya*), pelo qual o *yogin* pode mergulhar na terra profunda e retornar como se fosse na água;
- “domínio” (*vaçitva*) sobre os elementos e as potências sutis;
- “mestria” (*īçitva*), pelo qual criação, destruição e agregação dependem de sua vontade;
- “resolução da vontade” (*yatrakāmāvasāyitva*), ou a perfeição da força de vontade, pela qual ele pode alterar a disposição dos poderes elementais conforme seu desejo.

Mas, como observa Vyāsa:

“(…) embora ele seja capaz, ainda assim ele não causa nenhuma alteração nos objetos. Por quê? Porque a sua vontade coincide com a do *pūrvasiddha* [o ‘todo-perfeito’, a ‘entidade perfeita original’ ou o criador], que é o possuidor da perfeição da ‘resolução da vontade’.” (BABA: 1979, 90)

A cessação da hostilidade das características essenciais, segundo o comentário, significa que a água não o molha, o fogo não o queima, ele pode atravessar uma pedra, etc.

grahaṇasvarūpāsmitānvayārthavattvasaṅgīyamāndriyajayaḥ //3.46 //

3.46 – Da aplicação do controle sobre os instrumentos de percepção, sobre a natureza própria, sobre o sentido de auto-afirmação, sobre a correlação e sobre a finalidade, decorre a conquista das faculdades de interação.

tato manojavitvaṁ vikaraṇabhāvaḥ pradhānajayaḥ //3.47 //

3.47 – Em conseqüência, obtém-se a velocidade da mente, a disposição alterada da consciência e a conquista da causa primordial.

Patañjali, no enunciado 3.46, utiliza-se de uma nomenclatura “técnica” que designa, ao mesmo tempo, as características ou formas do testemunhável, conforme 3.43, e os quatro estágios dos aspectos fenomênicos apresentados no enunciado 2.19 do tratado (“O diferenciado, o indiferenciado, o determinável e o indeterminável – estes são os estágios dos aspectos fenomênicos.”). Ou seja:

- a) os “instrumentos de percepção” (*grahaṇa*) constituem os meios de apreensão dos objetos pela consciência através das faculdades de interação; a estes instrumentos corresponde o estágio diferenciado (*viçēṣa*) dos aspectos fenomênicos, ou o “grosseiro”;
- b) a “natureza própria” (*svarūpa*) é o conjunto das características essenciais da substância já comentadas em 3.43, e corresponde ao estágio indiferenciado (*aviçēṣa*) dos aspectos fenomênicos;
- c) o “sentido de auto-afirmação” (*asmitā*) está relacionado ao sentido de individuação (*ahamkāra*), e corresponde ao limite do estágio determinável (*liṅgamātrā*) dos aspectos fenomênicos;
- d) a “correlação”, como já comentado em 3.43, corresponde ao substrato dos três aspectos fenomênicos – intelegibilidade, agitação e inércia – e refere-se ao estágio denominado, em 2.19, de “indeterminável” (*aliṅga*); ou seja, está no domínio da própria causa primordial ou *pradhāna*;
- e) a “finalidade” (*arthavattva*) é o propósito de liberação do ser incondicionado, presente nos aspectos fenomênicos.

Acompanhemos, portanto, a conclusão de Vyāsa:

“O controle [*samīyama*] deve ser aplicado sucessivamente a todas estas cinco formas das faculdades de interação. Conquistando estas formas respectivas e suas cinco manifestações, o *yogin* alcança a mestria sobre as faculdades de interação.

“O alcance da maior velocidade possível do corpo é a ‘velocidade da mente’ [*manojavitva*]. A ‘disposição alterada da consciência’ [*vikarāṇa-bhāva*], ou extra-instrumental, é a aquisição das funções das faculdades de interação sem que haja conexão com o corpo, em relação ao tempo e ao espaço. A mestria sobre os movimentos de todas as causas da matriz fenomênica é a ‘conquista da causa primordial’ [*pradhānajaya*]. Estes três poderes são denominados *madhupratīka*.” (*ibid.*, 91)

sattvapuruṣānyatākhyātīmātrasya sarvabhāvādhiṣṭhātvaṁ sarvajñātvaṁ ca
//3.48 //

3.48 – O poder de conhecer tudo e o poder de reger todas as disposições da consciência pertencem ao *yogin* que possui a totalidade da revelação da diferença entre o ser incondicionado e o aspecto fenomênico da intelegibilidade.

tadvairāgyādapi doṣabījakṣaye kaivalyam //3.49 //

3.49 – Pelo desapego até mesmo a este estado, e com a destruição da semente do mal, alcança-se o isolamento no absoluto.

sthānyupanimantraṇe saṅgasmayākaraṇam punaraniṣṭaprasaṅgāt //3.50 //

3.50 – Quando receber convites dos habitantes dos altos mundos, o *yogin* deve evitar tanto o orgulho quanto a associação com eles, devido às conseqüências indesejáveis que a ele retornarão.

Nestes três enunciados, Patañjali descreve a proximidade da liberação e os perigos que espreitam o *yogin*, conforme vai ele adquirindo seus poderes. Vejamos, primeiramente, como são descritas no comentário de Vyāsa estas etapas finais do *Yoga*:

“Quando advém ao *yogin* a mais elevada transparência do aspecto da intelegibilidade no intelecto [*buddhisattva*], liberto agora da impureza dos aspectos da agitação e da inércia, este *yogin* está imbuído do mais elevado ‘discernimento sob comando’⁷⁵, e está estabelecido na manifestação da revelação da diferença entre o ser incondicionado e o aspecto fenomênico da intelegibilidade. Este *yogin* alcança o poder de conhecer tudo e o poder de reger todas as disposições da consciência. O sentido é que os aspectos fenomênicos que tudo constituem e que são da natureza de causa e efeito

⁷⁵ *Vaçīkārasaṁjñā*, expressão já utilizada em 2.15.

tornam-se presentes diante de seu senhor, o ‘conhecedor do campo fértil’⁷⁶, sob a aparência do todo testemunhável. A onisciência é o conhecimento nascido da sabedoria discriminadora [*vivekajajñāna*], independentemente das sucessões dos aspectos fenomênicos, estabelecidas pelo exercício das características essenciais, do pacificado [isto é, o passado], do manifesto [isto é, o presente] e do indefinido [isto é, o futuro]; este é o sentido⁷⁷. Este poder é de fato conhecido como ‘ausente de tristeza’⁷⁸, e com sua conquista o *yogin*, liberto do aprisionamento das aflições [*kleṣa*], move-se como o regente.” (*ibid.*, 91-92)

Temos aqui, no enunciado 3.50, uma advertência de Patañjali, quanto ao perigo da sedução dos poderes. Tal advertência é, ao mesmo tempo, uma reafirmação dos ideais ascéticos destes sistemas: não se deseja o paraíso, já que se constata que o paraíso, por ser fenomênico, terá fim, e portanto é apenas outra forma de dor potencial. Deseja-se *kaivalya*, o “isolamento no absoluto” do ser incondicionado, ou a completa liberação de qualquer possibilidade de dor. Por outro lado, o *yogin* “ideal” é considerado superior aos deuses justamente por não nutrir desejos fenomênicos: ele assiste, impassível, ao surgimento e à dissolução dos mundos, podendo visitar todos eles através do poder “amplificado” de alcance de sua consciência, mas permanece intocável.

Isto também é confirmado por esta série de enunciados do *Sāṅkhya-pravacanasūtra* que falam dos diversos mundos e da superioridade da liberação do *yogin*:

ābhramastambaparyantaṁ tatḥite sṛṣṭrāvivekāt //3.47 //

3.47 – “De Brahma até uma folha de relva, toda a criação é para o benefício do ser incondicionado, até que haja sabedoria discriminadora.” (SINHA: 1979, 324)

ūrdhvaṁ sattvaviçālā //3.48 //

3.48 – “No alto⁷⁹, predomina a intelegibilidade [*sattva*].” (*ibid.*, 325)

tamoviçālā mūlataḥ //3.49 //

3.49 – “Na raiz⁸⁰, predomina a inércia obscura [*tamas*].” (*ibid.*, 325)

⁷⁶ *Kṣetrajña*, metáfora do si-mesmo utilizada na *Bhagavadgītā* em 13.1-5 e 13.8-12.

⁷⁷ Compare com *YS* 3.14.

⁷⁸ *Viçokā*, v. *YS* 1.36.

⁷⁹ Mundo dos deuses.

⁸⁰ Mundos inferiores ou infernais.

Madhye rajoviçāḷā //3.50 //

3.50 – “No meio⁸¹, predomina a agitação [*rajas*].” (*ibid.*, 325)

karmavaicitryāpradhānaceṣṭā garbhadāsavat //3.51 //

3.51 – “Pela diversidade das ações [*karman*] dá-se o comportamento da fonte primordial, assim como um escravo de nascença.” (*ibid.*, 326)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Então por que razão existem, numa única matriz fenomênica, criações diversificadas, abundantes em intelegibilidade, etc.? Diante de tal questão, o autor afirma:

“Somente em virtude da diversidade de ações é que há a operação da matriz fenomênica, como já observado, na forma de uma variedade de produtos. Uma ilustração desta diversidade é dada pelo exemplo ‘assim como um escravo de nascença’. Assim como uma pessoa que é escrava desde o útero e que, com o avanço ou maturidade da tendência instintiva de servir, desenvolve uma variedade de operações, ou seja, serviços, em favor de seu mestre, assim também ocorre com a matriz fenomênica. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 326)

āvttistatrāpyuttarottarayoniyogāddheyaḥ //3.52 //

3.52 – “Mesmo lá existe retorno e, portanto, pela conexão com nascimentos cada vez mais baixos, [o mundo mais alto ou paraíso] também deve ser evitado.” (*ibid.*, 326-327)

samānaṁ jarāmarañādijarṁ duḥkham //3.53 //

3.53 – “A dor produzida pela decadência, morte, etc. é a mesma [em todos os mundos].” (*ibid.*, 327)

Vamos reproduzir agora, quase que na íntegra, o comentário antológico de Vyāsa ao enunciado 3.50, que fala dos “convites dos habitantes dos altos mundos”:

“Há, de fato, quatro tipos de *yogin*: o *prathamakalpika*; o *madhubhūmika*; o *prajñājyoti*; e o *atīkrāntabhāvanīya*. Aquele dedicado à disciplina e que acaba de começar a manifestar a luz é o primeiro. O segundo é aquele que alcançou o ‘saber intuitivo que contém em si a verdade’⁸². O conquistador dos elementos e das faculdades de interação é o terceiro (...) O quarto é o *atīkrāntabhāvanīya*: a dissolução da consciência [*citta*] é seu único propósito. Seu saber intuitivo em estágio final possui sete níveis⁸³.

“Então os habitantes dos altos mundos, isto é, os deuses, observando a pureza da vida do *yogin* que está no estágio *madhubhūmika*, abordam-no de todos os modos: ‘Oh, vem, senta-te aqui, fica confortável, este entretenimento é maravilhoso, esta jovem é bela, este elixir resiste à velhice e à morte. Este

⁸¹ Mundo terreno, físico.

⁸² *Rtambharāprajñā*, cf. *YS* 1.48.

⁸³ Cf. *YS* 2.27.

veículo move-se pelos ares, estas árvores satisfazem todos os desejos, aqui está o rio sagrado Mandākinī, aqui estão os seres perfeitos, os grandes sábios, as belas e obedientes ninfas, a visão e a audição divinas, o corpo adamantino (...) tudo isto foi ganho por ti, por teu próprio esforço. Goza então desta posição indestrutível, imperecível e jamais decadente, tão querida pelos deuses!’

“O *yogin* assim abordado deve refletir acerca das imperfeições da associação: ‘Tendo sido queimado pelo horrível fogo do mundo e tendo sido revolvido pela escuridão do nascimento e da morte, de alguma forma eu consegui revestir-me da luz do *Yoga*, que é o destruidor da escuridão das aflições. E estes ventos dos objetos dos sentidos, tendo sua origem no desejo, são seus oponentes. Como poderia eu, depois de alcançar esta luz, ser enganado por esta miragem de objetos sensoriais? Como posso eu fazer novamente de mim mesmo o combustível no terrível fogo do mundo? Adeus, ó visionários objetos dos sentidos! Vois sois objeto de mendicância dos tolos!’ Assim o *yogin* resoluto deve produzir a integração [*samādhi*]. Porém, por evitar a associação, o *yogin* não deve assumir nenhuma espécie de orgulho, como: ‘Oh! Eu sou tal que até os deuses suplicam a mim!’. Se ele assumir a falsa idéia de felicidade através do orgulho, ele nunca compreenderá que a morte o tem preso pelos cabelos. Da mesma forma a negligência [*pramāda*], sempre pronta para encontrar uma falha, depois que encontra uma brecha, acaba por sustentar as aflições, e daí haverá a possibilidade de conexão com o mal novamente. E a virtude produzida pelo *yogin* que não se deixar levar pelas associações e pelo orgulho tornar-se-á firme.” (BABA: 1979, 92-93)

kṣanatatkramayoh saṁyamādvivekajam jñānam //3.51 //

3.51 – Pelo controle aplicado ao instante e à sua sucessão, alcança-se o conhecimento nascido da sabedoria discriminadora.

jñānilakṣaṇadeçairanyatānavacchedātulyayostataḥ pratipattiḥ //3.52 //

3.52 – Em conseqüência, obtém-se o reconhecimento de dois equivalentes, cuja diferença não se encontra delimitada por sua condição de origem, nem por seus atributos temporais, nem pelo espaço.

tārakam sarvaviśayam sarvathāviśayamakramam ceti vivekajajñānam //3.53 //

3.53 – Ele é o salvador, abrange todos os domínios objetivos, engloba todos os aspectos dos domínios objetivos, e não tem sucessões: tal é o conhecimento nascido da sabedoria discriminadora.

Após as advertências ao *yogin*, Patañjali prossegue em direção progressiva ao fim último do *Yoga*. O que temos, nestes três enunciados, é na verdade um aprofundamento na teoria do tempo, e de suas implicações na consciência. Veremos agora, por exemplo, que para as escolas do *Sāṁkhya* e do *Yoga*, o tempo é considerado uma criação do intelecto; sua unidade mínima de existência presente, o

“instante” (*kṣana*), é o único sobre o qual se pode afirmar a realidade. Entretanto, trata-se de uma realidade fugaz, já que cada instante consiste numa transformação da substância; o percurso de um instante a outro, ou de uma transformação a outra, é a sucessão.

Para compreender a concepção destas escolas, de que o tempo é uma sucessão de instantes, poderíamos recorrer à comparação com um rolo de filme cinematográfico projetado numa tela. Visto em sua essência, o filme consiste numa sucessão de quadros estáticos, porém com características mínimas distintivas entre si, de forma que, quando estes quadros são projetados na tela sucessivamente, tem-se a ilusão de movimento e transformação no tempo. Esta mesma metáfora foi utilizada na obra contemporânea de TAIMNI, em sua explicação ao que denominou a “teoria de *kṣana*”, e reproduzimos um trecho de seu comentário, o qual busca uma “ponte” entre as constatações do *Yoga* e as da ciência moderna:

“Segundo esta filosofia, e ao contrário de nossa impressão e crença, o tempo não é contínuo, mas descontínuo. Antes do advento da ciência moderna, a matéria era geralmente considerada contínua, mas investigações no campo da química mostraram não ser contínua, mas descontínua, composta de partículas discretas, separadas entre si por enormes espaços vazios. Da mesma maneira, investigações por métodos do *Yoga* mostraram que a série aparentemente contínua de mudanças que se verifica no mundo fenomenal e com base nas quais mensuramos o tempo, não é de fato contínua. As mudanças consistem em certa quantidade de estados sucessivos completamente distintos e separados entre si.

“O mecanismo de projeção de um filme numa tela nos dá um exemplo quase perfeito desta descontinuidade oculta real sob uma aparente continuidade.” (TAIMNI: 1996, 334)

Não nos esqueçamos, também, de que as constatações acerca da substância, do tempo, dos elementos, etc., só podem ser consideradas “teóricas” sob o ponto de vista do *Sāṃkhya*, já que certos postulados do *Yoga* são defendidos como constatações de experiências empíricas dos *yogin* que, ao longo dos séculos, tiveram como “laboratórios” as suas consciências. Veremos agora o que diz Vyāsa sobre a questão do tempo, aduzindo em seguida um trecho de um diálogo entre um escritor inglês e um *yogin*, em pleno século XX, sobre o mesmo tema.

Comentário de Vyāsa:

“Assim como a matéria [*dravya*], alcançando o limite de sua pequenez, é um átomo, também o tempo, alcançando o limite extremo de sua diminuição, é um instante [*kṣana*]. O tempo necessário a um átomo em movimento para deixar sua posição prévia e alcançar sua próxima posição é um instante. E a não interrupção do fluxo [de instantes] é a sucessão. O instante e sua sucessão não são agregados como substância; trata-se de um agregado intelectual apenas, como o *muhūrta* [espaço de tempo de 48 minutos], o dia, a noite, etc. É na verdade este tempo que, embora destituído de realidade [de substância], se torna uma criação do intelecto como ‘composição’⁸⁴. Para as pessoas comuns, dotadas do ponto de vista da manifestação⁸⁵, parece ser esta a natureza própria da substância [*vastu-svarūpa*]. O instante, entretanto, caindo sob a categoria de realidade, é suportado pelas sucessões. A sucessão possui a natureza da intervenção dos instantes. Os *yogin*, conhecedores do tempo, chamam isso de tempo.

“Além do mais, dois instantes não podem jamais co-existir; a sucessão também não poderia acontecer a dois instantes coexistentes, isto seria uma impossibilidade. A proximidade imediata do último instante, que acontece logo depois do anterior, a este anterior, é a sucessão. Portanto, o presente é o único instante. O anterior e o posterior não existem; por esta razão não há agregados deles. Por outro lado, aqueles instantes que passaram e que estão por vir devem ser considerados relacionados às transformações. O mundo todo passou por transformação naquele instante único; todas as características estão de fato presentes naquele instante único. Pela aplicação do controle [*saṁnyama*] sobre o instante e sua sucessão, surge a visão direta das características [de cada instante]. Então manifesta-se também o conhecimento nascido da sabedoria discriminadora [*vivekajajñāna*].” (BABA: 1979, 93-94)

Podemos confrontar esta exposição teórica do tratado com um exemplo contemporâneo, que extraímos da obra do escritor Paul BRUNTON, intitulada *A Índia secreta*, na qual este relata um diálogo que travou com um *yogin*, com ajuda de um intérprete:

“Caímos em prolongado silêncio. Depois atrevo-me a falar:

“— Tenho um grande interesse pela doutrina e vida dos Yogues. Poderia o senhor dizer-me como se tornou um Yogue e que sabedoria adquiriu?

“Chandi Das não é expansivo:

“— O passado é um monte de cinzas. Não pretendo mergulhar nele para retirar os fatos que se foram. Não vivo no passado nem no futuro; nas profundezas do espírito humano, essas coisas não são mais do que sombras. O senhor queria conhecer a sabedoria que proporcionou o Yoga? Ei-la!

⁸⁴ *Vikalpa*, um dos movimentos da consciência cf. *YS* 1.9

⁸⁵ A consciência oscilante, engajada na percepção do fenomênico.

“— Mas nós, que vivemos medindo o tempo, como poderemos deixar de considerá-lo?

“— O tempo? Tem o senhor tanta certeza de que existe algo com esse nome?

“Fico confuso. Será que este homem possui realmente os dons que lhe atribui seu discípulo?

“Arrisco objetar:

“— Se o tempo não existe, o passado e o futuro deveriam então estar sempre presentes. A experiência do mundo, porém, nos convence do contrário...

“— Bem. Quer dizer o senhor que é a sua experiência e a experiência do mundo que ensinam o contrário?

“— Sem dúvida, mas francamente, o senhor pretende dizer que a sua experiência é diferente?

“— Sim, esta é a verdade. — É a estranha resposta que vem.

“— Devo concluir, então, que o futuro representa o presente para o senhor?

“— Eu vivo no eterno. Não procuro saber dos fatos que o porvir possa me proporcionar.

“— Mas, para outrem, o senhor pode saber?

“— Se eu quiser, sim.

“Torno a expressar-me mais claramente.

“— Pode o senhor realmente prever os acontecimentos futuros?

“— Em parte, pois a vida dos homens não está a tal ponto determinada que os menores detalhes lhes sejam ordenados de antemão.

“— Contudo, o senhor pode desvendar, em parte, meu futuro e dizermo?

“— Faz tanta questão de saber? Se Deus o cobriu com o véu, acredita que isso seja sem razão?

“O que posso dizer depois disso?” (BRUNTON, s/d: 249-250)

Finalizaremos a análise destes enunciados com o esclarecimento dado por H. Āraṇya acerca dos enunciados 3.52 e 3.53, que nos pareceu mais claro à compreensão que o denso comentário feito por Vyāsa. Estes enunciados tratam do tipo de conhecimento acerca dos objetos que advém ao *yogin* que aplica o controle de sua consciência sobre a natureza do instante e de suas sucessões (lembramos que, ao longo deste capítulo, o termo “controle”, *saṁyama*, foi utilizado para designar os três últimos componentes do *Yoga*: concentração, meditação ou continuidade da concentração, e integração). Vejamos, portanto, qual a natureza do “conhecimento nascido da sabedoria discriminadora”:

“Normalmente muitas coisas se parecem, e não podemos perceber suas diferenças. Tomemos, por exemplo, duas moedas, e coloquemos uma ao

lado da outra. Se suas posições forem alteradas não poderemos dizer qual é qual, mas se forem colocadas sob um microscópio, seremos capazes de descobrir alguma diferença que nos permitirá dizer qual é a primeira e qual é a segunda. O conhecimento da sabedoria discriminadora é assim; a mais sutil diferença é percebida por ele. A transformação que tem lugar num instante é a mais sutil transformação: não há nada mais sutil que isso. Este conhecimento é o conhecimento desta transformação.

“O conhecimento da diferença surge de três formas: pela distinção de condição de origem, pela distinção de atributos temporais e pela distinção na posição. Se há duas coisas nas quais as distinções não são perceptíveis, então normalmente sua diferença não seria conhecida, mas pelo conhecimento da sabedoria discriminadora esta diferença é conhecida.

“Tomemos duas bolas de ouro, uma cunhada antes, e outra depois. Se mudarmos suas posições, nenhum homem de conhecimento ordinário poderá dizer qual foi feita primeiro e qual por último, porque não há distinção entre suas condições de origem ou espécies, em seus atributos temporais ou posições. (...) Por este conhecimento da sabedoria discriminadora, no entanto, esta diferença seria conhecida, porque aquela que foi cunhada primeiro passou por uma sucessão maior de transformações. Percebendo isto o *yogin* pode determinar qual é a primeira e qual é a segunda. O comentador [Vyāsa] fez a explicação com esta ilustração. E a transformação nos instantes, relacionada a um ponto no espaço, implica a transformação pela qual passou um objeto num ponto particular enquanto esteve lá.

“Um *yogin*, é claro, não está interessado em saber a diferença entre bolas de ouro, e sim adquirir, através da percepção das transformações sutis entre átomos, o conhecimento dos *tattva*⁸⁶ ou do passado e do futuro.” (ĀRANYA: 1983, 341)

“No estado imanifesto⁸⁷, quando os três aspectos fenomênicos estão em equilíbrio, todas as distinções desaparecem. Em outras palavras: a mudança que tem lugar a cada instante é a menor distinção possível; a percepção desta mudança instantânea é a mais sutil forma de cognição. Coisas mais sutis que isto não podem ser percebidas, e são portanto imanifestas. Já que algo imanifesto não pode ser percebido, não há a possibilidade de se perceber qualquer diferença aí. Portanto, no estado imanifesto [*avyakta* ou *prakṛti*], que é a raiz de todas as coisas, nenhuma diferença é concebível.” (*ibid.*, 342)

sattvapuruṣayoḥ çuddhisāmyo kaivalyam //3.54 //

3.54 – Quando há igualdade entre a pureza da intelegibilidade e a pureza do ser incondicionado, advém o isolamento no absoluto.

Chegamos, enfim, ao término da jornada que iniciamos há três capítulos. Este enunciado finaliza o conteúdo essencial do tratado de Patañjali, já que o quarto

⁸⁶ Os 24 princípios reais a partir da matriz fenomênica e o ser incondicionado.

⁸⁷ *Avyakta*, o potencial latente da matriz fenomênica.

capítulo consiste numa discussão teórica que retoma elementos já citados nos outros três. (Há, inclusive, uma polêmica discussão acerca da possibilidade de o quarto capítulo do *Yogasūtra* ter sido um acréscimo posterior em séculos aos outros três, mas deixemos para analisar esta questão na abertura do próximo capítulo). Por enquanto, temos aqui uma descrição do *asamprañātasamādhi* ou liberação final, pois este último enunciado corresponde à integração no absoluto, já comentada em 1.51. Veremos, pelo comentário, que tal liberação pode ser alcançada mesmo sem a aquisição prévia de todos estes poderes, pois trata-se de uma forma de integração totalmente diferente das demais; aqui, o controle da consciência dirige-se à sua supressão, e portanto não há mais nenhuma atividade em direção a qualquer objeto fenomênico, contrariamente a todas as outras formas de integração. Acompanhemos o comentário integral de Vyāsa.

“Com referência ao *yogin*, quer seja ele dotado do ‘conhecimento nascido da sabedoria discriminadora’ [*vivekajajñāna*] ou não, o isolamento no absoluto [*kaivalya*] surge quando há igualdade entre a pureza da intelegibilidade e a pureza do ser incondicionado. Quando a intelegibilidade do intelecto [*sattvabuddhi*], livre das impurezas dos aspectos fenomênicos da agitação e da inércia, e imbuída apenas da tarefa da cognição da distinção do ser incondicionado, consegue ‘queimar’ todas as sementes das aflições [*kleṣa*], então esta intelegibilidade alcança a conformidade com a pureza do ser incondicionado. Neste caso, a ausência de experiências apresentadas ao ser incondicionado constitui sua pureza. Neste estado, o isolamento no absoluto ocorre ao *yogin*, quer seja ele dotado de poderes ou não, ou quer ele possua o conhecimento nascido da sabedoria discriminadora ou não, porque o *yogin* cujas sementes de aflições foram queimadas não possui mais dependência do conhecimento. O conhecimento e o poder nascidos da integração foram abordados de acordo com a pureza da intelegibilidade no intelecto. Entretanto, em realidade, a não-visão⁸⁸ desaparece com a aparição do ‘Conhecimento’.

“Com esta cessação [da ignorância], não pode haver mais aflições [*kleṣa*]. Da ausência das aflições vem a ausência das ações [*karman*] e das amadurecimentos de seus frutos⁸⁹. Neste estado, os aspectos fenomênicos, tendo finalizado sua tarefa [sua ‘finalidade’], não surgem mais diante do ser incondicionado como o ‘testemunhável’; este é o isolamento no absoluto do ser incondicionado. Nesta ocasião o ser incondicionado, puro e refulgente com a luz única de sua própria existência, torna-se absoluto.” (BABA: 1979, 96)

⁸⁸ *Adarṣana*, sinônimo aqui de *avidyā* ou ignorância.

⁸⁹ *Vipākā*; cf. *YS* 2.12 e 2.13.

4 - KAIVALYAPĀDA

4 - CAPÍTULO SOBRE O ISOLAMENTO NO ABSOLUTO

Algumas considerações preliminares

“Conforme o sistema avançava no tempo, tinha que confrontar-se com oponentes inesperados e críticas contundentes para os quais não estava de forma alguma preparado. Seus adeptos, portanto, precisavam utilizar toda a sua engenhosidade e sutileza para sustentar suas próprias posições, e descobrir os defeitos das escolas rivais que os atacavam. Um sistema, tal qual era elaborado nos sūtra, provavelmente tinha poucos problemas a solucionar, mas enquanto abria caminho entre os ataques e oposições de outras escolas, tinha que oferecer opiniões consistentes sobre outros problemas mais ou menos envolvidos com os pontos de vista originais, mas aos quais nenhuma atenção havia sido dada antes.” (DASGUPTA: 1997, 64)

Algumas observações são necessárias antes de iniciarmos nosso estudo do quarto e último capítulo do tratado. Encontramos uma excelente síntese destas observações relevantes no trabalho de S. DASGUPTA (*A history of Indian thought*, vol. I):

“(…) Também a maneira sistemática na qual os três primeiros capítulos são escritos, através de suas definições e classificações, mostra que os materiais já existiam e Patañjali apenas os sistematizou. Não houve nenhum zelo missionário, nenhuma tentativa de superar as doutrinas dos outros sistemas, a não ser à medida em que elas foram necessárias para explicar o sistema. Patañjali não estava sequer ansioso por estabelecer o sistema, ele apenas se dedicou a sistematizar os fatos conforme ele os tinha. A maioria das críticas feitas aos budistas ocorre no último capítulo. As doutrinas do *Yoga* são descritas nos três primeiros capítulos, e esta parte é separada do último capítulo, onde os pontos de vista budistas são criticados; a colocação de um ‘*iti*’ (a palavra que denota a conclusão de qualquer trabalho) ao final

do terceiro capítulo evidentemente denota a conclusão de sua compilação do *Yoga*. Existe, é claro, um outro ‘*iti*’ ao final do quarto capítulo, agora denotando a conclusão do trabalho inteiro. Mas a hipótese mais legítima parece ser a de que o último capítulo constitui uma adição subsequente, feita por outra mão que não a de Patañjali, e que se mostrou ansiosa por fornecer alguns novos elos de argumentação considerados necessários para fortalecer a posição do *Yoga* sob um ponto de vista interno, assim como assegurar a força do *Yoga* contra os supostos ataques da metafísica budista. Há também uma marcada alteração (devida ou ao seu caráter suplementar ou à manipulação de uma mão estrangeira) no estilo do último capítulo, se comparado com o estilo dos outros três:

“Os *sūtra* 30-34 do último capítulo parecem repetir o que já havia sido dito no segundo capítulo, e alguns dos tópicos introduzidos são tais que poderiam muito bem ter sido abordados de uma forma mais relevante em conexão a discussões similares dos capítulos precedentes. A extensão deste capítulo é também desproporcionalmente pequena, já que contém apenas 34 *sūtra*, ao passo que o número normal de *sūtra* dos demais capítulos varia de 51 a 55.” (*ibid.*, p. 229-230)

Como verificamos através destas considerações de Dasgupta, o capítulo que agora estamos por analisar é diferente dos anteriores em estilo e chega a ser redundante, em alguns casos, no que concerne ao conteúdo. O que poderemos também verificar, no decorrer de sua leitura, é que algumas informações parecem ser “explicações adicionais” de questões que poderiam ter surgido no decorrer da exposição do sistema feita nos três capítulos iniciais.

A possibilidade de acréscimos e interpolações posteriores aos textos originais, feitos em nome do autor já consagrado, não é estranha à cultura sânscrita: pelo que podemos perceber através de seus – muitos – textos, a Índia antiga, ao contrário de nossa cultura de chegada, não se preocupava demasiadamente com a questão da autoria, e ainda menos com as biografias, datas de nascimento, etc., dos autores. O texto em si, como veiculador de um determinado conhecimento, é que era considerado de grande importância: sendo o conhecimento um valor impessoal e universal, cuidava-se para que a memória do texto não fosse perdida; já o nome de seu autor tendia a transformar-se, com o passar dos séculos, num sinônimo da escola à qual pertencia, e sua biografia, numa narrativa lendária, carregada de elementos míticos. Para compreender este fenômeno, não devemos esquecer que, no caso da Índia, mesmo seus textos mais antigos já são precedidos de muitos séculos de cultura, e mesmo os mais “recentes” já são, para nós, velhos de muitos séculos;

portanto, numa cultura que possuía matemática, medicina, filosofia, gramática, etc., mas que não possuía “história” (tanto no sentido marxista, quanto como forma privilegiada pela cultura para *se* analisar) nem historiadores, é perfeitamente natural que tenhamos muitos textos para poucos autores e quase nenhuma data nem local.

Em nossa análise deste capítulo, não teremos a possibilidade de discutir em detalhes o possível diálogo intertextual que se trava entre o *Yoga* e as teorias budistas da época (nem é esta a nossa proposta neste trabalho, pois só esta discussão já resultaria num outro volume); acompanharemos o texto privilegiando nosso suporte até o momento, ou seja, as elucidações teóricas que porventura encontrarmos nos textos da escola do *Sāṅkhya*. Com todas estas considerações, podemos agora iniciar nossa análise do quarto e último capítulo do *Yogasūtra*, de Patañjali.

4 - KAIVALYAPĀDA

4 – CAPÍTULO DO ISOLAMENTO NO ABSOLUTO

janmauśadhimantratapaḥsamādhijāḥ siddhayaḥ //4.1 //

4.1 – Os poderes são gerados por nascimento, ervas, fórmulas invocatórias, ascese e integração.

jāyantarapariṇāmaḥ prakṛtyāpūrāṭ //4.2 //

4.2 – A transformação para outra condição de nascimento dá-se através da torrente que jorra da matriz fenomênica.

nimittaprayojakarṁ prakṛtīnām varapabhedastu tataḥ kṣetrikavat //4.3 //

4.3 – A causa instrumental não é desígnio das matrizes fenomênicas, mas, como no trabalho de um camponês, resulta da expansão por sobre as barreiras.

A adequação dos corpos às consciências

Nestes três enunciados iniciais, elucidam-se duas questões que podem ser formuladas a partir do conteúdo dos capítulos anteriores. São elas:

1 – Falou-se nos poderes adquiridos pela prática do *Yoga*, mas sabe-se de casos de pessoas que aparentemente “nascem” com poderes como clarividência, telepatia, etc., sem que sigam ou pareçam ter seguido o caminho do *Yoga*; isso significa que o *Yoga* é desnecessário?

2 – Qual é o mecanismo, segundo estes sistemas, que permite que um novo corpo seja adequadamente “construído” para a habitação de uma consciência? Ou, perguntando de outra forma, como cada consciência adquire o corpo exatamente de acordo com suas tendências e com os frutos de suas ações?

A primeira questão, acerca dos poderes “não-yóguicos”, é abordada no primeiro enunciado. Observamos que o termo *siddhi*, que já traduzimos ao longo do terceiro capítulo como “poder”, possui também os significados de “perfeição”, num sentido mais literal, e também de “comprovação” ou “prova”, no caso de uma argumentação ou teoria (da raiz sânscrita *SIDH* / *SĀDH*, “ser bem sucedido, atingir um objetivo, alcançar perfeição”; assim, os *siddha* seriam, literalmente, os “perfeitos” ou “bem-sucedidos”). No *Sāṁkhyapravacanasūtra*, o termo *siddhi* é geralmente utilizado no segundo sentido de “comprovação, prova” de um argumento, daí a alta incidência do termo nos enunciados. Mas está claro para nós que, no

contexto do *Yoga*, as diferentes “provas” de seus argumentos são justamente os “poderes” ou “perfeições” manifestos pelos *yogin*.

Relaciona-se, portanto, neste primeiro enunciado, o conjunto dos poderes que podem ser testemunhados no mundo e suas origens ou formas de aquisição. Estas formas de adquirir poder estão assim enumeradas: nascimento, ervas, fórmulas invocatórias (*mantra*), ascese (*tapas*) e integração (*samādhi*). Vyāsa trata de elucidá-las brevemente:

“O poder adquirido por meio do nascimento é inerente ao corpo. Nas habitações dos Asura [uma classe de seres demoníacos], elixires [*rasāyana*], etc., são produzidos a partir de ervas. Por meio das fórmulas invocatórias [*mantra*], poderes como a passagem pelo éter [*akāṣagamanam*], a atenuação [*aṇiman*], etc. são obtidos. Pela ascese [*tapas*] alcança-se o poder [ou perfeição] da força de vontade: este é o poder de assumir qualquer forma e agir sobre ela conforme se deseja, etc. Os poderes gerados pela integração [*samādhi*] já foram descritos [no terceiro capítulo].” (BABA: 1979, 97)

Destas formas de aquisição de poder, apenas a última, pela integração, está relacionada ao *Yogadarçana*; as demais são citadas e portanto assumidas como existentes e possíveis, mas o *Yogasūtra*, em breve (YS 4.6), aduzirá a definição do que se pode obter por meio da integração e que não pode ser obtido de outras formas, independentemente da manifestação de poderes.

Quais são, então, as formas de poder assumidas como possíveis pelo sistema de Patañjali?

Primeiramente, o poderes que “nascem” com determinados indivíduos; tais poderes são postulados como frutos de ações meritórias, ou mesmo práticas ascéticas, de vidas passadas; constituem impressões latentes da consciência que, em circunstâncias favoráveis, manifestam-se ou “frutificam” por um período de vida. Tais tendências não são facilmente controláveis por seus possuidores, e estes não necessariamente serão capazes de manter e intensificar sua existência: na falta da produção de novas causas para sua continuidade, tais poderes “morrerão” com os corpos presentes de seus donos.

Em seguida, o *Yoga* menciona outra forma de aquisição de poderes, desta vez com o uso de ervas [*ośadhi*]. Há uma polêmica em torno deste enunciado, por conta desta afirmação: o uso do termo “ervas” pode relacionar-se tanto ao uso de drogas

capazes de alterar o plano de consciência quanto ao uso medicinal das plantas para cura, etc. Ocorre que, no curto comentário que faz, Vyāsa menciona o termo sânscrito *rasāyana*, que aqui traduzimos como “elixir”. A polêmica existe por conta do fato de que o termo *rasāyana*, na cultura sânscrita, é uma das designações de uma outra área do conhecimento bastante prolífera, sobretudo com o desenvolvimento do tantrismo: a alquimia. A este respeito, optamos por reproduzir algumas das observações feitas por Mircea ELIADE em seu trabalho *Yoga: imortalidade e liberdade*, no qual dedica um capítulo somente para tratar desta questão:

“Em sua descrição da Índia, Albirunî insiste sobre as relações entre a alquimia, o rejuvenescimento e a longevidade. ‘Eles têm uma ciência análoga à alquimia e que lhes é própria. Chamam-na *rasāyana*, palavra derivada de *rasa*, ouro. É uma arte que consiste em certas manipulações à base de drogas e certos medicamentos compostos, em sua maior parte, de plantas. Seus princípios restauram a saúde dos doentes incuráveis e devolvem a juventude aos velhos; os homens regressam à idade imediatamente posterior à puberdade; os cabelos brancos voltam à cor primitiva, recuperam-se a acuidade dos sentidos, a agilidade da juventude e o vigor sexual; a vida terrena dos homens prolonga-se até idade avançada. E por que não? Já não foi mencionado, com base na autoridade de Patañjali, que um dos métodos que levam à liberação é o *rasāyana*?’ (edição C. Sachau, *Alberuni’s India*, vol. I, pp. 188-189). De fato, Vyāsa e Vācaspati Miçra, comentando um *sūtra* de Patañjali (*Yogasūtra*, 4.1) no qual se mencionam ‘plantas ou ervas medicinais’ (*auśadhi*) entre os meios para se atingir as ‘perfeições’, interpretam *auśadhi* como elixir de longa vida obtido mediante o *rasāyana*.

“Certos orientistas (A. B. Keith, Lüders) e a maior parte dos historiadores das ciências (J. Ruska, Stapleton, Reinh. Müller, E. von Lippmann) sustentam que a alquimia foi introduzida na Índia pelos árabes; alegam, para tanto, a importância alquímica do mercúrio e sua aparição tardia nos textos. Ora, o mercúrio aparece no *Bower Manuscript* (quarto século da era cristã, conforme Hoernle, *The Bower Manuscript*, Calcutá, 1893-1912, p. 107) e talvez mesmo no *Arthaśāstra* (do terceiro século a.C.) e sempre relacionado com a alquimia. Certo número de textos budistas também falam da alquimia muito tempo antes da influência da cultura árabe. O *Avataṃsaka-sūtra*, que pode ser situado entre 150 e 350 de nossa era (traduzido para o chinês por Sikṣānanda em 695-699), diz: ‘Existe um suco chamado *hataka*. Um *liang* (medida chinesa) dessa solução pode transformar mil *liangs* de bronze em ouro puro.’” (ELIADE: 1996, 231-232)

Os primeiros séculos da era cristã já são bastante posteriores à compilação de Patañjali (que assumimos neste trabalho ter sido feita entre IV e II a.C.), mas já são contemporâneos de seu comentador mais ilustre e mais antigo, Vyāsa. De qualquer forma, a questão da alquimia indiana, aparentemente presente no comentário, pode

não ter sido a intenção exata das “ervas” mencionadas no enunciado de Patañjali, porquanto o fenômeno da alquimia guarda relações com o *Yoga* tântrico e o *Haṭha-yoga*, estes sim, bastante posteriores ao *Yogasūtra*. Não entraremos aqui, portanto, em estudos mais detalhados destas formas de *Yoga*, que não constituem nosso objeto de análise. Porém, importa ressaltar, em menção a Patañjali, outras duas formas estreitamente ligadas a certas tradições do *Yoga* diferentes da tradição do *Rājayoga*: o uso de fórmulas invocatórias e a prática das ascèses físicas.

O termo que traduzimos por “fórmulas invocatórias” é *mantra*, da raiz MAN, “pensar, imaginar, considerar, mentalizar”, a mesma raiz do termo *manas*, a “mente”. Portanto, *mantra* indica, sem dúvida, uma relação entre sons e preces considerados pela cultura como efetivos para a invocação de determinadas divindades ou obtenção de determinados dons, mas, sobretudo, trata-se de uma “mentalização”, a vocalização de um som acompanhada de um direcionamento consciente da atividade mental que se concebe estar de acordo com o que é pronunciado. Neste sentido, o *praṇava* ou som de *AUM*, mencionado em *YS* 1.27 como método de contato com *īṣvara* ou o Senhor, constitui um *mantra* – diga-se de passagem, o único considerado como parte do sistema de Patañjali. É claro que há um desenvolvimento do *Yoga* (o *mantrayoga*) que trata exclusivamente da manipulação de tais fórmulas invocatórias para a obtenção de poderes e da experiência da integração, mas estes não constituem a preocupação essencial do sistema do *Rājayoga* de que aqui tratamos, centrado exclusivamente no controle e supressão dos processos da consciência.

Ademais, é também afirmada, neste enunciado inaugural do quarto capítulo do tratado, a eficácia das práticas ascéticas dos grupos mais “radicais” da cultura, também estes em exaltação no período mais tardio da cultura relacionado ao grande movimento do tantrismo (a partir dos primeiros séculos da era cristã até as invasões islâmicas que marcam o fim da Índia antiga e o início de sua era medieval, sobretudo no norte e nordeste do país). A ascese (*tapas*), anteriormente descrita por Patañjali como um dos cinco elementos que constituem as “observâncias” (*niyama*, cf. *YS* 2.1, 2.32 e 2.43) ou o segundo componente do *Rājayoga*, difere bastante da ascese aqui descrita como forma de obtenção de poder, embora se utilize o mesmo termo, *tapas*. No caso do *Rājayoga*, a ascese engloba o exercício do autocontrole, do jugo das manifestações de dor ou desconforto do corpo físico, e da força de vontade, mas não

é levada aos extremos de sacrifício físico que constituem a linha de conduta de determinados grupos ascéticos (um dos quais, vivenciado por Buddha antes de sua iluminação, foi descrito como ausência de alimentação, de banhos, e jugo de outras necessidades fisiológicas mais básicas). De qualquer forma, reconhece-se o poder da ascese, em qualquer de suas acepções, para o desenvolvimento da força de vontade e da vontade “concentrada” da consciência, assim como o aumento impressionante da resistência do corpo físico.

Depois de responder, no primeiro enunciado, a prováveis questionamentos da cultura, o *Yogasūtra* preocupa-se agora em solucionar outra questão que ficou pouco clara nos capítulos anteriores, a saber: como ocorre a construção do corpo adequado às experiências que frutificarão em determinada consciência? Já havíamos encontrado, por exemplo, no segundo capítulo, a informação de que:

sati mūle tadvipāko jātyāyurbhogāḥ //13 //

2.13 – Estando assim enraizada, tal maturação dos frutos das ações determina: condição de nascimento, duração da vida e experiência de vida.

Para melhor esclarecer esta questão, temos agora dois enunciados:

jātyantarapariṇāmaḥ prakṛtyāpūrāt //4.2 //

4.2 – A transformação para outra condição de nascimento dá-se através da torrente que jorra da matriz fenomênica.

nimittaprayojakaṁ prakṛtīmāṁ varaṇabhedastu tataḥ kṣetrikavat //4.3 //

4.3 – A causa instrumental não é desígnio das matrizes fenomênicas, mas, como no trabalho de um camponês, resulta da expansão por sobre as barreiras.

Como percebemos, retomam-se aí, com toda ênfase, os detalhes envolvidos na teoria do *Sāṁkhya*. Vejamos primeiramente alguns elementos fundamentais desta teoria, a partir do *Sāṁkhyapravacanasūtra*:

ubhayānyatvāt kāryatvaṁ mahadāderghaṭādivat //1.129 //

1.129 – “Em virtude de serem diferentes de ambos [ser incondicionado e matriz fenomênica, ambos não-causados], o Grande, etc. [*mahat*, o intelecto, e os demais princípios reais] constituem efeitos, como um jarro, etc.” (SINHA: 1979, 187)

samanvayāt //1.131 //

1.131 – “[Também] em virtude de sua assimilação.” (*ibid.*, 188)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Pois, o princípio do intelecto, etc., quando enfraquecido por escassez, etc., fortalece-se por meio do alimento [no sentido figurado], etc., *samanvayāt*, ‘pela completa assimilação’ do alimento. Portanto, por esta assimilação infere-se que se trata de efeitos. Tal é o sentido. Pois, no caso daquilo que é eterno, e portanto não-composto, a assimilação na forma de entrada de partes vindas do exterior não é possível.

(...)

“Também há o testemunho do *Yogasūtra* [YS 4.2]:

jātyantarapariṇāmaḥ prakṛtyāpūrāt //4.2 //

“4.2 – ‘A transformação para outra condição de nascimento dá-se através da torrente que jorra da matriz fenomênica.’” (*ibid.*, 189)

akāryatve’pi tadyogaḥ pāraṇaḥ //3.55 //

3.55 – “Embora [a matriz fenomênica] não seja efeito, sua conjunção [com os fenômenos] deve-se à sua subordinação.” (*ibid.*, 329)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Mas a causa primordial não é levada jamais a agir, por ninguém. Então, pode-se perguntar, já que ela é autogovernada, como pode causar novamente a manifestação de seu próprio cultuador, ou seja, a conjunção, que é fonte de dor? A isto o autor responde.

“Embora a matriz fenomênica não seja levada a agir por outro, ou, em outras palavras, embora ela seja independente da vontade de outro, ainda assim existe a ‘sua conjunção’, *tadyogaḥ*, ou seja, a necessidade de fazer ressurgir novamente aquele que está absorvido nela. De que forma? Pela ‘sua subordinação’, ou seja, pelo fato de ela estar sob o comando do propósito do ser incondicionado [a liberação]. Aquele que foi absorvido na matriz fenomênica¹ ressurge novamente por ela, pela influência do propósito do ser incondicionado, que existe sob a forma da sabedoria discriminadora entre ser incondicionado e matriz fenomênica.

“O propósito do ser incondicionado e outros não são, entretanto, os instigadores ativos da matriz fenomênica, mas apenas as causas instrumentais [*nimitta*] para a sua atividade, já que sua natureza é ser ativa. Portanto sua independência permanece intocada. Assim também é afirmado no *Yogasūtra*:

nimittamaprayojakam prakṛtīnām varaṇabhedastu tataḥ kṣetrikavat //4.3 //

“4.3 – ‘A causa instrumental não é desígnio das matrizes fenomênicas², mas, como no trabalho de um camponês, resulta da expansão por sobre as barreiras.’

“A expressão ‘expansão por sobre as barreiras’, *varaṇabheda*, significa a remoção dos obstáculos.” (*ibid.*, 329-330)

¹ Nos intervalos de cada *pralaya* ou dissolução do universo.

² Isto é, dos aspectos fenomênicos: *sattva*, *rajas* e *tamas*.

Vejam agora como Vyāsa, com base na autoridade do *Sāṅkhya*, esclarece os dois enunciados do *Yoga*, tomando como elo com o enunciado anterior a questão das formas de poder que são adquiridas pelo nascimento:

“De todas estas³, a transformação do corpo e das faculdades de interação naqueles nascidos numa diferente condição de nascimento⁴, ‘dá-se através da torrente que jorra da matriz fenomênica’. Com a cessação de sua condição anterior, dá-se a aparição de uma nova condição devido ao surgimento de novos constituintes que não existiam antes. As matrizes fenomênicas⁵ dos corpos e das faculdades de interação favorecem suas respectivas alterações pela torrente [de transformações] dependente de causas instrumentais como virtude [*dharma*], etc.

“As causas instrumentais como virtude, etc. não podem trazer à tona⁶ as causas principais [*prakṛti* e seus produtos]. A causa não pode ser gerada pelo efeito. Como isso se dá então? Simplesmente isso ‘resulta da expansão por sobre as barreiras⁷, como no trabalho de um camponês’. Assim como um camponês que deseja irrigar uma área de terra de nível igual ou mais baixo que uma área alagada: ele não carrega a água com suas próprias mãos, mas ele quebra sua resistência, e, assim que o obstáculo é removido, a própria água escoar sozinha para aquela área de terra. Assim também a virtude [*dharma*] expande-se por sobre as barreiras que constituem o vício [*adharma*], e que são a cobertura das causas principais. Quando são expandidas sobre estes obstáculos, as causas instrumentais fluem para suas respectivas alterações.(...) Portanto, a virtude é a causa apenas para a cessação do vício⁸, em virtude da extrema contradição entre pureza e impureza. A virtude, em si, não pode jamais ser a causa da manifestação das causas principais. Aqui Nandīvara e outros são exemplos. O vício também contradiz a virtude através do erro [*viparyaya*], e disso resulta a impureza. Aqui Nahuṣa como serpente e outros são os exemplos.” (BABA: 1979, 97-98)

Notamos que um impasse de ordem teórica é resolvido com a afirmação de que os poderes ou perfeições que se manifestam não constituem o surgimento de causas e efeitos “inéditos”, mas apenas a remoção de impurezas sobre a consciência, as quais impediam que a natureza própria do corpo e das faculdades de interação fosse manifestada; e esta natureza própria é interpretada como sendo, desde sempre, essencialmente poderosa ou perfeita. H. Āraṇya esclarece a metáfora do camponês expandindo a água por sobre as barreiras com uma outra metáfora, a de um escultor

³ Transformações nas quais se adquire poder.

⁴ Em relação à anterior.

⁵ No sentido de causas principais ou *guṇa* e *tattva*.

⁶ Isto é, provocar a manifestação.

⁷ A ultrapassagem dos obstáculos.

removendo o excesso de pedra para extrair, do que já estava lá, uma imagem. E conclui:

“A natureza [*prakṛti*] revela-se por suas características. Quando é destruída a característica hostil à natureza que deveria se manifestar, esta natureza inata surge na faculdade de interação e modela-a de acordo. Por exemplo, a clariaudiência é a natureza ou característica do sentido de audição divino, cuja natureza é ouvir à distância. Isso não pode ser adquirido cultivando o sentido humano da audição. Entretanto, quando o sentido humano da audição é silenciado, ao se seguir as formas prescritas de *saṁnyama*, então a audição divina se manifestará espontaneamente. Nesta circunstância, a audição divina não é fabricada, porque a causa disso, isto é, o *saṁnyama* sobre a relação entre a faculdade da audição e *ākāṣa*, o éter⁹, não é uma de suas causas consituíntes ou principais. O termo *dharma* usado no comentário refere-se à causa adequada à manifestação de uma capacidade particular inerente na natureza, ao passo que *adharma* significa causas antagônicas. (...)

“Na história de Nandīçvara acima referida, por ele ter superado a impiedade com atos piedosos e virtude, sua natureza divina manifestou-se na condição de nascimento presente, que o transformou num *deva* [um deus]. Da mesma forma, está escrito nos *Purāṇa* que o rei Nahuṣa, tendo suprimido a piedade com a impiedade, foi transformado numa imensa serpente por um período de vida.” (ĀRAṆYA: 1983, 349-350)

Notemos que Āraṇya interpreta os termos *dharma* e *adharma* de maneira um pouco diferente, embora complementar, à de B. Baba, que os traduz do sânscrito como “virtude” e “vício”. Lembremos que o termo *dharma* também constitui parte de uma nomenclatura mais detalhada da teoria destes sistemas, e como tal nós o traduzimos por “característica essencial”, o que parece estar mais próximo do sentido interpretado por Āraṇya (v. *YS* 3.13 e 3.14).

Explica-se assim como cada consciência adquire o corpo exatamente de acordo com suas tendências e com os frutos de suas ações. Além desta questão da construção de corpos, o *Yogasūtra* tratará de esclarecer, sempre apoiado no suporte teórico do sistema do *Sāṁkhya*, uma outra questão que se coloca diante da manifestação de poderes ou perfeições: a criação de consciências ou “mentes auxiliares” pelo *yogin*. Vejamos portanto os próximos enunciados.

⁸ Ou seja, a remoção do obstáculo.

⁹ Cf. *YS* 3.40.

nirmāṇacittānyasmitāmātrāt //4.4 //

4.4 – As consciências criadas provêm da totalidade do sentido de auto-afirmação.

pravṛttibhede prayojakaṁ cittamēkamanekēṣām //4.5 //

4.5 – Na expansão dos movimentos contínuos da consciência, uma única consciência é desígnio de muitas.

tatra dhyānajamanāçayam //4.6 //

4.6 – Aqui, a consciência gerada pela meditação é destituída de depósitos.

A criação de consciências

Acompanhemos o breve comentário de Vyāsa para os dois primeiros enunciados:

“Quando, entretanto, o *yogin* cria muitos corpos, estes possuem uma única consciência ou muitas consciências? ‘As consciências criadas provêm da totalidade do sentido de auto-afirmação’¹⁰. Este sentido de auto-afirmação, tomando a consciência como causa, constrói consciências criadas [‘artificiais’]; então os corpos tornam-se imbuídos de consciências.

“Como pode ocorrer o surgimento de muitas consciências tendo como objetivo o propósito de uma única consciência? O fundador de todas as consciências é o criador da consciência única; dele se expandem muitas consciências.” (BABA: 1979, 98)

As circunstâncias que podem ter suscitado a necessidade destes enunciados estão relacionadas a relatos de *yogin* capazes de aparecer “fisicamente” em diversos lugares e em diferentes tarefas, ao mesmo tempo. Neste caso, atesta-se que tais *yogin* criam corpos e consciências provisórios, “auxiliares”, extraídos da totalidade do sentido de auto-afirmação, e seus propósitos são assim explicados por Āraṇya:

“Quando a consciência de um *yogin* é obstruída ou tornada improdutiva como uma semente queimada através da aquisição da sabedoria discriminadora, suas atividades naturais cessam por falta de impressões latentes. Tais *yogin*, entretanto, continuam a dar instruções de conhecimento espiritual e piedade para o benefício de todas as criaturas. Para explicar como

¹⁰ *Asmitā*, o movimento específico do sentido de individuação (*ahamkāra*) que separa sujeito e objeto.

isso é possível, afirma-se que isto é feito por eles através de consciências autocriadas (...) Estas consciências criadas podem cessar de existir conforme a vontade do *yogin*, e eis a razão por que elas não reúnem impressões latentes de ignorância e não dão origem a um novo aprisionamento¹¹.” (ĀRANYA: 1983, 351)

E também:

“Deve-se notar que aqui foi mencionado um único sentido de individuação criando diferentes consciências, cada qual dirigindo seu corpo respectivo. A raiz do ego mutável é o sentido de individuação, que é sempre unitário. Assim como os diferentes membros funcionais de um corpo são guiados por uma mesma consciência que parece mover-se através deles (como uma tocha que gira e aparenta ser um círculo contínuo de fogo), assim também vários corpos com consciências subordinadas trabalham sob a direção de uma consciência mestre. Mas a criação de muitos *jīva* (indivíduos ou seres vivos) não é possível. Portanto, um *yogin* bem-sucedido, ao criar várias consciências, terá apenas um ego¹² e será portanto denominado um *jīva*. É um fato reconhecido que diferentes criaturas possuem diferentes egos. Portanto, não há lugar para supor que um único *jīva* possa se tornar muitos ou muitos *jīvas* possam se fundir em um.” (*ibid.*, 353)

No sexto enunciado deste capítulo, Patañjali estabelece¹³ a diferença entre os poderes adquiridos pelos métodos enumerados no primeiro enunciado e os poderes adquiridos pelo *yogin* através da integração. Ele enuncia:

tatra dhyānājamañāçayam //4.6 //

4.6 – Aqui, a consciência gerada pela meditação é destituída de depósitos.

Explica Vyāsa:

“Consciências construídas ou consciências que alcançaram poderes supranormais são de cinco variedades: aquelas obtidas com o nascimento, e aquelas adquiridas por ervas, fórmulas invocatórias, ascese e integração. Destas, a consciência obtida pela meditação [*dhyāna*] é a única destituída de depósitos¹⁴, e portanto de desejos, aflições, etc. É por esta razão que não possui conexão com virtudes e vícios, já que as aflições do *yogin* estão

¹¹ Do *yogin* no devir fenomênico.

¹² Isto é, um sentido de individuação.

¹³ Consideraremos aqui, não obstante as controvérsias já discutidas, que Patañjali é seu autor.

¹⁴ Os depósitos de ações, impressões e tendências, conforme o termo *āçaya*, em *YS* 2.12.

completamente destruídas¹⁵. Outros, isto é, aqueles que adquiriram poderes supranormais de outras formas, possuem as impressões latentes de suas ações prévias ainda armazenadas em suas consciências.” (*ibid.*, 353-354)

Ou seja, esta é uma resposta ainda à primeira questão que inferimos na análise deste capítulo, a saber: sabe-se de casos de pessoas que aparentemente “nascem” com poderes como clarividência, telepatia, etc., sem que sigam ou pareçam ter seguido o caminho do *Yoga*; isso significa que o *Yoga* é desnecessário? A tal pergunta, o tratado responde que somente o *yogin*, aquele que adquire total controle sobre todos os processos de sua consciência (que envolvem aqui conteúdos que, em nossa cultura de chegada, denominamos inconscientes ou subconscientes), pode criar corpos e consciências e fazer uso de outros poderes sem criar, para si mesmo, mais apegos, desejos, aversões, impressões latentes e tendências de comportamento que o aprisionem à existência fenomênica, quer seja ela repleta de poderes e perfeições ou não. Com esta resposta, Patañjali anuncia também os demais enunciados que seguem, os quais tratam justamente da questão da diferença, sob o ponto de vista de tendências, impressões latentes, depósitos de ações que deverão gerar seus frutos, etc., entre a consciência “purificada” pelo *Yoga* e as demais. Continuemos, então, nossa leitura.

¹⁵ Cf. *YS* 2.2 e ss., e 2.12.

karmācuklākṛṣṇām yoginastrividhamitareṣām //4.7 //

4.7 – A ação do *yogin* não é branca nem negra; a dos outros é tríplice.

tatastadvipākānugunānānevābhivyatkirvāsanānām //4.8 //

4.8 – Nestes, em conseqüência, a manifestação de tendências segue exatamente os aspectos da maturação dos frutos.

jāideçakālavayahitānāmapyānantaryam smṛtisamkārayorekarūpatvāt //4.9 //

4.9 – Nas tendências interrompidas por condição de nascimento, espaço e tempo, também se dá sua sucessão imediata, pela unidade de natureza das memórias e das impressões latentes.

tāsāmanāditvām cāciṣo nityatvāt //4.10 //

4.10 – Estas tendências existem desde toda eternidade, em virtude da perpetuidade da súplica pela vida.

hetuphalāçrayāmbanaiḥ saṅgṛhītavādeṣāmabhāve tadabhāvaḥ //4.11 //

4.11 – As tendências encontram-se em estado de agregação por meio de causas, frutos, interdependência e suporte; na inexistência destes, as tendências são inexistentes.

A relação entre a consciência e suas tendências

Este grupo de enunciados retoma uma discussão já feita no segundo capítulo do tratado e procura elucidar algumas das questões que podem ter sido suscitadas por eles. Também estão presentes nestes enunciados, e sobretudo no comentário de Vyāsa, elementos intertextuais que remetem a divergências de ponto de vista entre o *Sāṅkhya* e as teorias budistas da época. Em relação ao próprio *Yogasūtra*, podemos relacionar o conteúdo destes enunciados com o que analisamos em 2.12 a 2.15, e que reunimos sob o título de “O mecanismo das encarnações desencadeado pelas aflições humanas”. Neste sentido, encontramos aqui uma análise mais detalhada de conceitos como impressão latente (*saṁskāra*), memória (*smṛti*), depósito de ações (*karmāçaya*), tendência (*vāsanā*), etc. Começemos com o comentário de Vyāsa aos dois primeiros enunciados:

“(…) A ação negra pertence aos impiedosos. A ação branca e negra é realizada por meios externos¹⁶. Aí, ações benéficas e maléficas aos outros formam o depósito das ações. A ação branca pertence àqueles que se dedicam à ascese, auto-estudo e meditação¹⁷; tal ação não é dependente de meios externos, e depende unicamente da consciência; por esta razão, não pode ser maléfica aos outros. A ação dos renunciantes não é branca nem negra, pois suas aflições foram destruídas e eles estão em seu último corpo. Somente o *yogin*, então, não tem ações brancas, devido à renúncia aos frutos de suas ações, nem ação negra, em virtude de ter bloqueado as faculdades de interação com o mundo exterior. Os outros, entretanto, possuem somente os três tipos de ação descritos acima.

“(…) Somente as tendências similares à maturação dos frutos daquelas ações¹⁸ poderão frutificar, porque a ação que frutifica uma condição divina jamais pode ser a causa instrumental [*nimitta*] para a manifestação de tendências relativas à condição animal, humana ou infernal; neste caso, somente a tendência compatível com a condição divina é exaltada.” (BABA: 1979, 99)

Aqui Vyāsa começa a explicar em detalhes a teoria reencarnacionista sustentada por estes sistemas, sob o ponto de vista do modelo psicológico que apresentam:

jāideçakālavayahitānāmapyānantaryam smṛtisamskārayorekarūpatvāt //4.9 //

4.9 – Nas tendências interrompidas por condição de nascimento, espaço e tempo, também se dá sua sucessão imediata, pela unidade de natureza das memórias e das impressões latentes.

Comentário de Vyāsa:

“A fruição das ações que envolvem o nascimento na condição de um gato, quando colocadas em movimento pelas causas de sua manifestação, acontecerão simultaneamente, ainda que tenham tido lugar com um intervalo de uma centena de nascimentos, a uma grande distância ou há muitas eras [*kalpa*], porque, embora separadas entre si, todas as ações de uma mesma natureza, envolvendo o nascimento na condição de gato, serão postas em movimento. Sua aparição simultânea também acontece em virtude da semelhança entre a memória [*smṛti*] e as impressões latentes [*samskāra*].

“Assim como são as ações¹⁹, assim são suas impressões latentes²⁰. As últimas surgem na forma de tendências [*vāsanā*] às ações. E assim como são

¹⁶ Isto é, são as ações rituais do homem comum.

¹⁷ *Tapas, svādhyāya e dhyāna*, lembrando-nos a prática de *kriyāyoga* descrita em 2.1.

¹⁸ De uma consciência em determinada condição de nascimento.

¹⁹ As experiências de uma consciência.

²⁰ Os seus conteúdos subconscientes.

as tendências, assim são as memórias. A memória provém das impressões latentes interrompidas por condição de nascimento, espaço e tempo; e novamente desta memória surgem as impressões latentes. Portanto, a memória e as impressões latentes são manifestadas pela força da função operativa do depósito de ações [*karmāçaya*]. Também por esta razão, ainda que separadas por nascimentos, não há interrupção em sua sucessão porque não há extinção da relação de causa e efeito. O sentido é que as tendências constituem a soma das impressões latentes e dos depósitos de ações. ‘Estas tendências existem desde toda eternidade, em virtude da perpetuidade da súplica pela vida’²¹.” (*ibid.*, 100)

Ainda no comentário de Vyāsa ao enunciado 4.10, encontramos uma referência intertextual a outras teorias, que consideramos interessante reproduzir²²:

“Alguns sustentam que a consciência é moldada pelas dimensões do corpo como a luz de uma lâmpada que se contrai quando a lâmpada é colocada num pote e se expande quando a lâmpada é colocada num palácio. Em sua opinião, isso explica como pode haver um estado intermediário ou como a consciência deixa um corpo, toma outro e preenche a lacuna entre ambos. Isso também explicaria o *sarīśāra* ou ciclo dos renascimentos. O sábio Ācārya, no entanto, explica que são os movimentos da onipenetrante consciência²³ que se contraem e se expandem, e a causa de tais contrações e expansões é a virtude e outros atributos similares²⁴. Esta causa instrumental é dupla, ou seja, externa e interna. A externa pressupõe ações pelo corpo, etc., como culto, caridade, adoração, etc. A interna depende exclusivamente da consciência. Fé, etc. ilustram-na²⁵. Foi afirmado por Ācārya em relação a isto: ‘Benevolência, etc.²⁶, que os meditadores [*yogin*] cultuam como objetivos, não são dependentes da aquisição de algo exterior, e são produtores do mais alto mérito.’” (ĀRANYA: 1983, 360-361).

A respeito da análise do mecanismo de formação das tendências conforme as ações e impressões latentes, selecionamos também algumas observações importantes de H. Āraṇya:

“Impressões latentes de ações que produzem resultados são denominadas *karmāçaya* ou depósitos de ações, e impressões latentes dos sentimentos que surgem das três conseqüências da ações, isto é, nascimento,

²¹ Cf. *YS* 4.10, e também *YS* 2.9.

²² Preferimos utilizar, neste trecho, a tradução de ĀRANYA, por sua maior clareza.

²³ E não a própria consciência.

²⁴ *Dharma e adharmā*.

²⁵ Cf. *YS* 1.20.

²⁶ Cf. *YS* 1.33.

período de vida e experiência de prazer e dor²⁷ são denominadas *vāsanā* ou tendências²⁸. (...) As impressões adquiridas no decurso de uma existência como ser humano, isto é, do corpo humano e de seus órgãos, de sua duração de vida e de seus prazeres e dores, formam a *vāsanā* ou tendência humana. As impressões latentes das ações executadas neste nascimento são *karmāçaya* [depósito de ações]. Suponhamos que este ser humano age como uma besta em seu período de vida, e como resultado ele renasce em seguida na condição de uma besta. Ele, entretanto, retém sua tendência humana. Desta forma inumeráveis *vāsanā* ou tendências acumulam-se na consciência, incluindo algumas tendências adquiridas em nascimentos anteriores em condições animais.” (ĀRAṆYA: 1983, 357)

“Assim como é a impressão latente, assim é a memória. A memória é o reconhecimento de uma impressão latente. Como a memória é apenas a transformação cognitiva de uma impressão latente, não pode haver nenhuma lacuna entre ambas.

“A manifestação de *vāsanā* [tendência] é causada por *karmāçaya* [depósito de ações]. Disso surge a memória. *Karmāçaya* é a causa infalível da memória. Portanto da latência surge a memória, e da memória forma-se a latência, e assim o ciclo continua.” (*ibid.*, 359)

Encontramos, também, no *Sāṅkhyapravacanasūtra*, algumas referências à questão do poder e da ação das tendências na consciência:

na çravaṇamātrāttatsiddhiranādivāsanāyā balavattvāt //2.3 //

2.3 – “A sua perfeição [a perfeição no desapego] não surge da mera audição [das escrituras], em virtude da força de incontáveis tendências [*vāsanā*].” (SINHA: 1979, 235)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Até mesmo a audição²⁹ tem lugar em virtude dos méritos adquiridos por muitos nascimentos. Mesmo nesta circunstância, a ocorrência do desapego não é o resultado da mera audição, mas de uma cognição imeditada [*sākṣātkāra*]. E esta cognição não acontece de uma só vez, por causa das falsas tendências que existem desde a eternidade. Mas ela acontece pela firmeza no *Yoga*. E no *Yoga* há uma abundância de obstáculos³⁰. Portanto, é somente após muitos nascimentos que o desapego e a liberação têm lugar, e ainda assim em raros intervalos, e no caso apenas de uns poucos.” (*ibid.*, 235-236)

*vāsanayā'narthakhyāpanam doṣayogo'pi na nimittasya
pradhānabādhakatvam //5.119 //*

²⁷ Cf. *YS* 2.13.

²⁸ Na tradução de Āraṇya, *subliminal imprint*.

²⁹ Das escrituras que falam da liberação.

³⁰ Cf. *Yogasūtra*, 1.30, 1.31, 2.3, etc.

5.119 – “Mesmo na conjunção com o mal, [a causa é] a manifestação de objetos impróprios através das tendências; [portanto, desejo, etc.] não são [a única causa de aprisionamento]; a causa instrumental ou eficiente [ou seja, as tendências] é a obstrução.” (Aniruddha)

Ou – “Assim, durante a conjunção do mal [na forma de sono profundo], não ocorre a manifestação de seus objetos próprios pelas tendências; pois a causa instrumental não obstrui a principal.” (Vijñāna Bhikṣu) (*ibid.*, 501-502)

Reproduzimos a seguir a nota do editor, Nandalal SINHA, a respeito das divergências de leitura que os dois antigos comentadores tiveram com referência a este mesmo *sūtra*. Optamos aqui por reproduzir, após esta nota, os comentários de ambos, mostrando assim o contraste de suas interpretações. Vejamos a nota de Nandalal Sinha:

“Pela expressão *anarthakhyāpanam*, Vijñāna claramente leu *nasvārthakhyāpanam*. Nāgesa segue Vijñāna nesta leitura. (...) É igualmente claro que Aniruddha leu *anarthakhyāpanam*, e intuiu em seu comentário o sentido simples e natural do termo, ou seja, ‘manifestação de objetos impróprios ou maus (*anartha*)’, e que é especificamente desenvolvido no *Sāṅkhyavṛttisāra* de Vedāntin Mahādeva, que portanto segue Aniruddha. Muito evidentemente, os dois grandes comentadores tiveram diante de si leituras diferentes do mesmo enunciado original. Qual era de fato a leitura original é agora difícil de estabelecer. Como Aniruddha é o mais antigo de ambos, sua leitura deve ser preferida. Em segundo lugar, enquanto é necessária apenas uma pequena imaginação para derivar os significados imputados por Vijñāna da leitura de Aniruddha, por outro lado é impossível derivar o significado imputado por Aniruddha de uma leitura de Vijñāna. Por esta razão adotamos a leitura *anarthakhyāpanam*.³¹” (*ibid.*, 501)

Comentário de Aniruddha ao enunciado:

“Pode-se perguntar: já que desejo, etc. são causas de aprisionamento, qual a necessidade das tendências? A isto o autor afirma:

“Não se deve afirmar que o aprisionamento tem lugar apenas através do mal. Deve existir também a manifestação de objetos impróprios [errôneos, maus] pelas tendências. Deve-se afirmar que a causa eficiente ou instrumental deste mal [as tendências] é aquilo que obstrui a liberação da fonte primordial. E as tendências³², portanto, são o fator primário ou principal.” (*ibid.*, 502)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“(...) já que as tendências permanecem numa pessoa em sono profundo, então certamente haverá cognição do objeto; portanto não será

³¹ No texto em devanāgarī transcrito na edição.

³² Que não estão nos objetos, mas nas consciências, sujeitos da cognição.

razoável afirmar a condição de ser *brahman* [absoluto] ou a participação do estado de *brahman* durante o sono profundo. Em relação a isto o autor afirma:

“Assim como quando há desapego, também quando há conjunção com o mal do sono profundo não ocorre *svārthakhyāpanam*, a ‘manifestação de seus objetos próprios’, por meio das tendências. Porque não é possível para a causa instrumental, ou seja, a impressão mental de experiências passadas, sendo secundária como é, agir como contrária ao mal mais poderoso do sono profundo. Tal é o sentido. Pois é precisamente o mal mais potente que torna as tendências fracas, ou seja, incompetentes para produzir seus próprios efeitos. Tal é o conteúdo.” (*ibid.*, 502-503)

karmavaicitryāt sṛṣṭivaicitryam //6.41 //

6.41 – “A diversidade da criação advém da diversidade das ações [*karman*].”

Comentário de Aniruddha:

“Mas já que a matriz fenomênica é uma, como, pode-se perguntar, surge uma diversidade de criações? A isto o autor responde:

“Embora não haja diferença na causa material³³, ainda assim a diferenciação é causada pelas diferentes causas instrumentais ou eficientes [*nimitta*], da mesma forma que, embora não haja diferença no ouro, surge uma diferença entre a coroa, o colar, etc.” (*ibid.*, 544)

Prossigamos com o estudo do último deste grupo de enunciados de Patañjali:

hetuphalācṛayāmbanaiḥ sarīgṛhītatvādeśāmabhāve tadabhāvaḥ //4.11 //

4.11 – As tendências encontram-se em estado de agregação por meio de causas, frutos, interdependência e suporte; na inexistência destes, as tendências são inexistentes.

Comentário de Vyāsa:

“A causa significa que o prazer nasce da virtude [*dharma*] e a dor do vício [*adharmā*]. O desejo decorre do prazer, e a aversão da dor³⁴; o esforço ou empenho também surge daí. Em consequência o indivíduo, movido pela consciência, pela fala ou pelo corpo, favorece ou prejudica outros; disso surgem novamente prazer e dor, virtude e vício, desejo e aversão. Assim, a roda de seis raios dos renascimentos é colocada em movimento e a ignorância [*avidyā*], a raiz de todas as aflições³⁵, é o condutor desta roda que gira a cada instante: isto é a causa.

“Os frutos são aqueles por meio dos quais a virtude, etc. são regenerados, pois não pode haver o surgimento de algo não-existente. A mente [*manas*], entretanto, entregue à oscilação, é a interdependência das

³³ *Upadāna*, a que participa da constituição do efeito.

³⁴ Duas aflições ou *kleṣa*, cf. *YS* 2.7 e 2.8.

³⁵ Cf. *YS* 2.4 e 2.24.

tendências. As tendências que não possuem interdependência³⁶ não podem jamais permanecer na mente cujas tarefas foram concluídas. O objeto das tendências é seu suporte, e em direção a este a substância apresenta algumas tendências. Portanto todas as tendências encontram-se em estado de agregação por meio destes: causas, frutos, interdependência e suporte. Na ausência destes dá-se a ausência de tendências por estes mantidas.” (BABA: 1979, 102)

Depois de tratar da relação entre a consciência e a formação de suas tendências (ou seja, o aspecto subjetivo da realidade), Patañjali prossegue, discutindo agora a relação entre a consciência e a substância (ou seja, discutir-se-á a realidade objetiva “exterior” ao sujeito, e sua relação com ele). Vejamos, então, o próximo grupo de enunciados.

³⁶ Com a mente oscilante.

atīānāgataṁ svarūpato 'styadhvabhedāddharmāṇām //4.12 //

4.12 – O passado e o que está por vir existem presentemente, por si próprios, com origem na expansão dos caminhos das características essenciais.

te vyatkasūkṣmā guṇātmānaḥ //4.13 //

4.13 – Ambos são manifestos e sutis, provenientes da essência dos aspectos fenomênicos.

pariṇāmaikatvādvastutattvam //4.14 //

4.14 – O princípio real da substância provém da unidade nas transformações.

vastuṣāmye cittabhedāttayorvibhatkaḥ panthāḥ //4.15 //

4.15 – Quando há igualdade na substância, a partir da expansão da consciência, os percursos de ambos são divididos.

na caikacittatantraṁ cedvastu tatapramāṇakaṁ tadā kiṁ syāt //4.16 //

4.16 – Além disso, a substância não é dependente de uma consciência pois, então, no caso de sua não-aferição por esta consciência, o que seria dela?

taduparāgāpekṣitvāccittasya vastu jñātājñātam //4.17 //

4.17 – A partir da atenção da consciência diante de sua coloração, a substância torna-se conhecida e desconhecida.

A relação entre substância e consciência

Se, no grupo anterior de enunciados, tratamos somente da realidade subjetiva, veremos agora a relação que se estabelece entre esta e a “substância”, *vastu*, ou realidade objetiva. Também o assunto aqui tratado ecoa em outros enunciados de capítulos anteriores: está, por exemplo, diretamente relacionado aos enunciados 2.16 a 2.24, reunidos sob o título “O problema da conjunção – o aprisionamento nas existências fenomênicas”.

Antes de iniciarmos nossa leitura, façamos uma observação importante acerca da nomenclatura utilizada: ambos os sistemas designam pelo termo *dravya* (da raiz *DRU*, “tornar fluído, derreter, dissolver, fazer correr”) o conceito de “matéria” ou “objeto”, e pelo termo *vastu* (da raiz *VAS*, “permanecer num lugar, residir, manter uma condição ou existência”) o conceito de “substância”. Para estes sistemas, aquela porção da substância que é presente à cognição, ou que se apresenta ao intelecto, é

denominada *dravya*: esta, por sua vez, é apenas uma manifestação presente de um substrato material que inclui outros tempos e espaços, e cuja existência não depende diretamente do testemunho de uma consciência, digamos, presente, e esta realidade objetiva mais abrangente é denominada “substância”. Tal distinção é digna de nota, pois essa posição teórica, assim como as demais especulações acerca da realidade na Índia antiga, encontrou discursos e escolas oponentes, notadamente as primeiras escolas metafísicas do budismo, que começaram a florescer justamente no período atribuído, pelos teóricos da cultura sânscrita, à composição do *Yogasūtra* que chegou até nós (aprox. II a.C.). Por esta razão, encontraremos uma interessante oposição às teorias budistas no comentário de Vyāsa a este grupo de enunciados.

Começemos nossa análise recordando, através de alguns enunciados do *Sāṅkhyapravacanasūtra*, a teoria de percepção envolvida nos conceitos do *Yoga*:

yat sambaddham sat tadākārolekhi vijñānam tat pratyakṣam //1.89 //

1.89 – “Percepção é a cognição que, entrando em relação com o percebido (Vijñāna Bhikṣu), Ou, sendo produzida através da relação com o percebido (Aniruddha), reflete a forma resultante [do percebido].” (SINHA:1979,138)

yogināmabāhyapratyakṣatvānna doṣaḥ //1.90 //

1.90 – “Não há erro [na definição anterior, pelo fato de isto não se aplicar à percepção dos *yogin*], porque a percepção dos *yogin* não é [como as demais] uma percepção externa.” (*ibid.*, 140)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Mas então, pode alguém objetar, em virtude da ausência de forma do objeto percebido ou em contato, a definição não se estende à percepção que tem o *yogin* das coisas passadas, futuras ou retiradas do campo da visão. Percebendo isso, o autor justifica-se, lembrando que a percepção propiciada pelo *Yoga* não está incluída nesta definição. Apenas a percepção sensorial externa é o objeto da definição aqui, e os *yogin* não percebem através dos sentidos externos.” (*ibid.*, 140)

līnavastulabdhātīçayasambandhādvādoṣaḥ //1.91 //

1.91 – “Ou não há erro [na definição de percepção, no caso do *yogin*], por causa da relação do que alcançou a excelência [a consciência do *yogin*, pela prática do *Yoga*] com a substância em estado não-evolvido [não desdobrado em efeito].” (*ibid.*, 140)

Comentário de Aniruddha:

“Já que os efeitos permanecem sempre existentes, mesmo aquilo que foi destruído ou desapareceu, existe de forma latente em sua própria causa, com a característica de ser passado, e aquilo que ainda está para ser produzido

também existe em sua própria causa, com a característica de ser ‘ainda por vir’. Apenas o *yogin* que alcançou a excelência através da influência favorável das virtudes geradas pelo *Yoga* pode ter conexão³⁷ com a causa primordial, *pradhāna*³⁸, e, portanto, conexão com todos os lugares, tempos, etc.” (*ibid.*, 141)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Ainda que a percepção do *yogin* esteja no domínio da definição de percepção [de 1.89], não há falta na definição, pois a consciência do *yogin*, tendo alcançado a exaltação produzida pela virtude nascida do *Yoga*, tem lugar nos objetos em seu estado não-evolvido. Tal é o sentido.

“O termo *līna*, ‘não-evolvido’, denota aqui os objetos que não estão em contato, e este último era pretendido pelos oponentes [ao *Sāṃkhya*]. No ponto de vista dos *satkāryavādin*³⁹, as coisas passadas, etc. existem verdadeiramente em suas formas essenciais. O contato com elas é, portanto, possível. Portanto a expressão ‘o que alcançou a excelência’ foi usada para apontar a causa através da qual o contato com objetos distantes ou ocultos torna-se possível. *Atiçaya*, ‘exaltação’ ou ‘excesso’, é penetrância e abrangência, e também a cessação, etc. do aspecto de inércia obscura, *tamas*, que obstrui o movimento⁴⁰.

“Em relação a este assunto, deve-se compreender que, pela expressão ‘entrando em relação’ no enunciado anterior [1.89], é o contato do intelecto com os objetos que é a causa da percepção, e, conseqüentemente, que no caso da percepção real ou comum a todos os objetos externos, o contato do intelecto com o objeto é a causa. Os contatos com as faculdades de interação constituem, por outro lado, as causas específicas nos casos de percepção visual, etc. Mas, sendo este o caso, isto não implica que a percepção dos objetos externos possa ter lugar através do intelecto, mesmo na ausência de contato com os sentidos, num caso de ausência da virtude nascida do *Yoga*, etc. E isto em razão da obstrução causada pelo aspecto fenomênico da inércia obscura, pois é impossível que houvesse, naquele caso, qualquer alteração do aspecto fenomênico da intelegibilidade, *sattva*, no intelecto. E a inércia obscura é removida às vezes pelo contato entre os sentidos e os objetos, e às vezes pela virtude nascida do *Yoga*, da mesma forma que a sujeira do olho pode ser removida pela tintura. Mas não se pode afirmar, então, pela máxima ‘que esta seja considerada a causa’ que o contato com os sentidos, etc., seja a causa da percepção em geral dos objetos externos; porque, nos estados como o sono sem sonhos, etc., está provado que a inércia obscura de fato obstrui o movimento ou função do intelecto.” (*ibid.*, 141-142)

Vejamos agora, primeiramente, como o *Yogasūtra* vai conceituar e explicar a existência da substância, *vastu*, ou realidade objetiva, em contraposição à consciência:

³⁷ Isto é, contato através da inteligência.

³⁸ A causa-raiz de todas as existências fenomênicas.

³⁹ Adeptos do *Sāṃkhya* ou *satkāryavāda*, a “teoria do efeito existente”.

⁴⁰ Do intelecto, *buddhi*, na forma do objeto.

atītānāgataṁ svarūpato ‘styadhvabhedāddharmāṇām //4.12 //

4.12 – O passado e o que está por vir existem presentemente, por si próprios, com origem na expansão dos caminhos das características essenciais.

te vyatkasūkṣmā guṇāmānaḥ //4.13 //

4.13 – Ambos são manifestos e sutis, provenientes da essência dos aspectos fenomênicos.

pariṇāmaikatvādvastutattvam //4.14 //

4.14 – O princípio real da substância provém da unidade nas transformações.

Reproduzimos aqui trechos do comentário de Vyāsa:

“É uma regra que não há manifestação de algo inexistente e também não há destruição de algo existente: como podem então cessar as tendências [*vāsanā*], que são qualificações da matéria [*dravya*]? ‘O passado e o que está por vir existem presentemente, por si próprios, com origem na expansão dos caminhos das características essenciais.’ O que está por vir é aquilo que tem sua manifestação no futuro, o passado é aquilo cuja manifestação já foi experimentada, e o presente é aquilo cujas funções estão manifestas: este trio é a substância [*vastu*] – o que pode ser cognição ou conhecimento do que é consciente.

“Se os objetos passados e futuros não existissem nestas formas especiais, o conhecimento do passado e do futuro não possuiria conteúdo, mas não pode haver conhecimento sem conteúdo [objeto]. Portanto, o passado e o que está por vir existem, presentemente e de forma sutil, em suas causas. Além do mais, se a realidade condizente com o fruto de qualquer das ações, tanto as da experiência de vida quanto as da liberação⁴¹, fosse irreal, então a realização de seus objetivos pelas causas instrumentais não seria possível. A causa só é capaz de trazer ao estado presente uma consequência da realidade, mas não é capaz de trazer à tona a consequência de algo inexistente; as causas instrumentais levam os efeitos a estados específicos, mas não podem produzir nada novo.

“A substância caracterizada⁴² está imbuída da natureza de muitas características essenciais [*dharma*]; suas características estão colocadas em oposição uma à outra, devido à diferença de percursos. Além disso, o presente obtém sua manifestação específica como matéria [*dravya*], enquanto que o passado e o que está por vir não existem assim. Como? O que está por vir existe em sua manifestação potencial, e o passado existe em sua manifestação nas cognições já experimentadas. Apenas o caminho do presente tem sua manifestação na sua própria natureza. Ele não se manifesta em relação aos caminhos do passado e do que está por vir. Durante um caminho, as

⁴¹ *Bhoga e apavarga*, cf. *YS* 2.18.

⁴² *Dharmin*, cf. *YS* 3.14.

características dos outros dois caminhos permanecem imanifestas na substância caracterizada.

“Portanto o trio não é inexistente. Constituem, na verdade, as próprias características essenciais dotadas de três caminhos. As presentes possuem natureza manifesta, as passadas e futuras possuem natureza sutil, isto é, são os seis ‘indeterminados’⁴³. Tudo isso constitui um agregado específico dos aspectos fenomênicos.” (BABA: 1979, 102-103)

Se antes havíamos visto uma teoria do tempo em relação à consciência, aqui encontramos uma elucidação acerca da mesma teoria, agora aplicada à “substância” ou substrato dos objetos possíveis à consciência. Como já foi observado no início deste capítulo, grande parte do seu conteúdo constitui uma exegese dos capítulos anteriores. Aqui, Vyāsa menciona “os seis indeterminados”, *aviçesa*, que já tivemos a oportunidade de examinar no segundo capítulo, sob o item “O problema da conjunção: o aprisionamento nas existências fenomênicas”. Reproduzimos em seguida um trecho de seu comentário ao enunciado 2.19, no qual relaciona os conceitos dos elementos “fenomenológicos” dos sistemas *Sāṅkhya* e *Yoga*, formados, segundo estas teorias, a partir dos três aspectos fenomênicos de inércia, agitação e intelegibilidade:

“Éter, ar, fogo, água e terra⁴⁴ são as cinco formas diferenciadas dos rudimentos sutis e indiferenciados, o sonoro, tangível, visível, sávido e olfativo⁴⁵. Da mesma forma o ouvido, a pele, os olhos, a língua e o nariz são as faculdades conhecimento. A voz, as mãos, os pés, o ânus e os órgãos sexuais são as faculdades de ação. A décima primeira é a mente que é oniojetiva, ou seja, preenche todos os interesses [do grosseiro ao sutil]. Estas são as formas diferenciadas do sentido de auto-afirmação [*asmitā*], que é indiferenciado. (...) Os seis indiferenciados são as cinco potências sutis (...) e o sexto indiferenciado é a totalidade do sentido de auto-afirmação⁴⁶. (...) Aquilo que está além do indiferenciado é o determinável, o grande princípio⁴⁷.” (*ibid.*, 45-46)

No comentário de Vyāsa ao enunciado 4.14, encontramos uma referência intertextual a uma teoria budista. A polêmica, em síntese, parte do fato de que tanto o *Sāṅkhya* quanto o *Yoga* admitem a existência de uma substância, *vastu*, ou realidade

⁴³ *Aviçesa*, v. *YS* 2.19.

⁴⁴ Os cinco *bhūta* ou elementos grosseiros.

⁴⁵ Os cinco *tanmātra* ou potências sutis.

⁴⁶ *Asmitā*, movimento de *aharīkāra*, o sentido de individuação.

objetiva, a qual existe independentemente da cognição da consciência, enquanto que a teoria budista, em refutação, admite a realidade objetiva apenas como criação da consciência, e portanto, em última instância, destituída de substância. Vejamos o que nos diz Vyāsa:

“Não há objeto que não seja coexistente com a cognição, mas existe a cognição que não é coexistente com nenhum objeto, como o que é visto num sonho’ – a partir deste ponto de vista, algumas pessoas ocultam o verdadeiro caráter da substância ao afirmar que a substância não é senão a fabricação de um conceito ou cognição. Aqueles que afirmam que esta substância é meramente visionária e não existe em realidade, são eles próprios visionários. A substância é presente por seu próprio poder. Como se pode acreditar nos ensinamentos daqueles que ocultam o verdadeiro caráter da substância ao refutá-la sob a força de um conhecimento fictício⁴⁸ e falso?” (*ibid.*, 104)

Encontramos em Āraṇya uma maior elucidação da polêmica que transparece neste comentário:

“O autor do *sūtra* admitiu a existência de uma substância (extramental). Isto controverte a teoria dos *vaināçika* (uma classe de budistas). O comentador [Vyāsa] elucidou este ponto, embora o *sūtra* não chegue a tratar disso.

“Os *vijñānavādin* ou idealistas (uma seita budista) argumentam que, quando não há percepção, não há ciência⁴⁹ da existência de objetos externos; mas, quando não há objeto externo, ainda pode haver conhecimento dele, como, por exemplo, num sonho, onde se pode ter conhecimento de cores, sabores, etc. Portanto, não há substância fora da percepção, e os objetos de fora são invenções da imaginação. (...) Demonstra-se agora a falácia do argumento acima. É verdade que o conhecimento dos objetos externos não é possível sem a percepção, afinal sem o poder da percepção não pode haver conhecimento. Mas não é verdade que pode haver conhecimento de um objeto externo que não existe. No sonho não há conhecimento perceptivo de um objeto externo, pois o conhecimento envolvido provém das impressões latentes de objetos externos. Não há exemplo de tal percepção sem que tenha havido antes um contato com uma atividade externa dos sentidos. Por exemplo, uma pessoa que nasceu cega não pode sonhar com luz. Conceitos imaginários são as únicas provas alegadas pela escola dos Idealistas [*vijñānavādin*]. O sol, a lua, a terra, etc., os quais existem fenomenicamente e provam sua existência em virtude de sua presença, são contestados e negados por eles à força de conceitos meramente semânticos. Quando se lhes questiona como o

⁴⁷ *Mahattatva*, ou seja, o intelecto.

⁴⁸ *Vikalpa*, uma composição, cf. *YS* 1.9.

⁴⁹ Do original inglês *awareness*.

mundo fenomênico surgiu, eles afirmam que não há realidade no mundo, trata-se de uma ilusão. Em seu ponto de vista a causa é inexistente, assim como os efeitos. Tais são as suas ilusões baseadas apenas no uso de palavras.” (ĀRANYA: 1983, 373-374)

Depois de provada a existência da substância, trata-se agora da relação entre substância e consciência.

vastusāmye cittabhedāttayorvibhatkaḥ panthāḥ //4.15 //

4.15 – Quando há igualdade na substância, a partir da expansão da consciência os percursos de ambos são divididos.

Na caikacittatantram cedvastu tatapramāṇakam tadā kirā syāt //4.16 //

4.16 – Além disso, a substância não é dependente de uma consciência pois, então, no caso de sua não-aferição por esta consciência, o que seria dela?

Taduparāgāpekṣitvāccittasya vastu jñāñānam //4.17 //

4.17 – A partir da atenção da consciência diante de sua coloração, a substância torna-se conhecida e desconhecida.

Trechos do comentário de Vyāsa a estes enunciados:

“A substância única, sendo o suporte de muitas consciências, é comum a todas. Ela não é, na verdade, projetada por uma consciência, nem por muitas, mas está estabelecida em si mesma. Como? Em virtude da expansão ou diferenciação das consciências acerca da identidade da substância. Mesmo com a identidade da substância, o conhecimento das consciências varia: o conhecimento do prazer em relação à substância advém da consciência dotada de virtude; a consciência dotada do vício manifesta o conhecimento da dor; da mesma substância advém, à consciência dotada de ignorância, o conhecimento ‘entorpecido’ [*mūḍhajñāna*]; e o conhecimento de sua neutralidade advém à consciência dotada da ‘visão’ [*darṣana*]. Por qual consciência é então esta substância projetada?

“Além disso, não se deve considerar que a consciência de um possa ser ‘tingida’ pelo objeto imaginado na consciência de outro. Portanto, são diferentes os percursos da substância e das cognições, separadas pela diferença entre os instrumentos de cognição e os objetos de cognição. Não há nenhuma mistura possível entre ambos. De acordo com a teoria do *Sāṅkhya*, a substância é imbuída dos três aspectos fenomênicos; também as funções destes aspectos são sempre cambiantes [em transformação]. A substância dependente de características essenciais como virtude, etc., está relacionada às consciências; então, sendo a fonte das cognições que são produzidas de acordo com tais causas instrumentais, participa de suas naturezas respectivas. (...)

“Se a substância aparece relacionada a uma consciência, então no caso da consciência oscilante [em vigília] ou suprimida, a realidade é de fato intocada por estas modificações e não é por isso levada a penetrar no domínio de nenhuma outra consciência. A realidade está além da cognição, isto é, além da aceitação de qualquer outra consciência, mas isto significa que ela não existe? (...) Pois, se suas partes ausentes não existissem, então, onde não houvesse a face anterior, a face posterior também não poderia ser assumida. Portanto, a realidade objetiva é independente e comum a todos os seres incondicionados⁵⁰; as consciências também são independentes e cada qual está engajada nas experiências para cada ser incondicionado. Em virtude da conjunção de ambos, vem o reconhecimento, que é a experiência do ser incondicionado.⁵¹

“Os objetos, como um ímã, simplesmente por sua proximidade, ‘colorem’ a consciência, que é como o ferro. Assim se tornam objetos de cognição da consciência por eles ‘colorida’. Aquele que é outro além destes [objetos e consciência] é o ser incondicionado [*puruṣa*, o ‘verdadeiro’ sujeito], o qual permanece desconhecido. A consciência está em constante transformação por possuir o caráter conhecido e desconhecido da substância.” (BABA: 1979, 104-106)

Também observa o editor desta compilação do *Yogasūtra*, B. BABA:

“(...) o comentador descreve aqui a dupla divisão da substância (ou realidade existente). Seu aspecto material é *pradhāna*, que é a frente da substância e objeto de cognição da consciência; e o aspecto espiritual [subjetivo] é o *puruṣa*, que não é objeto de cognição por estar por detrás da substância. No *Vedāntadarśana*, este *puruṣa* será considerado a substância última [*brahman*, o absoluto] e *pradhāna*, dado o seu poder, será denominado ‘o princípio auto-expressivo’ [*māyā*].” (*ibid.*, 106, nota)

Temos, portanto, que toda esta discussão pretendeu, na verdade, estabelecer, à força dos argumentos destes sistemas, a própria base da doutrina dualista do *Sāṅkhya*, ou seja, a realidade dos dois princípios antagônicos fundamentais: *prakṛti* e *puruṣa*.

Prossigamos, agora, em nossa análise, com os próximos enunciados deste último capítulo do *Yogasūtra*.

⁵⁰ *Puruṣa*, cada qual dotado de um único *citta* ou consciência, sempre mutável, até sua liberação.

⁵¹ Cf. *YS* 2.17 e 2.23.

sadā jñātāścittavṛttayastatprabhoḥ puruṣasyāpariṇāmivāt //4.18 //

4.18 – Os movimentos da consciência são sempre conhecidos por seu soberano, em virtude da imutabilidade do ser incondicionado.

na tatsvābhāsam dṛṣyatvāt //4.19 //

4.19 – A consciência não possui iluminação própria, por pertencer ao testemunhável.

ekasamaye cobhayānavadhāraṇam //4.20 //

4.20 – E não pode haver a constatação de ambos num único acordo.

cittāntaradṛṣaye buddhibuddheratiprasaṅgaḥ smṛtisamkaraṇca //4.21 //

4.21 – Se uma consciência pudesse ser testemunhada por outra, dar-se-ia uma conexão indefensável entre intelecto e intelecto e, conseqüentemente, uma mistura de memórias.

citerapratisamkramāyāstadākārāpattau svabuddhisamvedanam //4.22 //

4.22 – A percepção acurada do próprio intelecto provém do princípio consciente, capaz de penetrar em seus aspectos sem se reabsorver.

draṣṭṛdṛṣyoparaktam cittam sarvārtham //4.23 //

4.23 – A consciência, sendo influenciada pela testemunha e pelo testemunhável, abrange o todo.

tadasamkhyeyavāsanābhiçittamapi parārtham samhatyakāritvāt //4.24 //

4.24 – A consciência, através de suas inumeráveis tendências, serve também ao propósito do outro, em virtude de executar seu trabalho por combinação.

A relação entre consciências e seres incondicionados

Nos enunciados anteriores deste capítulo, verificamos a construção de uma argumentação com vistas a reiterar alguns dos elementos básicos da teoria dos sistemas *Sāṅkhya* e *Yoga*, muitos dos quais já pressupostos, embora não tão detalhados, ao longo dos três primeiros capítulos do tratado de Patañjali. Observamos como estes sistemas concebem a transmigração das consciências ou corpos sutis por várias condições de nascimento, de acordo com suas tendências (ou da soma de suas ações e impressões latentes em manifestação), como são descritas as construções dos corpos, e acompanhamos também a descrição de como é possível a construção de “consciências auxiliares” pelo *yogin* avançado, a partir do sentido de individuação,

com seus respectivos “corpos provisórios” (embora todos os corpos, em última instância, não deixem de sê-lo). E foram também estabelecidas por estes sistemas as realidades da substância e do ser incondicionado. Agora, finalmente, será revista e detalhada outra questão, já abordada em capítulos anteriores, referente à relação possível entre o ser incondicionado e a primeira “criação” da substância que é o seu reflexo: *mahat* ou *buddhi*, o “grande”, a inteligência fenomênica ou intelecto.

Lembremo-nos de alguns elementos básicos destas teorias: *buddhi*, o intelecto, é o “reino” da intelegibilidade, *sattva*, um dos três aspectos ou *guṇa* inerentes a tudo o que é produto da matriz fenomênica (ao lado de *rajas*, a agitação ou movimento, e *tamas*, a inércia ou obscuridade, contrária ao movimento e à intelegibilidade). A partir do intelecto torna-se possível o conhecimento de ordem fenomênica (oposto ao conhecimento absoluto de si e em-si que o ser incondicionado possui); tal conhecimento logo se desdobra entre conhecedor e objeto conhecido pela ação de *ahamkāra*, o sentido de individuação que realiza a cisão entre realidades subjetivas e realidade objetiva. Sim, porque – e esta é uma das críticas que outros sistemas fazem ao *Sāṃkhya* e ao *Yoga* – para estes *darśana*, há um número infinito de sujeitos, seres incondicionados ou *puruṣa*, cada qual imbuído de sua consciência individual (um agregado de intelecto, sentido de individuação e faculdades de interação, a começar da mente, *manas*), mas existe apenas uma matriz fenomênica – e sua realidade objetiva manifesta, exterior às consciências, consiste, em última instância, numa misteriosa e sutil unidade: a “substância”, *vastu*, cuja realidade intrínseca subsiste a qualquer tempo ou “criação”.

Deixando de lado a realidade objetiva, já discutida anteriormente, retoma-se aqui a questão entre o “aprisionamento” e a liberação do ser incondicionado por seu próprio reflexo, o intelecto. Este grupo de enunciados aprofunda as questões já abordadas no segundo capítulo, nos enunciados 2.20 a 2.23 (neste estudo, reunidos sob o título de “O problema da conjunção – o aprisionamento nas existências fenomênicas”). Afirma-se que a consciência, *citta* (fruto do intelecto), não é consciente por si mesma, sendo a luz de sua cognição “emprestada” pelo impassível ser incondicionado, este sim considerado o verdadeiro “princípio consciente” (*cit*) ou si-mesmo, ou Sujeito (com letra maiúscula). O *Sāṃkhyapravacanasūtra* também traz

uma série de enunciados nos quais esta questão é abordada. Vejamos o que podemos encontrar lá:

Sobre a consciência não possuir iluminação própria:

jaḍaparakāḥāyogāt prakāḥaḥ //1.145 //

1.145 – “Pelo fato de a iluminação não pertencer ao não-inteligente, a iluminação [pertence ao ser incondicionado].” (SINHA:1979, 200)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Os adeptos do *Vaiṣeṣikadarṣana* dizem: ‘através da conjunção com a mente⁵² é produzida a luz, denominada cognição, no si-mesmo, que era, antes disso, não-inteligente e da natureza da não-luz.’ Mas este não é o caso, porque a conexão com a luz não pode ter lugar naquilo que é não-inteligente, assim como, no mundo, nunca observamos a produção da luz ou iluminação [a cognitividade] num punhado de terra, etc., que é não-inteligente e não-iluminativo. Segue-se, portanto, que o ser incondicionado é, assim como o sol, etc., verdadeira e essencialmente da forma da luz. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 200)

nirguṇatvānna chiddharmā //1.146 //

1.146 – “Ele [o ser incondicionado] não está sujeito às características essenciais da consciência, por ser destituído de atributos.” (*ibid.*, 201)

prakāḥatatsiddhau karmakartṛvirodhaḥ //6.49 //

6.49 – “No caso do seu estabelecimento [do si-mesmo] por sua própria iluminação, há contradição entre o agente e a ação [o sujeito e o objeto].” (*ibid.*, 549-550)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Mas então, afirmam nossos oponentes, a luz do si-mesmo será provada como a reveladora da luz do si-mesmo. A isto o autor responde:

“No caso do estabelecimento da inteligência, por meio da luz na forma de inteligência, ocorre uma contradição entre o sujeito e o objeto. Tal é o sentido. Pois, no caso da luz, etc., a iluminação é percebida quando há uma relação entre o objeto da iluminação e a luz; e a relação de uma coisa diretamente consigo mesma é contraditória.

“Em nossa opinião, por outro lado, já que reconhecemos a prova ou aferição denominada ‘o movimento do intelecto’, por meio disto torna-se possível a relação da coisa consigo mesma sob a natureza de um reflexo, para si mesma, na forma daquilo que produz o reflexo, assim como se dá a conexão do sol, por meio da água, consigo mesmo, na forma de um reflexo. Tal é o conteúdo.

“Por outro lado, a escritura que se refere ao si-mesmo como auto-revelado deve ser compreendida como uma referência ao fato de sua iluminação, etc., não ser dependente de nenhuma condição extrínseca ou investimento externo [*upādhi*] de qualquer outro si-mesmo.” (*ibid.*, 550)

⁵² *Manas*, termo empregado aqui no sentido abrangente de *citta*, ‘consciência’.

Sobre a prova do ser incondicionado:

sarīhataparārthatvāt puruṣasya //1.66 //

1.66 – “A existência do ser incondicionado dá-se pelo fato de que uma estrutura ou composto [a matriz fenomênica e seus produtos] é para o propósito do outro.” (*ibid.*, 108)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“(…) Portanto, o sentido é que o conhecimento do ser incondicionado é inferido pelo fato de que a matriz fenomênica e seus produtos, sendo constituída por uma combinação de partes, existe para o benefício de outro.

“A inferência é feita sob este prisma: o sujeito em disputa, ou seja, a matriz fenomênica e seus produtos, é *parārtham*, ‘serve a um propósito externo’, ou seja, tem como seu fruto ou fim a experiência mundana e a eventual emancipação de um outro que não ela própria, porque se trata de uma estrutura de muitas partes, como uma cama, um assento, etc.

“Por esta inferência, prova-se que o ser incondicionado é outro que não a matriz fenomênica, e somente como um não-composto, pois, caso ele também fosse uma estrutura de muitas partes, a consequência seria uma regressão infinita.

No *Yogadarṣana*:

tadasarīkhyeyavāsanābhiçittamapi parārtham sarīhatyakāritvāt //4.24 //

“4.24 – ‘A consciência, através de suas inumeráveis tendências, serve também ao propósito do outro, em virtude de executar seu trabalho por combinação.’

“A inferência feita pelo enunciado é comum somente ao último membro mencionado [no *sūtra* anterior, 4.23], isto é, *citta*, a consciência, porque a expressão ‘executar por combinação’ significa simplesmente isto, que ela causa objetos [*artha*] e atividades [*kriya*] por associação com outros. Ao passo que o ser incondicionado, possuindo a natureza da luz eterna, não depende de mais nada para causar seus próprios objetos na forma de objetos iluminantes. Pois é somente na questão da conexão com os objetos que o ser incondicionado tem necessidade da função do intelecto. E esta conexão com o objeto não é um ato incomum de ‘causar’ objetos.” (*ibid.*, 109)

pūrvabhāvitve dvayorekatarasya hāne ’nyatarayogaḥ //1.75 //

1.75 – “Sendo ambos pré-existentes [o ser incondicionado e matriz fenomênica], na revogação de um, dá-se a aplicação do outro como causa.”

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Embora ambos, o ser incondicionado e a matriz fenomênica, sejam antecedentes a todos os produtos, ainda assim, porque um não sofre transformações [o ser incondicionado], e, portanto, não possui causalidade, tal causalidade pertence apropriadamente ao outro [a matriz fenomênica]. Tal é o sentido.

(…)

“Além do mais, se fosse da natureza do si-mesmo estar sujeito a transformações, em algumas circunstâncias ele cometeria enganos, como o

olho, a mente, etc., com a conseqüência de que, mesmo com a existência real de prazer, dor, etc., estes não passariam por sua cognição, e conseqüentemente surgiriam dúvidas como ‘se eu estou feliz ou não’, etc. Portanto, está provado, sem detrimento de a sua forma essencial possuir a natureza da luz infalível⁵³, que o ser incondicionado, por natureza, não está sujeito a transformações. Assim também foi declarado pelo *Yogasūtra*:

sadājñātācittavṛttayastatprabhoḥ puruṣasyāpariṇāmitvāt //4.18 //

“4.18 – ‘Os movimentos da consciência são sempre conhecidos por seu soberano, em virtude da imutabilidade do ser incondicionado.’” (*ibid.*, 119-120)

Iniciamos nossa análise destes enunciados do *Yogasūtra* com os argumentos do tratado do *Sāṅkhya*. Mas, antes de chegarmos à elucidação que o comentador Vyāsa faz deles no tratado do *Yoga*, precisamos fazer mais uma pequena digressão. Explicamos: novamente Vyāsa fará fortes referências intertextuais a seitas budistas da época, inclusive com o uso da ironia em sua crítica. Porém, se não tivermos informações mínimas acerca destas vertentes teóricas que afluíam à época, e de suas cáusticas disputas lógicas, perderemos não só a referência intertextual como também o tom irônico com que ele a faz.

Façamos, portanto, uma incursão mínima pela “doutrina da momentaneidade”, *kṣāṇikavāda*. Esta teoria, desenvolvida pela seita budista dos *vaiṇāyika*, parece ter sido sistematizada a partir de registros canônicos de ensinamentos do Buddha reunidos no terceiro concílio budista, que ocorreu em Pātaliputra em aproximadamente 241 a.C. sob o patrocínio do célebre imperador Açoka (cf. DASGUPTA: 1997, 82) – e portanto em época contemporânea à atribuída ao *Yogasūtra* (muito embora o *Yoga* já fosse prática provavelmente milenar nesta época). É claro que o desenvolvimento da doutrina dos *vaiṇāyika*, com seus textos e representantes, ultrapassa em muitos séculos o período em que foi codificado o *Yogasūtra*, ou mesmo em que viveu Vyāsa. É claro também que os textos budistas foram inicialmente redigidos na língua páli, ao passo que os textos da tradição hinduísta ortodoxa (incluindo, claro, o *Sāṅkhyayogadarçana*) foram redigidos em sânscrito. E finalmente não convém supor que autores antigos como Patañjali ou ortodoxos como Vyāsa tivessem feito a leitura destes textos ou mesmo tido conhecimento do páli. Mas, numa época em que hinduísmo e budismo disputavam

⁵³ E esta é a razão para a inferência.

fiéis e argumentos teóricos, os fundamentos básicos que diferenciavam doutrinas como *pariṇāmvāda* (a “doutrina das transformações” do *Sāṃkhya*) e *kṣaṇikavāda* (a “doutrina da momentaneidade” do budismo) deveriam ser comuns e acessíveis a todos os interessados. Além do mais, as práticas de meditação – o cerne do *Rājayoga* – não conheciam fronteiras ideológicas. É assim que vamos encontrar uma refutação da doutrina da momentaneidade num comentário ao *Yogasūtra*. Vejamos algo sobre esta doutrina budista, a começar por estas palavras atribuídas a Buddha:

“O ser do momento passado do pensamento viveu, mas não vive, e não viverá.

“O ser do momento futuro do pensamento viverá, mas não viveu, nem vive.

“O ser do momento presente do pensamento vive, mas não viveu, nem viverá.” (*apud* MAHADEVAN: 1974, 125)

Estas palavras sugerem a inferência (ao menos no plano intelectual) de que não há sujeito permanente, não há si-mesmo eterno ou *ātman*, não há objeto permanente, e não há substância no mundo fenomênico. Na síntese de MAHADEVAN:

“Nada permanece o mesmo, nem por dois momentos consecutivos. Tudo muda constantemente. Os exemplos normalmente citados são aqueles de um rio que flui e de uma chama acesa. Não se pode pisar no mesmo rio duas vezes: no segundo passo, já não há o mesmo rio. Em dois instantes não existe a mesma chama. (...) Nem o ser nem o não-ser são reais: o que é real é o tornar-se.” (*ibid.*, 125)

Esclarece também DASGUPTA:

“Os budistas também acreditavam em transformação, assim como os adeptos do *Sāṃkhya*, mas para eles não havia um fundo real na transformação; cada transformação era portanto algo absolutamente novo, e quando era passada, no momento seguinte a transformação [passada] estava completamente perdida. Existiam apenas os *dharma* passageiros ou manifestações de formas e características, mas não havia nenhum *dharma* subjacente ou substância. O *Sāṃkhya* também defende a transformação contínua dos *dharma*, mas ele sustenta que estes *dharma* constituem apenas condições para realidades permanentes. As condições e colocações dos

princípios reais mudam constantemente, mas os princípios reais, em si, são imutáveis. O efeito para os budistas era não-existente, vinha à existência por um momento, e então estava perdido. Em virtude desta sua teoria de causação, e também em virtude de sua doutrina do *çūnya* (o ‘vazio’), eles eram chamados de *vaināçika* [niilistas] pelos vedantinos.” (DASGUPTA: 1997, 257)

De posse destas informações, vamos verificar agora o discurso do *Yoga* sobre esta polêmica:

sadā jñātāçcittavṛttayastatprabhoḥ puruṣasyāpariṇāmitvāt //4.18 //

4.18 – Os movimentos da consciência são sempre conhecidos por seu soberano, em virtude da imutabilidade do ser incondicionado.

na tatsvābhāsam dṛçyatvāt //4.19 //

4.19 – A consciência não possui iluminação própria, por pertencer ao testemunhável.

ekasamaye cobhayānavadhāraṇam //4.20 //

4.20 – E não pode haver a constatação de ambos num único acordo.

Comentário de Vyāsa:

“Se *puruṣa*, o soberano, também se transformasse como a consciência, então os movimentos da consciência em relação às transformações também seriam conhecidos e desconhecidos, como o objeto som, etc., mas o conhecimento constante da consciência prova a imutabilidade do ser incondicionado, o soberano desta consciência.

“Aqui uma dúvida é levantada pelos *vaināçika* e também pelos *cittātmavādin*⁵⁴, de que a consciência sozinha é auto-iluminada e também a iluminadora do objeto, como o fogo. Ela não pode ser auto-iluminada em virtude de sua perceptibilidade. Assim como os outros sentidos e os objetos como som, etc. não são auto-iluminantes em virtude de sua perceptibilidade, assim também a consciência deve ser compreendida. Além disso, o fogo não pode ser um exemplo aqui, porque o fogo nada ilumina de sua própria natureza, que permanece oculta. Esta iluminação é encontrada na conjunção entre o que é iluminável e o iluminador; e também a conjunção de qualquer coisa com sua própria natureza não pode existir. O que mais? A ‘consciência auto-iluminante’ significa ‘não-receptível por nada mais’: este é o sentido destas palavras. Assim como se afirma que o éter [*ākāṣa*] é ‘auto-sustentável’ com o intuito de significar apenas que o éter ‘não é sustentado por nada’. A manifestação de todos os seres é notada através do conhecimento reflexivo dos movimentos de seus próprios intelectos, tais como ‘estou com raiva’,

⁵⁴ Os que acreditam que a consciência, *citta*, é o próprio si-mesmo ou *ātman*.

‘estou com medo’, ‘isto é meu desejo’, ‘isto é minha raiva’, etc. Tudo isso só é possível quando não se toma o intelecto como o si-mesmo.

“Também, num único instante, a constatação da própria natureza e a do outro não é possível. A concepção dos que mantêm a ‘doutrina da momentaneidade’ [*kṣāṇikavāda*] é que a existência em si é a ação e ao mesmo tempo o agente.” (BABA: 1979, 106-107)

Percebemos que Vyāsa faz referências à metáfora da chama utilizada pelos *vainācika* como exemplo da natureza da consciência, considerada por eles como autoluminosa. A este respeito esclarece também H. Āraṇya:

“Qual é o sentido da expressão ‘o fogo é autoluminoso’? Significa que um outro conhecedor consciente obtém o conhecimento da luz. Qual é o sentido da expressão ‘o fogo ilumina os objetos’? Significa que uma pessoa consciente conhece o objeto sobre o qual a luz recai. Em ambos os casos o iluminador é o conhecedor consciente e o iluminável é que é a luz, isto é, *tejasbhūta* ou o elemento luz. Como todos os outros conhecimentos, este é o resultado do contato entre a testemunha e o objeto. Fogo, portanto, não é um exemplo de autoluminosidade e de iluminação de objetos. Se o fogo estivesse se manifestando como ‘eu sou fogo’ e ao mesmo tempo iluminando ou conhecendo outro objeto, então a analogia seria adequada; mas neste caso não há referência à natureza real do fogo, que, embora tomado como consciente, na verdade é inconsciente.” (ĀRAṆYA: 1983, 382)

cittāntaradṛṣṭaye buddhibuddheratiprasaṅgaḥ smṛtisamkaraḥca //4.21 //

4.21 – Se uma consciência pudesse ser testemunhada por outra, dar-se-ia uma conexão indefensável entre intelecto e intelecto e, conseqüentemente, uma mistura de memórias.

citerapratisamkramāyāstadākārāpattau svabuddhisarivedanam //4.22 //

4.22 – A percepção acurada do próprio intelecto provém do princípio consciente, capaz de penetrar em seus aspectos sem se reabsorver.

draṣṭṛdṛṣṭyoparaktam cittam sarvārtham //4.23 //

4.23 – A consciência, sendo influenciada pela testemunha e pelo testemunhável, abrange o todo.

tadasamkhyeyavāsanābhiçittamapi parārtham samhatyakāritvāt //4.24 //

4.24 – A consciência, através de suas inumeráveis tendências, serve também ao propósito do outro (isto é, do ser incondicionado), em virtude de executar seu trabalho por combinação.

Comentário de Vyāsa:

“Há um ponto de vista de que a consciência, estando suprimida em sua natureza própria, torna-se objeto de percepção de outra consciência próxima a ela: ‘Se uma consciência pudesse ser testemunhada por outra, dar-se-ia uma conexão indefensável entre intelecto e intelecto, e, conseqüentemente, uma mistura de memórias.’ Agora, se uma consciência fosse tomada por outra, então por quem seria o intelecto desta tomado? Este seria tomado por outro intelecto, e aquele por outro; isso resultaria numa conexão indefensável entre intelecto e intelecto e também numa mistura de memórias. Tantas quantas fossem as cognições dos intelectos conectados, tantas seriam suas memórias. E então, por conta desta confusão, dar-se-ia a ausência de determinação das memórias. Tudo isso de fato resulta muito confuso para os *vaināçika*, que querem se desfazer do ser incondicionado, o conhecedor reflexivo do intelecto. Por outro lado, eles também não são lógicos quando imaginam o caráter deste experimentador [*puruṣa*]. Alguns afirmam que há uma realidade, de fato existente, que constantemente deixa os cinco *skandha*⁵⁵ e toma outros para si. Depois de afirmar isso, eles ainda passam por maior dor, pois afirmam: ‘Eu observarei o voto de continência próximo a um mestre, para a completa submissão, desapego, improdutividade e também para a pacificação dos *skandha*’. E depois de dizer isto do si-mesmo eles novamente negam este si-mesmo. As teorias do *Sāṅkhya-yogadarśana* e dos outros [*Nyāyavaiçṣikadarśana*], ao contrário, atribuem somente ao ser incondicionado, o experimentador ou soberano da consciência, o termo *sva* [‘próprio’, ‘auto’ ou ‘referente ao si’].

“Como? ‘A percepção acurada do próprio intelecto provém do princípio consciente, capaz de penetrar em seus aspectos sem se reabsorver.’ O poder do experimentador é de fato imutável, mas com relação ao objeto mutável [o intelecto], ele segue as funções do último como se tivesse sido transformado neste intelecto⁵⁶.” (BABA: 1979, 107-108)

Complementemos esta interpretação de Vyāsa com observações de H. Āraṇya:

“De acordo com a escola do *Sāṅkhya*, *puruṣa*, o princípio consciente absoluto, é o experimentador. Este ponto de vista explica com facilidade o desejo pela salvação [liberação]. De acordo com os *vaināçika*, não há nada para além da cognição; ou além da cognição há um mero vazio, o que não poderia justificar o esforço para suprimir o fluxo dos movimentos da consciência. Desconhece-se um objeto que possa converter a si próprio num vazio ou transformar-se no irreal. Portanto não é possível que uma parcela de cognição possa converter a si própria em vazio.

“E os niilistas (...) procuram seus preceptores e fazem votos de autodisciplina. Mas o objetivo pelo qual eles fazem tanto alarde, em sua

⁵⁵ Conforme estas teorias budistas, os cinco *skandha* são: *rūpa*, “forma” ou o corpo e os sentidos; *vedanā*, sentimento; *saṃjñā*, conhecimento conceitual; *saṃskāra*, sentimentos e conceitos compostos, e *vijñāna*, apreensão ou consciência (cf. DASGUPTA: 1997, 94).

⁵⁶ Cf. *YS* 2.20.

opinião, é um mero vazio, e isto torna seu ponto de vista absurdo.” (ĀRAṆYA: 1983, 386)

No comentário aos dois últimos enunciados deste grupo, Vyāsa novamente faz uma crítica, desta vez sarcástica, com relação às doutrinas budistas. Porém, entre seus argumentos, além do exercício lógico, ele faz uso de uma prova do *Yoga*. Lembremo-nos do caráter *sui generis* do *Yoga*, em relação a todas as demais teorias, por não se limitar à especulação teórica. O aspecto empírico do *Yoga* como método final de investigação destas realidades, que, no plano da consciência do homem comum, constituem apenas abstrações, é tomado como prova dos argumentos aduzidos pela teoria que fornece a sistematização de seus princípios. Vyāsa citará, assim, os efeitos de uma experiência de integração como prova indiscutível dos princípios reais defendidos no tratado. É algo como: “Quando chegares ao *samādhi*, verás que temos toda razão”; ou ainda, “Todas as nossas afirmações não são meras teorizações e hipóteses, mas constatações dos *yogin* em estado de integração, que observaram a natureza da realidade e assim a descreveram”. O argumento da experiência é, sem dúvida, uma das comprovações mais incontestáveis de uma teoria. E a única experiência possível destas teorias é o alcance da integração pelos métodos do *Yoga*, no laboratório da consciência. Vejamos, então, como procede Vyāsa em seu discurso:

“Em virtude de sua objetividade, a consciência está relacionada à função que é apropriada pelo seu soberano, o sujeito *puruṣa*. É esta mesma consciência que se afirma ser oniabrangente: ela é ‘tingida’ pelo perceptor [intelecto] e pelos objetos de percepção, aparece respectivamente como sujeito e objeto da cognição, transforma-se em aspectos conscientes e inconscientes, e embora seja de natureza objetiva⁵⁷ aparece como subjetiva, e é ainda esta consciência que, embora inconsciente [não-inteligente], aparece como consciente: tudo isso como um cristal⁵⁸. Alguns, confundidos por esta unificação da consciência, afirmam que ela é consciente por si própria. Outros dizem que tudo o que existe é somente consciência, e que em realidade não há nenhum mundo com sua causa primordial e coisas como vaca, pote, etc. Eles são dignos de pena. Por quê? Porque eles têm uma consciência que é a semente da incompreensão, embora apareça na forma de todas as verdades.

“Entretanto, no saber intuitivo da integração [*samādhiprajñā*], a verdade da cognição é refletida. E o que possui a natureza de ser refletido

⁵⁷ Produto da matriz fenomênica.

⁵⁸ Cf. *YS* 1.41.

pela consciência é o outro. Se esta verdade da cognição fosse a consciência apenas, como a forma da cognição poderia ser determinada pela própria cognição? Portanto, ele, através de quem é determinada a verdade refletida no saber intuitivo da integração, ele é *puruṣa*. E portanto, em virtude das transformações da consciência em instrumento de percepção, perceptor e objeto percebido⁵⁹, aqueles que dividem as transformações da consciência por esta classificação⁶⁰ são os que realmente sabem; estes alcançam o ser incondicionado.

“(...) É esta consciência que, diversificada por inúmeras tendências, está imbuída dos interesses do outro, isto é, os interesses de experiência e liberação do outro⁶¹. (...) A consciência, agindo por combinação como uma casa, não existe para si mesma. O Prazer⁶² não existe para o prazer⁶³, nem o Conhecimento para o conhecimento; mas ambos são interesses do outro. O ser incondicionado que é marcado por estes interesses de experiência e liberação é o outro, e não é um ser ordinário. Ao contrário, qualquer outro ser de características e percepções ordinárias que seja descrito pelos *vaināṅika* está na verdade imbuído dos interesses do outro em virtude de seu trabalho por combinação. Aquele, entretanto, que é o outro, é distinto e não age por combinação: é o ser incondicionado.” (BABA: 1979, 108-109)

Complementamos, novamente, este comentário, com um parágrafo de H.

Āraṅya:

“O princípio consciente é intransmissível, conseqüentemente um princípio consciente assumindo a forma do intelecto é, na verdade, um movimento do próprio intelecto, *buddhi*. Portanto o intelecto é afetado pelo princípio consciente da mesma forma que é afetado por um objeto. É isto que está sendo demonstrado neste enunciado⁶⁴. *Citta* ou consciência é oníabrangente; em outras palavras, é capaz de refletir a testemunha e o testemunhável. Ambos os movimentos, ‘Eu sou o conhecedor’ e ‘Eu sou o corpo’, surgem na consciência. Da mesma forma que sabemos que ‘Existe som’, sabemos [por raciocínio] que ‘Existe *puruṣa*.’ Já que existem exemplos de ambos, pode-se dizer que *citta* é oníabrangente.” (ĀRAṆYA: 1983, 390)

No próximo grupo de enunciados, que encerra o tratado de Patañjali, temos novamente uma exegese de temas já abordados em capítulos anteriores, desta vez com a descrição das etapas sucessivas de integração e do isolamento do ser incondicionado.

⁵⁹ *Grahaṇa, grahṇī, grāṅhya*; cf. *YS* 1.41.

⁶⁰ Trata-se da classificação dos estados de integração que temos em *YS* 1.42 a 1.51.

⁶¹ Cf. *YS* 2.18

⁶² Como princípio genérico.

⁶³ Das consciências fenomênicas.

⁶⁴ *YS* 4.23.

viçṣadarçina ātmabhāvabhāvanāvinivṛttir //4.25 //

4.25 – A visão diferenciada produz a extinção das concepções acerca das disposições do si-mesmo.

tadā vivekanimnāṁ kaivalyaprāgbhāraṁ cittam //4.26 //

4.26 – Então a consciência penetra na profundidade da sabedoria discriminadora e inclina-se na direção do isolamento no absoluto.

tacchidreṣu pratyayāntarāṇi sarīskārebhyaḥ //4.27 //

4.27 – Durante os intervalos, outras cognições provêm das impressões latentes.

hānameṣāṁ kleçavaduktam //4.28 //

4.28 – A revogação destas cognições é enunciada como a revogação das aflições.

prasāṁkhyāne ‘pyakusīdasya sarvathā vivekakhyāterdharmameghaḥ samādhīḥ //4.29 //

4.29 – O possuidor da revelação integral da sabedoria discriminadora, tendo liquidado seus débitos e estando isento de interesses inclusive por isso, alcança o estado de integração denominado “nuvem da virtude”.

tataḥ kleçakarmanivṛttiḥ //4.30 //

4.30 – Como conseqüência, dá-se a cessação das ações e aflições.

tadā sarvāvaraṇamalāpetasya jñānasyānantyājñeyamalpam //4.31 //

4.31 – Então, quando se retiram todas as suas coberturas de imundície, o conhecimento é tal que, diante de sua infinitude, o que há para ser conhecido é ínfimo.

tataḥ kṛtārthān āṁ pariṇāmakramasamāptirguṇān āṁ //4.32 //

4.32 – Como conseqüência, a sucessão das transformações está concluída para os aspectos fenomênicos, os quais têm seus propósitos realizados.

kṣaṇapratiyogī pariṇāmāparāntanirgrāhyaḥ kramaḥ //4.33 //

4.33 – A sucessão é o vínculo entre os instantes, e torna-se perceptível com o fim último das transformações.

puruṣārthaçūnyān āṁ guṇān āṁ pratiprasavaḥ kaivalyaṁ svarūpapratiṣṭhā vā citiçaktiriti //4.34 //

4.34 – O isolamento no absoluto é o retorno ao estado original dos aspectos fenomênicos, agora esvaziados do propósito do ser incondicionado, ou seja, é o poder do princípio consciente estabelecido em sua natureza própria.

O processo de integração e o isolamento no absoluto

Temos, nestes enunciados, a conclusão de nosso estudo. Em seqüência, eles descrevem o processo de integração, a extinção das impressões latentes, e o que acontece em relação à substância quando um intelecto cumpre finalmente o propósito de liberação de seu soberano e se extingue. Trata-se de uma complementação teórica, digamos assim, ao que já foi discutido nos últimos enunciados do primeiro capítulo do tratado, os quais reunimos sob o título de “Descrição do processo de integração como fusão da consciência”. Alguns outros elementos abordados em outras circunstâncias, como a teoria do tempo como sucessão descontínua de instantes (v. YS 3.15 e 3.51), também são mencionados.

Faremos uma reprodução quase que integral do comentário de Vyāsa para estes enunciados, pois não há ninguém melhor do que ele para elucidá-los; entretanto, ao longo da tradução serão feitas várias observações, e aduziremos também alguns comentários de H. Āraṇya, que julgamos importantes. Iniciemos então nossa “jornada final”:

viṣeṣadarśina āmabhāvabhāvanāvinivṛttir //4.25 //

4.25 – A visão diferenciada produz a extinção das concepções acerca das disposições do si-mesmo.

tadā vivekanimnāṁ kaivalyaprāgbhāraṁ cittam //4.26 //

4.26 – Então a consciência penetra na profundidade da sabedoria discriminadora e inclina-se na direção do isolamento no absoluto.

tacchidreṣu pratyayāntarāṇi sarīskārebhyaḥ //4.27 //

4.27 – Durante os intervalos, outras cognições provêm das impressões latentes.

hānameṣāṁ kleṣavaduktam //4.28 //

4.28 – A revogação destas cognições é enunciada como a revogação das aflições.

Comentário de Vyāsa:

“Assim como a existência das sementes de grama é inferida pela germinação de seus brotos na estação chuvosa, assim também naquele cujos pêlos se eriçam e cujas lágrimas rolam ao ouvir falar do caminho da

liberação⁶⁵ podem ser inferidas as sementes da visão diferenciada⁶⁶: isto significa que as ações que conduzem à liberação começaram a frutificar. Suas concepções acerca das disposições do si-mesmo fluem naturalmente⁶⁷. (...) Estas concepções acerca do si-mesmo são como segue: ‘Quem eu fui? Como eu fui? O que é isso? Como é isso? O que nos tornaremos? Como nos tornaremos?’ Esta etapa cessa para o que alcança a visão diferenciada⁶⁸. Tratava-se apenas de um estranho movimento da consciência. O ser incondicionado, entretanto, na ausência da ignorância, revela-se puro e intocado pelas características da consciência, e assim são extintas as concepções deste *yogin* acerca das disposições do si-mesmo⁶⁹.

“Sua consciência, que antes disso estava engajada em objetos sensoriais e inclinada na direção da ignorância, torna-se o contrário nesta circunstância, ou seja, engaja-se no isolamento⁷⁰ e inclina-se na direção do ‘conhecimento nascido da sabedoria discriminadora’⁷¹.

“Durante os intervalos⁷² da consciência que rumam para a cognição da sabedoria discriminadora e que está engajada somente na revelação da distinção entre a intelegibilidade e o ser incondicionado⁷³, surgem outras cognições como ‘Eu sou’, ‘Isto é meu’, ‘Eu sei’, etc. De onde vêm estas cognições? Das impressões latentes desta consciência, cujas sementes e cujo poder de germinar estão sendo destruídos⁷⁴.

“Assim como as aflições [*kleṣa*], por terem alcançado o estado de sementes queimadas, não são capazes de germinar, assim também as impressões latentes anteriores da consciência, alcançando o estado de sementes queimadas pelo fogo do Conhecimento, não podem mais gerar cognições. Mas aquelas impressões latentes relativas a este Conhecimento permanecerão até o final da tarefa da consciência⁷⁵; então estas não devem ser consideradas.” (BABA: 1979, 109-110)

Esclarece H. Āraṇya:

“As impressões latentes dos sete níveis do estágio final do saber intuitivo (*YS 2.27*) tais como ‘Conheci tudo o que havia para conhecer, não há mais nada a ser conhecido’, etc. tornam infrutíferas as impressões latentes

⁶⁵ Segundo o editor, B. BABA (1979, 109, nota), este representa o estágio denominado “condição angustiante do *yogin* que só realiza boas ações”.

⁶⁶ *Viṣeṣadarśina*, indicando uma visão “intuída” de uma realidade maior que sua existência mundana e do caminho do *Yoga*.

⁶⁷ Segundo B. BABA (1979, 109, nota), este é o estágio em que o indivíduo se torna um “buscador da verdade”.

⁶⁸ Ainda segundo BABA (p. 109, nota), aqui o *yogin* começa, pela meditação, a se aproximar da experiência de integração.

⁶⁹ Aqui o *yogin* já se estabeleceu na integração (BABA, p. 109).

⁷⁰ *Kaivalya*, o isolamento do si-mesmo, ou a integração “além de todo saber intuitivo”.

⁷¹ *Vivekajñāna*, v. *YS 3.51* e *3.53*.

⁷² Entre as experiências de integração.

⁷³ Cf. *YS 3.34*.

⁷⁴ Pelas experiências de integração.

⁷⁵ De permitir a revelação do ser incondicionado.

opostas a esta sabedoria discriminadora. E quando não há mais ações renovadas ou impressões latentes de ações prévias que possam se opor à sabedoria discriminadora, pode-se considerar que todos os núcleos de formação das oscilações da consciência foram destruídos. Quando as causas das oscilações foram destruídas, as oscilações não podem surgir novamente. A cognição ou movimento [transformação] é uma função ou manifestação da consciência. Quando a cognição cessa e não há mais a possibilidade de sua reaparição, a consciência cessa de existir como tal, isto é, é dissolvida. Este é o fim do jogo dos *guṇa*, os três aspectos fenomênicos⁷⁶. É desta forma que as impressões latentes do conhecimento encerram as atividades da consciência. Portanto, para a desapareição permanente da consciência, não é necessário que se considerem outros meios além de reunir impressões latentes de conhecimento [sabedoria discriminadora]. (...) De acordo com a filosofia do *Sāṅkhya*, a consciência não se torna então o ‘nada’⁷⁷, mas submerge em sua substância causal⁷⁸ e permanece lá, imanifesta. Tudo passa por transformações através de causas adequadas. A causa na forma de conhecimento [*viveka*] destrói a ignorância [*avidyā*]. A consciência também passa do manifesto ao imanifesto, mas não se torna inexistente.” (ĀRAṆYA: 1983, 397)

prasaṅkhyāne ‘pyakusīdasya sarvathā vivekakhyāterdharmameghaḥ samādhiḥ
//4.29 //

4.29 – O possuidor da revelação integral da sabedoria discriminadora, tendo liquidado seus débitos e estando isento de interesses inclusive por isso, alcança o estado de integração denominado “nuvem da virtude”.

tataḥ kleçakarmanivṛttiḥ //4.30 //

4.30 – Como consequência, dá-se a cessação das ações e aflições.

Comentário de Vyāsa:

“Este *yogin*, tendo liquidado seus débitos e estando isento de interesses inclusive por isso, alcança a revelação integral da sabedoria discriminadora. E em virtude da destruição das sementes das impressões latentes, as outras cognições desta consciência não são produzidas: nesta circunstância o *yogin* alcança o estado de integração denominado ‘nuvem da virtude’ [*dharmameghasamādhi*].

“Em virtude do alcance desta integração, todas as aflições [*kleça*] como ignorância, etc. são arrancadas com suas raízes. Os depósitos das ações [*karmāçaya*] boas e más desta consciência são destruídos com suas raízes. Com a cessação das aflições e ações o sábio [o *yogin*], embora vivo [ocupando um corpo], torna-se absolutamente livre. Por quê? Porque o erro

⁷⁶ Āraṇya os traduz como *constituent principles*.

⁷⁷ No inglês, *non-esse*.

⁷⁸ *Prakṛti*, o estado de equilíbrio dos três *guṇa*.

[*viparyaya*] é a causa dos renascimentos. Ninguém jamais viu, em lugar algum, renascer alguém cujas aflições e erros tenham sido aniquilados.” (BABA: 1979, 109-110)

Acerca deste estado de integração que antecede a liberação final, observa H. Āraṇya:

“Quando, por ter alcançado *dharmameghasamādhī*, o *yogin* se vê livre das aflições e conseqüentes ações, ele é chamado de *jīvanmukta*, isto é, liberado embora ainda vivo. Este *yogin* proficiente nada faz, nem tem a intenção de assumir qualquer forma corpórea sob influência de impressões latentes. Se ele faz qualquer coisa⁷⁹, ele o faz através de uma consciência criada⁸⁰.” (ĀRANYA: 1983, 399)

Encontramos também alguns enunciados no *Sāṅkhyapravacanasūtra* que tratam igualmente do *yogin* que chega a esta etapa final. A figura do sábio da mais alta magnitude é um valor constante na cultura sânscrita, e tal ser é descrito em diversos textos como o mais alto ideal da cultura. Vejamos o *jīvanmukta*, o “liberado em vida”, nos enunciados do *Sāṅkhya*:

cakrabhramaṇavaddhṛtaṣarīrah //3.82 //

3.82 – “Como o girar da roda do oleiro, ele [o *jīvanmukta*] tem o corpo mantido.” (SINHA: 1979, 356)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Mesmo depois da cessação da atividade do oleiro, graças ao impulso do último ato, a roda continua a girar, por si mesma, por algum tempo. Da mesma forma, o liberado em vida permanece carregando seu corpo.” (*ibid.*, 357)

saṁskāraleṣatatsiddhiḥ //3.83 //

3.83 – “Pelo menor resquício de impressões latentes, dá-se a retenção do corpo.” (*ibid.*, 357)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Mas então, pode-se objetar, quando já houve exaustão das tendências em direção à experiência de vida, etc., através do estado de integração ‘com todo o saber intuitivo’ [*saṁprajñāyoga*], que é causa de Conhecimento, como ainda pode haver retenção do corpo? Também não se pode admitir que não há evidências que mostrem que o *Yoga* pode superar as impressões latentes, porque isto está provado pelo enunciado do *Yoga*:

⁷⁹ Ou seja, se ele interage com o mundo fenomênico.

⁸⁰ *Nirmāṇacitta*, cf. *YS* 4.4.

*vyutthānanirodhasaṃskārayorabhibhavaprādurbhāvau
nirodhakṣaṇacittānvayo nirodhapariṇāmaḥ // 3.9 //*

“3.9 – ‘A transformação de supressão é correlata da consciência nos instantes de supressão; trata-se da superação das impressões latentes de manifestação e a aparição das impressões latentes de supressão.’

“(…) e também porque todos sabem que a influência de um objeto diferente, surgindo por um longo intervalo de tempo, é capaz de superar as impressões de outros objetos.

“A isto o autor responde:

“Justamente porque ainda há um resquício mínimo daquelas impressões de objetos que se tornaram a causa de o *yogin* carregar o corpo, dá-se a retenção do corpo. Tal é o sentido.” (*ibid.*, 358)

nā'nyopasarpaṇe'pi muktopabhogo nimittābhāvāt // 6.44 //

6.44 – “Nem mesmo pela aproximação dos outros ocorre a experiência do que foi liberado, em virtude da inexistência de causas instrumentais.” (*ibid.*, 545)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Mesmo quando há aproximação da causa primordial em direção aos outros, através da criação de agregados [corpos], etc., na forma de efeitos e causas, mesmo assim não ocorre a experiência do que foi liberado, ‘em virtude da inexistência de causas instrumentais’, ou seja, em consequência da ausência das causas concomitantes da experiência, tais como as conjunções particulares do investimento externo [*upādhi*] de cada indivíduo [o intelecto, *buddhi*], ou a ignorância que é a causa destas conjunções, etc. Tal é o sentido. Pois a cessação da criação da matriz fenomênica em relação ao liberado não é nada senão isto: a não-produção da causa das experiências subseqüentes, causa esta que é a transformação particular da condição extrínseca ou investimento externo do intelecto, denominada nascimento.” (*ibid.*, 546)

na sarvocchittirapurūṣārthatvādidōṣāt // 5.78 //

5.78 – “Nem [a liberação] constitui uma total aniquilação, em virtude de o mal deste não ser um propósito para o ser incondicionado, etc.” (*ibid.*, 460-461)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“O autor condena uma outra visão de liberação mantida pelos heréticos ou *nāstika*⁸¹. A liberação não pode ser a extinção total do si-mesmo, cuja natureza é cognitividade ou princípio consciente, porque, entre outras razões, é visto claramente no mundo que a aniquilação de si mesmo não é um objeto desejável ao ser incondicionado⁸².” (*ibid.*, 461)

Como a figura indiferente e não obstante poderosa do *yogin*, quer descrita, quer testemunhada, não nos é culturalmente familiar, resolvemos reproduzir um

⁸¹ Os *nāstika*: *na-asti* = ‘não é’; portanto, os niilistas e budistas, que defendiam que o mundo é não-existente, ou seja, irreal, e que surgiu do que não era, ou seja, do vazio.

⁸² Ninguém deseja deixar de existir, nem é isto concebível pelo intelecto.

trecho do relato do escritor Paul Brunton em que este descreve algo sobre a experiência de estar na presença de um *yogin* avançado:

“Olho o Maharichi, fixando-lhe bem os olhos, esperando chamar-lhe a atenção; seus olhos, de cor castanho-escuro, são muito abertos. Não sei se ele tem, ou não, consciência da minha presença, pois nenhum sinal exterior o denota; o corpo conserva a rigidez de estátua. Essa imobilidade, acho-a sobrenatural. Não, ele não pode me ver porque seus olhos estão parados num vácuo, fixos e ausentes como se estivessem em esferas longínquas, aonde não se tem acesso. Mas eu já vi uma atitude parecida! Não preciso andar muito longe através das galerias de minhas lembranças para ver o retrato do *Sábio que nunca fala*, o yogue do subúrbio de Madras, cujo corpo parecia ser esculpido em pedra. Era a mesma rigidez, a mesma imobilidade assustadora. Na Europa tomei como axioma a idéia comumente conhecida de que pela leitura dos olhos é possível chegar à análise da alma, mas diante dos olhos do Maharichi, hesito e me perco.

(...)

“Ao ver o homem sentado, imóvel, minha primeira idéia deve ser a mesma de qualquer ocidental: essa atitude, será simplesmente uma atitude fingida? – Não, o homem está em êxtase! Tenho certeza, embora o meu guia não me explicasse nada. Aí vem uma outra hipótese: será que esse estado de contemplação mística é apenas um vácuo da mente? – fico pensando. Finalmente, afasto também essa idéia, por uma razão muito simples: acho-me incapaz de responder.

“Contudo, alguma coisa neste homem me atrai como ímã; não posso desviar dele meus olhos e, pouco a pouco, com minha surpresa, a confusão que senti ao chegar aqui desapareceu e cedeu lugar a uma muito estranha, mas imperiosa fascinação. Duas horas se passam. Começo a notar uma mudança singular a efetuar-se em mim. As perguntas, que meticulosamente elaborei no trem, começam a cair, uma após outra. Acho-as tão fúteis para formulá-las. Os problemas que me assediavam parecem tão insignificantes!... Começo a sentir uma imensa quietude, uma paz infinita a envolver-me como se ela fosse vinda das partículas do ar que respiro aqui. Não compreendo como se pode dar isto, mas sinto minha mente, torturada pela tirania dos pensamentos, acalmar-se, como que perder-se no esquecimento.”
(BRUNTON, s/d: 130-131)

Retornemos ao nosso tratado e aos comentários de Vyāsa, nos quais será esclarecido o que acontece com a matriz fenomênica e seus produtos, no caso de um ser incondicionado liberado, pois isto implica, em última instância, a dissolução de um intelecto fenomênico:

tadā sarvāvaraṇamalāpetasya jñānasyānantyājñeyamalpam //4.31 //

4.31 – Então, quando se retiram todas as suas coberturas de imundície, o conhecimento é tal que, diante de sua infinitude, o que há para ser conhecido é ínfimo.

tataḥ kṛtārthānām pariṇāmakramasamāptirguṇānām //4.32 //

4.32 – Como conseqüência, a sucessão das transformações está concluída para os aspectos fenomênicos, os quais têm seus propósitos realizados.

kṣāṇapratīyogīpariṇāmāparāntanirgrāhyaḥ kramaḥ //4.33 //

4.33 – A sucessão é o vínculo entre os instantes, e torna-se perceptível com o fim último das transformações.

Comentário de Vyāsa:

“A infinitude é alcançada pelo conhecimento que foi liberado de todas as superimposições das aflições e ações. O infinito conhecimento da intelegibilidade [*sattva*], quando envolvido pela inércia obscura [*tamas*], raramente consegue ser impelido pelo aspecto da agitação [*rajas*] a fim de abarcar esta infinitude. Quando a intelegibilidade se torna livre de todas as imundícies que a encobrem, o infinito decorre disso. Diante desta infinitude do conhecimento, o que há para ser conhecido é ínfimo como um vagalume no céu. A respeito disto já foi dito: ‘O cego encontrou a pérola, o sem-dedos teceu o colar, o sem-pescoço o vestiu, e o sem-língua o elogiou.’⁸³

“Em virtude da manifestação da integração denominada ‘nuvem da virtude’, a ‘sucessão das transformações é concluída para os aspectos fenomênicos, os quais têm seus propósitos realizados’. Isto porque os aspectos fenomênicos que realizaram a experiência [*bhoga*] e a liberação [*apavarga*], e cuja sucessão de transformações⁸⁴ foi concluída, não se atrevem a permanecer sequer por mais um instante.

“Agora, o que é esta sucessão? ‘A sucessão é o vínculo entre os instantes, e torna-se perceptível com o fim último das transformações.’ A sucessão, que é da natureza da intervenção dos instantes⁸⁵, só existe com as transformações, e é abrangida pela cessação, pelo fim das transformações; porque sem a experiência do momento da sucessão, a velhice de um tecido novo não pode jamais vir à tona. A sucessão também é constatada em relação à eternidade. Esta eternidade é de dois tipos: a eternidade imutável [*kūṭasthanityatā*], que pertence ao ser incondicionado, e a eternidade da transformação [*pariṇāmīnityatā*], que pertence aos três aspectos fenomênicos. É eterno aquilo que, embora transformado, não tem a sua verdade [o seu princípio real] destruída. Portanto, a eternidade pertence a ambos [*puruṣa* e *prakṛti*], em virtude de sua realidade indestrutível.” (BABA: 1979, 111-112)

⁸³ *Taittirīyāranyaka* 1.11.5 (cf. ZIMMER: 1991, 282)

⁸⁴ Com relação àquela consciência.

O *Sāṅkhyapravacanasūtra* também trata desta questão no enunciado:

kaivalyārtham pravṛttecca //1.144 //

1.144 – “E também [o ser incondicionado é outro que não o corpo] porque todo movimento ou atividade contínuos são para o propósito do isolamento no absoluto.” (SINHA: 1979, 199)

Comentário de Aniruddha:

“Já que a matriz fenomênica compartilha da natureza de seus três aspectos, não pode haver um lapso ou desvio de natureza⁸⁶ no caso da matriz fenomênica. Além do mais, isto implicaria a sua não-eternidade. O isolamento no absoluto [*kaivalya*] só é possível para aquele cujos atributos são adventícios, e não constitutivos; e este é o si-mesmo.” (*ibid.*, 199)

Conclui Vyāsa:

“Agora, existe ou não uma cessação na sucessão das transformações deste universo, presentes nos aspectos fenomênicos em repouso [não manifestos] ou em movimento? Isto não pode ser respondido definitivamente. (...) O *yogin* dotado da visão da revelação do si-mesmo e cujos desejos foram destruídos não renascerá em nenhuma condição, mas os demais continuarão a renascer. (...) Novamente a questão de ‘se o universo tem um fim ou não’ não pode ser respondida. O *yogin* alcançou o fim de suas transformações evolutivas, o restante não. Há erro em qualquer outra afirmação. Portanto, esta questão só pode ser explicada por divisão [por relativização].” (BABA: 1979, 112)

Acerca desta “retomada” da teoria do tempo, observa ainda H Āraṇya:

“Esta sucessão [de instantes] é ordinariamente inferida por seus resultados grosseiros, já que, por ser momentânea, não é perceptível. Ela é, entretanto, diretamente revelada para um *yogin* iluminado. Não existe sucessão de instantes no tempo como tal, porque o tempo é uma mera abstração e não tem pluralidade. Os instantes são diferenciados como anterior e posterior com base na transformação das características de uma entidade. Portanto, a sucessão se relaciona às transformações, e não aos instantes no tempo. A sucessão de instantes implica a transformação que dura por um instante, e esta é sua menor unidade possível.” (ĀRAṆYA: 1983, 403-404)

*puruṣārthaç ūnyān ām guṇān ām pratiprasavaḥ kaivalyaṁ svar ūpapratiṣṭhā vā
citiçaktiriti //4.34 //*

⁸⁵ Cf. YS 3.51.

⁸⁶ Como, por exemplo, o isolamento no absoluto.

4.34 – O isolamento no absoluto é o retorno ao estado original dos aspectos fenomênicos, agora esvaziados do propósito do ser incondicionado, ou seja, é o poder do princípio consciente estabelecido em sua natureza própria.

Comentário de Vyāsa:

“Foi afirmado que o isolamento no absoluto resulta da cessação da sucessão das transformações dos aspectos fenomênicos⁸⁷. Agora seu caráter é discutido. ‘O isolamento no absoluto é o retorno ao estado original dos aspectos fenomênicos, agora esvaziados do propósito do ser incondicionado, ou seja, é o poder do princípio consciente estabelecido em sua natureza própria.’ O isolamento no absoluto é, portanto, o desaparecimento dos aspectos fenomênicos, os quais possuem a natureza de causa e efeito, e que agora estão destituídos dos propósitos do ser incondicionado depois de terem realizado sua experiência e sua liberação. ‘Estabelecer-se em sua natureza própria’ significa apenas que o princípio consciente, que é o ser incondicionado, torna-se absoluto, em virtude da ausência de conjunção com o aspecto da intelegibilidade; a existência deste princípio consciente na mesma condição, eternamente, é o absoluto.” (BABA: 1979, 112-113)

Chegamos ao final de nosso estudo do *Yogasūtra* de Patañjali. Para finalizar, optamos por reproduzir aqui também o último enunciado do último capítulo do *Sāṅkhyapravacanasūtra*, que encerra aquele tratado. Ressaltamos o caráter recursivo, cíclico, dos textos, pois, assim como no *Yogasūtra*, a conclusão do tratado do *Sāṅkhya* remete ao seu início. Vejamos:

yadvā tadvā taducchittiḥ puruṣārthastaducchittiḥ puruṣārthaḥ
 // 6.70 //

6.70 – “De um modo ou de outro, a aniquilação [da conjunção] é o propósito final do ser incondicionado – esta aniquilação é, de fato, o propósito final do ser incondicionado.” (SINHA: 1979, 573)

Comentário de Aniruddha:

“‘De um modo ou de outro’: seja pela exaustão das ações [*karman*], ou pelo Conhecimento, ou por qualquer outra coisa, o fato é que a detenção da ronda das transmigrações [*samsāra*], através da aniquilação da relação entre a posse e o proprietário, é o propósito supremo do ser incondicionado.

“‘Esta aniquilação é o propósito final do ser incondicionado’: a repetição da expressão indica o fechamento do tratado.” (*ibid.*, 573)

Comentário de Vijñāna Bhikṣu:

“Seja a relação entre o experimentável e o experimentador, entre a matriz fenomênica e o ser incondicionado, devida à instrumentalidade da ação

⁸⁷ Para aquela consciência “liberada” que revelou o ser incondicionado.

[*karman*] ou à instrumentalidade da não-discriminação ou ignorância [*aviveka* ou *avidyā*], etc., o fato é que a aniquilação disto, que de toda forma é difícil de aniquilar, por ser sem princípio –, este é o supremo propósito do ser incondicionado. Tal é o sentido. E exatamente isto foi a premissa no princípio [no primeiro *sūtra* do tratado]:

atha trividhaduḥkhātyantanivṛttiratyantapuruṣārthaḥ //1.1 //

“Agora, a cessação da dor tripla é o propósito absoluto do ser incondicionado.” (*ibid.*, 573)

E encerramos tornando nossas as belas palavras de encerramento de Vijñāna Bhikṣu:

“Tendo preenchido até transbordar o receptáculo do *Sāṅkhya* com o néctar obtido do *Vedānta*, o sábio vidente [ṛṣi] Kapila⁸⁸ levou outros sábios videntes, em dias antepassados, ao sacrifício do Conhecimento.

“Pela fé em suas palavras, pela devoção constante a este mestre [*guru*], e com a ajuda de uma gota de sua graça, o tratado [*çāstra*], sob esta forma [do presente comentário], foi exposto por mim.” (*ibid.*, 573, 575)

⁸⁸ Fundador mítico do *Sāṅkhya*.

CONCLUSÃO

“Tal sistematização está longe de ser primitiva. Mesmo sendo curiosa e arcaica, é rebuscada e sutil em extremo, e representa uma concepção fundamentalmente científica do universo. De fato, ficamos assombrados ante a luz que ela projeta sobre a longa história do pensamento humano – concepção mais extensa e mais impressionante do que aquela defendida com todo carinho pelos nossos humanistas e historiadores acadêmicos ocidentais através de suas breves histórias sobre os gregos e a Renascença. (...) Esta sistematização tinha acabado, muito tempo atrás, com as hostes dos poderosos deuses e magos feiticeiros da tradição sacerdotal ainda mais antiga, e que, por sua vez, havia estado muito acima dos níveis realmente primitivos da cultura humana, como as artes da agricultura, pastoreio e elaboração de laticínios o estão com respeito às da caça, pesca e colheita de frutos e raízes. O mundo já era antigo, muito sábio e erudito, quando as especulações dos gregos produziram os textos que hoje são estudados em nossas universidades como se fossem os primeiros capítulos da filosofia.” (ZIMMER: 1991, 191).

Chegamos ao final de um longo percurso que se iniciou centenas de páginas atrás, com uma proposta de leitura do tratado *Yogasūtra*, de Patañjali. Nossa proposta de trazer à tona dois dos mais importantes sistemas do pensamento indiano foi concluída, e resta apenas esboçar uma conclusão, à guisa de introdução, talvez, às possibilidades de exploração do tema.

O trabalho de tradução e análise deste tratado foi proposto justamente pela necessidade de acrescentar conteúdos mais consistentes e sistemáticos à leitura do *Yogasūtra*, leitura esta feita obrigatoriamente, na nossa cultura de chegada, por uma alteridade construída em torno de discursos inconsistentes (sob o ponto de vista do conhecimento teórico) e estereótipias em torno da cultura da Índia. De fato, os indianos, os *yogin*, e suas “estranhas” e “místicas” disciplinas, constituem ainda um assunto quase “proibido” a um cientista ocidental, ligado a uma Universidade, que se pretenda “sério”; mas, ironicamente, trata-se de um assunto abundante e

aleatoriamente explorado pelo misticismo “barato” das bancas de revistas esotéricas, e, às vezes, inescrupulosamente – estereotipadamente, diríamos – reinterpretado de acordo com os modismos da “nova era” em nossa cultura de chegada.

Para nós, é importante observar como tal tratado, bem como a “desconhecida” cultura que o construiu, tornaram-se vítimas constantes e objetos privilegiados das mais diversas formas e dos mais variados discursos de preconceito (“*pré-conceitos*”). A utilização do instrumental teórico da Semiótica e da Análise do Discurso no trabalho de “desvendar” o universo cultural que sustenta e promove o texto e suas práticas propiciou, em primeiro lugar, a detecção e compreensão dos principais fatores responsáveis pelo fato de um tratado de filosofia e psicologia profunda tão incisivo e brilhante como o *Yogasūtra* não ter merecido até hoje senão total desconhecimento ou profundo desprezo e preconceito por parte dos pesquisadores da Universidade – preconceitos estes fundamentados nos valores e repertórios que constroem as verdades da *nossa* cultura, e a alteridade representada nas *outras*. Em segundo lugar – e esta foi a tarefa mais desafiadora do trabalho –, foi através da aplicação dos pressupostos destas modernas teorias lingüísticas que nos foi possível “reconstruir” o conteúdo teórico do campo discursivo do *Yoga* e o diálogo intertextual subjacente à obra. Sob o ponto de vista prático, o resultado de tal reconstituição foi esta leitura e apresentação, à comunidade científica atual, dos conceitos, conteúdos e argumentações dos sistemas de pensamento, ainda hoje atuantes entre milhares de adeptos do *Yoga* interessados em investigá-lo para além das superfícies.

O procedimento de “decifração” das categorias sistêmicas da cultura sânscrita (ao menos no que concerne ao período épico-bramânico, ao qual se atribui a codificação e circulação destas teorias e práticas) foi delineado a partir dos ensaios teóricos de Iuri LOTMAN (1979 e 1981) e Mikhail BAKHTIN (1979 e 1987), nos quais se desenvolve uma leitura de aspectos de culturas específicas (como o caso da Europa medieval), e uma classificação tipológica de culturas de acordo com as diferentes relações que podem estabelecer entre os planos de conteúdo e de expressão dos signos. Nossa tentativa de sistematizar e expor as categorias opositivas básicas da cultura, as quais justificam e conferem sentido às práticas do *Yoga*,

resultou nos textos de apresentação e “elucidação” da cultura, os quais constituem a primeira parte deste trabalho.

O objetivo desta análise da cultura foi, certamente, o de “preparar” um leitor hipotético, desconhecedor das especificidades do universo cultural da Índia antiga, para que se aproxime, devidamente limpo de “*pré-conceitos*” prévios, de uma teoria como o *Sāṃkhya*, cujos objetivos e constatações lhe teriam parecido, à primeira vista, “absurdos” ou, ao menos, incompreensíveis. Esperamos que os textos da primeira parte do trabalho tenham satisfatoriamente contribuído para este propósito.

Construído o *sentido* das práticas do *Yoga*, utilizamo-nos novamente de conceitos lingüísticos, sobretudo o conceito de intertextualidade, para “desvendar” o tratado sânscrito. O trabalho de interpretação que antecedeu e acompanhou toda a tradução do tratado não teria sido possível sem o conhecimento das categorias do sistema *Sāṃkhya* – o que, aliás, é fato reiterado pela própria cultura de partida. Sem estes comentários sânscritos de exegese, e sem o apoio dos textos do *Sāṃkhya* e de seus comentários, nossa tradução não teria sido capaz de esclarecer o texto. Ao contrário, a simples tradução literal dos enunciados do *Yogasūtra*, do sânscrito para o português ou para qualquer outra língua, tendo como instrumento apenas um dicionário, não poderia revelar nada além de um conjunto de frases obscuras, desconexas, e, o que é mais grave, passíveis de dúvidas e equivocadas interpretações. Aliás, são justamente estas interpretações descontextualizadas, produzidas por autores que desconhecem o texto original – às vezes nada além de versões de traduções para outras línguas –, que são publicadas e oferecidas como “traduções do *Yogasūtra*” ao público leigo, ocultando, tanto ao público leigo quanto à comunidade científica, a inexplorada fonte original. De fato, ao analisar as influências do texto sobre os praticantes de *Yoga*, percebemos o quanto o *Yogasūtra* é citado e referido e, paradoxalmente, o quanto seus pressupostos teóricos, sobretudo aqueles oriundos do *Sāṃkhya*, que lhe revelam a sistematização e o sentido, permanecem pouco aprofundados, ou mesmo desconhecidos, ainda que superficialmente citados em notas de rodapé. Esperamos que o presente trabalho tenha alcançado este que é um de seus principais objetivos: contribuir para preencher uma lacuna bibliográfica, relativamente às teorias do *Rājayoga*, com sua leitura e análise do texto.

Outro dos objetivos, não menos ambicioso, de nosso trabalho, foi o de tornar acessível aos pesquisadores da comunidade acadêmica o conteúdo das teorias veiculadas por este importante tratado do *Yoga* e pelos demais tratados sânscritos com os quais se relaciona. Acreditamos que o conhecimento contido nestes tratados não deve permanecer desconhecido para os estudiosos que, em nossa cultura, se debruçam sobre as mesmas questões exaustivamente analisadas por estes sistemas, a saber: as questões relativas à formação da consciência, ao desenvolvimento dos processos cognitivos e intelectivos através dos quais a realidade objetiva é apreendida e interpretada pelo indivíduo, à origem e desdobramento dos mecanismos mentais que propiciam os diferentes estados de consciência. O acesso, por parte dos pesquisadores acadêmicos, aos sistemas *Sāṅkhya* e *Yoga*, pode gerar inúmeros e fecundos trabalhos, sobretudo nos campos da filosofia e da psicologia profunda. Neste sentido, o presente trabalho não pretende ser senão uma introdução, um convite à pesquisa do saber humano, para além das fronteiras xenofóbicas da *nossa* cultura; em outras palavras, uma sugestão de aceitação e reflexão também sobre o pensamento filosófico-científico dos *outros*, como parte atuante e significativa do conhecimento acumulado pela espécie humana (já que a ciência e o pensar científico caracterizam-se justamente pelo caráter universal de suas constatações, e não podem jamais pretender o *status* de ser monopólio ou alcance de um único grupo étnico e cultural de seres humanos).

É claro que, relativamente ao *Yoga*, tais pesquisas já se iniciaram há décadas atrás e, apenas a título de ilustração, reproduzimos um trecho das constatações de uma pesquisadora:

“O último *Yoga*⁸⁹, sobretudo, suscitou o interesse do Ocidente em razão dos fenômenos espetaculares que ele torna possíveis e da objetividade desses fenômenos, que são acessíveis às nossas investigações científicas. Pessoalmente, em 1936, registramos na Índia os traçados pneumográficos, arteriográficos, e eletrocardiográficos, de indivíduos que atuavam sobre sua função circulatória no decurso de importantes exercícios respiratórios, e registramos que estes indivíduos, aparentemente, violavam constantemente as leis da atividade fisiológica normal, não somente neste domínio, mas também no mecanismo dos músculos lisos e estriados, demonstrando o domínio

⁸⁹ Aqui a Dra. BROSSE refere-se ao *Haṭhayoga*.

incontestável sobre estas funções e gozando de um estado de saúde magnífico.

(...)

“Mas a revelação maior do *Yoga* é a demonstração da supremacia e da autonomia da consciência humana, que transcende e domina, num ato de vontade livre, os níveis psicológicos (emocionais e intelectuais) da personalidade. A evolução biológica da estrutura nervosa revela-nos, outrossim, a lei da integração e da subordinação dos níveis anteriormente evoluídos ao nível superior, o mais recente da evolução. Parece, portanto, normal que, em virtude desta mesma lei, a energia consciente do homem possa dominar e organizar os níveis de vida herdados do reino animal. Esta constatação é o princípio mesmo que nos permite compreender o mecanismo das inumeráveis doenças funcionais, doenças psicossomáticas, na expressão moderna, que nada são senão as doenças da atividade consciente mal empregada. Conseguimos pessoalmente demonstrar, depois de alguns anos, o mecanismo desta lei nas doenças da circulação e controlar sua eficácia com a reeducação dos doentes.

(...)

“Podemos entrever igualmente que sobre estas bases sólidas o *Yoga* nos situa no caminho do amor e da compreensão universais.(...)”

“Será somente então que a união das civilizações do Ocidente e do Oriente poderá, de fato, pôr fim ao mal-estar causado exclusivamente pela ignorância humana.”

(Thérèse BROSSE, *in* MASUI: 1949; 314-315, 317-319).

Esperamos que a tradução realizada tenha cumprido seus objetivos de elucidação e apresentação do sistema *Yoga*, tal como sintetizado nos enunciados concisos de Patañjali e nos textos que expõem a teoria do *Sāṅkhya*, e que de fato o instrumental teórico oferecido pela Semiótica e pela Lingüística tenha provado sua eficácia na análise e exposição de discursos, para além dos limites de sua própria área de investigação. E encerramos aqui nossa “conclusão-convite”, na expectativa de que outros trabalhos venham completar este esboço.

REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Fontes originais:

- BABA, Bangali (ed.) (1979) – *Yogasūtra of Patañjali with the commentary of Vyāsa*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- HARIHARĀNANDA ĀRANYA, Swāmi (1983) – *Yoga philosophy of Patañjali*. New York, State University of New York Press.
- TOLA, F. & DRAGONETTI, C. (1973) – *Los Yogasūtras de Patañjali: libro del samādhi o concentración de la mente*. Barcelona, Barral Editores.
- SINHA, Nandalal (ed.) (1979) – *The Sāṅkhya Philosophy*. Delhi, Oriental Reprint.

Dicionários:

- BENFEY, Theodore (s/d) – *A Sanskrit-English Dictionary*. London, Longmans, Green & Co. (1ª ed.: 1866)
- FERNANDES, Francisco (1954) – *Dicionário de sinônimos e antônimos da língua portuguesa*. Porto Alegre, Ed. Globo. (8ª ed.)
- FERREIRA, Aurélio B. de Holanda (1999) – *Novo Aurélio século XXI: O dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira. (3ª ed.)
- MONIER MONIER-WILLIAMS (1974) – *Sanskrit-English Dictionary – New Edition*. London, Oxford University Press (1ª ed. 1899)

Obras consultadas (inclusive referências):

- BAKHTIN, MIKHAIL (1979) – *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo, Ed. Hucitec.
- ___ (1987) – *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo, Ed. Hucitec.
- BARROS, Diana L. P. (1988) – *Teoria do discurso. Fundamentos semióticos*. São Paulo, Ed. Atual.
- BARROS, Diana L. P. & FIORIN, J. L. (org.) (1994) – *Dialogismo, polifonia, intertextualidade em torno de Mikhail Bakhtin*. São Paulo, EDUSP.
- BASHAM, A. L. (2000) – *The wonder that was India*. 5ª ed. New Delhi, Rupa & Co. (1ª ed.: 1954)

- BENVENISTE, Émile (1991) – *Problemas de lingüística geral*. São Paulo, Ed. Pontes/Unicamp, 3ª edição.
- BHARGAVA, Deepali (1989) – *Manu Smṛiti: a sociological analysis*. Jaipur, Rawat Publications.
- BLIKSTEIN, Isidoro (1983) – *Kaspar Hauser, ou A fabricação da realidade*. São Paulo, Ed. Cultrix/EDUSP.
- BRANDÃO, Helena H. N. (1995) – *Introdução à análise do discurso*. São Paulo, UNICAMP, 4ª ed.
- BRUNTON, Paul (s/d) – *A Índia secreta*. São Paulo, Ed. Pensamento.
- CAMPBELL, Joseph (1991) – *As máscaras de Deus, vol. II – Mitologia Oriental*. São Paulo, Ed. Palas Athena.
- ____ (1995) – *O poder do mito*. São Paulo, Ed. Palas Athena.
- CLARET, Martin (ed.) (1985) – *O pensamento vivo de Buda*. São Paulo, Ed. Martin Claret.
- CLIFFORD, James (1986) – *Writing Culture*. Berkeley, University of California Press.
- COELHO Netto, J. T. (1991) – *Semiótica, informação e comunicação*. São Paulo, Ed. Perspectiva.
- CORACINI, Maria José R. F. (1991) – *Um fazer persuasivo*. São Paulo, Ed. Fontes/EDUC.
- COSERIU, Eugênio (1980) – “Vives e o problema da tradução.” In: *Tradição e novidade na ciência da linguagem – Estudos de história da lingüística*. Rio de Janeiro, Ed. Presença/EDUSP (pp. 95-113).
- ____ (1982) – “O certo e o errado na teoria da tradução.” In: *O homem e sua linguagem – Estudos de teoria e metodologia lingüística*. Rio de Janeiro, Ed. Presença/EDUSP, Col. Linguagem, nº 16 (pp. 155-171)
- DANIELOU, Alain (1951) – *Yoga, méthode de reintegration*. Paris, Arche.
- ____ (1971) – *Histoire de L’Inde*. Paris, Fayard.
- DASGUPTA, Surendranath (1997) – *A history of Indian Philosophy – vol. I*. New Delhi, Motilal Banarsidass (1ª ed.: 1922).
- DEUSSEN, Paul (1966) – *The Philosophy of the Upanishads*. New York, Dover Publications. (1ª ed.: 1906)
- DUPUIS, Jacques (1963) – *Histoire de L’Inde et de la civilisation indienne*. Paris, Payot.
- ECO, Umberto (1991) – *Tratado geral de semiótica*. São Paulo, Ed. Perspectiva.
- ELIADE, Mircea (1978). *História das crenças e das idéias religiosas*. RJ, Zahar, tomo I, vol. II, caps. VIII e IX, p. 11-76.
- ____ (1987) – *Patañjali y el Yoga*. Barcelona, Paidós Orientalia.
- ____ (1992) – *O mito do eterno retorno – Cosmo e história*. São Paulo, Ed. Mercuryo.
- ____ (1993) – *Tratado de história das religiões*. São Paulo, Martins Fontes.
- ____ (1995) – *O conhecimento sagrado de todas as eras*. São Paulo, Mercuryo.
- ____ (1997) – *Yoga, imortalidade e liberdade*. São Paulo, Palas Athena.
- FÁVERO, Leonor L. & KOCH, Ingedore G. V. (1988) – *Lingüística textual: Introdução*. São Paulo, Ed. Cortez, 2ª ed.
- FERREIRA, Mário (1996) – “O sentido da reconstrução das teorias de linguagem da antigüidade clássica – Uma questão de método relativa à historiografia lingüística”, In: ESTUDOS LINGÜÍSTICOS XXV. ANAIS DE SEMINÁRIOS DO GEL. Taubaté, Unitau / GEL, pp. 211-217.

- ____ (1997a) – “Notas para um diálogo entre culturas – As traduções de Fagundes Varela de poemas sânscritos” – In: *Língua e Literatura*, nº 23. São Paulo, FFLCH-USP (pp. 151-169).
- ____ (1997b) – “Procedimentos retóricos na poesia sânscrita védica.” In: MOSCA, LINEIDE L. S. (org.) (1997) – *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo, EDUSP/Humanitas, pp. 85-97.
- FIORIN, José Luiz (1989) – *Elementos de análise do discurso*. São Paulo, ed. Contexto/EDUSP.
- FONSECA, Carlos Alberto & FERREIRA, Mário. (1988) – *Introdução ao sânscrito clássico*. São Paulo, FFLCH-USP.
- FONSECA, Carlos Alberto (1990) – “O ‘bem-feito’ e o ‘mal-feito’ na estética sânscrita”. In: REVISTA BHĀRATA I – *Cadernos de cultura indiana*, São Paulo, FFLCH-USP, p. 41-51.
- FONSECA, Carlos Alberto (1992) – “A concepção de linguagem na Índia antiga”, In: REVISTA BHĀRATA 7 – *Cadernos de cultura indiana*. São Paulo, FFLCH-USP, p. 9-19.
- FLUSSER, Vilem (1963) – *Língua e realidade*. São Paulo, Ed. Herder.
- GOKHALE, B. G. (1959) – *Ancient India – history and culture*. Bombay, Asia Publishing House (4th ed.)
- GOUGH, A. E. (1903) – *The Philosophy of the Upanishads and ancient Indian metaphysics*. London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., (3^a ed.)
- GREIMAS, A. J. (1970) – *Du sens*. Paris, Seuil.
- GREIMAS, A. J. & COURTRES, J. (s/d) – *Dicionário de semiótica*. São Paulo, Ed. Cultrix.
- HARIHARĀNANDA ĀRAṆYA (1977) – *The Sāṁkhya sūtras of Pañcaçikha and the Sāṁkhyatattvaloka*. Delhi, Motilal Barnasidass.
- HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (org.) (1984) – *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- JUNG, C. G. (1976) – *Tipos psicológicos*. Rio de Janeiro, Zahar.
- KALE, M. R. (1972) – *A higher sanskrit grammar*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- KOERNER, Konrad (1993) – “O problema da metalinguagem em Historiografia da Linguística”, trad. inédita de Maria Cristina S. Altman de artigo publ. orig. em *English in Studies in Language*, 17:1.111-134.
- LAPOUGE, Gilles. *Dumézil descobre ponte entre civilizações*, In: O ESTADO DE SÃO PAULO, 3/12/1978.
- LOTMAN, Iúri M. (1979) – “Sobre o problema da tipologia em cultura.” In: SCHNAIDERMAN, Boris (org.) – *Semiótica russa*. São Paulo, Ed. Perspectiva, p. 31-41.
- LOTMAN, I. M. (1981) – “Um modelo dinâmico de sistema semiótico.” In: LOTMAN, I. M. *et alii* – *Ensaio de semiótica soviética*. Lisboa, Ed. Horizonte, p. 67-86.
- ____ (1981) – “O problema do signo e do sistema sígnico na tipologia da cultura anterior ao século XX.” In: LOTMAN, I. M. *et alii* – *Ensaio de semiótica soviética*. Lisboa, Ed. Horizonte, p. 101-129.
- LOTMAN, I. M. & OUSPENSKII, B. A. (1981) – “Sobre o mecanismo semiótico da cultura.” In: LOTMAN, I. M. *et alii* – *Ensaio de semiótica soviética*. Lisboa, Ed. Horizonte, p. 37-65.

- ___ (1981) – “Mito, nome e cultura.” In: LOTMAN, I. M. *et alii* – *Ensaio de semiótica soviética*. Lisboa, Ed. Horizonte, p. 131-158.
- MAHADEVAN, T. M. P. (1974) – *Invitation to Indian Philosophy*. New Delhi, Arnold-Heinemann Publishers (1^a ed.).
- MAINGUENEAU, Dominique (1993) – *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas, Ed. Pontes/UNICAMP, 2^a ed.
- MARCONDES, Danilo (2000) – *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 5^a edição. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar (1^a ed.: 1997)
- MASSON-OURSSEL, Paul (1962) – *El Yoga*. Buenos Aires, Eudeba.
- MASUI, Jacques (org.) (1949) – *Approaches de l’Inde – textes et études publiés sous la direction de Jacques Masui*. Paris, Les Cahiers du Sud.
- MICHAEL, Tara (1976) – *O Yoga*. Rio de Janeiro, Zahar.
- MITRA, Rajendra L., COWELL, E. B. & ROAR, E. (1979) – *The twelve principal Upanishads (in three volumes)*. Delhi, Nag Publishers.
- MOORE, Gillian (ed.) (1993) – *Nações do mundo – Índia*. Rio de Janeiro, Abril Livros / Time Life books.
- MÜLLER, F. Max (ed.) (1989) – *Sacred books of the East, vol. 15 – The Upanishads – Part II*. Delhi, Motilal Banarsidass (1st ed.: 1884).
- OGDEN, C K. & RICHARDS, I. A. (1956) – *The meaning of meaning*. London, Routledge & Kegan Paul, 10th edition.
- RAWSON, Philip (1977) – *Indian Asia – The making of the past*. Oxford, Elsevier-Phaidon.
- ROSALDO, Renato (1989) – *Culture and truth – the remaking of social analysis*. Boston, Beacai Press.
- SAID, EDWARD W. (1985) – *Orientalism*. London, Routledge & Kegan Paul.
- SARMA, D. S. (1967) – *Hinduismo e Yoga*. Rio de Janeiro, Livraria Freitas Bastos.
- SCHULBERG, Lucille (1973) – *Índia histórica*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio.
- TAIMNI, I. K. (1996) – *A Ciência do Yoga*. Brasília, Ed. Teosófica.
- VENUTI, Lawrence (ed.) (s/d) – *Rethinking translation – discourse, subjectivity, ideology*. London, Routledge.
- WHITNEY, W. D. (1950) – *Sanskrit grammar*. Cambridge, Harvard University Press, 7th ed.
- YUTANG, Lin (s/d) – *A sabedoria da China e da Índia – vol. I*. Rio de Janeiro, Ed. Irmãos Pongetti.
- ZIMMER, Heinrich (1989) – *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*. São Paulo, Ed. Palas Athena.
- ___ (1991) – *Filosofias da Índia*. São Paulo, Ed. Palas Athena.
- ___ (1999) – *A conquista psicológica do mal*. São Paulo, Ed. Palas Athena (2^a reimpressão; 1^a ed.: 1988).

GLOSSÁRIO DE TERMOS SÂNSCRITOS

PATAÑJALIYOGASŪTRA: GUIA DO YOGA, DE PATAÑJALI

Este glossário procura dar conta de todas as palavras constantes no *Yoga-sūtra*. Com este fim, optamos por apresentar, em cada verbete, o termo sob a forma de tema sem declinação, seguido de uma série de informações, que exemplificamos abaixo. Seguimos aqui a ordem alfabética do sânscrito.

Exemplo de apresentação de verbete:

puruṣa (1.16, 1.24, 3.34, 3.48, 3.54, 4.18, 4.34), s.m.: ser incondicionado (lit. “homem”; PṚ, soprar, inflar, preencher; v. āpūra). SPS: 1.1, 1.3, 1.15, 1.61, 1.66, 1.133, 1.149, 2.5, 2.36, 3.16, 3.26, 3.71, 5.72, 6.45, 6.54, 6.70 – KS: 4 – SK: 3, 17, 19, 21, 28, 36, 37, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 65, 69 [No Sāṁkhya, utiliza-se como sinônimo pūman em SPS: 1.139]

- **puruṣa**: apresentação em negrito do tema.
- (1.16, 1.24, 3.34, 3.48, 3.54, 4.18, 4.34): indicação do(s) enunciado(s) do texto de Patañjali no(s) qual(is) o termo se encontra.
- s.m.: indicação da categoria morfológica do vocábulo, de acordo com as abreviaturas apontadas abaixo. Ressaltamos o fato de que a tradução que escolhemos para um vocábulo, no contexto dos enunciados do tratado de Patañjali, nem sempre corresponderá, em termos morfológicos, à categoria correspondente ao termo sânscrito.
- **ser incondicionado**: tradução proposta para o termo.

- **PṚ, soprar, inflar, preencher:** raiz sânscrita do vocábulo e alguns de seus significados.
- v. **āpūra:** indicação, quando há, de outros termos, provenientes da mesma raiz, que são utilizados no tratado.
- **SPS: 1.1, 1.3, 1.15, 1.61, 1.66, 1.133, 1.149, 2.5, 2.36, 3.16, 3.26, 3.71, 5.72, 6.45, 6.54, 6.70 – KS: 4 – SK: 3, 17, 19, 21, 28, 36, 37, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 65, 69:** indicação dos tratados pesquisados do sistema *Sāṅkhya* nos quais o termo é recorrente (as abreviaturas são dadas abaixo), seguida da referência ao número dos enunciados, nestes tratados, em que se encontram as palavras.
- [No *Sāṅkhya*, utiliza-se como sinônimo **pūman** em **SPS: 1.139**]: indicações que porventura surjam entre colchetes correspondem a informações adicionais acerca do uso do termo no caso específico dos sistemas em análise.

Abreviaturas utilizadas para indicar os tratados do *Sāṅkhya* pesquisados:

- **SPS:** *Sāṅkhyapravacanasūtra*;
- **KS:** *Kapilasūtra (Tattvasāmasa)*;
- **SK:** *Sāṅkhyakārikā*.

Abreviaturas referentes às categorias morfológicas:

- **s.m:** substantivo masculino;
- **s.n:** substantivo neutro;
- **s.f.:** substantivo feminino;
- **a.:** adjetivo ou forma verbo-nominal adjetiva;
- **conj.:** conjunção;
- **adv.:** advérbio;
- **num.:** numeral;
- **pr.:** pronome, pronominal.
- **v.:** verbo, forma verbal conjugada.
- **prep.:** preposição.

GLOSSÁRIO

A

- akalpita (3.42), a.:** não-regulado (de **akalpa**, não sujeito a regras, descontrolado; KLP, corresponder, ser ordenado; v. **vikalpa**).
- akaraṇa (3.50), s.n.:** o não-agir, ausência de ação (KṚ, fazer, executar; v. **anukāra, ākāra, karaṇa, karman, kāraṇa, kṛta, kārita, kriyā, prakṛti, vikaraṇa, saṁkara, saṁskāra**).
- akusīda (4.29), a.:** isento de interesse (SAD, sentar-se, assentar, repousar; **kusīda**, empréstimo, usura; v. **āsanna, prasāda, prasādana**).
- akrama (3.53), a.:** que não tem sucessões, que acontece de uma só vez (KRAM, ir na direção de, aproximar-se, visitar, dirigir-se a; v. **apratisaṁkrama, krama, utkrānti, sopakrama, nirupakrama**). **akramaça: SPS: 2.32.**
- akṛṣṇa (4.7), a.:** que não é negro.
- akliṣṭa (1.5), a.:** não-aflitivo (KLIṢ, atormentar, afligir, causar ou sofrer dor; v. **kliṣṭa, kleṣa**). **SPS: 2.33.**
- aṅga (2.28, 2.29, 2.40, 3.7, 3.8), s.n.:** componente, corpo (AM, ir na direção de, servir).
- aṅgamejayatva (1.31), s.n.:** agitação do corpo.
- ajñāta (4.17), a.:** desconhecido (JÑĀ, saber, ter conhecimento, perceber, considerar; v. **asaṁprajñāta, saṁprajñāta, jñā, jñāta, jñāna, jñātr̥tva, jñeya, prajñā, saṁjñā**).
- ajñāna (2.34), s.n.:** nesciência (JÑĀ, saber, ter conhecimento, perceber, considerar; v. **asaṁprajñāta, saṁprajñāta, jñā, jñāta, jñāna, jñātr̥tva, jñeya, prajñā, saṁjñā**).
- añjanatā (1.41), a.:** tingido (AÑJ, pigmentar, tingir, manchar; v. **abhivyakti, vyakta**).
- aṇiman (3.44), s.m.:** nome do poder de se tornar pequeno como um átomo. **SPS: 5.82.**
- atiprasaṅga (4.21), s.m.:** conexão indefensável (SAÑJ, agarrar-se, ocupar-se, aderir, apegar-se; v. **asaṅga, saṅga, prasaṅga**).
- atīta (3.16, 4.12), a.:** passado (I, ir, avançar; ati-I, ir embora, passar; v. **antarāya, anvaya, apeta, āyus, udaya, udita, upāya, nairantarya, pratyaya, viparyaya, vīta, samaya**).

- atyanta (3.34), a.:** absolutamente, completamente. (v. **anta, aparānta, ānantya, prānta**).
SPS: 1.1, 1.4, 6.5
- atha (1.1), conj.:** agora.
- adr̥ṣṭa (2.12), a.:** não-visto (DR̥Ṣ, ver, observar, olhar, considerar; v. **dr̥ṣṭa, dar̥cana, dar̥cina, dr̥āṣṭr̥, dr̥ṣṭa, dr̥ṣa, dr̥ci, dr̥ṣya, paridr̥ṣṭa**). SPS: 1.30, 2.36, 6.61, 6.65.
- adhigama (1.29), s.m.:** alcance (GAM, ir, mover; adhi-GAM, alcançar, encontrar, obter; v. **anāgata, anugama, āgama, gati, gamana**). SK: 67.
- adhimātra (2.34, 1.22), a.:** intenso (lit. “acima da medida”, MĀ, medir, marcar; v. **pramāṇa, anumāna, apramāṇaka, nirmāṇa, nimitta, mātra**).
- adhiṣṭhātṛtva (3.48), s.n.:** poder de reger (STHĀ, ficar em pé, permanecer firme numa posição; adhi-ṢṬHĀ, colocar-se acima, governar, reger, presidir; v. **anavasthitatva, anuṣṭhāna, avasthāna, upasthāna, pratiṣṭha, vyutthāna, sthānin, sthira, sthiti, sthairyā**).
- adhyātma (1.47), s.n.:** proveniente do si-mesmo [no Sāṃkhya, uma das três formas de dor] (três raízes possíveis: AT, mover; AN, respirar, VĀ, soprar; v. **ātman, ātmatā, ātmaka**). KS: 7.
- adhyāsa (3.17), s.m.:** superimposição (AS, ser; adhy-AS, colocar sobre, atribuir, impor; v. **abhyāsa, asmitā, nyāsa, sati, satkāra, sattva, satya**). SPS: 1.152, 2.5.
- adhvan (4.12), s.m.:** caminho.
- ananta (2.34, 2.47), a.:** ilimitado (v. **atyanta, anta, aparānta, ānantya, prānta**).
- anabhighāta (2.48, 3.44), s.m.:** cessação da hostilidade (HAN, martelar, bater; abhi-HAN, bater, golpear, ferir, agredir; v. **saṃhananatva, saṃhatya**).
- anavadhāraṇa (4.20), s.n.:** não-constatação (DHR̥, segurar, refrear; ava-DHR̥, considerar, averiguar, constatar, conceber; v. **vidhāraṇa, dhāraṇā, dharma, dharmin**).
- anavacchinna (2.31), a.:** independente (CHID, cortar, separar; **an**, “não” + avac-CHID, “separar, limitar, determinar”; v. **anavaccheda, chidra, vicchinna, viccheda**).
- anavaccheda (1.26, 3.52), a.:** não-limitado (CHID, cortar, separar; **an**, “não” + avac-CHID, “separar, limitar, determinar”; v. **anavacchinna, chidra, vicchinna, viccheda**).
- anavasthitatva (1.30), s.n.:** instabilidade (STHĀ, ficar em pé, permanecer firme numa posição; an-ava-STHĀ, instável, inquieto; v. **adhiṣṭhātṛtva, anuṣṭhāna, avasthāna, upasthāna, pratiṣṭha, vyutthāna, sthānin, sthira, sthiti, sthairyā**).
- anaṣṭa (2.22), a.:** não-extinto (NAṢ, perder-se, desaparecer, destruir, extinguir; v. **naṣṭa**).
- anāgata (2.16, 3.16, 4.12), a.:** futuro, que está por vir (GAM, ir, mover; anu-GAM, seguir, imitar; v. **adhigama, anugama, āgama, gati, gamana**).
- anātman (2.5), s.m.:** não-si (três raízes possíveis: AT, mover; AN, respirar, VĀ, soprar; v. **adhyatma, ātmatā, ātmaka, ātman**).
- anāditva (4.10), a.:** estado do que existe desde toda eternidade (an-ādi, v. **ādi**).

- anāçaya (4.6), a.:** destituído de acúmulo [de ações, *cf.* **karmāçaya**] (ÇĪ, reclinar, repousar; v. **anāçaya, anuçayin, āçaya, niratiçaya, sañçaya**).
- anitya (2.5), aj.:** transitoriedade, transitório (lit., “não-perpetuidade”; v. **nitya**). SPS: 1.124, 5.72.
- aniṣṭa (3.50), a.:** indesejável (IṢ, tentar obter, procurar, desejar; v. **iṣṭa**).
- anukāra (2.54), s.m.:** imitação (KR, fazer, executar; anu-KR, seguir, imitar, copiar, igualar; v. **akaraṇa, ākāra, karman, karaṇa, kāraṇa, kṛta, kārita, kriyā, prakṛti, vikaraṇa, saṃkara, saṃskāra**).
- anugama (1.17), s.m.:** seguido de (GAM, ir, mover; anu-GAM, seguir, imitar; v. **adhigama, anāgata, āgama, gati, gamana**).
- anuguṇa (4.8), a.:** que tem aspectos similares (GRAH / GRABH, pegar, segurar com as mãos, capturar; v. **aparigraha, guṇa, grahaṇa, grahīṭṭ, grāhya, nirgrāhya, saṃgrhītatva**).
- anuttama (2.42), a.:** o maior, o superlativo (UD, fluir, jorrar, banhar).
- anupaçya (2.20), a.:** espectador (PAÇ, olhar, perceber; anu-PAÇ, ser um espectador, descobrir, considerar, observar).
- anupātin (1.9, 3.14), a.:** que segue, que sucede; conseqüência (PAT, voar, cair sobre; anu-PAT, correr / voar atrás, ir em seguida, seguir).
- anubhūta (1.11), a.:** apreendido (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer; v. **bhāva, abhāva, prabhu, bhava, bhāvana, bhuvana, bhūta, bhūtatva, bhūmi, bhūmikatva, sahabhū, bhāvanāta, vibhūti, abhibhava, prādurbhāva**).
- anumāna (1.7, 1.49), s.n.:** inferência (MĀ, medir, marcar; anu-MĀ, inferir, concluir, conjecturar; v. **pramāṇa, adhimātra, apramāṇaka, nirmāṇa, nimitta, mātra**). SPS: 1.60, 1.100, 1.135, 2.43, 5.11, 5.100. – SK: 4, 5, 6.
- anumodita (2.34), a.:** que é considerado aceitável, aprovado (MUD, alegrar-se, regozijar-se; anu-MUD, simpatizar, permitir com prazer, expressar aprovação; v. **mudita**).
- anuçayin (2.7, 2.8), a.:** resultante, que segue em conseqüência (ÇĪ, reclinar, repousar; v. **niratiçaya, anāçaya, āçaya, sañçaya**). **anuçayina:** SPS: 5.125.
- anuçāsana (1.1), s.n.:** instrução (ÇĀS, governar; anu-ÇĀS, ordenar, instruir; v. **āçis**).
- anuṣṭhāna (2.28), s.n.:** cumprimento (STHĀ, ficar em pé, permanecer firme numa posição; anu-STHĀ, apoiar, seguir, servir, executar, cumprir; v. **adhiṣṭhātṛtva, anavasthitatva, avasthāna, avasthā, upasthāna, pratiṣṭhā, vyutthāna, sthānin, sthira, sthiti, sthairya**). SPS: 1.8, 3.35.
- aneka (4.5), a.:** muitos, numerosos (=na, não + eka, um). SPS: 1.124.
- anta (1.40), s.m.:** limite, fim (v. **atyanta, ananta, aparānta, ānantya, prānta**). SPS: 2.28 – SK: 38.
- antar (3.7), adv.:** dentro, interior, dentre (v. **abhyantara, antara**).
- antara (4.2, 4.21, 4.27), a.:** outro, subsequente (v. **abhyantara, antar**). SPS: 2.19, 5.22, 5.94, 5.107, 6.16, 6.53 – SK: 37.

- antardhāna (3.20), s.n.:** invisibilidade (DHĀ, colocar, fixar, pôr a atenção; antar-DHĀ, esconder, ocultar, fazer desaparecer, tornar invisível; v. **samādhi, praṇidhāna, pradhāna, vyādhi, vyavahita, saṁnidhi**).
- antarāya (1.29, 1.30), s.m.:** impedimento (I, ir, avançar; antar-I, colocar-se entre ou no caminho, impedir; v. **atīta, anvaya, apeta, ānantarya, āyus, udaya, udita, upāya, nairantarya, pratyaya, viparyaya, vīta, samaya**). SPS: 6.20.
- anya (1.18, 1.49, 1.50, 2.22), a.:** outro, diferente.
- anyatva (3.15), s.n.:** diferenciação. (v. **anya**).
- anyatā (3.48, 3.52), s.f.:** diferença (v. **anya**).
- anvaya (3.9, 3.43, 3.46), s.m.:** correlação (I, ir, avançar; anv-I, ir em seguida, imitar, suceder, ligar; v. **atīta, antarāya, apeta, ānantarya, āyus, udaya, udita, upāya, nairantarya, pratyaya, viparyaya, vīta, samaya**). SPS: 6.15, 6.63.
- aparānta (3.21, 4.33), s.m.:** morte [lit. “o fim último”] (de **apara**, último + **anta**, fim; v. **atyanta, ananta, anta, ānantya, prānta**).
- aparigraha (2.30, 2.39), s.m.:** não-cobiça (GRAH / GRABH, pegar, segurar com as mãos, capturar; v. **anuguṇa, guṇa, grahaṇa, grahīṭṭ, grāhya, nirgrāhya, saṁgrhītatva**).
- apariṇāmitva (4.18), s.n.:** imutabilidade (NAM, inclinar, submeter, curvar; pari-NAM, mudar, transformar, desenvolver; v. **nimna, pariṇāma**).
- aparāmṛṣṭha (1.24), a.:** intocado (MRÇ, tocar, segurar, golpear).
- apavarga (2.18), s.m.:** liberação (VRJ, torcer, voltar; excluir, recusar; apa-VRJ, afastar-se, livrar-se, abandonar). SK: 44.
- api (1.22, 1.26, 1.29, 1.51, 2.20, 2.22, 3.8, 3.49, 4.9, 4.24, 4.29), conj.:** também, ainda, além de; **api tathā (2.9):** até mesmo.
- apuṇya (1.33, 2.14), s.n.:** vício. (PŪ, purificar, clarificar, ou PUṆ, agir piedosamente, virtuosamente; v. **puṇya**).
- apekṣitva (4.17), s.n.:** estado de atenção (ĪKṢ, assistir, ver em mente, considerar; APEKṢ, olhar ao redor, cuidar, ter respeito ou consideração; v. **upekṣā**).
- apeta (4.31), a.:** que se retirou (I, ir, avançar; apa-I, ir embora, retirar-se, fugir, escapar, desaparecer; v. **atīta, antarāya, anvaya, ānantarya, āyus, udaya, udita, upāya, nairantarya, pratyaya, viparyaya, vīta, samaya**).
- apratisaṁkrama (4.22):** sem que haja reabsorção (KRAM, ir na direção de, aproximar-se, visitar, dirigir-se a; prati-saṁ-KRAM, voltar novamente, reabsorver; v. **akrama, krama, utkrānti, sopakrama, nirupakrama**).
- apramāṇaka (4.16):** que não é aferível ou mensurável (MĀ, medir, marcar; pra-MĀ, medir, estimar, formar uma noção correta; v. **pramāṇa, anumāna, adhimātra, mātra, nirmāṇa, nimitta**).
- aprayojaka (4.3), a.:** que não possui desígnio ou propósito (YUJ, jungir, atrelar, juntar; pra-YUJ, levar em direção a, efetuar, utilizar, empregar; v. **asaṁprayoga, prayojaka, pratiyogin, yoga, yogin, yogyatva, viniyoga, saṁprayoga, saṁyoga**).

- abhāva (1.10, 1.29, 2.25, 4.11), s.m.:** inexistência, ausência (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer; v. **prabhu, bhāva, bhava, bhāvana, bhuvana, bhūta, bhūtatva, anubhūta, bhūmi, bhūmikatva, vibhūti, abhibhava, prādurbhāva**). SPS: 1.43, 1.67, 1.80, 1.93, 1.138, 1.158, 3.21, 5.10, 5.11, 5.46, 5.54, 5.99, 6.9, 6.33, 6.44, 6.48, 6.52, 6.64.
- abhijāta (1.41), a.:** produzido (JAN, gerar, produzir, causar; abhi-JAN, nascer, ser produzido, tornar-se; v. **ja, janma, jāti**).
- abhiniveça (2.3, 2.9), s.m.:** apego à vida (VIṢ, agir; abhi-ni-VIṢ, desembocar, conduzir; dedicar toda a atenção, dedicar-se inteiramente; v. **viṣaya**).
- abhibhava (3.9), s.m.:** superação (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer; abhi- BHŪ, superar, predominar, prevalecer sobre, derrotar; v. **anubhūta, abhāva, prabhu, bhava, bhāva, bhāvana, bhuvana, bhūta, bhūtatva, bhūmi, bhūmikatva, bhāvanāta, bhauma, vibhūti, abhibhava, prādurbhāva**).SK: 7, 12.
- abhimata (1.39), a.:** desejado ((MAN, pensar, imaginar, considerar, mentalizar; abhi-MAN, pensar a respeito, esperar, desejar; v. **mantra, manas, saumanasya**). SK: 50.
- abhivyakti (4.8), s.f.:** manifestação (AÑJ, pigmentar, tingir, manchar; abhi-vy-AÑJ, manifestar, tornar evidente ou distinto; v. **añjanatā, vyakta**).SPS: 1.120, 5.59, 5.74, 5.95.
- abhyantara (2.50, 2.51), a.:** interno (de **antar**, dentro, dentre, interior; v. **antara, antar**). SPS: 1.28 – SK: 33.
- abhyāsa (1.12, 1.13, 1.18, 1.32), s.m.:** disciplina (AS, ser; abhi-AS, concentrar a atenção, praticar, repetir; v. **adhyāsa, asmitā, nyāsa, sati, satkāra, sattva, satya**). SPS: 3.36, 3.75, 4.29 – SK: 64.
- ariṣṭa (3.21), s.n.:** sinal de adversidade (RIṢ, ferir, machucar, arruinar, destruir, falhar).
- artha (1.28, 1.32, 1.42, 1.43, 2.2, 2.18, 2.21, 2.22, 3.3, 3.17, 3.34, 4.23, 4.32, 4.34), s.m.:** objeto, propósito.
- arthatva (1.49), s.n.:** objeto (ARTH, esforçar-se por obter, requisitar, pedir; v. **arthavattva, parārthavattva, svārtha**). SPS: 1.1, 4.2, 5.106, 5.107.
- arthavattva (3.43, 3.46), s.n.:** finalidade (ARTH, esforçar-se por obter, requisitar, pedir; v. **artha, parārthavattva, svārtha**) SPS: 1.3.
- alabdha (1.30), a.:** não-obtenção (LABH, pegar, obter, conseguir; v. **upalabdhi, lābha**).
- aliṅga (1.45, 2.19), a.:** indeterminável (LAG, aderir, ligar, apegar-se; v. **liṅga**).
- alpa (4.31), a.:** pequeno, ínfimo.
- avasthā (3.13), s.f.:** estado (STHĀ, ficar em pé, permanecer firme numa posição; ava-STHĀ, ficar, habitar, permanecer; v. **adhiṣṭhātṛtva, anavasthitatva, anuṣṭhāna, avasthāna, upasthāna, pratiṣṭhā, vyutthāna, sthānin, sthira, sthiti, sthairya**). SPS: 2.27.
- avasthāna (1.3), s.n.:** permanência (STHĀ, ficar em pé, permanecer firme numa posição; ava-STHĀ, ficar, habitar, permanecer; v. **adhiṣṭhātṛtva, anavasthitatva, anuṣṭhāna, avasthā, upasthāna, pratiṣṭhā, vyutthāna, sthānin, sthira, sthiti, sthairya**).

- avidyā (2.3, 2.4, 2.5, 2.24), s.f.:** ignorância (VID, saber, compreender, perceber; v. **vidus, vedanīya, saṁvid, saṁvedana**). **KS: 12.**
- aviplava (2.26), a.:** fluxo ininterrupto (PLU, flutuar, navegar, balançar; vi-PLU, naufragar, dispersar, perder-se, cair em desordem ou confusão).
- avirati (1.30), s.f.:** incontinência (RAM, parar, ficar, repousar; v. **virāma**).
- aviṣeṣa (2.19, 3.34), a.:** indiferenciado (ÇIṢ, deixar restos, deixar reminiscências; vi-ÇIṢ, distinguir, particularizar, diferenciar; v. **ṣeṣa, viṣeṣa**). **SPS: 1.6, 1.85, 3.1, 6.19, 6.26 – SK: 38.**
- avyapadeṣya (3.14), a.:** indefinido [no sentido de futuro] (DIÇ, apontar, indicar, direcionar, mostrar; v. **deṣa**).
- aṣuci (2.5), a.:** impuro (ÇUC, brilhar, queimar, purificar; v. **aṣukla, ṣuci, ṣauca**).
- aṣuddhi (2.28, 2.43), s.f.:** impureza (ÇUDH, purificar, clarificar, remover impurezas; pari-ÇUDH, limpar, restaurar, tornar purificado; v. **ṣuddhi, pariṣuddhi, ṣuddha**).
- aṣukla (4.7), a.:** que não é branco (ÇUC, brilhar, queimar, purificar; v. **aṣuci, ṣuci, ṣauca**).
- aṣṭa (2.29), num.:** oito.
- asaṁkīrṇa (3.34), a.:** inconfundível (KĀ, derramar, cobrir, lançar algo de si; saṁ- KĀ, misturar, ajuntar, confundir; v. **asaṁkīrṇa, karuṇā**).
- asaṁkhyeya (4.24), a.:** inumerável (KHYĀ, ser nomeado ou anunciado, proclamar, relatar; saṁ-KHYĀ, calcular, contar, enumerar, somar; v. **prasaṁkhyāna, saṁkhyā, vyākhyātā, khyāti**).
- asaṅga (3.38), s.m.:** não-associação (SAÑJ, agarrar-se, ocupar-se, aderir, apegar-se; v. **saṅga, prasaṅga, atiprasaṅga**). **SPS: 1.15.**
- asaṁprajñāta, a.:** além de todo saber intuitivo (JÑĀ, saber, ter conhecimento, perceber, considerar; v. **ajñāna, saṁprajñāta, jñā, jñāta, jñāna, jñātrva, jñeya, prajñā, saṁjñā**).
- asaṁpramoṣa (1.11), s.m.:** o “não permitir a evasão” (MUṢ, roubar, levar embora, carregar).
- asaṁprayoga (2.54, 3.20), s.m.:** ausência de contato (prefixo de negação a + saṁprayoga; YUJ, jungir, atrelar, juntar; saṁ-pra-YUJ, unir, reunir, associar; v. **aprayojaka, prayojaka, pratiyogin, yoga, yogin, yogyatva, viniyoga, saṁyoga, saṁprayoga**).
- asaṁsarga (2.40), s.m.:** não-contato (SRJ, soltar, jogar, emitir; saṁ-SRJ, juntar, misturar, compartilhar, entrar em contato; v. **upasarga**).
- asteya (2.30, 2.37), s.n.:** abstinência de roubo (STAI, roubar, fazer algo às escondidas, furtivamente).
- asti (4.12), conj.:** presentemente (AS, ser; v. **adhyāsa, abhyāsa, asti, nyāsa, sati, satkāra, sattva, satya**).
- asmitā (1.17, 2.3, 2.6, 3.46, 4.4), s.f.:** sentido de auto-afirmação (AS, ser; AS-mi, eu sou; v. **adhyāsa, abhyāsa, asti, nyāsa, sati, satkāra, sattva, satya**).

asya (1.40), pron.: deste (genit. sing. de IDAM, este).

ahimsā (2.30, 2.35), s.f.: inofensividade (HIMS, ferir, injuriar, machucar, matar, destruir;
v. **himsā**).

Ā

- ā (2.28)**: partícula que, quando seguida de um ablativo, significa: até, à, de...a ..., até que...
- ākāṣa (3.40, 3.41), s.n.:** éter (KĀÇ; aparecer, tornar visível ou claro, brilhar; ā-KĀÇ; ver, reconhecer; v. **prākāṣa**). SPS: **1.51, 1.150, 2.12**.
- ākāra (4.22), s.m.:** aspecto (KR, fazer, executar; ā-KR, trazer para perto, aproximar; v. **akaraṇa, anukāra, karman, karaṇa, kāraṇa, kṛta, kārita, kriyā, prakṛti, vikaraṇa, saṃkara, saṃskāra**). SPS: **1.89, 5.77**.
- ākṣepin (2.51), a.:** abandono (KṢIP, jogar, arremessar, lançar, dispersar; ā-KṢIP, retirar, tirar, remover).
- āgama (1.7), s.m.:** cognição verbal (GAM, ir, mover; ā-GAM, vir, aproximar / obter informação, aprender; v. **anugama, anāgata, adhigama, gati, gamana**).
- ātman (1.47, 2.5, 2.21, 2.41, 4.25), s.m.:** si-mesmo (três raízes possíveis: AT, mover; AN, respirar, VĀ, soprar; v. **adhyatma, ātmatā, ātmaka, anātman**); **(4.13)**: essência. SPS: **1.95, 2.11, 2.29, 5.61, 5.62, 5.65, 6.1, 6.10, 6.13, 6.33, 6.34**
- ātmatā (2.6), s.f.:** essência (três raízes possíveis: AT, mover; AN, respirar; VĀ, soprar; v. **adhyatma, ātman, ātmaka, anātman**).
- ātmaka (2.18), a.:** composto de / por (três raízes possíveis: AT, mover; AN, respirar, VĀ, soprar; v. **adhyatma, ātmatā, ātman, anātman**). SPS: **2.26, 5.57 – SK: 12, 27**.
- ādarṣa (3.35), s.m.:** percepção visual (DRÇ, ver, observar, olhar, considerar; ā-DRÇ, aparecer, ser visto; v. **adṛṣṭa, ādarṣa, darṣana, darṣina, drāṣṭṛ, dṛṣṭa, dṛṣa, dṛci, dṛcyā, paridṛṣṭa**).
- ādi (2.34, 3.22, 3.23, 3.38, 3.44), s.m.:** início, etc. (v. **anāditva**).
- ānanda (1.17)**: felicidade sublime (NAND, alegrar-se, rejubilar-se) SPS: **5.74, SK: 28**
- ānantarya (4.9), s.m.:** sucessão imediata (I, ir, avançar; v. **atīta, anvaya, antarāya, apeta, āyus, udaya, udīta, upāya, nairantarya, pratyaya, viparyaya, vīta, samaya**).
- ānantya (4.31), s.n.:** infinitude (de **anta**, limite, fim; v. **atyanta, ananta, aparānta, ānantya, prānta**).
- ānuçravika (1.15), a.:** ouvido por tradição (ÇRU, ouvir, dar atenção, aprender; v. **çrāvana, çruta, çrotra**). SK: **2**.
- āpatti (4.22), s.f.:** penetração (PAD, cair, perecer; ā-PAD, chegar, acessar, penetrar; v. **utpanna, sampad**). SPS: **6.19**.
- āpūra (4.2), s.m.:** torrente (PṚ, soprar, inflar, preencher; ā-PṚ, encher, saciar; v. **puruṣa**).
- ābhāsa (4.19), s.m.:** iluminação (BHĀS, brilhar, aparecer, tornar evidente; ā-BHĀS, aparecer, brilhar, iluminar, esclarecer; v. **nirbhāsa**).
- āyus (2.13), s.n.:** duração da vida (I, ir, avançar; v. **atīta, antarāya, anvaya, apeta, ānantarya, udaya, udīta, upāya, nairantarya, pratyaya, viparyaya, vīta, samaya**).

- ālabana (1.10, 1.38, 3.19n, 4.11), s.n.:** suporte, base (LAMB, dependurar, depender, estar ligado a; ā-LAMB, manter, segurar, suportar).
- ālasya (1.30), s.n.:** preguiça (LAṢ, desejar; ser pouco ativo).
- āloka (3.5, 3.24), s.m.:** o que vem à luz (LOK, ver, perceber, observar, reconhecer; ā-LOK, avistar, divisar, vislumbrar, vir à luz).
- āvaraṇa (2.52, 3.42, 4.31), s.n.:** cobertura, o véu que encobre ou obstrui (VR̥, ocultar, obstruir, impedir, proibir; ā-VR̥, cobrir, esconder, envolver, cercar; v. **varaṇa**).
- āçaya (1.24, 2.12, 4.6), s.m.:** depósito (ÇĪ, reclinar, repousar; ā-ÇĪ, repousar sobre ou ao redor; v. : **anāçaya, anuçayin, niratiçaya, saṁçaya**).
- āçis (4.10), s.f.:** súplica (ÇĀS, governar; ā-ÇĀS, desejar, pedir, rogar; v. **anuçāsana**).
- āçraya(-tva) (2.36, 4.11), s.m.:** interdependência (ÇṚ, suportar; ā-ÇṚ, aderir, fixar, conectar, anexar, correlacionar; tornar dependente de ou sujeito a algo). **SPS: 5.14, 5.126, 5.127 – SK: 12, 16, 41, 62.**
- āsana (2.29, 2.46), s.n.:** postura (SAD, sentar-se, assentar, repousar; v. **āsanna, akusīda, prasāda, prasādana**). **SPS: 3.32, 3.34, 6.24.**
- āsanna (1.21), a.:** próximo (SAD, sentar-se, assentar, repousar; ā-SAD, ir de encontro a, alcançar; v. **āsana, āsanna, akusīda, prasāda, prasādana**).
- āsevita (1.14), a.:** cultivado (ā-SEV, atender, freqüentar, servir).
- āsvāda (3.35), s.m.:** percepção gustativa, paladar (SVAD / SVĀD, saborear, degustar).

I

itaratra (1.4), a.: ao contrário.

itarefa, itara (1.20, 4.7), a.: no caso dos outros.

itaretara (3.17), a.: mútuo, recíproco.

iti (2.34, 3.53, 4.34), conj.: tal, assim, tal é.

indriya (2.18, 2.41, 2.43, 2.54, 2.55, 3.13, 3.46), s.n.: faculdade de interação (raiz incerta; INV, avançar, conquistar, fazer uso de força ou revigorar; ou IND, ser poderoso, ver). SPS: 1.61, 2.19, 2.23, 2.32, 5.113 – SK: 7, 26, 27, 34, 49.

iva (1.41, 1.43, 2.6, 2.54, 3.3), conj.: assim como, da mesma forma que, como que.

iṣṭa (2.44), a.: desejado (IṢ, tentar obter, procurar, desejar; v. **aniṣṭa**).

Ī

īcvara (1.23, 1.24, 2.1, 2.32, 2.45), s.m.: Senhor (ĪÇ, ser poderoso, comandar, possuir, reinar). SPS: 1.92, 3.57, 5.2, 6.64 – SK: 71.

U

- ukta (4.28), a.:** enunciado (VAC, falar, dizer, enunciar, declarar; v. **vācaka**).
- utkrānti (3.38), s.f.:** ascensão (KRAM, ir na direção de, aproximar-se, visitar, dirigir-se a; ud-KRAM, ascender, ir ou passar para cima; v. **akrama, apratisam̐krama, krama, sopakrama, nirupakrama**).
- uttara (2.4), a.:** subsequente, posterior.
- utpanna (1.35), a.:** produzido (PAD, cair, perecer; ut-PAD, surgir, originar, produzir; v. **āpatti, sampad**). **SK: 40.**
- udāna (3.38), s.m.:** alento que sobe à cabeça (AN, respirar; ud-AN, respirar para cima; v. **ātman, samāna**).
- udāra (2.4), a.:** exaltado (Ṛ, mover na direção de algo, direcionar; v. **ṛtambharā**).
- udaya (3.11), s.m.:** ascensão (I, ir, avançar; ud-I, ir para cima, elevar, aumentar, exaltar, ascender; v. **atīta, antarāya, anvaya, apeta, ānantarya, āyus, upāya, udita, nairantarya, pratyaya, viparyaya, vīta, samaya**).
- udita (3.12, 3.14), a.:** manifesto (I, ir, avançar; ud-I, ir para cima, elevar, aumentar, exaltar, ascender; v. **atīta, antarāya, anvaya, apeta, udaya, āyus, ānantarya, upāya, nairantarya, pratyaya, viparyaya, vīta, samaya**).
- upanimantraṇa (3.50), s.n.:** convite (MANTR, falar, conversar, consultar; upa-ni-MANTR, convidar, oferecer, inaugurar).
- uparakta (4.23), a.:** influenciado (RAÑJ / RAJ, tomar cor, avermelhar; apaixonar-se, apegar-se, excitar; upa-RAÑJ, influenciar, afetar, molestar; v. **uparāga, rāga, vairāgya**).
- uparāga (4.17), s.m.:** coloração, influência (RAÑJ / RAJ, tomar cor, avermelhar; apaixonar-se, apegar-se, excitar; upa-RAÑJ, influenciar, afetar, molestar; v. **uparakta, rāga, vairāgya**). **SPS: 1.27, 2.34, 6.26, 6.27, 6.28.**
- upalabdhi (2.23), s.f.:** obtenção (LABH, pegar, obter, conseguir; v. **alabdha, lābha**). **SPS: 1.109, 1.110, 5.94, 5.95.**
- upasarga (3.36), s.m.:** transtorno (SRJ, soltar, jogar, emitir; upa-SRJ, deixar que se solte, esparramar, desprender, vazar; v. **asamsarga**).
- upasthāna (2.37), s.n.:** fluxo, o que aflui numa direção (STHĀ, ficar em pé, permanecer firme numa posição; upa-STHĀ, colocar diante de, levar na direção de, colocar à disposição de; v. **adhiṣṭhātṛtva, anavasthitatva, anuṣṭhāna, avasthāna, avasthā, pratiṣṭha, vyutthāna, sthānin, sthiti, sthira, sthairya**).
- upāya (2.26), s.m.:** meio [de sucesso] (I, ir, avançar; upa-I, aproximar-se, alcançar, acessar, assumir um caminho ou tarefa; v. **atīta, antarāya, anvaya, apeta, ānantarya, āyus, udaya, udita, nairantarya, pratyaya, viparyaya, vīta, samaya**).
- upekṣā (1.33), s.f.:** indiferença (ĪKṢ, assistir, ver em mente, considerar; upa-ĪKṢ, desconsiderar, abnadar, negligenciar; v. **apekṣitva**).

ubhaya (4.20), a.: ambos SK: 21, 25, 27, 48.

Ṛ

ṛtāmbharā (1.48), a.: que contém em si a verdade (Ṛ, mover na direção de algo, direcionar; v. **udāra**).

E

eka (1.32, 2.6, 4.5, 4.9, 4.16, 4.20), **num.:** um. **SPS:** 1.31, 1.112, 3.9, 5.120.

ekatānatā (3.2), **s.f.:** estado de continuidade da atenção numa direção.

ekatva (4.14), **s.n.:** unidade. **SPS:** 2.24.

ekāgra (3.12), **a.:** unidirecionado.

ekāgratā (3.11), **s.f.:** unidirecionamento.

ekāgrya (2.41), **a.:** fixidez de atenção.

ekatra (3.4), **adv.:** em um, num mesmo lugar, unificado.

ekarūpatva (4.9), **s.n.:** unidade de natureza.

etad, **pron.:** este; **etena** (3.13): desta forma.

etayaiva (1.44), **conj.:** da mesma forma.

eva (1.44, 1.46, 2.15, 2.21, 3.3, 4.8), **conj.:** de fato, com efeito.

O

oṣadhi (4.1), **s.f.:** erva (raiz incerta, talvez UŞ, queimar, incendiar). **SPS:** 5.121, 5.128.

K

kaṅṭhaka (3.38), s.m.: espinho (KṚT, cortar, rasgar). SPS: 2.7.

kaṅṭha (3.29), s.m.: garganta (KAN, tornar pequeno, estreitar; soar, chorar).

katharṁtā (2.39), s.f.: razão (lit. o “como”, o “por quê”; de **katharṁ** = “como?, de que forma?”).

karaṇa (2.2, 3.18), s.n.: instrumento, meio de ação (KṚ, fazer, executar; v. **akaraṇa, anukāra, ākāra, karman, kṛta, kāraṇa, kārita, kriyā, prakṛti, vikaraṇa, saṁkara, saṁskāra**). SPS: 1.64, 1.117, 2.31, 2.36, 2.38 – SK: 18, 29, 31, 32, 35, 42, 43, 47.

karuṇā (1.33), s.f.: compaixão (KṚ, derramar, cobrir, lançar algo de si; v. **saṁkīrṇā**).

karman (1.24, 2.12, 3.21, 4.7, 4.30), s.m. ou s.n.: ação (KṚ, fazer, executar; v. **akaraṇa, anukāra, ākāra, karaṇa, kāraṇa, kṛta, kārita, kriyā, prakṛti, vikaraṇa, saṁkara, saṁskāra**). SPS: 2.19, 2.46, 2.47, 3.10, 3.35, 3.51, 3.67, 5.124, 6.41, 6.49, 6.55, 6.67 – KS: 9, 11 – SK: 26.

kāya (2.43, 3.20, 3.28, 3.41, 3.44, 3.45), s.m.: corpo físico (CI, ordenar, empilhar, acumular, construir, cobrir).

kāraṇa (3.37), s.n.: causa (KṚ, fazer, executar; v. **akaraṇa, anukāra, ākāra, karman, karaṇa, kṛta, kārita, kriyā, prakṛti, vikaraṇa, saṁkara, saṁskāra**). SPS: 1.38, 1.56, 1.118, 1.121, 1.135, 1.155, 3.25, 3.54, 5.6, 5.65, 6.14, 6.37, 6.52 – SK: 9, 14, 16.

kārita (2.34), a.: levado à realização (KṚ, fazer, executar; v. **akaraṇa, anukāra, ākāra, karman, karaṇa, kāraṇa, kṛta, kriyā, prakṛti, vikaraṇa, saṁkara, saṁskāra**).

kāritva (4.24), s.n.: trabalho (KṚ, fazer, executar; v. **akaraṇa, anukāra, ākāra, karman, karaṇa, kāraṇa, kṛta, kriyā, prakṛti, vikaraṇa, saṁkara, saṁskāra**).

kāla (1.14, 1.26, 2.31, 2.50, 4.9), s.m.: tempo. SPS, 1.12, 1.31, 4.20, 6.59 - SK, 50.

kim (4.16), adv.: por quê, como?

kūpa (3.29), s.m.: cavidade (talvez **ku**, prefixo indicando deterioração, deficiência, + **ap**, “água”).

kūrma (3.30), s.m.: tartaruga (raiz desconhecida).

kṛta (2.22, 2.34, 4.32), a.: realizado (KṚ, fazer, executar; v. **akaraṇa, anukāra, ākāra, karman, karaṇa, kāraṇa, kārita, kriyā, prakṛti, vikaraṇa, saṁkara, saṁskāra**). SK: 21.

kaivalya (2.25, 3.49, 3.54, IV, 4.26, 4.34), s.n.: isolamento no absoluto (de **kevala**, a., sozinho, solitário, ou adv., somente). SPS: 1.144 SK: 19, 48.

krama (3.15, 3.51, 4.32, 4.33), s.m.: sucessão (KRAM, ir na direção de, aproximar-se, visitar, dirigir-se a; v. **akrama, apratisaṁkrama, utkrānti, sopakrama, nirupakrama**). SPS: 2.10.

kriyā (2.1, 2.18, 2.36), s.f.: atividade, atividade meritória (KṚ, fazer, executar; v. **akarāṇa, anukāra, ākāra, karman, karaṇa, kāraṇa, kṛta, kārita, kriyā, prakṛti, vikaraṇa, saṁkara, saṁskāra**).

krodha (2.34), s.m.: raiva (KRUDH, irar-se, ficar furioso ou nervoso, sentir raiva, odiar).

kliṣṭa (1.5), a.: aflitivo (KLIṢ, atormentar, afligir, causar ou sofrer dor; v. **akliṣṭa, kleṣa**). SPS: 2.33.

kleṣa (1.24, 2.2, 2.3, 2.12, 4.28, 4.30), s.m.: aflição (KLIṢ, atormentar, afligir, causar ou sofrer dor; v. **akliṣṭa, akliṣṭa**). SPS: 6.6.

kṣaṇa (3.9, 3.51, 4.33), s.m.: instante, segundo.

kṣaya (2.28, 2.43, 3.11, 3.42, 3.49), s.m.: eliminação (KṢI², destruir, matar, eliminar). SK: 2.

kṣīṇa (1.41), s.n.: destruição (KṢĪ, destruir, arruinar, corromper, matar).

kṣīyate (2.52), v.: é destruído (3^o. pes. sing. pres., voz passiva, raiz KṢĪ, destruir, arruinar, corromper, matar).

kṣut (3.29), s.f.: fome (de **kṣu**, “comida”; raiz GHAS, devorar, consumir, comer).

kṣetra (2.4), s.n.: campo fértil (KṢI¹, habitar, residir, permanecer; v. **kṣetrika**).

kṣetrika (4.3), s.m.: camponês (KṢI¹, habitar, residir, permanecer; v. **kṣetra**).

KH

khyāti (1.16, 2.5, 2.26, 2.28, 3.48, 4.29), s.f.: revelação, proclamação (KHYĀ, ser nomeado ou anunciado, proclamar, relatar; v. **asaṁkhyeya, prasaṁkhyāna, vyākhyātā, saṁkhyā**). SPS: 5.55, 5.56.

G

gati (2.49, 3.27), s.f.: curso (GAM, ir, mover; v. **anāgata, adhigama, anugama, āgama, gamana**). SPS: 1.48, 1.51, 5.70, 5.76, 6.37, 6.59.

gamana (3.41), s.n.: mover-se, movimentação (GAM, ir, mover; adhi-GAM, alcançar, encontrar, obter; v. **anāgata, adhigama, anugama, āgama, gati**). SK: 44.

guṇa (1.16, 2.15, 2.19, 4.13, 4.32, 4.34), s.m.: aspecto fenomênico (GRAH / GRABH, pegar, segurar com as mãos, capturar; v. **anugūṇa, aparigraha, guṇa, grahaṇa, grahīṭṭṛ, grāhya, nirgrāhya, saṁgrhītatva**). SPS: 1.125, 1.127, 1.128, 2.27, 2.39, 2.45, 4.26, 5.26, 5.75, 5.107 – SK: 12, 14, 20, 27, 36, 46.

guru (1.26), s.m.: mestre (GUR, erguer, elevar, ou GṚ, invocar, proclamar, recitar, saber). SPS: 4.13 – SK: 13.

grahaṇa (1.41, 3.46), s.n.: órgão / instrumento de percepção. (GRAH / GRABH, pegar, segurar com as mãos, capturar; v. **anugūṇa, aparigraha, guṇa, grahīṭṭṛ, grāhya, nirgrāhya, saṁgrhītatva**). SPS: 5.28 – SK: 9.

grahīṭṭṛ (1.41), a.: perceptor (GRAH / GRABH, pegar, segurar com as mãos, capturar; v. **anugūṇa, aparigraha, guṇa, grahaṇa, grāhya, nirgrāhya, saṁgrhītatva**).

grāhya (1.41, 3.20), a.: que é percebido, objeto percebido (GRAH / GRABH, pegar, segurar com as mãos, capturar; v. **anugūṇa, aparigraha, guṇa, grahaṇa, grahīṭṭṛ, nirgrāhya, saṁgrhītatva**).

C

ca (1.29, 1.44, 1.45, 2.2, 2.15, 2.41, 2.53, 3.21, 3.37, 3.38, 3.41, 3.44, 3.47, 3.48, 3.53, 4.10, 4.16, 4.20, 4.21), conj.: e.

cakṣus (3.20), s.n.: os olhos (CAKṢ, aparecer, tornar visível). SK: 26.

cakra (3.28), s.n.: círculo (raiz incerta, talvez CAR, v. vicāra, ou KR, v. prakṛti).

caturtha (2.51), a.: quarto (do num. catur=quatro)

candra (3.26), s.m.: lua. SPS: 6.56.

citi (4.22, 4.34), s.f.: princípio ou substrato consciente (CIT / CINT, pensar, saber, ser ciente de; v. citta). [No Sāṃkhya, cit designa o ‘princípio consciente’, ou seja, o próprio ser incondicionado; a palavra consta em SPS: 1.104, 1.146, 1.164, 6.50, 6.55].

citta (1.2, 1.30, 1.33, 1.37, 2.54, 3.1, 3.9, 3.11, 3.12, 3.19, 3.33, 3.37, 4.4, 4.5, 4.15, 4.16, 4.17, 4.18, 4.21, 4.23, 4.24, 4.26), s.n.: consciência (CIT / CINT, pensar, saber, ser ciente de; v. citi). SPS, 1.58, 6.31

ced (4.16), conj.: e (o mesmo que ca).

CH

chidra (4.27), s.n.: intervalo (CHID, “cortar, separar; v. anavacchinna, anavaccheda, viccheda, vicchinna).

J

- ja** (1.50, 3.51, 3.53, 4.1, 4.6), **a.:** gerado, nascido (adjetivo usado em final de compostos; JAN, gerar, produzir, causar, nascer; v. **ja, abhijāta, janma, jāti**).
- janman** (2.12, 2.39, 4.1), **s.n.:** nascimento (JAN, gerar, produzir, causar, nascer; v. **ja, abhijāta, jāti**). SPS: 1.149, 4.22.
- japa** (1.28), **s.m.:** repetição (JAP, murmurar, repetir preces ou escrituras em voz baixa).
- jaya** (2.41, 3.5, 3.38, 3.39, 3.46, 3.47), **s.m.:** vitória (JI, vencer conquistar, triunfar; v. **jāyante**).
- jala** (3.38), **s.n.:** água (JAL, enrijecer, encobrir). SPS: 1.84, 6.61.
- jāti** (2.13, 2.31, 3.52, 4.2, 4.9), **s.f.:** condição de nascimento (JAN, gerar, produzir, causar, nascer; v. **abhijāta, ja, janman**).
- jāyante** (3.35), **v.:** conquistam (3^o. pess. pl., presente, voz média: JI, vencer conquistar, triunfar; v. **jaya**).
- jugupsā** (2.40), **s.f.:** repugnância (GUP, guardar, proteger preservar; ju-GUP-sate, guardar-se, precaver-se, proteger-se).
- jñā** (1.25), **a.:** que sabe. (adjetivo usado em final de compostos; JÑĀ, saber, ter conhecimento, perceber, considerar; v. **ajñāna, asaṃprajñāta, jñāta, jñāna, jñātṛtva, jñeya, prajñā, saṃjñā**).
- jñāta** (4.17, 4.18), **a.:** conhecido (JÑĀ, saber, ter conhecimento, perceber, considerar; v. **ajñāna, asaṃprajñāta, jñā, jñāna, jñātṛtva, jñeya, prajñā, saṃjñā, saṃprajñāta**).
- jñāna** (1.9, 1.38, 1.42, 2.28, 3.16, 3.17, 3.18, 3.19, 3.21, 3.24, 3.25, 3.26, 3.27, 3.28, 3.34, 3.51, 3.53, 4.31), **s.n.:** conhecimento (JÑĀ, saber, ter conhecimento, perceber, considerar; v. **ajñāna, jñā, jñāta, prajñā, saṃjñā, saṃprajñāta, asaṃprajñāta, jñātṛtva, jñeya**). SPS: 1.100.
- jñātṛtva** (3.48), **s.n.:** poder de conhecer (JÑĀ, saber, ter conhecimento, perceber, considerar; v. **ajñāna, asaṃprajñāta, jñā, jñāta, jñāna, jñeya, prajñā, saṃjñā, saṃprajñāta**).
- jñeya** (4.31), **a.:** que deve ser conhecido (JÑĀ, saber, ter conhecimento, perceber, considerar; v. **ajñāna, asaṃprajñāta, jñā, jñāta, jñāna, jñātṛtva, prajñā, saṃjñā, saṃprajñāta**).
- jyotiṣmant** (1.36), **a.:** luminoso, numa condição luminosa (JYUT, brilhar, iluminar; v. **jyotis**).
- jyotis** (3.31), **s.n.:** luminosidade (JYUT, brilhar, iluminar; v. **jyotiṣmant**).
- jvalana** (3.39), **s.m.:** fulgor (JVAL, colocar fogo, acender, inflamar, tornar radiante).

T

- TAD** (1.28, 2.11, 2.13, 2.21, 2.22, 2.25, 3.3, 3.5, 3.8, 3.20, 3.27, 3.44, 3.49, 4.8, 4.11, 4.15, 4.17, 4.22, 4.24, 4.27); **tat** (1.12, 1.32, 1.50, 2.35, 3.17, 3.21, 3.51, 4.16, 4.18, 4.19), **pron.:** demonstrativo, 3^a pessoa, singular: ele, este, isto. **tasmin** (2.49): loc. Sing. masc./neutro de TAD (este, ele): neste, nisto. **tasya** (1.27, 1.51, 2.24, 2.27, 3.6, 3.10): deste; genit. sing. (masc./neutro) de TAD. **te** (1.30, 2.10, 2.14, 3.36, 4.13): nom./ac./voc. dual (neutro/fem.) ou nom. pl. masc. de TAD. **tās** (1.46): estas (nom./ac. pl. fem. de TAD). **tāsām** (4.10): delas, destas (genitivo plural fem. de TAD, este, ele). **sa** (1.14, 1.26): este, ele.
- tatas** (1.22, 1.29, 2.48, 2.52, 2.55, 3.12, 3.35, 3.42, 3.44, 3.47, 3.52, 4.3, 4.8, 4.30, 4.32), **adv.:** a partir disso, em consequência disso.
- tattva** (1.32, 4.14), **s.n.:** princípio real (TAD + tva). **SPS:** 1.44, 1.107, 3.75, 4.1, 5.30, 5.94, 5.107 – **KS:** 1 – **SK:** 44.
- tatra** (1.13, 1.25, 1.42, 1.48, 2.30, 3.2, 4.6), **adv.:** aqui, nesta circunstância.
- tatstha** (1.41), **a.:** que está próximo ou dentro de algo. **tatstha-tad-añjanatā:** tingido pelo que lhe está próximo.
- tadā** (1.3, 4.16, 4.26, 4.31), **adv.:** isto feito, neste caso, então.
- tanu** (2.2, 2.4), **a.:** tênue (TAN, ampliar, difundir, propagar; v. **tantra**).
- tantra** (4.16), **s.n.:** o que é dependente [lit. “estrutura”] (TAN, ampliar, difundir, propagar; v. **tanu**). **SK:** 70, 72.
- tapas** (2.1, 2.32, 2.43, 4.1), **s.n.:** ascese (TAP, aquecer, arder, destruir ou purificar pelo calor; causar dor, atormentar, mortificar-se; v. **tāpa**, **paritāpa**).
- tāpa** (2.15), **s.m.:** sofrimento (TAP, aquecer, arder, destruir ou purificar pelo calor, mortificar-se; v. **tapas**, **paritāpa**).
- tārā** (3.26), **s.f.:** estrela (TĀR, atravessar, cruzar, alcançar um fim; v. **tāraka**).
- tāraka** (3.53), **a.:** salvador (TĀR, atravessar, cruzar, alcançar um fim; v. **tārā**).
- tīvra** (1.21), **a.:** intenso (TU, ser forte, tornar forte ou eficiente).
- tu** (1.14, 4.3), **conj.:** mas, então.
- tulya** (3.12, 3.52), **a.:** equivalente (TUL, pesar, comparar, balancear).
- tūla** (3.41), **s.n.:** algodão.
- tyāga** (2.35), **s.m.:** abandono (TYAJ, deixar, abandonar, desistir). **SPS:** 3.75.
- traya** (3.4, 3.7, 3.16), **a.:** triplo, tríade.
- trividha** (4.7), **a.:** tríplice. **KS:** 19, 20, 21, 22.

D

darçana (1.30, 2.6, 2.41, 3.31), s.n.: noção, visão (DRÇ, ver, observar, olhar, considerar; v. **adrşta**, **ādarça**, **darçina**, **drāştr**, **drşta**, **dřça**, **dřci**, **dřçya**, **paridrşta**). SPS: 1.110, 2.22, 4.28, 5.1, 5.39, 5.53, 6.36 – KS: 22 – SK: 21, 61

darçina (4.25), s.m.: percepção (DRÇ, ver, observar, olhar, considerar; v. **adrşta**, **ādarça**, **darçana**, **drāştr**, **drşta**, **dřç**, **dřci**, **dřçya**, **paridrşta**) OBS.: palavra não dicionarizada.

divya (3.40), a.: divino (DIV, céu, paraíso; v. **devatā**).

dīpti (2.28), s.f.: luz (DĪP, acender, inflamar, iluminar, brilhar).

dīrgha (1.14, 2.50), a.: longo.

duḥkha (1.31, 1.33, 2.5, 2.8, 2.15, 2.16, 2.34), s.n.: dor (DUŞ, perecer, piorar, estragar, corromper, ou DUS / DUḤ, indecl., mal, difícil, negativo; v. **daurmanasya**, **doşa**). SPS: 1.1, 1.84, 3.53, 3.84, 4.5, 5.67, 6.5, 6.6, 6.8 – SK: 1, 51, 55.

dřdha (1.14), a.: fixo.

dřç (2.6): ver (DRÇ, ver, observar, olhar, considerar; v. **adrşta**, **ādarça**, **darçana**, **drāştr**, **drşta**, **dřci**, **dřçya**, **paridrşta**).

dřci (2.20, 2.25), s.f.: poder de ver (DRÇ, ver, observar, olhar, considerar; v. **adrşta**, **ādarça**, **drāştr**, **darçina**, **darçana**, **drşta**, **dřç**, **dřçya**, **paridrşta**).

dřçya (2.17, 2.18, 2.21, 4.21, 4.23), a.: testemunhável (DRÇ, ver, observar, olhar, considerar; v. **adrşta**, **ādarça**, **darçina**, **darçana**, **drāştr**, **drşta**, **dřç**, **dřci**, **paridrşta**).

dřçyatva (4.19), s.n.: pertencente ou relativo ao testemunhável (DRÇ, ver, observar, olhar, considerar; v. **adrşta**, **ādarça**, **darçina**, **darçana**, **drāştr**, **drşta**, **dřç**, **dřci**, **dřçya**, **paridrşta**).

drşta (1.15, 2.12), a.: visto (DRÇ, ver, observar, olhar, considerar; v. **adrşta**, **ādarça**, **darçana**, **darçina**, **drāştr**, **drşta**, **dřç**, **dřci**, **dřçya**, **paridrşta**) SPS: 1.2, 1.37, 1.103, 2.25, 3.60, 3.74, 4.4, 4.18, 5.49, 5.118 – SK: 1, 2, 4, 5, 6, 30, 43, 66.

devatā (2.44), s.f.: divindade (DIV, céu, paraíso; v. **divya**). SPS: 2.21.

deça (2.31, 2.50, 3.1, 3.52, 4.9), s.m.: espaço, lugar, ponto (DIÇ, apontar, indicar, direcionar, mostrar; v. **avyapadeçya**). SPS: 1.13, 1.28, 5.80, 5.109, 6.59 [No Sāmkhya, a raiz DIÇ, como sinônimo de **deça**, aparece em SPS: 2.12]

doşa (3.49), s.m.: o mal (DUŞ, perecer, piorar, estragar, corromper, ou DUS / DUḤ, indecl., mal, difícil, negativo; v. **duḥkha**, **daurmanasya**). SPS: 1.90, 1.91, 4.28, 5.119, 6.12.

daurmanasya (1.31), s.n.: angústia (DUŞ, perecer, piorar, estragar, corromper, ou DUS / DUḤ, indecl., mal, difícil, negativo; v. **duḥkha**, **doşa**).

draṣṭṛ (1.3, 2.17, 2.20, 4.23), a.: testemunha [“que vê”]; (DṚṢ, ver, examinar, considerar; v. adṛṣṭa , ādarça, darçana, darçina, dṛçi, dṛçya, dṛçyatva, dṛṣṭa, paridṛṣṭa) **SK: 29.**

dvandva (2.48), s.n.: par de opostos (do num. DVAR = dois).

dveṣa (2.3, 2.8), s.m.: aversão (DVIṢ, odiar, hostilizar).

DH

dharma (3.13, 3.14, 3.44, 4.12, 4.29), s.m.: características essenciais; **em 4.29:** virtude (DHR, segurar, refrear; v. anavadhāraṇa, dharmin, dhāraṇā, vidhāraṇa). **SPS: 1.14, 1.17, 1.44, 1.138, 1.152, 1.153, 2.14, 5.20, 5.25, 5.29 – SK: 33, 44.**

dharmin (3.14), a.: substância caracterizada (lit., “dotado de traços característicos”; DHR, segurar, refrear; v. anavadhāraṇa, dharma, dhāraṇā, vidhāraṇa).

dhāraṇā (2.29, 2.53, 3.1), s.f.: concentração (DHR, segurar, refrear; v. anavadhāraṇa, dharma, dharmin, vidhāraṇa). **SPS: 3.32, 6.29 – SK: 32.**

dhyāna (1.39, 2.11, 2.29, 3.2, 4.6), s.n.: meditação (DHYAI, contemplar, meditar; v. svādhyāya). **SPS: 3.30, 6.25, 6.29.**

dhruva (3.27), s.m.: estrela polar (DHRU / DHRUV, firmar, fixar).

N

na (4.16, 4.19), **adv.:** não.

naṣṭa (2.22), **a.:** extinto (NAṢ, perder-se, desaparecer, destruir, extinguir; v. **anaṣṭa**).

nāḍī (3.30), **s.f.:** canal (ou tubo, veia, haste; raiz desconhecida).

nābhi (3.28), **s.f.:** umbigo (NABH, brotar, irromper).

nitya (2.5), **nityatva** (4.10), **s.n.:** perpetuidade (do indecl. NI, “em, dentro”; v. **anitya**).
SPS: 1.19, 1.162, 6.13.

nidrā (1.6, 1.10, 1.38), **s.f.:** sono profundo (DRĀ / DRAI, dormir). [no Sāṁkhya, utiliza-se o sinônimo **suṣupti**, **s.n.**, em SPS: 1.148, 5.116]

nibandhanī (1.35), **s.f.:** fixação (BANDH, atar, amarrar, prender, segurar; v. **pratibandhi**, **bandha**, **saṁbandha**). SPS: 1.18, 1.120, 5.89

nimitta (4.3), **s.n.:** causa instrumental ou eficiente (MĀ, medir, marcar; ni-MĀ, ajustar; v. **pramāṇa**, **anumāna**, **adhimātra**, **apramāṇaka**, **nirmāṇa**, **mātra**). [no Sāṁkhya, opõe-se a **upadāna**, **s.n.**, a causa material]. SPS: 3.67, 3.68, 5.110, 5.119, 6.44, 6.56, 6.67, 6.68 – SK: 43, 57.

nimna (4.26), **s.n.:** profundidade (origem incerta, talvez NI, indecl., para baixo, para dentro, ou NAM, inclinar, submeter, curvar; para NAM, v. **apariṇāmitva**, **pariṇāma**).

niyama (2.29, 2.32), **s.m.:** observância, regulação (YAM, manter, segurar, refrear, restringir; ni-YAM, deter, regular, governar; v. **yama**, **saṁyama**). SPS: 1.41, 1.70, 1.115, 2.7, 3.76, 4.15, 4.20, 5.22, 5.33, 5.39, 5.85, 5.89, 5.103, 5.108, 5.109, 5.111, 5.121, 6.22, 6.24, 6.31, 6.38 – SK: 12.

niratiṣaya (1.25), **a.:** inexcedível (ḶI, reclinar, repousar; ā-ḶI, repousar sobre ou ao redor; v. **anāṣaya**, **anuṣayin**, **āṣaya**, **saṁṣaya**).

nirupakrama (3.21), **a.:** a longo prazo; sem começo (KRAM, ir na direção de, aproximar-se, visitar, dirigir-se a; v. **akrama**, **apratisaṁkrama**, **sopakrama**, **krama**, **utkrānti**).

nirodha (1.2, 1.12, 1.51, 3.9), **s.m.:** supressão (RUDH, obstruir, impedir, parar; ni-RUDH, reprimir, suprimir, destruir; v. **virodha**). SPS: 3.31, 3.33, 6.26.

nirgrāhya (4.33), **a.:** perceptível (GRAH / GRABH, pegar, segurar com as mãos, capturar; v. **anugraha**, **aparigraha**, **graṇa**, **grahaṇa**, **grahīṭṭ**, **grāhya**, **saṁgrāhītatva**).

nirbīja (1.51, 3.8), **a.:** sem semente (raiz desconhecida; v. **sabīja**, **bīja**).

nirbhāsa (1.43, 3.3), **s.m.:** aparição (BHĀS, brilhar, aparecer, tornar evidente; nir-BHĀS, iluminar, tornar manifesto ou evidente; v. **ābhāsa**).

nirmāṇa (4.4), **s.n.:** criação (MĀ, medir, marcar; nir-MĀ, construir, produzir, criar, fabricar; v. **pramāṇa**, **anumāna**, **adhimātra**, **apramāṇaka**, **nimitta**, **mātra**). SPS: 5.114.

nirvicāra (1.44, 1.47), a.: sem sondagem (CAR, mover-se, vagar, caminhar; vi-CAR, mover em diferentes direções, ponderar, hesitar, sondar; cāra = espião; v. **brahmacarya, savicāra, vicāra, pracāra**).

nirvitarka (1.43), a.: sem raciocínio (vi-TARK, refletir, conjecturar, verificar, averiguar, discutir; v. **vitarka, savitarka**).

nivṛtti (3.29, 4.30), s.f.: cessação (VRT, girar, mover em círculos, revolver; ni- VRT, voltar, cessar, desistir, anular; v. **vṛtti, pravṛtti, vinivṛtti**). **SPS: 1.1, 1.2, 3.63, 3.69, 5.93.**

nairantarya (1.14), s.n.: continuidade, ausência de interrupção (I, ir, avançar; antar-I, colocar-se entre ou no caminho, impedir; v. **atīta, antarāya, anvaya, apeta, ānantarya, āyus, udaya, udita, upāya, pratyaya, viparyaya, vīta, samaya**).

nyāsa (3.24), s.m.: inserção (AS, ser; ny-AS, por ao chão ou num buraco, depositar, colocar, inserir; v. **adhyāsa, abhyāsa, asmitā, nyāsa, satkāra, sattva, satya**).

P

- pañka (3.38), s.m.:** lama (PAC, espalhar-se).
- pañcataya (1.5), a.:** contendo cinco tipos / partes.
- panthān (4.15), s.m.:** percurso (PATH / PANTH, ir, mover-se).
- para (1.16, 2.40, 3.19, 3.34), a.:** seguinte.
- paraçarīrāveça (3.37), s.n.:** o poder de entrar no corpo de outro (**para** + **çarīra**, ÇR, suportar, + **āveça**, VIÇ, entrar, imergir; ā-VIÇ, ir para dentro, tomar posse).
- parama (2.55), a.:** o mais elevado, o melhor (superlativo de **para**).
- paramamahat (1.40), a.:** infinitamente grande (v. **parama** e **mahat**).
- paramāṇu (1.40), a.:** infinitesimalmente pequeno. [trata-se de um conceito de átomo; no Sāṅkhya, utiliza-se o termo **aṇu**, a., “pequeno”, como sinônimo, em **SPS: 1.74, 3.14, 5.87, 6.35, 6.37**]
- parārtha (3.34, 4.24), a., ou parārthavattva, s.n.:** que tem outro propósito, que tem como propósito o outro (**para** + **artha**, ARTH, esforçar-se por obter, requisitar, pedir; v. **arthavattva, parārthavattva, svārtha**). **SPS: 3.58.**
- pariṇāma (2.15, 3.9, 3.11, 3.12, 3.13, 3.15, 3.16, 4.2, 4.14, 4.32, 4.33), s.m.:** transformação (NAM, inclinar, submeter, curvar; pari-ṆAM, mudar, transformar, desenvolver; v. **apariṇāmitva, nimna**) [um dos nomes da doutrina do Sāṅkhya]. **SPS: 3.27 – SK: 27.**
- paritāpa (2.14), s.m.:** tormento (TAP, aquecer, arder, destruir ou purificar pelo calor, mortificar-se; v. **tapas, tāpa**).
- paridrṣṭa (2.50), a.:** observado (DRÇ, ver, observar, olhar, considerar; pari-DRÇ, olhar, considerar, observar, descobrir; v. **adrṣṭa, ādarça, drṣṭa, darçana, darçina, drāṣṭr, dṛçi, dṛçya**). **SPS: 3.22.**
- pariçuddhi (1.43), s.f.:** purificação completa (ÇUDH, purificar, clarificar, remover impurezas; pari-ÇUDH, limpar, restaurar, tornar purificado; v. **açuddhi, çuddhi, çuddha**).
- paryavasāna (1.45), s.n.:** término (SO, destruir, matar; pary-ava-SO, resultar, finalizar, terminar, concluir).
- parvan (2.19), s.n.:** estágio, seção (PARV, encher).
- Pāda, s.m.:** capítulo (lit., “pé”; parte ou capítulo de um livro com 4 capítulos).
- pipāsā (3.29), s.f.:** sede (PĀ, beber, sorver, tragar).
- puṇya (1.33, 2.14), s.n.:** virtude (PŪ, purificar, clarificar, ou PUṆ, agir piedosamente, virtuosamente; v. **apuṇya**).
- punar (3.12, 3.50), adv.:** de novo, de volta. **SPS: 5.33, 6.17, 6.46 – KS: 22 – SK: 37, 41.**
- puruṣa (1.16, 1.24, 3.34, 3.48, 3.54, 4.18, 4.34), s.m.:** ser incondicionado (lit. “homem”; PṚ, soprar, inflar, preencher; v. **āpūra**). **SPS: 1.1, 1.3, 1.15, 1.61, 1.66, 1.133, 1.149,**

2.5, 2.36, 3.16, 3.26, 3.71, 5.72, 6.45, 6.54, 6.70 – KS: 4 – SK: 3, 17, 19, 21, 28, 36, 37, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 65, 69 [No Sāmkhya, utiliza-se como sinônimo **pūman**, s.m., em SPS: 1.139].

pūrva (1.18, 1.26, 3.7, 3.18), **pūrvaka** (1.20, 2.34), a.: precedente, anterior. SPS: 1.39, 1.41, 3.8, 5.59, 6.48 – SK: 40, 51.

prakāṣa (2.18, 2.52, 3.20, 3.42), s.m.: luz, iluminação [característica do guṇa sattva]. (KĀṢ; aparecer, tornar visível ou claro, brilhar; pra-KĀṢ; iluminar, irradiar, manifestar, tornar evidente; v. **ākāṣa**). SPS: 1.145, 5.106 – SK: 12, 13.

prakṛti (1.19, 4.2, 4.3), s.f.: matriz fenomênica (lit. “a feita antes”; KR, fazer, executar; v. **akaraṇa**, **anukāra**, **ākāra**, **karman**, **karaṇa**, **kāraṇa**, **kṛta**, **kārita**, **kriyā**, **vikaraṇa**, **saṃkara**, **saṃskāra**). SPS: 1.18, 1.61, 1.65, 1.69, 1.133, 2.5, 3.29, 3.68, 3.72, 5.20, 5.72, 6.32, 6.67 – KS: 2 – SK: 3, 8, 18, 28, 42, 45, 56, 59, 61, 62, 63, 65.

pracāra (3.37), s.m.: procedimento (CAR, mover-se, vagar, caminhar; pra-CAR, seguir à frente, chegar, processar; v. **savicāra**, **nirvicāra**, **vicāra**, **brahmacarya**).

pracchardana (1.34), s.n.: exalação (CHRḌ, vomitar, expelir).

prajñā (1.20, 1.48, 1.49, 2.27, 3.5), s.f.: saber intuitivo (JÑĀ, saber, ter conhecimento, perceber, considerar; v. **ajñāna**, **asaṃprajñāta**, **jñā**, **jñāta**, **jñāna**, **jñātṛtva**, **jñeya**, **saṃjñā**).

praṇava (1.27), s.m.: o som de AUM (NU, soar, gritar, louvar; pra-ṄU, soar, reverberar, emitir um som zunido, esp. o som de AUM).

praṇidhāna (1.23, 2.1, 2.32, 2.45), s.n.: total consagração (DHĀ, colocar, fixar, pôr a atenção; pra-ṇi-DHĀ, colocar diante de; v. **antardhāna**, **pradhāna**, **vyavahita**, **vyādhi**, **samādhi**, **saṃnidhi**).

prati (2.22), prep.: em relação a, para, na direção de.

pratipakṣa (2.33, 2.34), s.m.: lado oposto, oposição (PAKṢ, tomar uma parte ou um lado).

pratipatti (3.52), s.f.: distinção (PAD, reunir, tomar parte; prati-PAD, descobrir, reconhecer, constatar, distinguir; v. **samāpatti**).

pratiprasava (2.10, 4.34), s.m.: retorno ao estado original (SŪ, trazer à tona, procriar, produzir; prati-pra-SŪ, suspender uma proibição, fazer uma contra-ordem, retornar ao estado original).

pratibandhi (1.50), s.m.: adverso (BANDH, atar, amarrar, prender, segurar; prati-BANDH, deter, interromper, ser adverso; v. **nibandhanī**, **bandha**, **saṃbandha**).

pratiyogin (4.33), s.n.: contraparte, vínculo (YUJ, jungir, atrelar, juntar; prati-YUJ, amarrar, anexar, prender, vincular; v. **aprayojaka**, **prayojaka**, **asaṃprayoga**, **yoga**, **yogin**, **yogyatva**, **viniyoga**, **saṃyoga**, **saṃprayoga**).

pratiṣedha (1.32), s.m.: prevenção, proibição (ṢIDH / SIDH, repelir; prati-ṢIDH, evitar, restringir, interditar).

pratiṣṭha (1.8, 2.35, 2.36, 2.37, 2.38, 4.34), a.: estabelecido (STHĀ, ficar em pé, permanecer firme numa posição; prati-ṢṬHĀ, habitar, repousar sobre, estar

estabelecido; v. **adhiṣṭhāṛtva**, **anavasthitatva**, **anuṣṭhāna**, **avasthā**, **avasthāna**, **vyutthāna**, **sthānin**, **sthira**, **sthiti**, **sthairya**).

pratyakṣa (1.7), s.n.: percepção sensorial (AKṢ, alcançar, penetrar, envolver; v. **sākṣāt**). SPS: 1.89, 1.147, 5.62, 5.89, 5.94, 5.100.

pratyakcetana (1.29), s.m.: consciência introvertida (**pratyak**: AÑC, inclinar-se, curvar-se; prati-AÑC, mover-se em direção contrária, virar-se para trás ou para dentro; **cetana**: CIT / CINT, pensar, se ciente de; v. **citi**, **citta**).

pratyaya (1.10, 1.18, 1.19, 2.20, 3.2, 3.12, 3.17, 3.19, 3.34, 4.27), s.m.: cognição [no Sāṃkhya, **pratyaya** = **buddhi**]; (I, ir, avançar; prati-I, ir ao encontro de, reconhecer, admitir; v. **atīta**, **antarāya**, **anvaya**, **apeta**, **ānantarya**, **āyus**, **udaya**, **udita**, **upāya**, **nairantarya**, **viparyaya**, **vīta**, **samaya**). SK: 46.

pratyāhāra (2.29, 2.54), s.m.: bloqueio das interações (HR, remover, privar, dissipar; praty-ā-HR, retirar, recolher, retrain-se).

pradhāna (3.47), s.n.: fonte primordial [no Sāṃkhya = **Prakṛti**] (DHĀ, colocar, fixar, pôr a atenção; pra-DHĀ, colocar diante de, oferecer, ofertar; v. **antardhāna**, **praṇidhāna**, **vyavahita**, **vyādhi**, **samādhi**, **saṃnidhi**) SPS: 1.57, 1.125, 2.1, 2.40, 2.45, 3.51, 3.58, 3.59, 3.63, 3.70, 3.73, 5.8, 5.12, 5.119, 6.35, 6.38, 6.40, 6.43 – SK: 11, 21, 37, 48, 57.

prabhu (4.18), s.m.: soberano (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer; pra-BHŪ, insurgir, vir à tona, dominar, ser poderoso ou capaz; v. **anubhūta**, **abhāva**, **bhava**, **bhāva**, **bhāvana**, **bhavana**, **bhūta**, **bhūtatva**, **bhūmi**, **bhūmikatva**, **bhauma**, **sahabhū**, **bhāvanāta**, **vibhūti**, **abhibhava**, **prādurbhāva**).

pramāṇa (1.6, 1.7), s.n.: aferição justa (MĀ, medir, marcar; pra-MĀ, medir, estimar, formar uma noção correta; v. **anumāna**, **adhimātra**, **apramāṇaka**, **nirmāṇa**, **nimitta**, **mātra**). SPS: 1.4, 1.87, 1.102, 2.25, 5.10, 5.22, 5.99, 5.222, 6.47, 6.64 - KS: 21 – SK: 4.

pramāda (1.30), s.m.: negligência (MAD / MAND, intoxicar, embriagar; pra-MAD, descuidar, negligenciar, confundir).

prayatna (2.47), s.m.: esforço (YAT, seguir em fila, marchar, perseverar, ir na direção de; pra-YAT, dedicar-se, aplicar-se, esforçar-se, empenhar-se).

prayojaka (4.5), a.: que possui desígnio (YUJ, jungir, atrelar, juntar; pra-YUJ, levar em direção a, efetuar, utilizar, empregar; v. **asāṃprayoga**, **aprayojaka**, **pratiyogin**, **yoga**, **yogin**, **yogyatva**, **viniyoga**, **saṃprayoga**, **saṃyoga**).

pravibhāga (3.17), s.m.: distribuição (BHAJ, dividir, distribuir, fornecer; pra-vi-BHAJ, separar, dividir, distribuir, classificar; v. **vibhakta**).

pravṛtti (1.35, 3.24, 4.5), s.f.: movimento contínuo (VṚT, girar, mover em círculos, revolver; pra-VṚT, ser impulsionado, continuar, avançar; v. **nivṛtti**, **vinivṛtti**). SPS: 1.144, 3.69 – SK: 12, 15, 17, 18, 57.

praçānta (3.10), a.: pacífico (ÇAM, terminar, parar, repousar, cessar, acalmar; pra-ÇAM, acalmar-se, tranquilizar-se, ser pacificado ou abrandado; v. **çānta**).

- praçvāsa (1.31, 2.49), s.m.:** inspiração (ÇVAS, soprar, respirar; pra-ÇVAS, inalar, inspirar; v. *çvāsa*).
- prasaṁkhyāna (4.29), s.m.:** liquidação (KHYĀ, ser nomeado ou anunciado, proclamar, relatar; pra-saṁ-KHYĀ, somar, pagar, liquidar; v. *asaṁkhyeya, saṁkhyā, vyākhyātā, khyāti*).
- prasaṅga (3.50), s.m.:** conseqüência (SAÑJ, agarrar-se, ocupar-se, aderir, apegar-se; pra-SAÑJ, engajar, resultar, seguir como conseqüência; v. *asaṅga, saṅga, atiprasaṅga*). SPS: 5.16, 5.114 – SK: 42.
- prasāda (1.47), s.m.:** luminosidade, serenidade (SAD, sentar-se, assentar, repousar; pra-SAD, tornar luminoso, plácido, claro, serenar; v. *akusīda, āsana, āsanna, prasādana*). SPS: 6.31
- prasādana (1.33), s.n.:** serenidade (SAD, sentar-se, assentar, repousar; ā-SAD, ir de encontro a, alcançar; v. *akusīda, āsana, āsanna, prasāda*).
- prasupta (2.4), a.:** dormente (SVAP, adormecer, sonhar; pra-SVAP, adormecer; v. *svapna*).
- prāgbhāra (4.26), s.m.:** inclinação (prañc, para frente, + bhāra, HVR, desviar, curvar, tornar sinuoso).
- prāṇa (1.34), s.m.:** alento (pra-AN, respirar, soprar, animar; v. *prāṇāyāma*). SPS: 2.31, 5.113 – SK: 29
- prātibhā (3.32, 3.35), s.f.:** intuição luminosa (BHĀ, brilhar, iluminar, irradiar, aparecer; prati-BHĀ, brilhar sobre, apresentar-se diante da visão, resplandecer, tornar claro).
- prāṇāyāma (2.29, 2.49), s.m.:** controle do alento (pra-AN, respirar, soprar, animar; v. *prāṇa, yama*).
- prādurbhāva (3.9, 3.44), s.m.:** aparição (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer, + prādur, à vista de; v. *anubhūta, abhāva, prabhu, bhava, bhāva, bhāvana, bhuvana, bhūta, bhūtatva, bhūmi, bhūmikatva, bhāvanāta, bhauma, vibhūti, abhibhava*).
- prānta (2.27), s.m.:** final, extremidade (pra-anta, v. *atyanta, anta, ananta, aparānta, ānantya*).

PH

- phala (2.14, 2.34, 2.36, 4.11), s.n.:** fruto (PHAL, rebentar, irromper, abrir-se). SPS: 1.105, 1.106, 5.1, 5.2.

B

bandha (3.1, 3.37), **s.m.:** aprisionamento (BANDH, atar, amarrar, prender, segurar; v. **nibandhanī, pratibandhi, saṁbandha**). SPS: 1.20, 1.155, 3.24, 3.71, 3.73, 4.8, 6.16, 6.17 – KS: 19 – SK: 63

bala (3.22, 3.23, 3.45), **s.n.:** força (BAL, respirar, viver, nutrir, criar).

bahis (3.8, 3.42), **prep.:** fora, exterior a.

bādhana (2.33), **s.n.:** opressivo (BĀDH, oprimir, hostilizar, vexar, causar dor ou aflição).

bāhya (2.50, 2.51), **a.:** externo (de **bahis**, fora, exterior).

bīja (1.25, 3.51), **s.n.:** semente (raiz desconhecida; v. **sabīja, nirbīja**). SPS: 1.10, 4.29, 5.15, 6.67.

buddhi (4.21, 4.22), **s.f.:** intelecto (BUDH, despertar, perceber, reconhecer; v. **saṁbodha, buddhi**). SPS: 2.13, 2.19, 2.47, 5.50, 5.121, 5.126 – SK: 23, 26, 34, 35, 37, 49.

brahmacarya (2.30, 2.38), **s.n.:** continência (para **brahma**, raiz BRH, crescer, fortalecer, expandir; para **carya**, raiz CAR, mover-se, vagar, caminhar; v. **pracāra, vicāra, savicāra, nirvicāra**). SPS: 4.19.

BH

- bhava (1.19), s.m.:** estado de existência (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer; v. **anubhūta, abhāva, prabhu, bhāva, bhāvana, bhuvana, bhūta, bhūtatva, bhūmi, bhūmikatva, bhauma, sahabhū, bhāvanāta, vibhūti, abhibhava, prādurbhāva**).
- bhāva (3.47, 3.48, 4.25), s.m.:** disposição da consciência, modo de existência [específico na teoria do Sāmkhya] (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer; v. **anubhūta, abhāva, prabhu, bhava, bhāvana, bhuvana, bhūta, bhūtatva, bhūmi, bhūmikatva, bhauma, sahabhū, bhāvanāta, vibhūti, abhibhava, prādurbhāva**). SPS: 1.31, 1.38, 1.40, 1.41, 1.44, 1.80, 1.118, 1.119, 1.143, 2.45, 5.37, 5.93, 5.114 – SK: 9, 40, 43, 52.
- bhāvana (1.28, 1.33, 2.2, 2.33, 2.34), s.n.:** produção; **bhāvanā (4.25), s.f.:** concepção (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer; v. **anubhūta, abhāva, prabhu, bhava, bhāva, bhuvana, bhūta, bhūtatva, bhūmi, bhūmikatva, bhauma, sahabhū, bhāvanāta, vibhūti, abhibhava, prādurbhāva**). SPS: 3.29.
- bhuvana (3.25), s.n.:** universo (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer; v. **anubhūta, abhāva, prabhu, bhava, bhāva, bhāvana, bhūta, bhūtatva, bhūmi, bhūmikatva, bhauma, sahabhū, bhāvanāta, vibhūti, abhibhava, prādurbhāva**).
- bhūta (2.18, 3.13), s.m.:** elemento; em (3.17): criatura (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer; v. **anubhūta, abhāva, prabhu, bhava, bhāva, bhāvana, bhuvana, bhūtatva, bhūmi, bhūmikatva, bhauma, sahabhū, bhāvanāta, vibhūti, abhibhava, prādurbhāva**). SPS: 1.61, 5.84, 5.129 – SK: 56.
- bhūmi (1.14, 2.27, 3.6), s.f.:** estágio, consolidação (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer; v. **anubhūta, abhāva, prabhu, bhava, bhāva, bhāvana, bhuvana, bhūta, bhūtatva, bhūmikatva, bhauma, sahabhū, bhāvanāta, vibhūti, abhibhava, prādurbhāva**).
- bhūmikatva (1.30), s.n.:** estado, um certo estado ou plano. (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer; v. **anubhūta, abhāva, prabhu, bhava, bhāva, bhāvana, bhuvana, bhūta, bhūtatva, bhūmi, bhauma, sahabhū, bhāvanāta, vibhūti, abhibhava, prādurbhāva**).
- bheda (4.3, 4.5, 4.12, 4.15), s.m.:** expansão, disjunção (BHID, fender, rachar, abrir, escoar, soltar). SPS: 2.24, 2.27, 3.41, 3.43, 5.61, 5.66, 5.109, 5.120 – SK: 15, 46, 47, 48
- bhoga (2.13, 2.18, 3.34), s.m.:** experiência de vida (BHUI, gozar, apreciar, divertir-se, experimentar, desfrutar). SPS: 1.104, 3.8, 4.27, 5.114, 5.121, 6.59
- bhauma (2.31), a.:** relativo à terra, terrestre (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer; v. **anubhūta, abhāva, prabhu, bhava, bhāva, bhāvana, bhūta, bhūtatva, bhūmi, bhūmikatva, bhuvana, sahabhū, bhāvanāta, vibhūti, abhibhava, prādurbhāva**).
- bhrānti (1.30), s.f.:** incerteza, erro (BHRAM, vagar, vacilar). **bhrānti-darçana:** noção (=visão, de DṚÇ, ver) incerta.

M

- maṇi (1.41), s.m.:** jóia, cristal límpido. **SPS: 1.96, 2.35.**
- madhya (1.22, 2.34), a.:** médio. **SPS, 3.77.**
- manas, manasa (1.35, 2.53), s.n.:** mente, da mente (MAN, pensar, imaginar, considerar, mentalizar; v. **abhimata, mantra, saumanasya**). **SPS: 1.71, 2.26, 2.40, 5.69, 6.25 – SK: 7, 27.**
- manojavitva (3.47), s.n.:** velocidade da mente (**manas + javitva**, JU / JŪ, impulsionar, incitar, apressar).
- mantra (4.1), s.m.:** fórmula invocatória (MAN, pensar, imaginar, considerar, mentalizar; v. **manas, manasa, saumanasya**).
- mala (4.31), s.m.:** imundície (talvez MLAI, exaurir, decair, definhar, esvair-se) **SPS: 2.28.**
- mahat (1.40, 2.31), a.:** grande (MAH, exaltar, elevar, magnificar, engrandecer). **SPS: 1.61, 1.129, 2.10, 2.15** [No Sāṃkhya, pode ser, eventualmente, o adjetivo ‘grande’, mas é sobretudo utilizado como sinônimo de **buddhi** ou ‘intelecto’, sob seu aspecto de primeiro grande princípio manifesto da matriz fenomênica].
- mātra (1.43, 2.20, 3.3, 3.48, 4.4), a.:** totalidade (adjetivo utilizado em final de compostos; MĀ, medir, marcar; v. **pramāṇa, anumāna, adhimātra, apramāṇaka, nirmāṇa, nimitta**).
- mīthyā (1.8), adv.:** falsamente, incorretamente (MITH, ajuntar dois a dois, alternar, fazer encontrar amigos ou adversários; v. **maitrī**).
- muditā (1.33), s.f.:** alegria (MUD, alegrar-se, regozijar-se; v. **anumodita**).
- mūrdhan (3.31), s.m.:** topo da cabeça (raiz desconhecida; **mūrdhajyotis = brahmarandhra** = “uma sutura ou abertura no topo da cabeça, através da qual afirma-se que a alma escapa no momento da morte”, in M.MONIER-WILLIAMS: 1974, p. 826).
- mūla (2.12, 2.13), s.n.:** raiz (MŪL, enraizar, plantar). **SPS: 1.67, 3.49 – SK: 3.**
- mṛdu (1.22, 2.34), a.:** suave (MRḌ, ser favorável, gracioso, tratar com suavidade).
- megha (4.29), s.m.:** nuvem (MIGH / MIH, aguar, desaguar, urinar).
- maitrī (1.33, 3.22), s.f.:** benevolência (lit. “amizade”; MITH, ajuntar dois a dois, alternar, fazer encontrar amigos ou adversários; v. **mīthyā**).
- moha (2.34), s.m.:** obscuridade do discernimento (MUH, tornar estupefato, inconsciente ou perplexo, errar, confundir, fracassar). **SK: 48.**

Y

yathā (1.39), conj.: de acordo com, conforme.

yatna (1.13), s.m.: esforço (YAT, esforçar-se por alcançar, perseverar, lutar para obter).

yama (2.29, 2.30), s.m.: refreamento (YAM, manter, segurar, refrear, restringir; v. **niyama, saṁyama**).

yoga (1.1, 1.2, 2.1, 2.28), s.m.: jugo, junção (termo não traduzido neste trabalho); (YUJ, jungir, atrelar, juntar; v. **aprayojaka, prayojaka, asaṁprayoga, pratiyogin, yogin, yogyatva, viniyoga, saṁyoga, saṁprayoga**). [No *Sāṁkhyapravacanasūtra*, o termo **yoga** é geralmente utilizado como sinônimo de **saṁyoga, s.m.**, “conjunção”, “conexão”; as únicas exceções, nas quais o termo designa o sistema de *Yoga* do tratado de Patañjali, ocorrem em SPS: 2.9 e 5.128]. SPS: 1.19, 1.51, 1.55, 1.80, 1.82, 2.9, 2.39, 2.47, 3.13, 3.55, 3.67, 4.9, 4.24, 4.26, 5.7, 5.8, 5.13, 5.14, 5.27, 5.32, 5.36, 5.49, 5.71, 5.81, 5.90, 5.91, 5.102, 5.108, 5.119, 5.128, 6.37.

yogin (4.7), s.m.: praticante de Yoga (lit. o “jungido”, termo não traduzido neste trabalho; YUJ, jungir, atrelar, juntar; v. **asaṁprayoga, aprayojaka, pratiyogin, prayojaka, yoga, yogyatva, viniyoga, saṁyoga, saṁprayoga**). SPS: 1.90.

yogyatva (2.41), s.n: aptidão, compatibilidade (YUJ, jungir, atrelar, juntar; v. **asaṁprayoga, aprayojaka, prayojaka, pratiyogin, yoga, yogin, viniyoga, saṁyoga, saṁprayoga**).

yogyatā (2.53), s.f: aptidão, compatibilidade (YUJ, jungir, atrelar, juntar; v. **asaṁprayoga, aprayojaka, prayojaka, pratiyogin, yoga, yogin, viniyoga, saṁyoga, saṁprayoga**). SPS: 6.33.

R

ratna (2.37), s.n.: riqueza (RĀ, dar, conceder, presentear).

rāga (1.37, 2.3, 2.7), s.m.: desejo, paixão (RAÑJ / RAJ, tomar cor, avermelhar; apaixonar-se, apegar-se, excitar; v. **uparakta, uparāga, vairāgya**). SPS: 2.9, 3.30, 4.9, 4.25, 4.27, 5.6 – SK: 45.

ruta (3.17), s.n.: brado (RU, rugir, gritar, ressoar, bradar, prantear).

rūḍha (2.9), a.: elevado (RUH, alcançar, subir, ascender, elevar, aumentar).

rūpa (1.8, 1.17, 3.20, 3.45), s.n.: natureza, forma (RŪP, formar, exhibir uma figura, representar; v. **sārūpya, svarūpa, svarūpata, rūpatva**). SPS: 1.98, 1.160, 2.28, 3.73, 4.21, 5.19, 5.66, 5.89, 5.93, 5.116, 6.39, 6.50 – SK: 23, 43, 45.

L

lakṣaṇa (3.13, 3.52), s.n.: atributo temporal [sentido específico do termo nos sistemas em análise] (LAKṢ, marcar, designar, caracterizar). SPS: 1.8.

laghu (3.41), a.: leve; ou s.n., leveza. SPS: 1.128 – SK: 13.

laya (1.19), s.m.: absorto, absorvido; repouso (LĪ, aderir, dissolver-se, absorver-se, repousar sobre algo). SPS: 1.121, 6.30.

lābha (2.38, 2.42), s.m.: obtenção (LABH, pegar, obter, conseguir; v. **alabdha, upalabdhi**) SPS: 5.73, 5.80, 6.9, 6.34, 6.59.

lāvaṇya (3.45), s.n.: beleza.

liṅga (2.19), s.n.: determinável, traço ou marca distintiva (LAG, aderir, ligar, apegar-se; v. **aliṅga**). [no Sāṃkhya, o termo **liṅga** pode designar tanto os produtos de prakṛti quanto o chamado ‘corpo sutil’]. SPS: 1.124, 1.136, 3.9, 3.16, 5.21, 5.61, 5.106, 6.69 – SK: 10, 20, 40, 41, 42, 52.

lobha (2.34), s.m.: cobiça (LUBH, desejar avidamente, seduzir).

V

- vajra (3.45), s.m.:** diamante (VAJ, tornar duro ou forte).
- vat (4.3, 4.28), conj.:** como.
- varaṇa (4.3), s.m.:** barreira (VR, ocultar, obstruir, impedir, proibir; v. **āvaraṇa**).
- vaçīkāra (1.15, 1.40), a.:** que comanda (VAÇ, desejar, comandar, subjugar; v. **vaçyatā**).
- vaçyatā (2.55), s.f.:** sujeição (VAÇ, desejar, comandar, subjugar; v. **vaçīkāra**).
- vastu (1.9, 4.14, 4.15, 4.16, 4.17), s.n.:** substância (VAS, permanecer num lugar, residir, manter uma condição ou existência; v. **vāsanā**). **SPS: 1.21, 1.44, 1.78, 1.91, 5.30.**
- vā (1.23, 1.34, 1.35, 1.36, 1.37, 1.38, 1.39, 3.21, 3.32, 4.34), conj.:** ou.
- vācaka (1.27), a.:** que designa, designação (VAC, falar, dizer, enunciar, declarar; v. **ukta**). **SPS: 5.37.**
- vārtā (3.35), s.f.:** olfato.
- vāsanā (4.8, 4.24), s.f.:** tendência (VAS, permanecer num lugar, residir, manter uma condição ou existência; v. **vastu**). **SPS: 2.3, 5.119.**
- vāhin (2.9), a.:** que sustém (VĀH, carregar, levar, suster, sustentar; v. **vāhitā**).
- vāhitā (3.10), s.f.:** fluxo (VĀH, carregar, levar, suster, sustentar; v. **vāhin**).
- vikaraṇa (3.47), s.n.:** alteração (KR, fazer, executar; vi-KR, mudar, alterar, transformar; v. **akaraṇa, anukāra, ākāra, karaṇa, karman, kāraṇa, kṛta, kārita, kriyā, prakṛti, saṁkara, saṁskāra**).
- vikalpa (1.6, 1.9, 1.42), s.m.:** composição (KLP, corresponder, ser ordenado; vi- KLP, mudar, alternar, combinar ecleticamente; v. **akalpita**). **SPS: 3.25.**
- vikṣepa (1.30, 1.31), s.m.:** oscilação (KṢIP, jogar, arremessar; vi-KṢIP, jogar de um lado para outro, oscilar ou espalhar; estender, esticar). **SPS: 6.30.**
- vicāra (1.17), s.m.:** sondagem (CAR, mover-se, vagar, caminhar; vi-CAR, mover em diferentes direções, ponderar, hesitar, sondar; cāra = espião; v. **savicāra, nirvicāra, pracāra, brahmacarya**).
- vicchina (2.4), a.:** interrompido (CHID, cortar, separar; vic-CHID, interromper, perturbar; v. **anavacchinna, anavaccheda, chidra, viccheda**).
- viccheda (2.49), s.m.:** interrupção (CHID, cortar, separar; vic-CHID, interromper, perturbar; v. **anavacchinna, vicchinna, chidra, anavaccheda**).
- vitarka (1.17, 2.33, 2.34), s.m.:** raciocínio (vi-TARK, refletir, conjecturar, verificar, averiguar, discutir; v. **nirvitarka, savitarka**).
- vitṛṣṇa (1.15), a.:** livre da sede (TRṢ, ter sede, desejar com avidez; v. **vaitṛṣṇya**).
- vidvāms (2.9), a.:** sábio (VID, saber, compreender, perceber; v. **avidyā, vedanīya, saṁvid, saṁvedana**).

- videha (1.19), a.:** incorporo (DIḤ, rebocar, cobrir, moldar; **deha** = corpo).
- vidhāraṇa (1.34), s.n.:** retenção (DHR, segurar, refrear; vi-DHR, segurar firme, reter; v. **anavadhāraṇa, dhāraṇā, dharma, dharmin**).
- viniyoga (3.6), s.m.:** aplicação (YUJ, jungir, atrelar, juntar; vi-ni-YUJ, disjuntar, separar; aplicar, empregar; v. **asaṃprayoga, aprayojaka, prayojaka, pratiyogin, yogin, yogyatva, viniyoga, saṃyoga, saṃprayoga**).
- vinivṛtti (4.25), s.f.:** extinção (VṚT, girar, mover em círculos, revolver; vi-ni-VṚT, desistir, cessar, desaparecer, extinguir; v. **nivṛtti, pravṛtti, vṛtti**). **SK: 68.**
- viparyaya (1.6, 1.8), s.m.:** erro (lit. “inversão”; I, ir, avançar; vi-pari-I, virar de costas ou ao contrário, retornar; v. **atīta, antarāya, anvaya, apeta, ānantarya, āyus, udaya, udita, upāya, nairantarya, pratyaya, vīta, samaya**). **SPS: 1.141, 3.24, 3.37 – SK: 14, 17, 18, 45, 47, 49**
- vipāka (1.24, 2.13, 4.8), s.m.:** maturação dos frutos (PAC, cozinhar, amadurecer; vi-PAC, amadurecer, frutificar, trazer efeito ou consequência).
- viprakṛṣṭa (3.24), a.:** remoto (KṚṢ, puxar, atrair, conduzir; vi-pra-KṚṢ, arrastar para longe, levar embora, remover).
- vibhakta (4.15), a.:** dividido (BHAJ, dividir, distribuir, fornecer; vi-BHAJ, dividir, distribuir, compartilhar; v. **pravibhāga**).
- vibhūti (III), s.f.:** poder desenvolvido (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer; vi-BHŪ, desenvolver, expandir, manifestar; v. **anubhūta, abhāva, prabhu, bhāva, bhāvana, bhavana, bhūta, bhūtatva, bhūmi, bhūmikatva, bhauma, sahabhū, bhāvanāta, abhibhava, prādurbhāva**).
- virāma (1.18), s.m.:** cessação (RAM, parar, ficar, repousar; v. **avirati**).
- virodha (2.15), s.m.:** contrariedade (RUDH, obstruir, impedir, parar; vi-RUDH, obstruir, opor, contradizer, hostilizar; v. **nirodha**). **SPS: 1.36, 1.54, 1.113, 1.154, 2.25, 4.9, 6.34, 6.47, 6.49, 6.51.**
- viveka (2.26, 2.28, 3.51, 3.53, 4.26, 4.29), s.m.:** sabedoria discriminadora (VIC, separar, discriminar, discernir; vi-VIC, investigar, distinguir, discernir; v. **vivekin**). **SPS: 1.83, 3.75, 3.77, 3.84.**
- vivekin (2.15), s.m.:** sábio perspicaz (VIC, separar, discriminar, discernir; vi-VIC, investigar, distinguir, discernir; v. **viveka**).
- viṣeṣa (1.22, 1.24, 1.49, 2.19, 4.25), s.m.:** diferenciado, diferenciação (ÇIṢ, deixar restos, deixar reminiscências; vi- ÇIṢ, distinguir, particularizar, diferenciar; v. **ṣeṣa, aṣeṣa**). **SPS: 1.48, 1.97, 3.1, 3.10, 5.75, 5.76, 5.120, 6.26 – SK: 16, 27, 34, 36, 39, 47, 56.**
- viṣoka (1.36), s.m.:** ausência de tristeza (vi-ÇṚ, dissolver, fazer cair ou perecer).
- viṣaya (1.11, 1.15, 1.33, 1.35, 1.37, 1.44, 1.45, 1.49, 2.51, 2.54, 3.53), s.m.:** domínio, domínio objetivo (VIṢ, agir, ou vi-SI, estender; para VIṢ, v. **abhiniveṣa**). **viṣayavat:** na direção do domínio objetivo. **SPS: 1.27, 1.108 – SK: 11, 33, 34, 35, 50.**

- vīta (1.37), a.:** livre de (adjetivo utilizado em final de compostos; I, ir, avançar; v. **atīta, antarāya, anvaya, apeta, ānantarya, āyus, udaya, udita, upāya, nairantarya, pratyaya, viparyaya, samaya**).
- vīrya (1.20, 2.38), s.n.:** força heróica (VĪR, agir heroicamente, ser viril, ter coragem, sobrepujar, subjugar; v. **vaira**).
- vṛtti (1.2, 1.4, 1.5, 1.10, 2.11, 2.15, 2.50, 3.42, 4.18), s.f.:** movimento (VṚT, girar, mover em círculos, revolver; v. **niṣṛtti, pravṛtti, viniṣṛtti**). SPS: 2.31, 2.32, 2.33, 3.31, 5.105, 5.106, 5.107, 5.109 – SK: 13, 28, 29, 30, 31.
- vedanīya (2.12), a.:** a ser vivenciado ou percebido (VID, saber, compreender, perceber; v. **avidyā, vidus, vedana, saṁvid, saṁvedana**).
- vedana (3.35), s.n.:** percepção tátil (VID, saber, compreender, perceber; v. **avidyā, vidus, vedanīya, saṁvid, saṁvedana**).
- vaitṛṣṇya (1.16), s.n.:** indiferença (TRṢ, ter sede, desejar com avidez; v. **vitṛṣṇa**).
- vaira (2.35), s.n.:** hostilidade (VĪR, agir heroicamente, ser viril, ter coragem, sobrepujar, subjugar; v. **vīrya**).
- vairāgya (1.12, 1.15, 3.49), s.n.:** desapego (RAÑJ / RAJ, tomar cor, avermelhar; apaixonar, apegar-se, excitar; v. **rāga, uparāga, uparakta**). SPS: 3.36, 6.29, 6.51 – SK: 45.
- vaiçāradya (vi-çārada) (1.47), s.n.:** mestria.
- vyakta (4.13), a.:** manifesto (AÑJ, pigmentar, tingir, manchar; vy-AÑJ, manifestar, causar a aparição, mostrar; v. **añjanatā, abhivyakti**). SK: 2, 10, 11, 16.
- vyavahita (3.24, 4.9), a.:** interrompido (DHĀ, colocar, fixar, pôr a atenção; vy-ava-DHĀ, interpor, interromper, obstruir, omitir; v. **antardhāna, praṇidhāna, pradhāna, vyādhi, samādhi, saṁnidhi**).
- vyākhyāta (1.44, 3.13), a.:** explicado (KHYĀ, ser nomeado ou anunciado, proclamar, relatar; vy-ā-KHYĀ, explicar em detalhes, relatar; v. **asaṁkhyeya, khyāti, prasaṁkhyāna, saṁkhyā**).
- vyādhi (1.30), s.m.:** doença (DHĀ, colocar, fixar, pôr a atenção; vy-ā-DHĀ, separar, estar fora de saúde, sentir-se mal; v. **antardhāna, praṇidhāna, pradhāna, vyavahita, samādhi, saṁnidhi**).
- vyutthāna (3.9, 3.36), s.n.:** manifestação (STHĀ, ficar em pé, permanecer firme numa posição; vy-ut-thā [vy-ud-STHĀ], emergir, elevar-se em diferentes direções, surgir, manifestar; v. **adhiṣṭhātṛtva, anavasthitatva, anuṣṭhāna, avasthāna, upasthāna, pratiṣṭha, vyutthāna, sthānin, sthira, sthairya**).
- vyūha (3.26, 3.28), s.m.:** disposição (ŪH, empurrar, mover, mudar, alterar; vy-ŪH, distribuir, arranjar, dispor).
- vrata (2.31), s.n.:** voto (VR₂, escolher, selecionar, pegar; [para VR₁, v. **āvaraṇa, varaṇa**]).

Ç

- çakti** (2.6, 2.23, 3.20, 4.34), s.f.: poder (ÇAK, ser forte ou poderoso, ser capaz ou competente). SPS: 1.11, 5.8, 5.13, 5.31, 5.32, 5.33, 5.36, 5.43, 5.51, 5.95 – SK: 9, 15.
- çabda** (1.9, 1.42, 3.17), s.m.: palavra (ÇABD, fazer barulho, chamar, soar). SPS: 1.101, 5.37, 5.57, 5.58 – SK: 28, 34, 51.
- çānta** (3.12, 3.14), a.: pacificado (ÇAM, terminar, parar, repousar, cessar, acalmar; pra-ÇAM, acalmar-se, tranquilizar-se, ser pacificado ou abrandado; v. **praçānta**). **çānti**: SPS: 4.27 – SK: 38.
- çāla** (2.18), s.n.: exercício (ÇĪL, agir, praticar, fazer repetidamente, exercitar).
- çuci** (2.5), s.m.: pureza (ÇUC, brilhar, queimar, purificar; v. **açuci, açukla, çauca**).
- çuddha** (2.20), a.: puro (ÇUDH, purificar, clarificar, remover impurezas; v. **açuddhi, pariçuddhi, çuddha**). SPS: 1.19, 3.29.
- çuddhi** (2.41, 3.54), s.f.: pureza (ÇUDH, purificar, clarificar, remover impurezas; pari-ÇUDH, limpar, restaurar, tornar purificado; v. **açuddhi, pariçuddhi, çuddha**).
- çūnya** (1.9, 1.43, 3.3, 4.34), a.: vazio, esvaziado (ÇŪ / ÇVI, crescer, aumentar). [No Sāṃkhya, sob o nome de **çūnya-vāda** ou “doutrina do vazio/” são identificadas e contra-argumentadas as teorias budistas, em SPS: 1.43, 1.44, 5.79].
- çeṣa** (1.18), s.m.: resíduo (ÇIṢ, deixar restos, deixar reminiscências; v. **viçeṣa, aviçeṣa**). SK: 34, 35.
- çaiṭhilya** (2.47, 3.37), s.n.: relaxamento (de **çīthira**, ÇRATH, soltar, desprender, afrouxar, relaxar).
- çauca** (2.32, 2.40), s.n.: purificação (ÇUC, brilhar, queimar, purificar; v. **açuci, açukla, çuci**).
- çraddhā** (1.20), s.f.: fé (ÇRAT / ÇRAD, “verdade, confiança”; çrad-DHĀ, ter fé, ter como verdadeiro).
- çrāvaṇa** (3.35), s.n.: percepção auditiva (ÇRU, ouvir, dar atenção, aprender; v. **ānuçravika, çruta, çrotra**). SPS: 2.3, 4.17.
- çruta** (1.49), a.: tradição oral (lit. “ouvido”; ÇRU, ouvir, dar atenção, aprender; v. **çrotra, ānuçravika, çrāvaṇa**). [No Sāṃkhya, um sistema ortodoxo, o termo **çruti** é utilizado com referência a escrituras védicas, consideradas textos de autoridade, em SPS: 1.5, 1.36, 1.51, 1.54, 1.83, 1.154, 2.20, 2.21, 2.22, 3.14, 3.15, 4.22, 5.12, 5.15, 5.21, 5.45, 5.70, 5.73, 5.84, 5.87, 5.123, 6.10, 6.17, 6.32, 6.34, 6.51, 6.58, 6.59].
- çrotra** (3.40), s.n.: audição (ÇRU, ouvir, dar atenção, aprender; v. **ānuçravika, çrāvaṇa, çruta**).
- çvāsa** (1.31, 2.49), s.m.: expiração (ÇVAS, soprar, respirar; v. **praçvāsa**).

S

- saṁkara (4.21), s.m.:** mistura (KṚ, fazer, executar; saṁ-KṚ, misturar, colocar junto, ajudar, confundir; v. **akaraṇa, anukāra, ākāra, karman, karaṇa, kāraṇa, kṛta, kārita, kriyā, prakṛti, vikaraṇa, saṁskāra**).
- saṁkīrṇā (1.42) [saṁkīrṇā], s.f.:** fusão (KṚ, derramar, cobrir, lançar algo de si; saṁ- KṚ, misturar, ajuntar, confundir; v. **asaṁkīrṇa, karuṇā**).
- saṁkhyā (2.50), s.f.:** número, contagem (KHYĀ, ser nomeado ou anunciado, proclamar, relatar; saṁ-KHYĀ, calcular, contar, enumerar, somar; v. **asaṁkhyeya, prasaṁkhyāna, vyākhyātā, khyāti**).
- saṁgrhītatva (4.11), s.n.:** agregação (GRAH / GRABH, pegar, segurar com as mãos, capturar; saṁ-GRAH, segurar junto, agarrar, reunir, agregar; v. **anuguṇa, aparigraha, guṇa, grahaṇa, grahīṭṭ, grāhya, nirgrāhya**).
- saṁjñā (1.15), s.f.:** discernimento (JÑĀ, saber, ter conhecimento, perceber, considerar; v. **ajñāna, asaṁprajñāta, jñā, jñāta, jñāna, jñātṛtva, jñeya, prajñā**). [No Sāṁkhya o termo é utilizado apenas no sentido superficial de “nome, conceito”, em **SPS: 1.98, 5.96**].
- saṁtoṣa (2.32, 2.42), s.m.:** contentamento (TUṢ, satisfazer, agradar, acalmar; saṁ-TUṢ, sentir-se muito contente, satisfeito, deleitar-se, alegrar-se).
- saṁnidhi (2.35), s.m.:** presença (DHĀ, colocar, fixar, pôr a atenção; saṁ-ni-DHĀ, ser colocado próximo ou junto de, estar próximo, presente ou iminente; v. **antardhāna, praṇidhāna, pradhāna, vyavahita, vyādhi, samādhi**).
- saṁprajñāta (1.17), a.:** com todo o saber intuitivo (JÑĀ, saber, ter conhecimento, perceber, considerar; v. **ajñāna, asaṁprajñāta, jñā, jñāta, jñāna, jñātṛtva, jñeya, prajñā**).
- saṁprayoga (2.44), s.m.:** contato (YUJ, jungir, atrelar, juntar; saṁ-pra-YUJ, unir, reunir, associar; v. **asaṁprayoga, aprayojaka, prayojaka, pratiyogin, yoga, yogin, yogyatva, viniyoga, saṁyoga**).
- saṁbandha (3.40, 3.41), s.m.:** relação (BANDH, atar, amarrar, prender, segurar; v. **nibandhanī, pratibandhi, bandha**). **SPS: 1.12, 1.91, 1.161, 5.11, 5.28, 5.37, 5.38, 5.96, 5.97, 5.98, 5.107**.
- saṁbodha (2.39), s.m.:** compreensão clara (BUDH, despertar, perceber, reconhecer; saṁ-BUDH, compreender, perceber claramente, observar; v. **buddhi**).
- saṁyama (3.4, 3.16, 3.17, 3.20, 3.21, 3.25, 3.34, 3.40, 3.41, 3.43, 3.46, 3.51), s.m.:** controle (YAM, manter, segurar, refrear, restringir; saṁ-YAM, manter unido, conter, controlar, governar; v. **yama, niyama**).
- saṁyoga (2.17, 2.23, 2.25), s.m.:** conjunção (YUJ, jungir, atrelar, juntar; saṁ-YUJ, conectar, unir, ajuntar, combinar; v. **asaṁprayoga, aprayojaka, prayojaka,**

pratiyogin, yoga, yogin, yogyatva, viniyoga, saṁprayoga). SPS: 5.80 – SK: 20, 21, 46.

saṁvid (3.33), s.f.: compreensão (VID, saber, compreender, perceber; saṁ-VID, compreender, reconhecer; v. **avidyā, vidus, vedanīya, saṁvedana**).

saṁvega (1.21), s.m.: ardor (VIJ, acelerar, mover com rapidez; saṁ-VIJ, assustar, sobressaltar, arder em agitação).

saṁvedana (3.37, 4.22), s.n.: percepção acurada (VID, saber, compreender, perceber; saṁ-VID, compreender, reconhecer; v. **avidyā, vidus, vedanīya, saṁvid, vedana**).

saṁçaya (1.30), s.m.: dúvida (ÇĪ, reclinar, repousar; saṁ-ÇĪ, repousar sobre ou ao redor; v. **anāçaya, anuçayin, āçaya, niratiçaya**).

saṁskāra (1.18, 1.50, 2.15, 3.9, 3.10, 3.17, 3.18, 4.9, 4.27), s.m.: impressão latente (KṚ, fazer, executar; saṁs-KṚ, acumular, compor, preparar, elaborar; v. **akaraṇa, anukāra, ākāra, karman, karaṇa, kāraṇa, kṛta, kriyā, kārīta, prakṛti, vikaraṇa, saṁkara**). SPS: 2.42, 3.83, 5.120 – SK: 71.

saṁhananatva (3.45), s.n.: solidez (HAN, martelar, bater; saṁ-HAN, ajuntar, amassar, tornar compacto; v. **anabhighāta**).

saṁhatya (4.24), a.: combinado, reunido (HAN, martelar, bater; saṁ-HAN, ajuntar, amassar, tornar compacto; v. **anabhighāta, saṁhananatva**). **sāṁhatya**: SPS: 3.22, 5.129.

saṅga (3.50), s.m.: associação (SAÑJ, agarrar-se, ocupar-se, aderir, apegar-se; v. **asaṅga, atiprasaṅga, prasaṅga**). SPS: 5.8.

sati (2.13, 2.49), a.: indecl., assim sendo, estando assim presente, presentemente (AS, ser; v. **adhyāsa, abhyāsa, asmitā, nyāsa, satkāra, sattva, satya**).

satkāra (1.14), s.m.: reverência (lit. “o que faz ser”; AS [SAT = particípio passado], ser, + KṚ, fazer, executar; v. **adhyāsa, abhyāsa, asmitā, nyāsa, sati, sattva, satya**).

sattva (2.41, 3.34, 3.48, 3.54), s.n.: intelegibilidade (AS, ser; v. **adhyāsa, abhyāsa, asmitā, nyāsa, sati, satkāra, satya**). [no Sāṁkhya, um dos três aspectos da matriz fenomênica; os outros dois são agitação, **rajas**, e inércia obscura, **tamas**]. SPS: 1.61, 3.48, 5.59, 6.39.

satya (2.30, 2.36), s.n.: veracidade (AS, ser; v. **adhyāsa, abhyāsa, asmitā, nyāsa, sati, satkāra, sattva**).

sadā (4.18), adv.: sempre.

saptadhā (2.27), a.: contendo sete partes, sétuplo.

sabīja (1.46), a.: com semente (raiz desconhecida; v. **bīja, nirbīja**).

samaya (2.31, 4.20), s.m.: convenção, acordo (I, ir, avançar; sam-I, juntar, concordar, consentir, chegar a um acordo ou direção comum; v. **atīta, antarāya, anvaya, apeta, ānantarya, āyus, udaya, udita, upāya, nairantarya, pratyaya, viparyaya, vīta**).

- samādhī** (1.20, 1.46, 1.51, 2.2, 2.29, 2.45, 3.3, 3.11, 3.36, 4.1, 4.29), **s.m.:** integração (DHĀ, colocar, fixar, pôr a atenção; v. **antardhāna, praṇidhāna, pradhāna, vyavahita, vyādhi, saṁnidhi**). SPS: 4.14, 5.116.
- samāna** (3.39), **s.m.:** alento que desce ao umbigo (AN, respirar; v. **ātman, udāna**). SPS: 1.46, 1.50, 1.69, 2.47, 3.53, 5.24, 5.36 – SK: 7.
- samāpatti** (1.41, 1.42, 2.47, 3.41), **s.f.:** fusão, fusão da consciência (PAD, reunir, tomar parte; sam-ā-PAD, cair sob um estado ou condição; reunir para si, aglutinar; v. **pratipatti**).
- samāpti** (4.32), **s.f.:** completo (ĀP, encontrar, alcançar, obter; saṁ-ĀP, obter completamente, finalizar, realizar, completar, concluir).
- sampad** (3.44, 3.45), **s.f.:** plenitude (PAD, cair, perecer; sam-PAD, ter êxito, prosperar, completar; v. **āpatti, utpanna**).
- sarva** (1.51, 2.15, 2.37, 3.17, 3.32, 3.46, 3.51, 4.23, 4.29, 4.31), **a.:** todo. **sarvajñā**(1.25): onisciência. **sarvārthata** (3.11): multi-direcionamento.
- sarvathā** (3.53, 4.29), **adv.:** de todas as formas, sob todos os aspectos, integralmente.
- savicāra** (1.44), **a.:** com sondagem (CAR, mover-se, vagar, caminhar; vi-CAR, mover em diferentes direções, ponderar, hesitar, sondar; cāra = espião; v. **brahmacarya, vicāra, nirvicāra, pracāra**).
- savitarka** (1.42), **a.:** com raciocínio (vi-TARK, refletir, conjecturar, verificar, averiguar, discutir; v. **vitarka, nirvitarka**).
- sahabhū** (1.31), **s.f.:** acompanhamento (BHŪ, existir, surgir, tornar-se, acontecer; v. **anubhūta, abhāva, prabhu, bhava, bhāva, bhāvana, bhuvana, bhūta, bhūtatva, bhūmi, bhūmikatva, bhāvanāta, bhauma, vibhūti, abhibhava, prādurbhāva**).
- sākṣāt** (3.18), **adv.:** evidentemente, diante dos olhos (AKṢ, alcançar, penetrar, envolver; v. **pratyakṣa**). **sākṣāt-karaṇa:** visão intuitiva. SPS: 1.161.
- sādhana** (II), **s.n.:** meios de realização (SĀDH, atingir um objetivo, obter sucesso, realizar, conquistar, vencer; v. **sādhāraṇatva**). SPS: 1.7, 1.138, 5.60, 6.1.
- sādhāraṇatva** (2.22), **s.n.:** universalidade (SĀDH, atingir um objetivo, obter sucesso, realizar, conquistar, vencer; v. **sādhana**).
- sāmya** (3.54, 4.15), **s.n.:** igualdade.
- sārūpya** (1.4), **s.n.:** assimilação (lit. “identidade de forma”; RŪP, formar, exhibir uma figura, representar; v. **rūpa, svarūpa, svarūpata, rūpatva**).
- siddha** (3.31), **s.m.:** ser perfeito (SIDH / SĀDH, ser bem sucedido, atingir um objetivo, alcançar perfeição; v. **siddhi**) SPS: 1.95, 1.98, 1.147, 3.57, 5.59, 5.60, 5.128 – SK: 4, 6, 14, 51.
- siddhi** (2.43, 2.45, 3.36, 4.1), **s.f.:** perfeição, poder (SIDH / SĀDH, ser bem sucedido, atingir um objetivo, alcançar perfeição; v. **siddha**). [No *Sārīkhyapravacanasūtra*, o termo **siddhi** é geralmente utilizado no sentido de “comprovação, prova” de um argumento, daí a alta incidência do termo nos aforismos; as exceções, nas quais **siddhi** refere-se às “perfeições” adquiridas pelo *Yoga*, ocorrem em SPS: 3.40, 3.44 e

5.128]. SPS: 1.2, 1.78, 1.80, 1.82, 1.88, 1.93, 1.102, 1.103, 1.106, 1.112, 1.125, 1.137, 1.153, 2.2, 2.3, 2.5, 2.6, 2.8, 2.24, 3.31, 3.32, 3.40, 3.44, 3.57, 3.75, 3.79, 3.83, 4.19, 4.32, 5.2, 5.6, 5.10, 5.14, 5.21, 5.24, 5.28, 5.36, 5.38, 5.44, 5.100, 5.105, 5.106, 5.113, 5.128, 6.11, 6.29, 6.46, 6.49, 6.51, 6.57, 6.58, 6.64 – SK: 6, 14, 18, 19, 46, 47, 49, 51.

sukha (1.33, 2.5, 2.7, 2.42, 2.46), s.n.: prazer, conforto (SUKH, fazer feliz, agradar, confortar). SPS: 3.34, 4.5, 5.27, 6.6, 6.9, 6.24.

sūkṣma (1.44, 1.45, 2.10, 2.50, 3.24, 3.43, 4.13), a.: sutil (raiz incerta: SŪC, indicar, mostrar, revelar, ou SĪV, costurar, coser com uma agulha). **saukṣmya** (adj.) em SPS: 1.109 - SK: 40.

sūtra, s.m.: enunciado, guia (lit. “fio condutor”; SĪV, costurar, coser com uma agulha).

sūrya (3.25), s.m.: o sol.

sopakrama (3.21), a.: de efeito imediato (KRAM, ir na direção de, aproximar-se, visitar, dirigir-se a; v. **akrama**, **apratisaṃkrama**, **krama**, **nirupakrama**, **utkrānti**).

saumanasya (2.41), s.n.: jovialidade (de su-manas, raiz MAN, pensar, imaginar, considerar, mentalizar; v. **abhimata**, **mantra**, **saumanasya**).

stambha (2.50, 3.20), s.m.: suspenso (lit. “firmeza, rigidez”; STAMBH, fixar firmemente, sustentar, imobilizar, paralisar, restringir).

styāna (1.30), s.n.: apatia (STYAI, empilhar, enrijecer, tornar denso).

sthānin (3.50), a.: habitante dos altos mundos (STHĀ, ficar em pé, permanecer firme numa posição; v. **adhiṣṭhāṭṭva**, **anavasthitatva**, **anuṣṭhāna**, **avasthāna**, **upasthāna**, **pratiṣṭha**, **vyutthāna**, **sthira**, **sthiti**, **sthairya**).

sthiti (1.13, 1.35, 2.18), s.f.: estabilidade (STHĀ, ficar em pé, permanecer firme numa posição; v. **adhiṣṭhāṭṭva**, **anavasthitatva**, **anuṣṭhāna**, **avasthāna**, **upasthāna**, **pratiṣṭha**, **vyutthāna**, **sthānin**, **sthira**, **sthairya**). SPS: 1.58 – SK: 69.

sthira (2.46), a.: firme (STHĀ, ficar em pé, permanecer firme numa posição; v. **adhiṣṭhāṭṭva**, **anavasthitatva**, **anuṣṭhāna**, **avasthāna**, **upasthāna**, **pratiṣṭha**, **vyutthāna**, **sthānin**, **sthiti**, **sthairya**). SPS: 1.33, 1.34, 3.34, 5.91, 6.24.

sthairya (2.39, 3.30), s.n.: firmeza (STHĀ, ficar em pé, permanecer firme numa posição; v. **adhiṣṭhāṭṭva**, **anavasthitatva**, **anuṣṭhāna**, **avasthāna**, **upasthāna**, **pratiṣṭha**, **vyutthāna**, **sthānin**, **sthira**, **sthiti**).

sthūla (3.43), a.: grosseiro [no Sāṃkhya, oposto a **sūkṣma** ou “sutil”] (STHUL, engrandecer, engrossar, aumentar, engordar). SPS: 1.61, 1.62, 3.7, 5.103.

smaya (3.50), s.m.: orgulho (SMI, sorrir, zombar, ostentar, tornar-se orgulhoso ou arrogante).

smṛti (1.6, 1.11, 1.20, 1.43, 4.9, 4.21), s.f.: memória (SMṚ, lembrar, recordar, ter em mente). SPS: 2.43, 5.122.

syāt (4.16), adv.: talvez.

sva (2.23, 2.40, 2.54, 3.34, 4.19, 4.22) a.: próprio, referente a si (pode ser um pronome ou partícula reflexiva, ex., **svarūpa**, natureza própria).

svapna (1.38), s.m.: sonho (SVAP, adormecer, sonhar; v. **prasupta**). SPS: 3.26.

svarasa (2.9), s.m.: auto-fruição (RAS, sentir, experimentar, saborear).

svarūpa (1.3, 1.43, 2.23, 2.54, 3.3, 3.43, 3.46, 4.34), s.n.: natureza própria (RŪP, formar, exibir uma figura, representar; v. **rūpa, sārūpya, svarūpata, rūpatva**). SPS: 5.33.

svarūpata (4.12), a.: por si próprio, por natureza própria (RŪP, formar, exibir uma figura, representar; v. **rūpa, sārūpya, svarūpa, rūpatva**). SPS: 5.42.

svādhyāya (2.1, 2.32, 2.44), s.m.: auto-estudo (DHYAI, contemplar, meditar; sva-ā-DHYAI, refletir, recitar para si; v. **dhyāna**).

svārtha (3.34), s.m.: propósito próprio (sva + artha; para **artha**, ARTH, esforçar-se por obter, requisitar, pedir; v. **artha, arthavattva, parārthavattva, svārtha**).

svāmin (2.23), s.m.: proprietário. SPS: 5.115, 6.67.

H

hastin (3.23), s.m.: elefante.

hāna (2.25, 2.26, 4.28), s.n.: revogação, anulação (lit., “ato de evitar”; HĀ, deixar, abandonar, evitar, abster, anular; v. **heya, hetu**). **SPS: 1.57, 1.75, 1.108, 1.133.**

hiṃsā (2.34), s.f.: violência (HIṂS, ferir, injuriar, machucar, matar, destruir; v. **ahiṃsā**).

hṛdaya (3.33), s.n.: coração.

hetu (2.17, 2.23, 2.24, 3.15, 4.11), s.m., ou hetutva (2.14), s.n.: causa (HĀ, deixar, abandonar, evitar, abster, anular; v. **hāna, heya**). **SK: 31.**

heya (2.10, 2.11, 2.16, 2.17), a.: evitável, que deve ser evitado (HĀ, deixar, abandonar, evitar, abster, anular; v. **hāna, hetu**). **SPS: 1.4, 3.52, 4.23.**

hlāda (2.14), s.m.: deleite (HLĀD, alegrar-se, deleitar-se, sentir prazer ou alegria).