

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Centro de Letras e Comunicação

Programa de Pós-Graduação em Letras



***Yogasūtra* de Patañjali: uma análise das traduções brasileiras**

Daniel Almeida da Silva

Pelotas, 2024

Daniel Almeida da Silva

***Yogasūtra* de Patañjali: uma análise das traduções brasileiras**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Letras e Comunicação da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras, na linha de Literatura, Cultura e Tradução.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Juliana Steil

Coorientador: Prof. Dr. Dilip Loundo

Pelotas, 2024

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação da Publicação

S586y Silva, Daniel Almeida da

Yogasūtra de Patañjali [recurso eletrônico] : uma análise das traduções brasileiras / Daniel Almeida da Silva ; Juliana Steil, orientadora ; Dilip Loundo, coorientador. — Pelotas, 2024.
195 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Letras, Centro de Letras e Comunicação, Universidade Federal de Pelotas, 2024.

1. Yogasūtra. 2. Viveka. 3. Samādhi. 4. Patañjali. 5. Tradução. I. Steil, Juliana, orient. II. Loundo, Dilip, coorient. III. Título.

CDD 469.5

Elaborada por Maria Inez Figueiredo Figas Machado CRB: 10/1612

Daniel Almeida da Silva

***Yogasūtra* de Patañjali: uma análise das traduções brasileiras**

Dissertação aprovada, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras, na linha de Literatura, Cultura e Tradução do Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 17 de setembro de 2024.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Dilip Loundo (Coorientador), Doutor em Teologia pela University of Mumbai

Profa. Dra. Claudia Wanessa Rocha Poletto, Doutora

em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia pela Universidade
Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Alfeu SpareMBERGER, Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo

Dedico este trabalho ao meu professor Junior (Jay Gauranga), fonte de inspiração em meio às dificuldades do *saṁsāra*, um amigo que desafia a ausência e a distância, pois sua presença é perene em meu coração. E a todos aqueles que, direta ou indiretamente, também foram meus professores, sobretudo, no amor.

Prefácio

Rupturas e reconexões: meu percurso como um buscador nos estudos orientais

Nasci em uma família profundamente religiosa e com fortes vínculos com o esotérico. Meus pais, como muitos brasileiros, professavam a fé em religiões de matriz africana, como o Batuque, além de praticarem a Umbanda, que é uma religião de origem brasileira. Não apenas praticavam essas tradições, mas também mantinham um terreiro, onde realizavam cultos todos os sábados e em outros dias esporádicos, conforme o calendário ritual dessas religiões. Assim, cresci imerso em um ambiente vibrante, cercado por pessoas vestidas com indumentárias coloridas e exuberantes, adornadas com belos colares de contas que cobriam o peito e panos entrelaçados na cabeça. Havia danças, incorporações, cânticos em iorubá, símbolos riscados a giz no chão e, claro, a comida deliciosa, que sempre foi a parte preferida do meu lado infantil!

Porém, como tantas vezes acontece, meu destino tomou um rumo inesperado, e não segui a religião dos meus pais. Ao adentrar a adolescência, que considero ter sido mais "caótica" do que média, me afastei não só da fé dos meus pais, mas de toda a ideia de religião. Cheguei a me considerar ateu por um bom tempo, sendo minhas divindades de culto apenas os LPs de rock — sobretudo Pink Floyd, outras bandas alternativas e "esquisitonas", música dos anos 70 em geral — e os livros e histórias em quadrinhos que compartilhava com os amigos.

Graças à providência do "Pai" (o de carne e osso, não aquele de barba branca no teto da Capela Sistina), ao menos herdei um gosto pela leitura. Meu pai, enfermeiro, trabalhava em dois empregos e, talvez para compensar sua ausência, trazia-me semanalmente revistas em quadrinhos compradas por alguns trocados nos sebos da cidade. Isso fez com que, aos 14 anos, eu já tivesse lido mais de 250 revistas, incluindo *graphic novels* de altíssima qualidade, as quais, lamentavelmente, perdi ao longo dos anos, como tantos outros tesouros da infância. Talvez tenha sido por isso que me deixei levar pelo exótico e pelas letras, o que, mais tarde, me levou a seguir o curso das ciências humanas.

Minha jornada de pesquisa sobre o Yoga, contudo, começou muito antes da pós-graduação. Em 2010, durante meu segundo ano no curso de Filosofia na UFPel (que cursei por cinco semestres, mas não concluí), entrei no saguão do prédio do ICH e me deparei com um cartaz de uma palestra de um Lama budista na cidade, um ex-professor de física. O horário do evento já havia passado em mais de uma hora, mas, por um desses impulsos inexplicáveis da juventude, saí correndo em direção ao local, na esperança de assistir, ao menos, parte do que estava acontecendo. Acabei matando aula, e algo me dizia que aquele homem no cartaz, vestido com uma saia ("chuba", a vestimenta tradicional tibetana), tinha algo de mais interessante do que a disciplina de filosofia daquele dia.

Cheguei quando restavam menos de cinco minutos de palestra. Talvez o assunto fosse uma analogia cômica sobre uma partida de futebol do clássico Grenal e sua estranha relação com a "Iluminação" no cotidiano de um praticante (comparações que, mais tarde, também viria a entender e rir junto com todos). Porém, o impacto foi enorme. Não era o que ele dizia que me afetava, mas algo que transcendia suas palavras – uma sensação de profundidade, como se eu estivesse diante de uma herança de milênios de uma doutrina que tinha muito a dizer sobre a vida e as buscas que vinha tendo.

Dias depois, comecei a frequentar o CEBB Pelotas (Centro de Estudos Budistas Bodhisattva), orientado por uma psicóloga que se tornou uma grande amiga e facilitadora formada por aquele senhor que havia conhecido na palestra, o Lama Samten. Foi ali que reencontrei a espiritualidade que havia deixado de lado, onde comecei a recitar orações em tibetano, sentindo um prazer indescritível na vibração daqueles sons, sem, no entanto, conceber de maneira alguma qual seria a aplicação prática disso na minha vida. Foi ali que me tornei vegetariano e passei a olhar os animais de outra forma; foi ali que fiz novos amigos e descobri que podia me divertir à luz do dia sem precisar de álcool; e, acima de tudo, foi ali que aprendi a sentar, respirar e observar minha mente. Essa simples prática teve um impacto tão grande em minha vida que venho buscando fazê-la até hoje.

Nesse período, abandonei o curso de Filosofia, muito em decorrência de uma conversa fatídica com um professor de filosofia da ciência. Nela, apresentei o livro *O Tao da Física*, de Fritjof Capra, e compartilhei meu interesse pelo pensamento

sistêmico. Tive que ouvir dele que tudo aquilo não passava de "uma grande baboseira". Ali, percebi que a estreiteza acadêmica de algumas mentes não me possibilitaria estudar o Oriente, ou "não ainda".

A culminância desse processo com os estudos de meditação e budismo me levou a, dez anos depois, ter a oportunidade de morar na comunidade rural onde Lama Samten reside, o CEBB Caminho do Meio, no município de Viamão. Essa experiência me permitiu vivenciar de perto a dinâmica de uma comunidade budista ocidental, entendendo suas alegrias, bem como suas fraquezas e circunstâncias obscuras – que não vêm ao caso e dariam uma "dissertação" à parte (risos) –, e descobrir as minhas próprias obscuridades, ainda tão latentes, como as de muitos que estavam lá, mas que buscavam mascará-las com a imagem de praticantes resolvidos.

Entretanto, após um ano, saí de lá com mais dores e dúvidas do que quando cheguei, o que me levou a um período de depressão e incerteza que perdurou por dois anos. Compreendi, então, que precisava me “mover” – literalmente levantar da cama e fazer o corpo se mover. Por influência de um amigo, comecei a praticar Yoga e, em alguns meses, ingressei em uma formação para professores de Yoga em uma escola conceituada de Porto Alegre, orientada pela professora Jamile Ansolin.

Pouco tempo depois, consegui finalmente concluir minha graduação em Letras, e, com o incentivo de minha esposa, me inscrevi no programa de pós-graduação.

Iniciei a pós com muito entusiasmo – que minha natureza sagitariana costuma alimentar –, mas como as hastes dessa fogueira ainda eram finas, e não estavam verdadeiramente conectadas ao meu coração, o fogo passou a arrefecer em pouco tempo. Graças ao "Pai" (desta vez, creio que me refiro ao lá de cima mesmo), após o segundo ano do mestrado, tive uma "crise" no sentido chinês do termo (a palavra "crise" é representada por um ideograma composto de duas partes: uma que significa "mudança" e outra que significa "oportunidade"). Minha esposa fez uma viagem no meio do ano e, naquele cenário de dias cinzentos intermináveis (que somente um pelotense conhece bem) do inverno, sentei-me diante de um projeto de dissertação que já não fazia sentido continuar escrevendo – sobre a literatura de

Guimarães Rosa. Não pelo tema, que aprecio como arte, mas pela desconexão com a natureza da pesquisa, que não conseguia mais justificar apenas por uma necessidade acadêmica. Nesse contexto, precisei parar e me perguntar o que estava fazendo da minha vida. Estava triste e não sentia que aquilo era, de fato, o que meu coração tinha a dizer. Em outras palavras, vivia internamente as práticas diárias de estudos ligadas às tradições contemplativas – as meditações silenciosas, os retiros, as palestras e minha *sādhana* pessoal de Yoga. Entretanto, fora desses momentos, minha vida se arrastava, com muito custo, como uma forma de adequação social a um processo acadêmico e profissional do qual não via qualquer vínculo com essas coisas que, para mim, são tão importantes.

Essa crise me levou a trancar o curso e entrar em contato com meu então orientador, o professor Alfeu SpareMBERGER, pedindo alguma sugestão sobre como vencer aquela barreira acadêmica e existencial. A parte boa de uma crise é que nos revelamos como somos, e se há um olhar amoroso de quem nos percebe, isso pode gerar mudanças positivas. Foi assim que revelei que sentia vontade de pesquisar textos indianos, proposta que ele acolheu com interesse.

Por sugestão do professor Alfeu, entrei em contato com a professora Juliana Steil, cujo trabalho de tradução era o mais indicado para o que eu pretendia — estudar as transições de textos originais do sânscrito para o português. A resposta da professora Juliana foi positiva, mesmo considerando que a natureza desses textos não lhe era suficientemente familiar, o que me admirou pela coragem e entusiasmo dela em enfrentar desafios. Assim, uma luz se anunciava no fim do túnel.

Esta luz lúgubre transformou-se em um clarão inesperado de uma extensa área de estudos que jamais imaginei que conheceria. A professora Juliana mencionou que convidaria alguém mais alinhado à temática para colaborar na orientação e, a partir disso, conheci meu coorientador, o professor Dilip Loundo, e, com ele, o amplo campo de pesquisadores do *Yoga Studies*. O que se iniciou como uma crise acabou revelando um universo de pessoas que não apenas compartilham o mesmo interesse e amor pelas tradições do Oriente, mas que, sobretudo, me proporcionaram aprendizados em uma profundidade que antes não havia experimentado.

As conversas com o professor Dilip sempre foram um ponto altamente enriquecedor desse processo. Diversos romantismos e visões equivocadas que eu ainda nutria sobre algumas dessas práticas foram dando lugar a um debate mais amplo, já travado há alguns anos por esses pesquisadores. Esse debate é fundamentado não só em uma rica herança de pesquisas, mas também nas suas próprias inserções filosófico-espirituais. Alguns desses brilhantes pesquisadores são praticantes reconhecidos do que estudam, como, por exemplo, James Malisson, que, além de professor em Oxford, é um adepto iniciado de longa data na seita *Rāmānandī Sampradāya*.

Assim, entre tropeços e incertezas, essa jornada de pesquisa sobre o *Yogasūtra* teve início, e o elo entre a academia e minha vivência espiritual se estabeleceu. Um mestrando que quase chegou a desistir da pós-graduação descobriu-se pertencente a algo mais amplo, algo que muitos outros já haviam trilhado antes, criando uma base sólida de estudos sem a qual essa pesquisa não poderia ter nascido.

Posso dizer que meu objetivo maior com esta dissertação é honrar essa bênção que se manifestou em meu caminho. Essa pesquisa não é apenas um trabalho acadêmico, mas a continuação de uma busca pessoal que me acompanha e se transforma em cada etapa.

Agradecimentos

Agradeço especialmente à minha esposa, Lindaiara, que tem sido uma base sólida de fé, companheirismo e entusiasmo pela vida, aquela com quem, a cada ano que passa, aprendo mais a encontrar felicidade genuína e a realizar meus sonhos. Acredite, sem você, eu não saberia o real sentido da palavra “apoio”.

Aos meus pais, que me ensinaram a ser quem sou. Independentemente das minhas falhas, que são de minha responsabilidade, hoje reconheço o quão fortes foram e ainda são, e o quanto dessa força se preserva em mim.

À minha orientadora, prof^a Juliana Steil, e ao meu coorientador, prof. Dilip Loundo, não cabem palavras aqui para expressar o quão grato sou pelo carinho e dedicação que ambos tiveram comigo o tempo todo. Vocês não imaginam o quanto aprendi e continuo aprendendo com os dois.

Por último, mas não menos importante, agradeço aos meus alunos e amigos, que fazem dos meus dias um constante desafio de ser melhor do que eu era ontem.

Ainda não nos ocorreu o pensamento de que, enquanto estamos predominando sobre o Oriente pelo exterior, é possível que ele esteja estreitando suas amarras sobre nós no interior. (C. G. Jung, 1933, p. 215)

Resumo

O presente estudo analisa a tradução do *Yogasūtra* de Patañjali para o português brasileiro, concentrando-se em termos centrais da obra em questão – em especial, “Viveka” (discriminação), “Samādhi” (absorção meditativa) e “Kaivalya” (Libertação). O objetivo é compreender de que modo os tradutores realizaram a transposição desta complexa terminologia, buscando entender as escolhas feitas e as nuances hermenêuticas a elas subjacentes. A pesquisa abrange três traduções: a de Gloria Arieira (Patañjali, 2017), a de Lilian Gulmini (Patañjali, 2002) e a de Carlos Eduardo G. Barbosa (Patañjali, 1999). A primeira parte da dissertação, além de explorar a recepção do *Yogasūtra* via tradução no contexto brasileiro, busca observar o papel que estas traduções têm para moldar a visão dos leitores a respeito do texto. Na análise da tradução de termos como “Viveka”, “Samādhi” e “Kaivalya”, a investigação ressalta suas acepções com base na relevância que adquirem nas tradições do Yoga, Sāṃkhya e Vedānta, correntes de pensamento que fundamentam as traduções analisadas e as diferenças interpretativas desses conceitos cruciais. Em suma, o estudo busca aprofundar a compreensão da complexidade da tradução e interpretação de conceitos do *Yogasūtra* de Patañjali, fornecendo uma análise crítica das escolhas feitas pelos tradutores e sua relação com as tradições hermenêuticas envolvidas.

Palavras-chave: Yoga; *Yogasūtra*; *Viveka*; *Samādhi*; *Kaivalya*; Patañjali; Tradução.

Abstract

This study analyzes the translation of Patañjali's *Yogasūtra* into Brazilian Portuguese, focusing on central terms within the work – particularly "Viveka" (discrimination), "Samādhi" (meditative absorption), and "Kaivalya" (Liberation). The aim is to understand how the translators conveyed this complex terminology, examining the choices made and the hermeneutic nuances underlying them. The research covers three translations: Gloria Arieira's (Patañjali, 2017), Lilian Gulmini's (Patañjali, 2002), and Carlos Eduardo G. Barbosa's (Patañjali, 1999). The first part of the thesis, in addition to exploring the reception of the *Yogasūtra* through translation in the Brazilian context, seeks to observe the role these translations play in shaping readers' perceptions of the text. In the analysis of terms such as "Viveka," "Samādhi" and "Kaivalya," the study highlights their meanings based on the relevance they acquire in the traditions of Yoga, Sāṃkhya, and Vedānta, the philosophical schools that underpin the analyzed translations and the interpretative differences of these crucial concepts. In summary, the study aims to deepen the understanding of the complexity involved in translating and interpreting concepts from Patañjali's *Yogasūtra*, providing a critical analysis of the translators' choices and their relation to the hermeneutic traditions involved.

Keywords: Yoga; *Yogasūtra*; *Viveka*; *Samādhi*; *Kaivalya*; Patañjali; Translation.

Lista de figuras

Figura 1 - Representação de Viṣṇu e sua consorte Lakṣmī deitados sobre Ananta-39

Lista de tabelas

Tabela 1 - Traduções brasileiras do <i>Yogasūtra</i>	53
Tabela 2 - Esquema jakobsoniano de comunicação	59
Tabela <i>sūtra</i> IV.29	78
Tabela <i>sūtra</i> I.5	80
Tabela <i>sūtra</i> II.17	82
Tabela <i>sūtra</i> II.26	85
Tabela <i>sūtra</i> II.28	86
Tabela <i>sūtra</i> III.55	88
Quadro 1 - Os estados de êxtase (<i>Samādhi</i>) segundo Yoga Clássico ..	109
Tabela <i>sūtra</i> I.17	112
Tabela <i>sūtra</i> I.4	114
Tabela <i>sūtra</i> I.18	116
Tabela <i>sūtra</i> I.20	118
Tabela <i>sūtra</i> I.21	119
Tabela <i>sūtra</i> I.23	119
Tabela <i>sūtra</i> I.41	123
Tabela <i>sūtra</i> IV.22	130
Tabela <i>sūtra</i> IV.23	134
Tabela <i>sūtra</i> IV.25	136
Tabela <i>sūtra</i> IV.26	140

Tabela <i>sūtra</i> IV.27	143
Tabela <i>sūtra</i> IV.31	146
Tabela <i>sūtra</i> IV.32	149
Tabela <i>sūtra</i> IV.33	149
Tabela <i>sūtra</i> IV.34	150
Tabela 3 - Tradução específica dos três termos	167

SUMÁRIO

Nota sobre transliteração e pronúncia.....	17
Introdução.....	20
Capítulo I - Especificidades históricas e hermenêuticas de uma tradição viva: o Yogasūtra em diálogo.....	29
1.1 A sabedoria nua e a busca da verdade última em meio a múltiplos olhares: entrelaçando filosofias no tecido ancestral do yoga.....	30
1.2 A serpente e o asceta: vestígios do divino na tradição do Yogasūtra e o legado dos comentadores.....	37
1.2.1 Além do tempo: a eficácia do agora na eterna dança do texto e da transformação na arte indiana de interpretar.....	45
1.3 Além do espaço: as sementes do Yogasūtra criando raízes no solo ocidental.....	50
1.3.1 Apontamentos metodológicos para a análise da tradução do Yogasūtra: reflexões teóricas e desafios culturais.....	58
Capítulo II - “Viveka” em tradução – a discriminação que une e separa.....	69
Capítulo III - “Samādhi” em tradução – a concentração que revela o Si-mesmo... 91	
Capítulo IV - “Kaivalya” em tradução – a liberdade que dança em meio aos fenômenos 127	
Considerações Finais.....	167
Referências.....	174
Glossário.....	178

Nota sobre transliteração e pronúncia

A transliteração das palavras sânscritas segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration), um modelo de transliteração que surgiu durante o século XIX a partir de sugestões de Charles Trevelyan, William Jones, Monier Monier-Williams e outros estudiosos, e formalizado pelo Comitê de Transliteração do Congresso Oriental de Genebra, em setembro de 1894¹. Qualquer possível diferença com respeito às normas deste sistema será indicada em nota de rodapé quando se fizer necessário. Termos-chave para o trabalho, como “Samādhi” e “Viveka”, estarão sempre em maiúsculas, assim como os nomes das principais escolas e sistemas da filosofia indiana, tais como Yoga, Sāṃkhya, Vaiśeṣika, Nyāya, Vedānta, etc. Quanto ao termo “Yoga”, será apresentado em letra maiúscula quando nos referirmos à escola de filosofia e em minúscula quando nos referirmos a todos os outros usos. Os excertos e frases de textos clássicos da filosofia hindu serão citados exclusivamente em transliterações latinas, excetuando-se conceitos-chave que, às vezes, em notas de rodapé, serão apresentados na sua forma devanāgarī.

(i) Vogais, ditongos e semivogais

ā som de “a” com emissão prolongada pelo dobro do tempo, soando como vogal aberta

ī som de “i” com emissão prolongada pelo dobro do tempo

ū som de “u” com emissão prolongada pelo dobro do tempo

ṛ som de “r” fraco, pronunciado com a língua no palato; aproxima-se do som regional do “r” caipira em “prima”

ṛ som de “r” (ver acima) com a pronúncia prolongada pelo dobro do tempo

r som de um “r” fraco como em “caro”

y som de “i” de ligação como em “iodo”

(ii) Consoantes

¹ MONIER-WILLIAMS, Monier. **A Sanskrit-English Dictionary**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1899.

kh	som de “c” aspirado
gh	som de “g” aspirado
ñ	som da nasal gutural; geralmente seguido da consoante “k”, “kh”, “g” ou “gh” (ver acima), causando a nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em “tanga”
c	som de “tch” como em “tchê” ou na pronúncia carioca de “tio”
ch	som de “tch” aspirado
j	som de “dj” como em “djalma”
jh	som de “dj” aspirado
ñ	som da nasal palatal que pode assumir duas entonações distintas: (i) quando seguido de vogal ou ditongo, adquire o som de “nh” como em ‘senha’; (ii) quando seguido da consoante “c”, “ch”, “j”, ou “jh” (ver acima), adquire o som de nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em “canja”
ṭ	som de “t” pronunciado com a língua no palato
ṭh	som de “ṭ” (ver acima) aspirado
ḍ	som de “d” pronunciado com a língua no palato
ḍh	som de “ḍ” (ver acima) aspirado
ṇ	som de “n” pronunciado com a língua no palato
th	som de “t” aspirado
dh	som de “d” aspirado
ph	som de “p” aspirado
bh	som de “b” aspirado
ś	som de “x” como em “xícara”
ṣ	som de “x” pronunciado com a língua no palato

h som de “r” forte aspirado, como na pronúncia em português da marca de carro “Hyundai”

ḥ som de “r” forte aspirado (usado no final de palavras e frases)

ṁ representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do “ṇ”, “ñ”, “ṇ”, “n” ou “m”

As sílabas em sânscrito não têm acentuação forte.

O som de letras não mencionadas acima aproxima-se de sua pronúncia em português.

Introdução

Para dar início à discussão do que estamos propondo analisar, a tradução da obra *Yogasūtra*, de Patañjali, convém observar, ao menos brevemente, o que se entende por “yoga”. As palavras em estrito termo têm assim para o espírito indiano um aspecto particular; apontam para a realidade, mas não podem abordá-la quando a experiência do praticante de meditação (*sādhaka*) vai além das “margens” que compõe a visão usual deste mundo, isto é, “nome” (*nāma*) e “forma” (*rūpa*). Porém, aqui me refiro ao campo semântico limitado no que diz respeito, em específico, às experiências de transcendência ou estados de consciência cultivados no seio dessa tradição. As indagações trazidas por filósofos como Wittgenstein sobre os liames da linguagem e do pensamento parecem já ter sido apresentadas, em tempos passados, por mentes de grandes filósofos indianos. Para estes últimos, a realidade é um todo que separamos em eventos isolados por intermédio da linguagem, assim como a metáfora do barro e do jarro, tão difundida nos textos do complexo que chamamos de Hinduísmo (do qual trataremos mais tarde), onde o barro deixa de ser visto como tal pela forma que toma, não obstante sua matéria essencial seja a mesma. Professores como Robert Thurman (1980), Jay L. Garfield (2003), John V. Canfield (1975) e Tyson Anderson (1985) apresentam uma perspectiva que conecta a filosofia de Wittgenstein com o Dharma do Buda, por exemplo. Desse modo, as palavras nos ajudam como linhas guias, mas também nos impõem os filtros com que iremos apreender a realidade, daí o cuidado que a tradição e os estudiosos resguardam com termos como “yoga”.

Georg Feuerstein (2005) argumenta que o termo “yoga” tem pelo menos dois sentidos: um sentido técnico e um sentido mais restrito. No sentido técnico, segundo ele, “yoga”

Refere-se ao conjunto enorme dos valores, atitudes, preceitos e técnicas espirituais que se desenvolveram na Índia no decurso de pelo menos cinco milênios e que podem ser vistos como o fundamento mesmo da antiga civilização Indiana. Yoga é, portanto, o nome genérico dos vários caminhos indianos de autotranscendência extática, ou de transmutação metódica da consciência até que esta se liberte do feitiço da personalidade egóica. É a tecnologia psíquicoespiritual específica da grande civilização Indiana” (Feuerstein, 2005, p. 38).

No sentido mais restrito, por sua vez, “O termo *yoga* se refere ao sistema de Yoga Clássico proposto por Patañjali no início da era cristã. Ele se conta entre as seis grandes tradições ou ‘pontos de vista’ (*darśana*) do Hinduísmo” (Feuerstein, 2005, p. 38).

Para além da obra de Patañjali, o termo “yoga” é ainda encontrado em diversos outros textos clássicos com acepções variadas, referido como “a realização do Supremo Si-mesmo” (*Maitrāyaṇīya-Upaniṣad* 6.28), como o “estado de êxtase temporário” (ou “*Samādhi*”, em sânscrito), como dito no texto *Tattva-Vaiśārādī* (3.9), para citar alguns (Feuerstein, 2005, p. 39).

A discussão etimológica acerca da palavra “yoga” levanta muitas suposições, já que seu uso é encontrado em diferentes contextos da literatura sânscrita. Uma delas destaca a sua raiz verbal sânscrita “yuj”, que significa “conjuguar, juntar, jungir”, para sugerir, a depender do contexto, sentidos como “união”, “conjunção de dois astros”, “regra gramatical”, “empenho”, “meio para um fim”, agregado”, “artimanha”, “somatório”, entre outros. Essa raiz arcaica pode ser encontrada no verbo “to yoke” da língua inglesa, que quer dizer, em um de seus sentidos, “unir”. De outro lado, um dos comentaristas consagrados do *Yogasūtra*, Vācaspati Miśra, do século IX d.C., apontou para o fato de que o termo “yoga” pode ser proveniente da raiz sânscrita “yuja” (que revela o sentido de “concentração”) e não de “yuj” (que tem o sentido de “conjunção”). Esta interpretação guarda certo grau de cunho sectário, dada a tradição na qual este comentarista estava inserido, a saber, o Vedānta não-dualista (Feuerstein, 2005, p. 38).

Por ora, importa indicar o sentido básico em que se utiliza o termo “yoga” neste trabalho: “yoga” não é tão somente algo referente a ascetas longilíneos executando posturas de complexa flexibilidade corporal ou de repouso em suposta meditação (mais tarde falaremos do quanto isso, por vezes, contradiz as linhagens do Yoga que pregam a dinamicidade intelectual e o uso afiado da razão, *Viveka*). Dessa maneira, apesar de não podermos obliterar tais imagens presentes no contexto indiano, dizemos que o yoga é sobretudo uma disciplina independente, que almeja a união do homem consigo mesmo. Ou, se quisermos, com Deus. Essa meta é a mesma do autoconhecimento exposto a Sócrates pelo Oráculo de Delfos. A humanidade, resguardadas as suas diferenças culturais, manifesta esse anseio

ao longo de eras imemoriais, isto é, desde que a consciência se fez presente no ser vivente, este se viu só diante de uma natureza perigosa e desconhecida buscando abrigo. O mesmo se deu no campo espiritual: o anseio por transcender seu isolamento psíquico fez com que o homem buscasse o que para alguns é chamado de “salvação” e, para outros, “Kaivalya”, “Mokṣa”, “Nirvāṇa” (expressando a ideia de *Libertação* ou *Iluminação*). Uma vez alcançado esse estágio espiritual é mitigada de forma natural a experiência de separatividade, e nasce a bem-aventurança (*ānanda*) e a unificação com o Ser Universal (seja este na sua forma pessoal ou impessoal, como Verdade Absoluta). Yoga, portanto, é uma ferramenta que se destina a ajudar na busca dessa transcendência.

Considerando a profundidade do tema e suas ressonâncias culturais, abordamos o *Yogasūtra*, de Patañjali, com o intuito de analisar como os tradutores brasileiros lidaram com a complexidade da terminologia original, tão rica no que diz respeito a conceitos que ampliam a compreensão do universo interior dos seres humanos. Para isso, serão discutidos alguns conceitos-chave, especialmente “Viveka” (discriminação), “Samādhi” (absorção meditativa) e “Kaivalya” (Libertação), encontrados no *Yogasūtra* e suas respectivas traduções para o português. A pesquisa se concentra em três conceitos, que é o recorte pretendido aqui, mas as análises transitam por toda a obra (composta por 194 aforismos), explorando como esses termos se relacionam com o contexto mais amplo do texto. A decisão de focar nesses conceitos leva em conta a dimensão de uma dissertação de mestrado, sendo que uma análise mais ampla, aprofundando-se em outros termos centrais da obra, poderá ser feita como continuidade a esse estudo em uma tese posterior.

Esta dissertação, assim, tem como objetivo discutir a tradução, para a língua portuguesa, de saberes, conceitos e valores da tradição do Yoga, particularmente aqueles presentes na obra *Yogasūtra* de Patañjali. O foco são as traduções diretas do sânscrito para o português brasileiro, porque se busca entender como conceitos ricos em significados no idioma original foram transpostos e o que essas transposições revelam, tanto em relação às características semânticas originárias – repletas de nuances filosóficas, prático-pedagógicas, contextuais e metafísicas – quanto sobre como influenciam a compreensão e a recepção do texto pelos leitores brasileiros. A pesquisa, portanto, examina as distintas escolhas empreendidas pelos tradutores, levando em conta, entre outros fatores, a orientação hermenêutica a que

estas traduções pertencem.

É importante mencionar que, embora o presente trabalho não dependa de um conhecimento maior do sânscrito (ainda que pudesse se beneficiar caso tivesse), tive acesso ao texto original em sânscrito, com o auxílio do meu coorientador (Dilip Loundo) e de outros colaboradores, o que me possibilitou a identificação de termos e expressões relevantes para a minha investigação. Portanto, damos um destaque às edições originais sânscritas que constam na bibliografia, uma vez que essas referências foram essenciais para a compreensão e análise dos conceitos tratados ao longo deste estudo.

Apesar de o pesquisador não ter domínio fluente do sânscrito, foram feitos todos os esforços possíveis para evitar posicionamentos categóricos e uma atitude de especialista em traduções sânscrito-português. O intuito aqui não é determinar se uma tradução é superior à outra no que tange ao idioma original, mas sim realizar uma incursão pelas escolhas tradutórias e demonstrar como, com base nos estudos comentariais clássicos e nas análises de estudiosos contemporâneos, como Bryant (Patañjali, 2015) e Wicher (1998) – representantes de uma linha acadêmica emergente conhecida como *Yoga Studies* –, podemos aprofundar nossa compreensão desses termos e da acepção que lhes foi dada em português. Para tanto, foram selecionadas as seguintes traduções diretas para o português brasileiro: a tradução de Gloria Arieira (Patañjali, 2017), a tradução de Lilian Gulmini (Patañjali, 2002) e a tradução de Carlos Eduardo G. Barbosa (Patañjali, 1999). O interesse do pesquisador pelo tema do Yoga foi o impulso para superar a falta de formação especializada no idioma, mantendo, em primeiro plano, uma postura reflexiva e distanciada em relação ao sânscrito, observando-o em *lato sensu* e, naturalmente, de acordo com as discussões comentariais dos pesquisadores que dominam o idioma.

Esta pesquisa é motivada essencialmente pelo desejo de examinar as escolhas tradutórias de conceitos específicos do *Yogasūtra* de Patañjali, comparando três traduções para o português do texto fonte, ou, precisamente, considerando como se formam estas três abordagens tradutórias, suas orientações hermenêuticas e contextos religiosos no que tange a semelhanças e/ou divergências interpretativas. Busco demonstrar que conceitos presentes no

Yogasūtra, por vezes transpostos de modo mais ou menos literal ou superficial, podem (e devem!) ser objeto de análise, pois, se pacientemente explorados, nos levam a interpretações moventes e novas, as quais podem contribuir para ampliar os estudos tanto do gênero textual (*sūtra*) como de sua tradução, e ainda para reflexões nos campos linguístico e da intertextualidade, além de trazerem discussões potencialmente produtivas referentes à “natureza da mente” (cabendo aqui – por que não? –, as áreas da neurociência, da metafísica, entre outras).

Vale ressaltar que, ao dizer que pode haver algo de “superficial” em trabalhos de tradução do *Yogasūtra* para o português, não estou propondo um julgamento destes trabalhos. Espero chamar atenção, isto sim, para a difícil determinação de sentidos únicos – no caso em questão, dos sentidos ligados ao complexo gênio indiano e suas miríades de elementos conceituais que exploram as sutilezas do mundo interno do ser humano.

Explicado isto, podemos observar que, com certa semelhança em relação ao povo Inuit, que despende um vocabulário minucioso de palavras para descrever o gelo ou a cor branca (a depender do seu uso e contexto relacional), também os praticantes e eruditos clássicos indianos – ou *yogis*², como assim são chamados – nos oferecem uma riqueza de termos e conceitos, oriundos essencialmente da experiência direta e interna que esses “intranautas” (ou “exploradores do mundo interno”, com o perdão do neologismo) alcançaram. Tais termos, cabe dizer, ainda se mantêm encobertos sob o véu de uma herança freudiana palatável às mentes ocidentais. Ora, se encaramos os correspondentes propostos em português, obviamente observamos lacunas e um sem número de precedentes que se abrem quanto à precisão de tais termos, tanto no que se refere ao aporte original que os estudiosos de seu idioma lhe dão quanto, e sobretudo, em relação às supressões de nuances filosóficas e religiosas só compreendidas fora da acepção ocidental que eventualmente ocorrem nas transposições em português. Para citar brevemente um exemplo, consideremos a palavra “vijñāna”, traduzida como “consciência” em *Os Yogasūtras de Patañjali* (Patañjali, 1999); em sânscrito, o conceito é desdobrado em

² A palavra *yogi* (em sânscrito: योगी; fem. *yoginī*) refere-se, em termos gerais, ao praticante do yoga (Feuerstein, 2005). Todavia, como veremos na discussão deste trabalho, a prática em si, no que pese o respeito às suas linhagens e diferenças culturais, embora reserve certa unidade em seus contornos, é heterogênea; nesse sentido, o termo *yogi* também fica sujeito a interpretações mais apuradas.

categorias, indicando a ideia de “consciências”, no plural.

Na medida em que exploramos as abstrações conceituais no idioma original, concluímos que este é um exemplo reduzido de toda uma discussão que se avoluma em uma das obras centrais do período clássico indiano, o *Yogasūtra*. Não somente isto influi nas distintas escolhas tradutórias, como, em se tratando de uma literatura sectária, muitas vezes a afiliação religiosa do tradutor é outro ponto relevante em suas decisões. A predileção conceitual dada a um determinado termo, nestes casos, aponta para a significação doutrinária com que ele (o tradutor) quer conduzir o leitor. Desse modo, Lefevere ressalta:

Como os leitores não-profissionais de literatura são, no presente, expostos à literatura mais frequentemente por meio de reescrituras do que por escritura, e já que se pode demonstrar que a reescritura teve um impacto não desprezível sobre a evolução das literaturas no passado, o estudo das reescrituras não deve ser negligenciado. Os envolvidos nesse estudo terão de se perguntar quem escreve, por que, sob que circunstâncias e para que público (Lefevere, 2007, p. 21).

Naturalmente, todo texto traduzido está sempre sujeito à transformação de sentidos, mas a natureza textual dos *sūtras*, em que determinadas passagens revelam uma linguagem imprecisa ou implícita, fomenta a imaginação dos intérpretes, dando margem para conjecturas às vezes variavelmente estranhas. Esse fenômeno tradutório delicado é comum em outras obras repletas de simbolismo da literatura sânscrita, como, por exemplo, a *Bhagavad Gītā* e os *Upaniṣads*.

Estas diferenças de tradução estão subordinadas, ainda, a dois fatores: as complexidades de nível linguístico (léxico, gramática, eufonia) e as particularidades relativas à temática – no caso, yoga. Pois que, ainda que um tradutor seja experiente na gramática sânscrita, ao desconhecer ou subestimar determinados tópicos de cunho soteriológico, cultural ou do decurso histórico de interlocução entre as tradições comentaristas, corre o provável risco de primar pelo aspecto linguístico em detrimento destes outros pontos. Por outro lado, o tradutor pode ter profunda intimidade com o tema traduzido, como praticante de yoga, sem, no entanto, ser um sanscritista com *know-how* apurado sobre as normas e procedimentos utilizados na tradução do idioma. Nesse dilema, encontram-se os tradutores que defenderão o

ponto de vista de que a língua e a gramática devem ter prioridade no processo tradutório, e ainda os tradutores que defendem o argumento de que a ênfase linguística encobre e deturpa a essência espiritual de determinados termos técnicos, só codificados à luz dos ensinamentos que os revelam, isto é, ao intérprete iniciado (seja qual for a tradição religiosa à qual este pertença). Por outro lado ainda, em virtude do excessivo aporte “místico” de alguns intérpretes, o tradutor mais apegado à gramática sânscrita contra-argumenta, apontando as improbidades, as confusões e os maus tratos ao idioma original, cometidos no afã de se chegar a interpretações adaptadas ou pessoais da doutrina. Uma discussão interessante a esse respeito é encontrada em Weininger (1999), que analisa, como exemplo desse dilema, a tradução para o português da *Bhagavad Gīta* feita pelo tradutor e artista tropicalista Rogério Duarte. Segundo Weininger:

Duarte salienta que as palavras do original em sânscrito podem assumir significados bastante diversificados, dependendo do contexto, inclusive do contexto filosófico da escola de pensamento do leitor (e tradutor). Ele critica veementemente as traduções feitas com embasamento em outras linhas filosóficas, ou as traduções anteriores “puramente técnicas” e continua: “Não existe tradução ‘neutra’. Por isso, não acredito que seja possível ter uma visão ‘desinteressada’ deste épico transcendental. (...) Uma visão puramente literária ou linguística deste tratado seria, no mínimo, incompleta” (Duarte, 1998, p. 25, apud Weininger, 1999, p. 454).

Weininger analisa a tradução feita por Duarte por ser aquela que buscou se manter fiel ao texto sânscrito, porém, se utilizando de recursos da poesia de cordel brasileira, a saber: a métrica da redondilha maior (de sete sílabas) e decassílabos, que substituíram, respectivamente, as formas do sânscrito como o *anaṣṭubh* (duas semi-estrofes de dezesseis sílabas) e *triṣṭubh* (quatro pés de onze sílabas). A ideia foi aproximar o público brasileiro de algo familiar e que se assemelha de algum modo ao sabor dos versos no épico original. Contudo, Weininger argumenta que:

Pelo mesmo motivo, é de se questionar se a tentativa de integrar o livro sagrado da Índia ao cordelismo e o seu fluxo ágil de versos será capaz de reproduzir de forma adequada o sereno espírito metafísico e o teor filosófico nas estrofes que tratam de conceitos abstratos mais complexos (Weininger, 1999, p. 455).

Alguns tradutores assumem, assim, decisões sobre suas escolhas textuais

com base nesse *continuum* entre a busca por aproximar o texto final dos leitores e o movimento oposto, o de conduzir os leitores em direção ao original, através de traduções mais eruditas. Em um dos casos, o texto é reajustado; no outro, o leitor é quem deve se ajustar. Questões ainda mais problemáticas do que a da métrica adotada surgem nessas decisões; são as que dizem respeito ao eixo semântico-pragmático, lexical e terminológico. Weininger cita,

Por exemplo, o complexo termo *yoga* (literalmente “união”), que deveria melhor permanecer sem tradução, é reproduzido por Prabhupada e Duarte como “serviço devocional” (no verso 5.6, p. 84). Esta instrumentalização do texto para legitimar frente aos adeptos do movimento Hare Kṛṣṇa as suas incumbências diárias não pode de maneira alguma ser considerada uma tradução preocupada com fidelidade ao original (Weininger, 1999, p. 456-457).

Para Weininger, algumas dessas traduções tendem a restringir a interpretação, sempre que possível, ao recorte religioso do tradutor (neste caso, a tradição Hare Kṛṣṇa Vaiṣṇava), tornando-a particular, ao invés de expor a diversidade de influências que originalmente tem (Sāṃkhyā, Yoga e Vedānta). Com isso, o leitor do texto em português fica impossibilitado de iniciar sua própria tentativa de uma interpretação mais independente.

Por essa razão, quando levamos em conta o exemplo mencionado anteriormente (o termo “vijñāna”), vemos que é apenas um caso, dentre muitos outros, de conceitos prenhes de simbolismo encontrados na obra de Patañjali, e que as interpretações não são consensuais. O pesquisador pode inquirir sobre as decisões tomadas pelos tradutores, assim como os pressupostos que as embasaram. É possível prever, inicialmente, que estes pressupostos geralmente são: a) a etimologia das palavras, com fundamento nas raízes sânscritas, substantivas e verbais, sobretudo; b) a citação de uma tradução de prestígio (as primeiras traduções de textos sânscritos por Max Müller, nos estudos orientais de Harvard, por exemplo), em que o termo acompanha a interpretação empreendida pelo tradutor; c) a interpretação de uma autoridade consolidada na tradição dos comentários e pelas linhagens comentaristas subsequentes (como o comentarista Vijñāna Bhikṣu, por exemplo). Se até mesmo a compreensão dos comentaristas indianos que se dedicam ao estudo do *Yogasūtra* em sânscrito sempre teve suas discordâncias, as divergências encontradas em traduções nos idiomas modernos

podem ser ainda maiores, posto o grau de distância temporal e linguística com o qual os tradutores se deparam. Cabe destacar que há um crescente interesse de brasileiros pelos estudos sânscritos, e que boa parte da produção em curso está alcançando um considerável nível de aperfeiçoamento. Certamente, as traduções do *Yogasūtra*, em particular as traduções diretas, abordadas neste projeto, estão inseridas dentro desse escopo de aprimoramento.

Valorizemos, assim, os estudos de intertextualidade que tais textos induzem, convidando-nos não somente ao exercício inesgotável de traduções que fazem jus à riqueza semiótica do texto original, como também a um estudo sobre o modo como as abordagens antigas aqui mencionadas influem na concepção atual que temos do ser humano.

Capítulo I - Especificidades históricas e hermenêuticas de uma tradição viva: o *Yogasūtra* em diálogo

Neste primeiro capítulo, exploraremos três subtemas centrais que ajudam a revelar de que modo um texto milenar, como o *Yogasūtra*, consubstanciou grandes tradições filosóficas indianas e foi interpretado, moldando a prática do yoga em diferentes épocas. Essa herança de interpretações continua a influenciar as traduções brasileiras e a forma como o yoga é vivenciado na contemporaneidade, demonstrando a indissociabilidade entre passado e presente do texto.

A primeira subseção, "A sabedoria nua e a busca da verdade última em meio a múltiplos olhares: entrelaçando filosofias no tecido ancestral do Yoga", aborda a rica tapeçaria das tradições filosóficas que constituem o Yoga enquanto prática heterogênea, analisando três dessas principais vertentes e como a compreensão contemporânea do Yoga está profundamente entrelaçada com essas raízes filosóficas ancestrais, assim como com as divergências e convergências que houve entre elas.

Na segunda subseção, "A serpente e o asceta: ecos do divino na tradição do *Yogasūtra* e o legado dos comentadores", iniciaremos a contextualização histórica do texto propriamente dito. Discutiremos como Patañjali, ao redigir o *Yogasūtra* no século II d.C., consolidou o yoga como uma tradição filosófica e estabeleceu um diálogo com outras correntes doutrinárias de seu tempo, o que culminou em uma linhagem de comentadores que, ao longo dos séculos, reinterpretaram e expandiram esses ensinamentos.

Em seguida, no tópico "Além do espaço: as sementes do *Yogasūtra* criando raízes no solo ocidental", será dado um breve panorama da tradição contemporânea de comentadores ocidentais e acadêmicos, considerando dois eixos principais, isto é, as abordagens confessionalistas e acadêmicas, e como essas variações impactam a recepção do *Yogasūtra* no Brasil. Por fim, o *locus* de atenção serão os desafios culturais enfrentados pelos tradutores, a contribuição dos teóricos da linguagem na compreensão da problemática posta e como as traduções do *Yogasūtra* refletem as tensões culturais e ideológicas de nossa época.

1.1 A sabedoria nua e a busca da verdade última em meio a múltiplos olhares: entrelaçando filosofias no tecido ancestral do yoga

Quando os gregos encontraram os primeiros ascetas indianos, ficaram tão impressionados com a profundidade de sua sabedoria que, com espanto, os chamaram de “ginosofistas”, literalmente “sábios nus” (Hadot, 1999, p. 146). Embora essa denominação reflita mais a surpresa dos viajantes do que uma descrição histórica precisa, é certo que, no período helênico, a Índia já possuía uma rica tradição filosófica em plena evolução. Nesse terreno fértil de especulação, floresciam escolas como o Budismo; as correntes ortodoxas, entre as quais o Sāṃkhya-Yoga e o Vedānta; e o Tantra.

Nossa intenção, por hora, será oferecer uma introdução sucinta a pelo menos três delas (visto que, juntas, elas constroem um panorama revelador e diverso do que compreendemos como “yoga”), considerando que tratá-las em linhas mais apuradas, especialmente no que diz respeito ao nosso foco na tradução, não seria viável neste momento.

Sendo assim, nesta breve avaliação histórica do *Yogasūtra*, é importante a menção a três grandes ramos do yoga na Índia: 1) o yoga ligado ao *Yogasūtra* de Patañjali; 2) a tradição de meditação do Budismo, cujo termo técnico para identificação é “Bhāvanā”, que significa literalmente “desenvolvimento” ou “cultivo” – *Bhāvanā*, assim, é o yoga da tradição Budista; e 3) o yoga do Tantrismo.

Embora não seja uma classificação tradicional, ao examinarmos obras importantes dedicadas a este campo de conhecimento, como as monumentais *A History of Indian Philosophy* de Surendranath Dasgupta (1922) e *A Tradição do Yoga* de Georg Feuerstein (2005), observamos a predominância desses três ramos supracitados – Yoga, Budismo e Tantra – como tradições que moldaram longos debates históricos no cerne da cultura indiana. Vemos assim que, quando utilizamos a expressão “tradição do Yoga”, estamos considerando uma complexa interconexão de práticas, que se articulam há milênios, de diversas grandes linhagens da tradição do yoga na Índia.

A introdução destas três vertentes vale para nos situar em algo determinante para o entendimento da filosofia indiana: por volta dos séculos IX ao VI a.C., seres

como Buda se insurgiram contra o sistema de castas, criando novas doutrinas que ganhavam cada vez mais adeptos. Em virtude disso, o “Hinduísmo tradicional” (entendido *lato sensu* como a doutrina dos Brâmanes, que diz respeito ao estudo formal das escrituras védicas) entrava em declínio nas mãos de uma classe sacerdotal que altivamente se colocava como a mediadora única entre os homens e o Absoluto. Radhakrishnan ressalta:

Os protestos contra a doutrina do cerimonialismo mecânico surgidos na escola Vedanta possuem o mesmo espírito que impulsionou a Jesus nos seus protestos contra os fariseus, e a Lutero contra a doutrina da justificação através da atividade. Um ritual feito mecanicamente não pode ter qualquer valia para a salvação. Podemos executar inúmeros sacrifícios sem que ocorra qualquer mudança em nosso espírito. O que é necessário não é o sacrifício cerimonial, mas o sacrifício do altruísmo (Radhakrishnan apud Azevedo, 1987, p. 220).

Esses debates impulsionaram o surgimento de doutrinas como o Budismo, o Jainismo e os Cārvākas, que não abandonaram as concepções mais elevadas do Hinduísmo, mas as utilizaram para construir suas próprias compreensões. Um aspecto importante sobre esses debates é que os debatedores costumavam concordar que o perdedor adotaria o estilo de vida do vencedor, refletindo a crescente tensão entre as escolas tradicionais, que viam uma diminuição em seu número de adeptos (Feuerstein, 2005, p. 187 e 205). Nesse contexto, surgem duas categorias usadas por estudiosos para classificar as filosofias indianas: as escolas *āstika*, ou ortodoxas, e as escolas *nāstika*, ou heterodoxas (Flood, 2014, p. 118). Embora essas categorias não sejam determinantes, elas oferecem um quadro geral a partir do qual podemos situar o que a seguir será discutido, especificamente as seis escolas ortodoxas (*darśana*).

Segundo Flood, “o termo *darśana*, derivado da raiz *dṛś*, ‘ver’, significa ‘ponto de vista’ ou ‘perspectiva’ sobre o mundo” (Flood, 2014, p. 287).

As seis escolas ortodoxas são: o *Pūrva-Mīmāṃsā* (que dá ênfase à filosofia do ritualismo sacrificial), o *Uttara-Mīmāṃsā* ou Vedānta (que é a metafísica não-dualista exposta no final dos Vedas, portanto, não só os *Upaniṣad*, mas também o *Bhagavad-Gītā* e o *Viṣṇu Purāṇa*), o Sāṃkhya (escola dualista, cuja contribuição fundamental é a enumeração das categorias da existência, ou *tattvas*), o *Vaiśeṣika*

(que, igualmente ao Saṃkhyā, busca conhecer as categorias da existência, dando ênfase maior ao que distingue uma coisa da outra), o Nyāya (que, como a anterior, é analítica, criando um estudo da lógica e da argumentação) e o Yoga (que dentro do contexto se refere especificamente à escola filosófica de Patañjali, autor do *Yogasūtra*) (Feuerstein, 2005, p. 113).

Embora a escola Yoga de Patañjali possa ser apresentada no contexto das seis escolas ortodoxas (*darśana*), é necessário distinguir que a tradição do *Yogasūtra* pode ser compreendida, mais especificamente tratando, segundo o aporte de duas destas escolas. Ou seja, num contexto tradicional, o *Yogasūtra* surge dentro da escola Saṃkhyā, cuja filosofia está intrinsecamente ligada à prática do Yoga. De fato, não fazemos necessariamente uma distinção entre Yoga e Saṃkhyā, pois ambas constituem um "par" epistemológico que se complementa e se reforça mutuamente, "com efeito, na época pré-clássica, ambos constituíam uma só tradição" (Feuerstein, 2005, p. 116). Já num contexto da modernidade, sobretudo como este de base das traduções feitas no Brasil, observamos uma articulação crescente do Yoga com a escola Vedānta, que se intensificou ao longo do tempo. Essa relação começou a se solidificar na Índia, à medida que autores do Advaita Vedānta começaram a comentar o *Yogasūtra*, estabelecendo um diálogo profundo entre essas duas tradições (Yoga e Vedānta).

Assim, é necessário entender minimamente a doutrina dessas duas tradições: o Saṃkhyā (que é dualista), porque é a linhagem originária do autor, Patañjali, e dos dois principais comentadores (Vācaspati Miśra e Vyāsa); e o Vedānta (que é não-dualista), principalmente a partir do século XVI, porque faz uma leitura própria do *Yogasūtra*, e que, hoje, no contexto brasileiro, é realmente a que predomina. É possível observar nos círculos de praticantes de yoga e nos textos traduzidos para esse público, bem como através do levantamento de traduções feito para esse estudo (que pode ser visto na tabela anexa ao fim da seção 1.3), que o que prevalece não é a tradição do Saṃkhyā, mas muito mais a tradição do Vedānta.

Se olharmos com atenção os textos indicados na tabela apresentada na subdivisão 1.3 deste capítulo, encontramos ideias como a "unidade" de todas as coisas e um monismo implícito na utilização de conceitos como "Brahmā" e "Ātma" (que se referem à mesma unidade, de certo modo), entre outros, mostrando toda uma

terminologia dos *Upaniṣads* (os principais livros estudados no Vedānta) e não da tradição do Sāṃkhyā.

Embora o Sāṃkhyā dualista esteja presente na obra *Yogasūtra* e apareça nestas traduções – pois vemos os dois princípios, “prakṛti” (matéria) e “puruṣa” (espírito), ou seja, as duas realidades supremas cuja interação é responsável por todas as experiências e o universo –, dizemos, conquanto, que as traduções feitas pelas linhagens do Advaita Vedānta vinculam estes dois, contribuindo assim para outras linhas interpretativas. Em outras palavras, é como se reduzíssemos toda a *subjetividade* a uma noção “x” e toda a *objetividade* a uma outra noção “y”, e, por fim, concluímos dizendo que elas têm um “metaprincípio” que as fundamenta. Portanto, quando “Brahmā” e “Ātma” são mencionados em traduções de cunho vedantino do *Yogasūtra*, dizemos que, *grosso modo*, estes são os mesmos princípios constitutivos da dualidade entre “puruṣa” e “prakṛti”, que no Sāṃkhyā aparecem separados ontologicamente. Portanto, em termos do *Yogasūtra*, o foco nessas duas escolas (Sāṃkhyā e Vedānta) se torna muito mais importante do que em todas as demais.

Estes princípios constitutivos da filosofia indiana importam ao estudo que faremos das traduções brasileiras do *Yogasūtra*, posto que seus tradutores articulam os mesmos princípios de acordo com sua inserção comentarial e hermenêutica.

O yoga do Tantrismo, por sua vez, tem várias denominações, embora o tema unificador de todas elas sejam as palavras “Haṭha Yoga” (e ressaltamos que, diferentemente do que hoje alguns afirmam, *Haṭha Yoga* não quer dizer a “yoga do corpo”, porque o “corpo”, quando traduzido no contexto tântrico, quer dizer o “cosmos”, denotando uma concepção mais complexa). Essa concepção tântrica, que instaura a ideia de que o corpo é um microcosmo contendo o conhecimento último, é crucial para entender como a prática é vivenciada pelos seus adeptos:

A ideia da superposição da prática reivindica o conhecimento último, contido no corpo do praticante, tendo este apenas de submeter-se às diversas disciplinas para atingi-lo. Essa experiência intuitiva surge, portanto, do si mesmo. Tal ideia de si, assim como de todo e qualquer ente, é de ser produto imanente da realidade última, Brahman, através de seu princípio criador, Śakti ou Prakṛti. Assim, se o corpo já é o texto, e se o significado transmitido por ambos é essa verdade, pouco importa a premência ou relevância dada a cada um. De qualquer modo, a aparente antinomia entre texto e experiência é

desfeita pela clareza de que a tradição é continuamente atualizada. Subsiste, no entanto, a centralidade da prática para as vertentes tântricas, assim como da tradição oral (Mishra, 1999 apud Carvalho, 2021).

Com efeito – e isso influencia muito as traduções do *Yogasūtra* –, a própria prática do yoga hoje no Ocidente, de uma forma geral, e no Brasil especialmente, também está muito articulada com a tradição do *Tantra*, que resguarda suas origens, possivelmente, em era precedente ao *Yogasūtra*:

A reconstrução de uma história do tantrismo apoia-se em grande parte nos relatos de tradições outras, e não no corpo textual atualmente identificado por Tantras. As ideias de vedantismo e brahmanismo são formuladas, em geral, por oposição. Opõe-se, justamente, a esse outro texto e prática visto como forma sectária, como o “não-védico”. Tal oposição geralmente é realizada entre Tantras e Vedānta (Upaniṣads), e não aos Vedas em sua totalidade. Os Tantras têm suas características descritas, portanto, a partir do olhar de um outro, e servem como contraparte na formulação de identidades, a oposição necessária para o constituir-se de outros (Grimes; Mittal; Thursby, 2006 apud Carvalho, 2021).

Segundo pesquisas, a formação dos *Tantras*, que data do século VI EC, consolidou-se plenamente no século X como um vasto corpus de literatura sânscrita que inclui tradições variadas, como o *Tantra Śaiva*, *Vaiṣṇava*, *Śākta* e até mesmo o *Vajrayāna* budista (Flood, 2014, p. 209). Esses textos, considerados revelações superiores aos Vedas por suas respectivas tradições, demonstram uma profunda influência sobre o hinduísmo e suas variantes, incluindo o Yoga (Flood, 2014, p. 209), uma vez que o Tantra foi desenvolvido em períodos anteriores, como evidenciam as pesquisas:

Por um ponto de vista etimológico e de uma história primeira de seu surgimento, o termo tantra foi usado como significante de um determinado sistema, como princípios gerais de uma dada estrutura de conhecimento sem vínculos com um conteúdo específico. Em um segundo momento, o termo passou a remeter às coleções textuais cujo argumento explicitava um tipo específico de conhecimento: tattva, a teoria do puro conhecimento da realidade, e meios para atingi-la. Em um terceiro, e atual momento, o termo é utilizado de modo restrito, para um conjunto específico de textos sobre a temática referida, e para as doutrinas que os tomam por base (Bhattacharyya, 2007 apud Carvalho, 2021).

Um exemplo notável é o desenvolvimento do *Tantra-Yoga*, representado no Ocidente por práticas como a *Kuṇḍalinī-Yoga* (trazida por Yogi Bhajan em 1968), e o *Haṭha-Yoga* tradicional, que derivam diretamente dessas tradições tântricas. Estes sistemas, com sua rica herança de rituais e práticas esotéricas descritas nos *Tantras*, encontram paralelos e raízes na tradição oral e ritualística que antecede o Yoga enquanto *darśana* (Flood, 2014, p. 209), isto é, enquanto escola exclusiva de prática. Hoje, na Índia, essas tradições continuam a se entrecruzar e se integrar, refletindo a evolução e a continuidade das práticas tântricas ao longo dos séculos.

Assim, é crucial reconhecer que, ao se abordar uma tradição como a do *Yogasūtra*, que traz consigo uma linhagem comentarista com certas características em relação à meditação, temos de levar em consideração que simultaneamente e, talvez, inclusive muito antes da tradição do *Yogasūtra* de Patañjali, existia essa tradição fundamentalmente oral também, a tradição do *Tantra*, que se reproduz hoje no que chamamos de *Kuṇḍalinī-Yoga*, *Haṭha-Yoga*, entre outras práticas presentes no Ocidente.

O *Yogasūtra* de Patañjali, dentro deste contexto, pode ser visto como um texto que sintetiza elementos das tradições védicas e tântricas. Sua abordagem ao Yoga combina práticas de meditação e disciplina mental que ressoam com a ênfase tântrica na experiência direta e, ao mesmo tempo, com a estrutura sistemática do *svādhyāya* (o estudo de si e das escrituras sagradas) encontrada na tradição védica.

A tradição do *Tantra*, frequentemente rejeitada pela ortodoxia védica, incorporou elementos dos sistemas anteriores e os recontextualizou, desempenhando um papel importante na formação das práticas de Yoga contemporâneas. Em outras palavras, o *Tantra*, com suas práticas e rituais distintos, como a iniciação e a “purificação ritual” (*śauca*, uma das primeiras prescrições de Patañjali), contribuiu significativamente para a formação das vertentes modernas do Yoga que encontramos hoje no Ocidente e no Brasil. De acordo com Flood, “o objetivo principal dos *Tantras* são as práticas ou *sādhana*s, que envolvem iniciação (*dīkṣā*), ritual e yoga” (Flood, 2014, p. 211). Tal concepção ilustra como as práticas tântricas, que incluem rituais e técnicas de meditação, já desempenhavam um papel central na formação das práticas de Yoga, o que acaba por influenciar também o *Yogasūtra*.

De igual modo, os Tantras possuem uma estrutura ritual comum que objetiva "a purificação do corpo através da destruição simbólica do mesmo; a criação de um corpo/Eu divino através dos *mantras*; o culto interno ou visualização seguida do culto externo ou *pūja*" (Flood, 2014, p. 211). Um processo que é caracterizado pelo uso de gestos manuais (*mudrā*), invocação de mantras e construção de diagramas sagrados (*yantra*, *maṇḍala*). Esse caráter ritualístico dos Tantras não é exclusivo dessa tradição, pois também pode ser encontrado em outras práticas antigas, como destacado por Bagchi:

Tanto nos Tantras quanto nos Vedas há o intuito de realizar a união de um princípio masculino e de um feminino, do negativo a um positivo, da energia fundamental (*kuṇḍalinī*) com a consciência individual. De modo prático, no entanto, no Tantra os métodos da yoga são aqueles privilegiados, ainda que também existam sacrifícios e rituais similares aos védicos bramânicos, e desconstruções teóricas sobre o fundamento da realidade (Bagchi, 1989 apud Carvalho, 2021).

A inclusão desta estrutura ritual nas práticas yoguicas reflete a influência significativa que as práticas tântricas tiveram na construção de algumas das práticas de Yoga modernas, como é o caso das já citadas *Kuṇḍalinī-Yoga*, *Hatha-Yoga*, ou o *Tantra-Yoga* da Ānanda Mārga, entidade fundada por Śrī Śrī Ānandamūrti em Jamalpur, Índia, em 1955, amplamente presente no Brasil.

Os Tantras também descrevem "hierarquias cosmológicas sofisticadas que incorporam as hierarquias cósmicas das tradições anteriores" (Flood, 2014, p. 211). Esta descrição ajuda a entender como as noções cosmológicas e a visão do corpo como um microcosmo da realidade cósmica presentes no Tantra foram integradas ao *Yogasūtra*.

Adicionalmente, os Tantras buscam "a obtenção de poderes mágicos (*siddhi*) e a realização da experiência de beatitude em mundos paradisíacos (*bhoga*), que são etapas intermediárias da jornada espiritual do iniciado" (Flood, 2014, p. 212). Embora a ênfase dada a essas duas perspectivas no contexto da prática tântrica seja evidente, observamos que foram preservadas ao longo do tempo, influenciando particularmente a obra de Patañjali, que dedica um capítulo inteiro ao tema dos *siddhis* ("Vibhūti Pāda", o terceiro capítulo).

Esses fatores ajudam a explicar como as práticas tântricas impactam a busca por experiências transcendentais no Yoga contemporâneo. Assim, ao longo do tempo, essas tradições — Tantra, Vedânta e Yoga — se articulam e se hibridizam, resultando nas práticas diversificadas que observamos no cenário atual do Yoga.

1.2 A serpente e o asceta: vestígios do divino na tradição do *Yogasūtra* e o legado dos comentadores

Foi Patañjali, por volta do século II d.C., quem propôs que o yoga não seria apenas mais a denominação de um conceito, mas sim uma tradição, ou, ainda, uma metodologia clara para alcançar o divino. O tom especulativo de outrora passa a dar lugar a algo de concreto. Já no primeiro verso do *Yogasūtra*, o autor diz: *atha yoganuśāsanam*, que quer dizer “agora”, “de forma definitiva/objetiva” (*atha*); “então, o ensinamento de yoga” (*yogānuśāsana*), trazendo para si a responsabilidade de sistematizar esse conhecimento até então disseminado em linhas gerais (Arieira, 2017, p. 40). É, portanto, a exposição do ápice de uma longa evolução da tecnologia psico-físico-espiritual *yogi*, não simplesmente um acréscimo de informações redundantes.

Tendo o autor vivido nos primeiros séculos da Era Cristã, são observadas semelhanças entre a escola Yoga de Patañjali e o Budismo, que estava em forte ascensão naquele período:

Estudiosos há muito destacam uma similaridade de vocabulário e conceitos entre os Yoga Sūtras e os textos budistas. Tudo isso reforça o ponto básico de que havia um grupo de variantes interconectadas e que se fertilizavam mutuamente, abrangendo iogas meditativas—budista, jainista e também hindu—antes de Patañjali, todas oriundas de um conjunto comum, mas diversificado, de terminologias, práticas e conceitos (e muitas vertentes continuam até os dias de hoje).

De fato, pode-se proveitosamente iniciar uma discussão sobre a relação entre o Yoga e o que muito mais tarde seria considerado sua escola irmã, o Sāṅkhya, e, nesse sentido, o Budismo, observando que, nesse período formativo tardio da tradição védica, talvez até mesmo durante a maior parte de

um milênio antes do surgimento das tradições filosóficas clássicas claramente definidas, não havia escolas propriamente ditas; o Sāṅkhya e o Yoga (e, nesse sentido, o Budismo) ainda não tinham se tornado escolas sistemáticas, como o que viria a ser conhecido como o Pātañjala Yoga, ou até mesmo sistemas filosóficos distintos. Além disso, havia várias variantes que recebiam o nome de Yoga (e de Sāṅkhya). Pode-se imaginar uma abundância de centros de aprendizado e prática, muitos ascéticos e liderados por renunciantes carismáticos, onde doutrinas filosóficas paralelas e sobrepostas e práticas meditativas, muitas com o nome de yoga, estavam evoluindo a partir de um núcleo comum com sabor upaniśádico. Essas só se tornariam escolas distintas em um período muito posterior (Patañjali, 2015, p. 22-23, tradução nossa).³

Contudo, há muitas distinções cruciais que separam uma escola da outra, em especial a noção dualista do Yoga e a doutrina do vazio budista (Feuerstein, 2005, p. 272). Em seguida, há uma imprecisão histórica a respeito da vida do autor, pois a tradição hindu identifica diferentes pessoas com o mesmo nome num intervalo de mais de dez séculos. Todavia, há um entendimento comum que nos diz que Patañjali foi um *Avatāra*, ou seja, uma encarnação divina. A história é de que sua mãe, Goṇikā, era uma grande *yoginī*, que rezava aos Deuses para ter uma progênie, a fim de que seu conhecimento não fosse perdido, mas passado adiante. Porém, segundo a tradição, não poderia consumir o ato sexual, uma vez que ele destitui o estilo de vida ascético e a tornaria “gr̥hastha”, isto é, “aquele/aquela que acumula bens materiais”; pois, quanto mais bens materiais, mais apegos. Ao ver as virtudes e súplicas sinceras de Goṇikā, diz-se que Ananta, a Serpente de mil cabeças, que guarda os tesouros ocultos da terra e representa a sustentação da energia material deste mundo, encarnou em forma humana para ensinar o Yoga aos seres deste

³ Scholars have long pointed out a commonality of vocabulary and concepts between the Yoga Sūtras and Buddhist texts. All this underscores the basic point that there was a cluster of interconnected and cross-fertilizing variants of meditational yoga—Buddhist and Jain as well as Hindu—prior to Patañjali, all drawn from a common but variegated pool of terminologies, practices, and concepts (and many strains continue to the present day). Indeed, one might profitably begin a discussion of the relationship between Yoga and what was much later to be considered its sister school, Sāṅkhya, and for that matter Buddhism, by noting that in this formative late Vedic period, perhaps for even the best part of a millennium prior to the rise of the clearly defined classical philosophical traditions, there were no schools as such to speak of at all; Sāṅkhya and Yoga (and, for that matter, Buddhism) had yet to become systematic schools, such as what was to become known as the Pātañjala Yoga, or even distinct philosophical systems. Moreover, there were a number of variants going under the name of Yoga (and of Sāṅkhya). One might envision a plethora of centers of learning and practice, many ascetic and spearheaded by charismatic renunciants, where parallel and overlapping philosophical doctrines and meditative practices, many going by the name of yoga, were evolving out of a common Upaniṣadic-flavored core. These would become distinct schools only at a much later period of time (Patañjali, 2015, p. 22-23)

mundo, tendo um nascimento incomum, surgindo espontaneamente nas mãos da devota Goṇikā. Desse modo, deu origem ao nome, pois foi aquele que “caiu” (“Pat”) do céu sobre as “palmas em prece” (“Anjali”), que estavam em oração fervorosa (Feuerstein, 2005, p. 272). Na iconografia indiana, Ananta ou Śeṣa (*Figura 1*), como também é conhecida, é representada como a almofada sobre a qual o Deus Viṣṇu⁴ medita profundamente:



Figura 1 - Representação de Viṣṇu e sua consorte Lakṣmī deitados sobre Ananta – a serpente Ādiśeṣa com 1.000 cabeças –, que simboliza a eternidade e a ausência do tempo. Disponível em: <https://www.etsy.com/listing/896102944/vishnu-art-vishnu-vintage-style-indian>. Acesso em: 1 jul. 2023.

Existe muita discussão em torno de sua história, inclusive entre os pesquisadores indianos, como a possível relação entre Patañjali, criador da escola Yoga, e Patañjali, o gramático indiano (Dasgupta, 1975; Woods, 1966), ou a ideia defendida, segundo uma certa tradição, de que Patañjali teria sido uma das encarnações anteriores do Buda (Weber, 1904). De fato, não há nada que se possa afirmar acerca de Patañjali que não seja especulação, uma vez que sua história está entrelaçada com lendas e mitos. No entanto, precisamos lembrar que a

⁴ Viṣṇu (da raiz sânscrita *viṣ*, "pervasivo" ou "trabalhador") é um dos deuses principais do hinduísmo, a quem é atribuída a sustentação do Universo. Junto com Śiva e Brahmā, formam a "Triūrtim", a trindade sagrada segundo a cosmogonia hinduísta.

concepção de mito na filosofia não define algo como puramente inexistente. A palavra vem da raiz grega “mythos”, que significa literalmente “a maneira como se narra algo”. A definição, por si, não descarta nem legitima o que é contado como algo que o intelecto humano não acessa em um primeiro momento. O cientista das religiões e mitólogo Mircea Eliade observa que:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser (Eliade, 2011, p. 11).

Ressalvadas as questões sobre a autenticidade histórica do autor, resta o que de mais importante no gênio literário nos interessa: sua obra. Do pouco que se conhece sobre a vida de Patañjali, sabe-se que ele, como outros proeminentes personagens da história indiana, foi tanto um profundo filósofo como praticante (*yogi*) do que pregou. De qualquer forma, o mérito da obra de Patañjali é solidamente reconhecido, e o texto segue sendo um extraordinário exemplar da profundidade filosófica e poética que a Índia produziu.

Assim como em outras literaturas, há, na tradição hindu, diferentes tipos de textos de acordo com sua função e forma, tais como: *vedāṅga*, que são um conjunto de disciplinas auxiliares para a compreensão dos textos védicos, equivalentes à fonética (*śikṣā*) e fonologia (*sandhi*), à métrica (*chandas*), à gramática (*vyākaraṇa*) e à etimologia (*nirukta*); *purāṇa*, que são textos de elogio a várias divindades, bem como narrativas dos feitos e atividades desses seres; *itihāsa*, que corresponde à poesia épica indiana; *śāstra*, que são espécies de comentários ou tratados que explicam o conhecimento técnico e especializado de uma prática definida ou de um texto de importância escrito anteriormente (Flood, 2014, p. 81).

Em meio a estas categorias de textos, há ainda os *sūtras*⁵, coleções de aforismos que, juntos, coligem os ensinamentos de uma determinada escola (Flood, 2014, p. 295). No caso do *Yogasūtra*, os temas variam desde a condição humana de

⁵ *sūtra* (सूत्र em sânscrito): um substantivo derivado do verbo √siv, que pode significar “fio”, “trama” ou “costura”, no sentido de algo que está sendo apresentado como um *fio*, que é apenas a parte de uma *trama* maior do conhecimento (Feuerstein, 2005, p. 273).

sofrimento condicionado (*saṃsāra*) até a visão de *Libertação* do sofrimento e ciclos de reencarnação (*mokṣa*), e a como ter uma vida feliz, de acordo com o *Dharma*, termo que é entendido, a depender do contexto, como “verdade”, “dever”, “ética”, “lei” e até mesmo “leis naturais” (Flood, 2014, p. 32), entre outros temas.

Estas obras aforísticas, os *sūtras*, não eram o produto inicial de uma tradição ou escola de pensamento, dada a natureza da transmissão oral de mestres a discípulos mantida desde eras imemoriais. Eram, na verdade, o “sumo” ou “néctar” (*amṛta*) dos debates e práticas que inúmeros praticantes experientes desenvolveram ao longo de gerações. Eram “linhas guias” ou “bullet points”, como brinca o professor Edwin F. Bryant (Patañjali, 2015), com o intuito de lembrar algo do qual o iniciado teria acesso somente mediante a instrução direta de seu *Guru*. Desse modo, o estilo literário dessas obras geralmente era a prosa, justamente porque implicava uma diferença crucial em relação às considerações pedagógicas anteriormente citadas, auxiliando nos processos de memorização, versificação mnemônica, os quais se tornam ponto de partida para uma explicitação hermenêutica sobre o *modus operandi* que tais textos têm dentro do contexto da tradição indiana.

O *Yogasūtra*, pertencendo à tradição dos *sūtras*, se destaca tanto em seu conteúdo filosófico como em sua forma, ricos de simbolismos originários do idioma sânscrito. O texto contém 196 aforismos e é composto de quatro partes (“pādas”): 1) *Samādhi pāda*; 2) *Sādhana pāda*; 3) *Vibhūti pāda* e 4) *Kaivalya pāda*.

No primeiro capítulo (*Samādhi pāda*), o autor define de modo radicalmente sucinto o que é Yoga e ao que se destina essa prática; em outros termos, qual seu objetivo último.

No segundo capítulo (*Sādhana pāda*), Patañjali apresenta o meio pelo qual se pode atingir esse objetivo último, qual seja, o caminho de oito membros (*aṣṭāṅga yoga*): *yama*, *niyama*, *āsana*, *prāṇayāma*, *pratyāhāra*, *dhāraṇa*, *dhyāna*, *samādhi*. Tais componentes serão explicados mais adiante nesta dissertação, nos dois capítulos que discorrem sobre a análise dos termos.

No terceiro (*Vibhūti pāda*), encontramos os ensinamentos que elucidam os três últimos componentes do caminho explicado na parte antecedente: *dhāraṇa*,

dhyāna e *samādhi*, os quais, juntos, formam um trio especial dentro desta prática, chamados por essa razão de *saṃyama* (“contenção”). Com o aprofundamento de cada um desses estágios, surgem poderes (“*vibhūti*”) específicos, os quais podem ser benéficos em um primeiro momento, não obstante o autor advirta para que se tome cuidado, pois também podem constituir um obstáculo à *mokṣa* (Liberação final).

Por fim, o quarto capítulo (*Kaivalya pāda*) se concentra na natureza da *Liberação* (*Kaivalya*) e seus desdobramentos, sobretudo em relação à natureza da mente e do desejo, sendo estes dois – quando indevidamente compreendidos –, formas de aprisionamento.

Assim, sendo o gênero textual *sūtra* um estilo de texto que gerava muitas interpretações e ambiguidades no seio da comunidade de praticantes, iniciou-se uma série de intensos debates, tanto internamente como transversalmente (entre tradições diferentes), a fim de aprimorar os significados da mais alta filosofia produzida naquele tempo. Com efeito, o pesquisador Georg Feuerstein destaca:

Também o *Yogasūtra* de Patañjali inspirou gerações posteriores a produzir uma extensa literatura exegética. Existem *bhāṣyas* (obras explicativas originais que contêm muitas informações acerca do texto-base), *Vṛttis* (comentários originais que fazem a exegese de cada palavra), *Tīkās* (glosa sobre os comentários) e *Upātīkās* (subglosas sobre as glosas) (Feuerstein, 2005, p. 295).

A tradição comentarista nos informa que o comentário mais antigo sobre o *Yogasūtra* é o *Yoga-Bhāṣya* (“Discurso sobre o Yoga”) de Vyāsa, que remonta aproximadamente ao século V d.C. O mistério em torno desse comentário é a anacronia de seu autor, pois Vyāsa é, supostamente, o mesmo compilador dos quatro hinários védicos; a epopeia principal da Índia, o *Mahābhārata*; assim como outras obras compostas séculos antes. Aliás, o nome Vyāsa significa “compilador”, o que pode levantar a suspeita de que não se tratava de um único sujeito, mas sim um título honorífico dado a vários compiladores ao longo dos séculos. Independentemente das incertezas sobre a existência histórica do comentarista, é evidente que se tratava de um *yogin* de grande envergadura espiritual, pois é um recurso de importante uso, até hoje, para a compreensão de inúmeras passagens do *Yogasūtra*, não obstante seja necessário lembrar que os dois autores estão

separados temporalmente por séculos, o que permite certo distanciamento antes de concluirmos que haja um vínculo desses comentários com uma linhagem ininterrupta até Patañjali (Feuerstein, 2005, p. 295).

Após esse comentário de renome, surge por volta de quatro séculos mais tarde o *Tattva-Vaiśārādī* (“Clarão da Verdade”), uma glosa do primeiro comentário, atribuída a Vācaspati Miśra. Esse comentarista viveu no século IX e foi reconhecido como um grande *paṇḍita* (um erudito conhecedor do sânscrito, da lei, da música e da filosofia hindu). Além da glosa feita ao *Yoga-Bhāṣya*, escreveu outros prestigiosos comentários sobre os seis sistemas filosóficos do Hinduísmo. Sobre Vācaspati, sabe-se que tinha profundo conhecimento teórico; contudo, seus comentários são demasiado centrados nas questões filológicas da obra anterior, deixando a desejar nos aspectos mais práticos que constituem a disciplina yoga (Feuerstein, 2005, p. 296).

A partir do século XI, duas outras obras sobre o Yoga de Patañjali foram feitas. Uma tradução do *Yogasūtra* para o árabe, realizada por um famoso estudioso persa chamado Albiruni, que revela a confluência entre o misticismo persa e as tradições hindu, e o subcomentário *Rāja-mārtanḍa* (“Sol Real”), escrito pelo rei Bhoja, um adepto *śaiva*⁶. Este último fica atrás na ordem de prestígio dos estudiosos, pelo fato de não ter agregado tanto ao estudo do *Yogasūtra*, tendo criticado os comentadores anteriores mais do que inovado (Feuerstein, 2005, p. 296).

O quinto comentário na ordem de sucessão a ser produzido foi o *Vivaraṇa* (“Exposição”), de Śaṅkara Bhagavatpāda, que constitui um subcomentário ao *Yoga-Bhāṣya*. Ao contrário do anterior, citado acima, esse comentário se tornou fonte de estudo e admiração de grandes sanscritistas como Trevor Leggett (1992), visto o fato de que seu autor pode ser o próprio Śaṅkarācārya, o santo indiano da tradição Advaita-Vedānta que produziu dezenas de outros textos de peso na Índia, traduzidos tanto quanto ou mais que o *Yogasūtra*. No entanto, não há um consenso sobre a identidade deste comentarista, e outros pesquisadores, como T.S. Rukmani (1992), alegam que o estilo de ambos é diferente, alimentando outras hipóteses

⁶ Devotos do deus Viṣṇu, pertencentes a uma das linhas (*sampradāyas*) que lhe rendem culto, chamada de Shaivismo.

(Feuerstein, 2005, p. 296).

Na Idade Média tardia, surge a exposição do yoga do período Clássico feita por Mādhava, em seu *Sarva-Darśana-Saṁgraha*. Tal como o título nos informa, se trata de um compêndio (*Saṁgraha*) dos seis sistemas filosóficos (*Darśanas*) da Índia medieval (Feuerstein, 2005, p. 297).

Ao término da Idade Média, aparecem outros dois comentários, o *Yoga-Siddhānta-Candrikā* (“Luar sobre a Doutrina Yogue”) e o *Sūtra-Artha-Bodhin* (“Iluminação do Sentido dos Aforismos”), redigidos por Nārāyaṇa Tīrtha. A primeira é um comentário livre (*bhāṣya*), enquanto que a segunda é o estudo típico feito palavra por palavra (*vṛtti*). O mais interessante sobre os comentários de Nārāyaṇa é que vemos já as diferenças interpretativas de uma escola sobre a outra, porque Nārāyaṇa aborda o texto a partir do ponto de vista da tradição *Bhakti-Yoga* (dualista), manifestamente contrária à visão Advaita (não-dual). Há um aspecto devocional nos seus comentários, bem como elementos-chave da fisiologia tântrica do corpo (*cakras*⁷ e *kuṇḍalinī*, por exemplo) que alargam os estudos comparativos entre as linhagens comentaristas (Feuerstein, 2005, p. 297).

Na sequência, surgem, no século XVI, três comentaristas brilhantes: Rāmānanda Yati, Nāgojī Bhaṭṭa e Vijñāna Bhikṣu. De Rāmānanda temos o comentário denominado *Maṇi-prabhā* (“Brilho da Jóia”), que discorre sobre o *Yogasūtra* diretamente. Já Nāgojī Bhaṭṭa deixou dois comentários, o *Laghvī* (“[Comentário] Curto”) e o *Bṛhatī* (“[Comentário] Longo”). Entre os três comentaristas, o que recebe um destaque maior até os dias atuais é Vijñāna Bhikṣu, pois foi quem mais buscou contemplar tanto o Yoga (dualista) como o Vedānta (não-dualista), a fim de solucionar as diferenças entre estas abordagens. Foi ele quem compôs o *Yoga-vārttika* (“Tratado de Yoga”) e o *Yoga-Sāra-Saṁgraha* (“Compêndio da Essência do Yoga”). Embora pertencesse à linha doutrinária do Vedānta, tinha uma visão complementarista das demais escolas tradicionais indianas, almejando demonstrar que a essência maior por detrás de todas elas era uma só: a condução do ser humano à verdade (Feuerstein, 2005, p. 297).

⁷ Cakra (“roda”), segundo a fisiologia sutil do yoga, é um centro psicoenergético do corpo. O Tantrismo e o Haṭha-Yoga distinguem, em geral, sete centros: *mūlādhāra*, *svādhiṣṭhāna*, *manipūra*, *anāhata*, *viśuddha*, *ājñā* e *sahasrāra*. Eles se dispõem ao longo da coluna vertebral e fazem parte do corpo do poder da serpente (*kuṇḍalinī-śakti*), fonte de energia adormecida na base da coluna e que impulsiona o praticante, uma vez despertada, à experiência da transcendência (Feuerstein, 2005, p. 430).

Outros comentários indianos tardios do século XIX e XX poderiam ser adicionados à lista, porém, cabe ressaltar que a exegese do *Yogasūtra*, diferentemente da de outras obras, visa a dar conta de um texto que revela aspectos essencialmente práticos, ensinados oralmente (e há nisso questões esotéricas na relação mestre-discípulo a serem consideradas), bem como sustentados por uma disciplina pessoal intensa, o que põe em xeque a ideia ocidental de compreensão dos significados de uma obra desse calibre unicamente pela via da instrução escrita. Sobre esse aspecto de teoria *versus* prática, Feuerstein comenta:

A tradição yogue, comparada com o Vedānta ou o Budismo, parece um pouco fraca no que diz respeito à complexidade filosófica; no entanto, é riquíssima daquele conhecimento que vem da experiência. Para os *yogins* — talvez mais para eles do que para os adeptos de qualquer outro sistema de pensamento no contexto hindu —, a compreensão filosófica sempre foi somente uma espécie de bússola que orienta as experimentações interiores do iniciado. Nunca foi concebida como algo que pudesse substituir a realização pessoal da Verdade ou da Realidade Suprema. Talvez porque vivessem intensamente mergulhados nas oitavas superiores da consciência, os *yogins* percebiam com extrema clareza a natureza quimérica do pensamento conceitual e só confiavam nele até certo ponto. Não gostavam de filosofar só para obter uma compreensão racional das coisas, pois tal compreensão não pode levar ninguém além do labirinto das opiniões (Feuerstein, 2005, p. 298).

E acrescenta os versos contidos no *Paīṅgala-Upaniṣad*, do sábio Yājñavalkya:

De que serve o leite para quem já está saciado do néctar? Do mesmo modo, de que servem os *Vedas* para quem conhece o Si mesmo [sua essência transcendente]? Para o *yogin* saciado do néctar da sabedoria, nada resta a realizar. Se ainda resta algo, ele não é um conhecedor da Realidade (*tattva*) (*Paīṅgala-Upaniṣad* apud Feuerstein, 2005, p. 298).

1.2.1 Além do tempo: a eficácia do agora na eterna dança do texto e da transformação na arte indiana de interpretar

Nesta esteira dos aspectos teóricos da obra, precisamos mencionar ainda

que, dentro de um contexto acadêmico (não só brasileiro), corre-se o risco, muitas vezes, de uma visão do *Yogasūtra* como um texto do passado, em que as pessoas têm de fazer uma espécie de “regressão” para entender certas questões, quando, de outro lado, a tradição indiana não apresenta esta abordagem. Para tal tradição, a literatura *sūtra* não é do passado, é do presente. Nesse sentido, podemos perguntar: o que a faz ser do presente? A resposta, precisamente, é que, para os indianos, o que define a fidelidade de um texto *sūtra* é o fato de ele ainda produzir uma transformação nas pessoas. Dilip Loundo ressalta essa ideia ao afirmar sobre outro texto seminal da espiritualidade indiana, o *Bhagavad Gītā*, que:

Textualidade significa aqui um contexto pedagógico de transmissão do conhecimento que envolve diálogo entre mestres e discípulos, cuja designação depende do cumprimento de requisitos. Trata-se, fundamentalmente, de um texto-força, i.e., um texto imbuído de uma capacidade, de um poder intrínseco de transformar o leitor/buscador. **A prova definitiva de sua “verdade” é, no limite, uma questão de eficácia existencial metalinguística** (Loundo, 2019, p. 4, grifo nosso).

Esta fidelidade é diferente, em termos de contexto religioso, quando, por exemplo, não temos um critério – como no caso de especulações sobre salvação após a morte. Neste caso, é difícil provar se o que fazemos aqui em vida, de acordo com o que as instituições ou as normas ordenam, de fato vão produzir o que se quer (a salvação). Agora, num contexto indiano, em que toda a perspectiva de salvação é aqui-agora, quando falamos de *mokṣa*, por exemplo, não estamos falando sobre outra vida, e sim sobre esta vida, sobre nossa atuação aqui e agora.

Assim, há critérios contemporâneos (se podemos chamar assim) para avaliar a autenticidade, a verdade e a legitimidade de um texto. Então, no contexto da Índia, não se diz que um texto é “mais antigo” ou “menos antigo”, “mais recente” ou “menos recente”; se questiona, isso sim, a eficácia do texto. Loundo ainda destaca que essa “pluralidade de variantes hermenêuticas” (observada no *Bhagavad Gītā*, mas que também se aplica ao *Yogasūtra*) visa a uma “realização existencial do texto”, refletindo a pluralidade de encaminhamentos exegéticos e hermenêuticos necessários para compreender a aplicação do texto à vida dos buscadores (Loundo, 2019, p. 5).

Em adição, isso traz a seguinte problemática: de que um texto nunca é só um

texto, pois, no contexto indiano, ninguém lerá o *Yogasūtra* sozinho. Ao contrário, sua leitura é realizada sempre dentro de um exercício mais complexo de comparação com outros comentários, tanto clássicos quanto contemporâneos, o que se faz muito importante para auxiliar na análise de conceitos.

Não por acaso, na tradição indiana, a palavra “sūtra” indica textos muitos sintéticos, com grande economia de palavras, quase que um código, porque geralmente estes textos são direcionados a um contexto pedagógico, onde há requisitos específicos de aprendizado, ou seja, não são editados para serem vendidos em bancas e outros âmbitos públicos. São textos para um contexto específico de ensinamentos, pois a relação mestre-discípulo é uma tradição oral, uma tradição de diálogo; de modo que é muito difícil, na tradição indiana, que se encontre, na prática de leitura do *Yogasūtra*, um leitor que não parte de um comentário (ou comentários), e principalmente aí – de acordo com a escola – uma linhagem de comentários que conduzem a uma determinada escola na qual se insere o comentador (mestre), tornando esse texto altamente contemporâneo. Hans-Georg Gadamer ressalta que o ato de compreender envolve necessariamente aplicar o conteúdo à realidade do intérprete, observando que “compreender é sempre também aplicar”, destacando que a aplicação é um momento integrante de toda compreensão, o que se alinha com a tradição indiana de leitura dos textos sagrados (Gadamer, 1997, p. 461). Para Gadamer, a aplicação é uma dimensão essencial da hermenêutica, que envolve trazer a compreensão de um texto para a situação atual do intérprete. Ele enfatiza que a interpretação não é apenas a reprodução do sentido original de um texto, mas também a sua adaptação à realidade presente, uma dinâmica que é intrinsecamente ligada ao processo de compreensão.

O que, em outras palavras – e é muito importante frisar –, nos faz entender que não há uma “verdade” do texto sem essas linhas hermenêuticas. Ao contrário do que se pressupõe no Ocidente, que os comentários ou as traduções vão sempre de alguma forma apresentar uma “distorção” da obra original, como no caso da crítica à confessionalidade (traduções mais religiosas), diferentemente, na tradição indiana, as supostas “distorções” não são distorções. Um texto como o *Yogasūtra* é uma espécie de *bīja* (semente), como os indianos dizem, e ele vai se estruturar como uma árvore, de modos diferenciados, porque vai adequar-se a diferentes especificidades.

Por exemplo: as dos que buscam, as dos que sofrem, as dos que ignoram – cada qual obterá uma abordagem do texto, trazida pelo mestre, que atenda à sua busca. É comum na tradição indiana, portanto, que o que chamamos de linhas hermenêuticas ou linhas de interpretação do *Yogasūtra* tenham necessariamente de ser plurais.

Dessa forma, todo texto indiano é um texto-semente a ser adaptado pluralmente às circunstâncias distintas de espaço e tempo, às idiossincrasias dos iniciados que recebem o texto, entre outros elementos a serem considerados. De fato, o *Yogasūtra* é uma tradição de iniciação, é uma tradição pedagógica e, sobretudo, é um texto que ao longo de séculos nunca foi escrito, sendo ensinado de forma oral. Então o texto que temos hoje, se assim quiséssemos aludir, são como “notas de pé de página” de algo que foi (no passado) e será (no presente e futuro) encenado entre mestre(s) e discípulo(s); é aí que se revela a completude do texto. Gadamer reforça essa perspectiva ao afirmar que:

o texto de uma mensagem religiosa não deseja ser compreendido como um mero documento histórico, mas ele deve ser entendido de forma a poder exercer seu efeito redentor. Em ambos os casos isso implica que o texto [...] se se quiser compreendê-lo adequadamente, isto é, de acordo com as pretensões que o mesmo apresenta, tem de ser compreendido em cada instante, isto é, em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Aqui, compreender é sempre também aplicar. Entretanto, havíamos partido do conhecimento de que também a compreensão que se exerce nas ciências do espírito é essencialmente histórica, isto é, que também nelas um texto só é compreendido se for compreendido em cada caso de uma maneira diferente. [...] A própria compreensão se mostrou como um acontecer, e filosoficamente a tarefa da hermenêutica consiste em indagar que classe de compreensão, e para que classe de ciência, é esta que é movida, por sua vez, pela própria mudança histórica (Gadamer, 1997, p. 461).

Logo, quando falamos de compreender o texto *Yogasūtra*, estamos falando de linhagens e não de um texto independentemente das linhagens e interpretações. O *Yogasūtra* é, portanto, mais uma tradição do que um texto isolado, ou seja, uma intertextualidade de sucessão de ensinamentos. De fato, podemos perceber que há uma continuidade na tradição de comentadores, e esta mesma torna o texto que foi escrito séculos atrás ainda hoje presente e de uma eficácia considerável, porque

transforma as pessoas, o que lhe dá sua autoridade última e a continuidade dessa autoridade. Loundo complementa esta visão ao afirmar que:

a legitimidade de suas variantes hermenêuticas não se encontra numa mera autoria gloriosa do passado, mas na verificação sempre contemporânea de sua eficácia, através da aplicação existencial de seus métodos (Loundo, 2019, p. 5).

Do ponto de vista de nosso estudo, é importante mencionarmos essa questão; não iremos, porém, equacioná-la em linhas mais extensas, por motivo de espaço, nos restando reiterar apenas que o *Yogasūtra* pertence a uma tradição de oralidade, uma tradição pedagógica – e “oralidade”, aqui, corresponde não apenas ao sentido de fala, mas, sobretudo, de diálogo, uma relação iniciática, como já dissemos. Ademais, existe um critério pragmático de determinação da verdade do texto, o qual reduz a reivindicação de o texto ser ou não fiel. Na Índia se diz que o texto é fiel se ele produz transformação (moral, intelectual e espiritual), fato consumado. Loundo aprofunda essa visão ao ratificar que:

com efeito, o locus de reconciliação de sua discursividade multifacetada é um ser transformado, alguém que vai definitivamente além do sofrimento, que extirpa definitivamente a causa de toda a ignorância e que, assim, alcança mokṣa (Iluminação) (Loundo, 2019, p. 4).

Essa ideia radical de aproximação aos textos iniciáticos nos leva à compreensão de que, se houver dez linhas de interpretação diferentes e todas produzirem transformação, então todas elas serão admissíveis como verdadeiras. O critério pragmático da eficácia é fundamental para a determinação do critério de verdade do texto. Como Loundo observa:

trata-se de adequações pedagógicas, i.e., caminhos alternativos existencialmente ajustados à pluralidade das formas de alienação e sofrimento humanos, que tendem, não obstante tensões e conflitos e diferenças doutrinárias que vão de um 'monismo' a um 'dualismo' e de um o 'dualismo' a um 'pluralismo realista', vaiṣṇavas e não-vaiṣṇavas, a uma co-existência respeitosa tanto diacrônica quanto sincronicamente (LOUNDO, 2019, p. 4).

Ao entendermos o papel fundamental da transformação pragmática no *Yogasūtra*, fica evidente que essa abordagem não apenas valida múltiplas interpretações, mas também viabiliza uma coesão intrínseca entre as diversas

tradições filosóficas indianas. Tal perspectiva é essencial para apreciar a riqueza e a profundidade do pensamento indiano, onde a verdade não é vista como monolítica, mas como uma tapeçaria complexa de experiências e *insights*, oriundas de uma *práxis* milenar. Esse pluralismo interpretativo não só enriquece a compreensão do texto, mas também reflete a realidade dinâmica destas práticas espirituais, onde diferentes caminhos podem levar à mesma meta de Libertação (*Mokṣa*). Loundo ressalta a integração desse entendimento ao afirmar:

Não há margem, neste horizonte, para a dissociação ocidental entre o território da 'explicação verdadeira' – a ortodoxia – e o território das dissidências heréticas – a heterodoxia (Loundo, 2019, p. 5).

Lembramos que o termo usado no *Yogasūtra* para essa transformação é “*Kaivalya*”, um termo bastante problemático do ponto de vista tradutório e do qual trataremos nos capítulos de análise das traduções. O que vale por hora ressaltarmos é que esse contexto da Libertação (*Mokṣa*, *Kaivalya*) é um projeto no aqui-agora, o que passa a ser o fundamento último para dizer se alguém entendeu o texto ou não, e isso resume a natureza do texto que estamos estudando, o *Yogasūtra* de Patañjali.

1.3 Além do espaço: as sementes do *Yogasūtra* criando raízes no solo ocidental

Sobre o contexto de traduções do *Yogasūtra*, precisamos, antes de tudo, considerar que se apresenta de forma distinta no que diz respeito ao tratamento de conceitos-chave presentes na obra (dada a interpretação espiritual de cada tradição) e pontuar brevemente como o texto é abordado na Índia. O *Yogasūtra*, na Índia, em muitos casos, já vem acompanhado de comentários de Vācaspati Miśra ou Vyāsa. Vācaspati Miśra é consagrado dentro da tradição que chamamos de Sāṃkhya, ainda que corretamente vinculado ao Vedānta pelos historiadores. Mas – e isso é muito comum na Índia – há dois tipos de comentários feitos por um autor de uma determinada escola a um texto que pertence a outra escola: 1) quando o autor apresenta outras escolas, mas sem uma tentativa de cooptá-las, como no caso de Vācaspati Miśra, que simplesmente tenta apresentar a “voz” da outra escola; 2)

quando ele vai tentar se apropriar do texto dessa outra escola para utilizá-lo na sua escola. É o caso dos comentários do autor do séc. XVI Vijñāna Bhikṣu, que se utiliza de textos distintos para unir duas escolas, o Advaita Vedānta e o Sāṃkhya, sendo esta segunda a matriz originária do *Yogasūtra*, a tradição do Patañjali. Acerca deste segundo tipo de comentário, adotado por autores como Vijñāna Bhikṣu, Feuerstein comenta:

O objetivo declarado desta última obra é o de resolver as diferenças entre o Yoga (dualista) e o Vedānta (não-dualista). [...] Max Müller mencionou-o como “um filósofo dotado de forte poder de apreensão [e que], sem deixar de reconhecer plenamente as diferenças entre os seis sistemas filosóficos, procurou descobrir uma mesma verdade comum por trás de todos eles e evidenciar de que modo podem todos ser estudados juntos, ou melhor, sucessivamente; forcejou ainda por demonstrar que todos têm a finalidade de conduzir pela senda da verdade os estudiosos sinceros. [...] Todas as suas obras levam em cada página a marca da sua modalidade particular do Vedānta, que pende mais para o tipo épico, relacionado com o Sāṃkhya-Yoga, e contrasta vivamente com o mātā-vāda (“doutrina da ilusão”) de Shankara. Vijñāna Bhikṣu, aliás, assume muitas vezes um tom bastante passional e pejorativo quando faz críticas a Shankara e à escola deste. Para ele, o Yoga é o melhor caminho de realização (Feuerstein, 2005, p. 297).⁸

Em adição, é necessário mencionar que no cenário mundial há, grosso modo, duas tradições contemporâneas de comentadores do *Yogasūtra*: a tradição confessionalista e a tradição acadêmica propriamente dita. Abordaremos inicialmente a tradição confessionalista, que é exemplificada ainda melhor pelo quadro com o levantamento das traduções da obra de Patañjali, que será trazido em sequência.

Dentro da tradição confessionalista contemporânea, temos autores como Vivekananda e seu excelente comentário intitulado *Rāja-Yoga – O caminho da meditação* (2018); Swami Dayananda Saraswati (mestre da tradutora Gloria Arieira, pertencente à tradição Advaita Vedānta), que, embora não tenha escrito um comentário direto, proferiu várias palestras entre 2000 e 2004 sobre os *Yogasūtras*,

⁸ Uma nota se faz importante aqui em relação à citação: no decorrer desta dissertação, abordaremos a questão da má interpretação da doutrina *māyāvāda*, frequentemente compreendida de forma equivocada como uma visão que considera o mundo uma ilusão total. Essa visão, como será visto mais adiante, é adotada por estudiosos como Feuerstein e problematizada por Wicher, cujo debate entre suas ideias será explorado em maior profundidade no contexto da análise das traduções, onde esclareceremos as nuances dessa doutrina na tradição Advaita Vedānta.

com um total de 78 horas, as quais se encontram disponíveis no aplicativo para celular destinado à divulgação da obra do autor (*Teachings Of Swami Dayananda*, 2014); B.K.S. Iyengar, que publicou o livro *Luz sobre os Yoga Sūtras de Patañjali* (2016) e é um dos mais conhecidos *yogis* contemporâneos, tomando-se em consideração que muitos brasileiros vão à Bombaim estudar pessoalmente o texto do *Yogasūtra* com ele. Além dessas referências significativas, vários outros autores contemporâneos de renome têm produzido obras relevantes e fundamentadas em suas experiências e tradições de prática, utilizando uma linguagem moderna. Embora a análise detalhada de suas contribuições não seja o foco neste trabalho, seus nomes e títulos de obras serão apresentados na tabela subsequente, proporcionando uma visão geral dessas fontes.

Referente à segunda tradição de comentadores, à medida que avançamos no âmbito da pesquisa acadêmica sobre yoga, observamos um padrão crescente de pesquisadores e praticantes que se dedicam profundamente ao tema, surgindo assim um campo inteiramente novo chamado de *Yoga Studies*. Em sua maior parte, estes pesquisadores têm uma relação com o yoga de forma mais íntima, não só na sua esfera doméstica, sentindo-se impulsionados a levar esse estudo para a academia. Como exemplo, podemos sucintamente citar Mark Singleton (2017), Elizabeth De Michelis (2005), Suzanne Newcombe (2009), James Mallinson (2011), David Gordon White (2014), Edwin F. Bryant (Patañjali, 2015), Howard J. Resnick (2013), Gavin Flood (2014), Dilip Loundo (2022), Claudia Poletto (2017), Ian Wicher (1998), Barbara Stoler Miller (1996), Wilhelm Halbfass (1992), Heinrich Zimmer (2003), Dean Radin (2013), entre outros. Além do interesse ocidental, devemos citar a tradição acadêmica indiana, evidentemente, da qual destacam-se Daya Kṛṣṇa (1991), Surendranath Dasgupta (1975), Bimal Kṛṣṇa Matilal (1998), Arindam Chakrabarti (2013), Chakravarthi Ram-Prasad (2013), Jitendra Nath Mohanty (2000), apenas para citar alguns nomes.

No que diz respeito às traduções brasileiras aqui examinadas, a tradução de Gloria Arieira tem uma vinculação confessional com a tradição Advaita Vedānta, enquanto que a tradução de Carlos Barbosa é menos confessional, menos vinculada a uma tradição religiosa determinada e, sim, mais acadêmica.

A tradução da professora Lilian Gulmini, por sua vez, foi submetida como dissertação à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, e é um exemplo fidedigno do amor de uma pessoa inserida na prática e com conhecimento de causa do que traduz. Esta tradução traz em si diversas notas e comentários que enriquecem a leitura do texto para o público brasileiro. Embora Gulmini tenha uma filiação acadêmica, sua dissertação sobre o *Yogasūtra* está repleta de explicações que ampliam a abordagem Sāṃkhyā do texto, tornando-se uma análise fundamental que se preocupa com uma das tradições não abordadas nas outras duas traduções examinadas nesta pesquisa, e constituindo, assim, uma boa fonte para comparação destes três eixos (acadêmico, Vedānta e Sāṃkhyā).

Cabe mencionar o trabalho de Gustavo Dauster (2007), que, embora não seja uma tradução direta (foi feita com base na tradução e nos comentários do brilhante pesquisador Howard J. Resnick), é um dos trabalhos mais utilizados para estudo do *Yogasūtra* no Brasil. A tradução de Dauster tem uma inserção confessional, que também é da tradição Vedānta, porém, mais ligada à prática de *Bhakti-Yoga*, neste caso, a tradição de Caitanya Mahāprabhu, propagador da escola *Acintya-Bheda-Abheda*.

A seguir, o quadro com o levantamento das traduções diretas e indiretas do *Yogasūtra* publicadas em língua portuguesa no Brasil:

Tabela 1 - Traduções brasileiras do <i>Yogasūtra</i>					
Título	Tradução	Autor/a Tradutor/a	Local / editora	Ano de publicação	Idioma
Yôga Sūtra de Patañjali	Direta	DeRose	São Paulo: Martin Claret	1ª edição: 1982	Sânscrito/ Português

Yoga e consciência - A filosofia psicológica dos Yogasūtras de Patañjali	Indireta	Antônio Renato Henriques	Porto Alegre: Rígel	1990	Variadas fontes
Yoga A Arte Da Integração	Indireta	Rohit Mehta Tradução: Marly Winckler	Brasília: Editora Teosófica	1ª Edição: 1995 / 2ª edição: 2012	Inglês/ Português
Os Yoga Sutras de Patañjali: Texto clássico fundamental do sistema filosófico do Yoga	Direta	Carlos Eduardo G. Barbosa	1ª edição: do autor, para o Curso de Formação de Professores de Yoga do Instituto Narayana. 2ª edição, São Paulo: Edipro, selo editorial Mantra	1ª edição: 1999 / 2ª edição: 2017	Sânscrito/ Português
Os sūtras do Yoga de Patañjali	Indireta	Sri Swami Satchidananda. Tradução: Antônio Galvão Mendes	Belo Horizonte: Del Rey	2000	Inglês/ Português
O <i>Yogasūtra</i> de Patañjali - Tradução e análise da obra, à luz de	Direta	Lilian Cristina Gulmini	Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo	2002	Sânscrito/ Português

seus fundamentos contextuais, intertextuais e linguísticos					
A Tradição do Yoga: História, Literatura, Filosofia E Prática	Indireta	Georg Feuerstein Tradução: Marcelo Brandão Cipolla	São Paulo: Pensamento	2005	Inglês/ Português
Yoga Sutra de Patañjali - Uma Abordagem Prática	Indireta	Gustavo Dauster Baseado na tradução e comentários de Howard J. Resnick, Phd	Alto Paraíso de Goiás: Paraíso dos Pândavas	2009	Inglês/ Português
Desmistificando os Yoga Sutras de Patañjali	Indireta	Swami Kriyananda Tradução: Gilson César Cardoso de Souza	São Paulo: Pensamento	2014	Inglês/ Português
O Yoga Tradicional de Patañjali: o Rāja-Yoga segundo o Yogasūtra e outros textos indianos	Indireta	Roberto de Andrades Martins	São Paulo: PoloBooks, Shri Yoga Devi	2015	Variadas fontes

clássicos					
O yoga que conduz à plenitude - Os Yoga Sūtras de Patañjali	Direta	Gloria Arieira	Rio de Janeiro: Sextante	2017	Sânscrito/Português
A ciência do Yoga	Indireta	Taimni, Iqbal Kishen. Tradução: Milton Lavrador	Brasília: Teosófica	2018	Inglês/Português
O Coração do Yoga: Desenvolvendo a Prática Pessoal	Indireta	T. K. V. Desikachar (Autor), Greice Costa (Tradutor)	São Paulo: Edipro, selo editorial Mantra	2019	Inglês/Português
Luz sobre os Yoga Sūtras de Patañjali	Indireta	B. K. S. Iyengar Tradução: Márcia Neves Pinto	São Paulo: Edipro, selo editorial Mantra	2021	Inglês/Português

A partir dos dados apresentados na tabela acima, é possível traçarmos um panorama sobre a entrada das traduções do *Yogasūtra* no Brasil, destacando tanto as traduções diretas quanto as indiretas. Esse aspecto importa do ponto de vista dos estudos da tradução, pois reflete não apenas o impacto e o interesse na cultura de origem ou na cultura de chegada, como também a influência que esses textos exercem sobre o público-alvo. Além do mais, é crucial considerar o perfil das editoras e dos tradutores envolvidos, pois esses fatores evidenciam se as traduções apresentam a interpretação pessoal do tradutor frente aos aforismos sânscritos ou se estão sob a influência de traduções anteriores, frequentemente de origem

anglo-americana. Esses elementos combinados revelam a diversidade de abordagens e contextos editoriais que afetam direta ou indiretamente, como não poderia deixar de ser, a maneira como o texto é recebido e interpretado pelos leitores em língua portuguesa.

Primeiramente, observa-se que as traduções indiretas prevalecem no cenário brasileiro, com um total de dez exemplares, enquanto as traduções diretas são menos comuns, somando quatro títulos. As traduções indiretas incluem aquelas que foram feitas a partir de versões em inglês, como as de Sri Swami Satchidananda (2000), Swami Kriyananda (2014) e B. K. S. Iyengar (2021), refletindo uma forte influência anglófona na disseminação do *Yogasūtra*. Este fenômeno destaca a predominância de uma mediação cultural, em que as interpretações e adaptações feitas em outros contextos linguísticos foram transpostas para o português, por vezes preservando ou transformando as nuances interpretativas originais dos *sūtras*.

Quanto ao perfil das editoras, nota-se uma variedade de selos editoriais que publicaram a obra *Yogasūtra*, desde editoras amplamente reconhecidas no mercado de livros esotéricos e espiritualistas, como a Pensamento, até editoras mais especializadas ou acadêmicas, como a Edipro e a PoloBooks. A presença de editoras como a Martin Claret e a Sextante, que geralmente possuem um catálogo voltado para um público mais geral, indica uma popularização do *Yogasūtra* e uma tentativa de torná-lo acessível a um público menos especializado.

O perfil dos tradutores e tradutoras também revela um mosaico variado. Há tradutores que são estudiosos acadêmicos, como Gulmini (Patañjali, 2002), que produziu uma tradução direta como parte de sua tese de doutorado pela Universidade de São Paulo, conferindo um caráter criterioso e contextualizado à sua versão, ancorado tanto em contextos acadêmicos como na exegese da literatura *Saṁkhyā*. Por outro lado, há tradutores que são praticantes de yoga ou afiliados a tradições religiosas, como Arieira (Patañjali, 2017) e Barbosa (Patañjali, 1999), cujas traduções diretas sugerem uma abordagem mais prática ou espiritualizada do texto. Observa-se também a presença de traduções cujos autores, com formações variadas, atuam em diversas áreas do conhecimento, como Desikachar (2019), que inicialmente era engenheiro e mais tarde se tornou terapeuta indiano; Rohit Mehta (1995), um educador, conferencista, escritor e ativista social que colaborou com

Mahatma Gandhi e ocupou cargos importantes na Sociedade Teosófica; e I. K. Taimni (2018), que obteve doutorado em Química pela Universidade de Londres e também era teosofista (Taimni, 2006). Esses diferentes contextos profissionais ou acadêmicos, com efeito, podem influenciar as escolhas tradutórias e a maneira como apresentam o texto. Um exemplo disso é o último autor, Taimni, que incorpora ostensivas referências à ciência química e física ocidental em suas leituras dos textos indianos.

Além disso, notamos que, ao longo dos anos, algumas dessas traduções passaram por revisões e reedições, como é o caso da obra *Yoga A Arte Da Integração* de Rohit Mehta, que teve sua segunda edição publicada em 2012, quase duas décadas após a primeira. Isso sugere um interesse contínuo e renovado no *Yogasūtra*, embora marcado por abordagens e linguagens que se distanciam dos comentaristas clássicos, mostrando a necessidade de atualização das traduções para se adequarem às demandas modernas e ao público contemporâneo.

Concluindo, o levantamento das traduções revela como o campo editorial e tradutório no Brasil é variado, obedecendo, ao que parece, às diferentes perspectivas e práticas (laicas ou acadêmicas, iniciáticas ou teosóficas, tradicionais ou modernas) que coexistem simultaneamente sobre o mesmo território. Isso espelha o público brasileiro do *Yogasūtra* de Patañjali e suas múltiplas portas de entrada para a compreensão, permitindo ao leitor não apenas acessar o conteúdo do *Yogasūtra*, mas também escolher a abordagem que melhor se alinha aos seus interesses e à sua prática espiritual ou acadêmica.

1.3.1 Apontamentos metodológicos para a análise da tradução do *Yogasūtra*: reflexões teóricas e desafios culturais

A tradução do *Yogasūtra* apresenta as particularidades da tradução de textos sânscritos da antiguidade, de maneira que exigem, dos tradutores que o traduzem para línguas neolatinas, os recursos interpretativos necessários para suprir sobretudo a distância temporal e gramatical entre as línguas e culturas envolvidas. Vários ajustes e adequações costumam ser feitos para que o texto se torne

compreensível, dada a sintaxe diferenciada do sânscrito: muitas vezes, por exemplo, palavras são acrescentadas entre colchetes para garantir a coesão do texto. Tendo em vista isso, o tradutor tem à sua frente um caminho que pode lhe parecer bifurcado, isto é, dar prioridade à perspectiva da língua ou à perspectiva conceitual. O tradutor que se preocupar em harmonizar estes dois aspectos concomitantemente terá produzido, em princípio, uma interpretação ideal (ou mais próxima disso).

De todo modo, as estratégias utilizadas pelos tradutores e as perspectivas que priorizam não são unicamente produzidas pelo texto em si; há toda uma rede de causas e relações extratextuais que influenciam as opções escolhidas pelos tradutores. Os fatores extratextuais que ajudam a explicar uma tradução já foram discutidos, por exemplo, pela abordagem descritiva das traduções, para a qual a teoria dos polissistemas literários contribui centralmente. Segundo a teoria dos polissistemas de Even-Zohar,

as obras traduzidas estabelecem ao menos dois tipos de relações: (a) na maneira em que seus textos-fonte são selecionados pela literatura alvo, dentro de princípios da seleção que nunca deixam de ser relacionados com o co-sistema nativo da literatura-alvo (para se dizer da forma mais cuidadosa possível); e (b) na maneira em que adotam normas, comportamentos e políticas específicos – em suma, em seu uso do repertório literário – que resultam de suas relações com os outros co-sistemas nativos. Tais relações não estão confinadas apenas ao nível lingüístico, mas também se manifestam em qualquer nível de seleção (Even-Zohar, 1990, p. 45).

Podemos dizer, assim, que as escolhas feitas pelos tradutores em suas traduções refletem as tensões internas de uma cultura, de um dado sistema literário nacional, não são aleatórias.

Even-Zohar enfatiza que o polissistema literário é dinâmico, e, utilizando-se do esquema jakobsoniano de comunicação, aponta seis fatores que o constituem:

Tabela 2 - Esquema Jakobsoniano de comunicação

Fatores correlativos no polissistema literário (Itamar Even-Zohar):	Esquema de comunicação e linguagem (Roman Jakobson):
INSTITUIÇÃO	[contexto]
REPERTÓRIO	[código]
PRODUTOR ("escritor")	[emissor]
CONSUMIDOR ("leitor")	[receptor]
MERCADO	[contato/canal]
PRODUTO	[mensagem]

Considerando o quadro acima, Even-Zohar nos remete ao fato de que, no tocante à literatura, não podemos considerar o contexto comum entre escritor-leitor isoladamente das instituições sócio-culturais, religiosas e políticas; "A instituição consiste no conjunto de fatores implicados na manutenção da literatura como atividade sócio-cultural. É a instituição que rege as normas que prevalecem nesta atividade, sancionando umas e rejeitando outras" (Even-Zohar, 2013, p. 35). Assim, estas instituições impõem certas restrições sobre a natureza do "repertório". Para Even-Zohar,

Repertório designa o conjunto de regras e materiais que regem tanto a confecção como o uso de qualquer produto. [...] Quanto maior seja a comunidade que confecciona e usa dados produtos, tanto maior deve ser o acordo sobre semelhante repertório. Embora os interlocutores (emissor e receptor) em uma situação específica de intercâmbio (comunicação) não necessitem obrigatoriamente um grau absolutamente idêntico de familiaridade com o repertório específico, sem um mínimo de conhecimento compartilhado

não haverá virtualmente intercâmbio (Even-Zohar, 2013, p. 37).

Assim, “pré-conhecimento” e “acordo” são noções importantes do conceito de repertório, e, no caso do *Yogasūtra*, devemos considerar como elemento relevante o elemento religioso além do literário. Por isso, é fundamental, em termos de metodologia de análise, o cuidado em diferenciar uma tradução interpretativa de uma interpretação doutrinária. Proponho, para esse trabalho, chamar de “traduções interpretativas” as traduções em que há pequenos ajustes visando à coerência, ou mesmo acréscimos a fim de não perder a articulação entre os conteúdos da linguagem (significantes, significados, morfemas, fonemas e outros), sem com isso haver prejuízo de sentido ou incompatibilidade semântica com o original. Já a “interpretação doutrinária”, que nesse caso pode ser tanto religiosa como filosófica, é percebida como aquela em que significados suplementares são adicionados, além do teor interpretativo comum aos textos sânscritos. Nestes casos, o tradutor pode utilizar da base interpretativa para impingir sua interpretação doutrinária. Essa forma “tendenciosa” de interpretação é encontrada em uma vasta quantidade de traduções do sânscrito para as línguas modernas, em que se observa um cunho proselitista.

Seja como for, não há forma de conceber “produtores”, no sentido de Even-Zohar (escritores e tradutores, entre outros), desvinculados dos processos políticos e históricos extra-textuais. Não é por menos que o teórico da tradução André Lefevere aponta:

A tradução é, certamente, uma reescritura de um texto original. Toda reescritura, qualquer que seja sua intenção, reflete uma certa ideologia e uma poética e, como tal, manipula a literatura para que ela funcione dentro de uma sociedade determinada. Reescritura é manipulação, realizada a serviço do poder, e em seu aspecto positivo pode ajudar no desenvolvimento de uma literatura e de uma sociedade. Reescrituras podem introduzir novos conceitos, novos gêneros, novos artifícios e a história da tradução é também a da inovação literária, do poder formador de uma cultura sobre a outra. Mas a reescritura pode reprimir a inovação, distorcer e conter, e, em uma era de crescente manipulação de todos os tipos, o estudo dos processos de manipulação e da literatura, exemplificado pela tradução, poderá nos ajudar a nos tornarmos mais atentos ao mundo em que vivemos (Lefevere, 2007, p. 11-12).

Outro fator do quadro de Even-Zohar que vale destacar, em se tratando da

tradução do *Yogasūtra*, é o “público”. Provavelmente, grande parte dos leitores brasileiros da obra são (como considerados em termos conceituais por Lefevere) “leitores não-profissionais”. É possível que os consumidores das traduções desta obra sejam pessoas das mais variadas formações que, devido a um vínculo com a prática do Yoga, estudam o autor porque ele dá a base ética e filosófica que cursos e aulas práticas, muitas vezes, não permitem aprofundar. Esse tipo de leitor tende a não observar aspectos que são pertinentes à discussão proposta neste projeto.

As diversas edições do *Yogasūtra* no início do século XX estão diretamente ligadas à valorização criada pela contracultura no que diz respeito às tradições espirituais do Oriente, pois ocupavam um lugar de contraposição às crenças judaico-cristãs vigentes no Ocidente. Nesse ínterim, com a imigração de muitos asiáticos e a chegada de religiões que atraíam uma sociedade demasiadamente cansada dos moldes religiosos de outrora, fez-se essa necessidade de reescrever as novas tradições ao olhar ocidental, o que, em boa medida, foi realizado pelas traduções desses intérpretes, considerando-se que, até aquele momento, eram a maioria neófitos no estudo das linhagens comentaristas. De fato, já no século XIX, o yoga passou por processos de desconstrução e reconstrução, tanto na Ásia quanto no Ocidente, resultando em um movimento que deu origem ao yoga moderno:

A partir do século XIX, no entanto, o yoga foi desconstruído e reconstruído tanto dentro quanto fora do sul da Ásia, levando ao surgimento de uma nova tradição transnacional. Essa tradição é o yoga moderno, que é composto por sistemas heterogêneos desenvolvidos como consequência de encontros entre reformadores indianos de yoga, engajados com o pensamento moderno, europeus e americanos interessados em temas que vão da metafísica ao condicionamento físico, além de fenômenos sociopolíticos modernos. [...] No imaginário popular, a difusão global do yoga para além da Índia está associada à contracultura da década de 1960 e, especialmente, aos Beatles (Jain, 2014, p. 21, tradução nossa).⁹

Esse processo de transformação do yoga, iniciado no século XIX, foi

⁹ “Beginning in the nineteenth century, however, yoga was deconstructed and reconstructed both within and beyond South Asia, leading to the emergence of a new transnational tradition. That tradition is modern yoga, which is made up of heterogeneous systems that developed as a consequence of encounters between Indian yoga reformers engaged with modern thought, Europeans and Americans interested in topics ranging from metaphysics to fitness, and modern sociopolitical phenomena. [...] In the popular imagination, yoga’s global diffusion beyond India is associated with the counterculture of the 1960s and especially the Beatles” (Jain, 2014, p. 21).

impulsionado por reformadores indianos como Vivekananda e Krishnamacharya. Vivekananda, através da organização *Ramakrishna Mission*, buscou atrair um público americano com interesses religiosos muitas vezes pouco ortodoxos, mas que ainda resistia a abraçar os aspectos mais controversos das práticas de yoga, frequentemente associados ao *Haṭha Yoga* (JAIN, 2014, p. 34). Por outro lado, Krishnamacharya, junto com Sivananda, desempenhou um papel crucial na reconstrução da imagem do yoga na consciência popular, especialmente no que diz respeito ao yoga postural. Entre as décadas de 1930 e 1950, Krishnamacharya treinou estudantes no “centro pan-indiano de revivalismo da cultura física” em Mysore, Índia, onde desenvolveu um sistema aeróbico de yoga postural, caracterizado pela repetição e sequência de posturas. Esse estilo de yoga, que começou a ganhar popularidade na Índia na década de 1930, passou a ser associado ao desenvolvimento muscular e às rotinas de alongamento, típicas da cultura física da época. Alunos de Krishnamacharya, como B.K.S. Iyengar e K. Pattabhi Jois, desempenharam um papel fundamental na comercialização e disseminação global dessas interpretações singulares do yoga postural na segunda metade do século XX, resultando em uma prática híbrida que transcendia fronteiras geográficas e culturais (Jain, 2014, p. 39).

Nesse decurso, diferentes abordagens ao yoga foram moldadas por essas interações, desafiando as ortodoxias religiosas tanto na Índia quanto no Ocidente. Com o tempo, o yoga moderno, inicialmente associado a movimentos que contestavam normas sociais e religiosas, consolidou-se como uma prática que, apesar de suas raízes contraculturais, foi gradualmente integrando-se às sociedades ocidentais, até se tornar um elemento influente no cenário global, pavimentando o caminho para sua aceitação mais ampla nas décadas seguintes:

O yoga moderno, até a segunda metade do século XX, era contracultural, elitista ou escandaloso. Antes de sua popularização, o yoga moderno transitou da contracultura dos renunciantes ascetas indianos, para a contracultura dos praticantes de tantra da virada do século nos Estados Unidos, para a contracultura do Transcendentalismo e da religião metafísica, e para a contracultura dos proponentes da cultura física (Jain, 2014, p. 41, tradução nossa).¹⁰

¹⁰ “Modern yoga, until the second half of the twentieth century, was countercultural, elite, or scandalous. Before its popularization, modern yoga moved from the counterculture of Indian ascetic renunciators, to

Por consequência, o movimento do yoga, especialmente em suas primeiras fases de globalização, refletia não apenas uma prática espiritual, mas uma resposta ativa às pressões socioculturais e políticas da época. Olhada a natureza “simbiótica” do fenômeno, se assim podemos dizer, podemos cogitar que a maleabilidade do yoga permitiu sua adaptação às diversas demandas culturais, sem perder seu caráter subversivo original, isto é, embora tendo suas raízes em tradições antigas, o yoga evoluiu para um fenômeno global capaz de se remodelar conforme as mudanças das sociedades que o adotaram (Jain, 2014, p. 41). Nesse contexto de adaptação e transformação é que encontramos também a problemática da reescrita, conforme enfatiza Lefevere:

Insisto, de minha parte, que o processo que resulta na aceitação ou rejeição, canonização ou não-canonização de trabalhos literários não é dominado pela moda, mas por fatores bastante concretos que são relativamente fáceis de discernir assim que decide procurar por eles, isto é, assim que se evita a interpretação como fundamento dos estudos literários e se começa a enfrentar o poder, a ideologia, a instituição e a manipulação. Quando isso ocorre, logo também se percebe que a reescritura, em todas as suas formas, ocupa uma posição central entre os fatores concretos aos quais acabamos de nos referir (Lefevere, 2007, p. 14).

Nessa direção, é possível dizer que a literatura sânscrita é reescrita de diferentes modos com o passar dos anos. Foi apenas após o surgimento das traduções menos especializadas que, por volta dos anos 80, começaram a adentrar edições bilíngues no país, como no caso da tradução de De Rose (1982). Por conseguinte, tais edições, que traziam impressos os versos em devanāgarī¹¹ e a transcrição fonética do idioma original, além da tradução em português, passaram a credibilizar ainda mais essas obras para um leitor não-profissional. O aspecto imagético deste alfassilabário indiano é tão chamativo que pode passar despercebido ao leitor não treinado em sânscrito qualquer traço apologético que um tradutor tenha utilizado em determinadas passagens. Como lembra Lefevere, “o leitor não-profissional mais frequentemente deixa de ler a literatura tal como ela foi

the counterculture of turn-of-the-century American practitioners of tantra, to the counterculture of Transcendentalism and metaphysical religion, and to the counterculture of proponents of physical culture” (Jain, 2014, p. 41).

¹¹ Em sânscrito: “deva” (देव) e “nāgarī” (नागरी); significa “língua dos Deuses”. É o alfabeto baseado na antiga escrita Brāhmī, utilizado para escrever as línguas sânscrito, hindi, marata e concani no subcontinente indiano.

escrita pelos seus autores, mas a lê reescrita por seus reescritores” (Lefevere, 2007, p. 18), e o trabalho dos tradutores é uma questão extremamente importante para a história da recepção de um texto vindo de outra língua, ainda mais se este texto apresenta a distância temporal que tem a língua original do *Yogasūtra* em relação ao português contemporâneo. Lefevere argumenta que:

No passado, assim como no presente, reescritores criaram imagens de um escritor, de uma obra, de um período, de um gênero e, às vezes, de toda uma literatura. Essas imagens existiam ao lado das originais com as quais elas competiam, mas as imagens sempre tenderam a alcançar mais pessoas do que a original correspondente e, assim, certamente o fazem hoje (Lefevere, 2007, p. 18-19).

Nesse sentido, não existe neutralidade na tradução. No caso das traduções de cunho religioso, a problemática e tensões internas também são visíveis e, no jogo ideológico de algumas visões rivais, a tradução “manipula e é eficiente”, para utilizar o argumento de Lefevere.

Além dos apontamentos de Lefevere sobre reescrita e manipulação da fama literária e da teoria dos polissistemas de Even-Zohar, a análise proposta também leva em consideração o esquema hipotético de descrição de traduções de Lambert (2011).

Esse esquema é constituído por um roteiro sugerido de como examinar uma tradução. Trata-se de um modelo aberto epistemologicamente, pois “dependerá das prioridades do comportamento do tradutor — que, por sua vez, tem que ser visto em função das normas dominantes do sistema-alvo” (Lambert, 2011, p. 149-163). Lambert propõe que

Toda a tradução é o resultado de relações específicas entre os parâmetros mencionados no esquema, a tarefa do estudioso será estabelecer quais relações são as mais importantes. Entre as prioridades a serem observadas, destacam-se principalmente as traduções orientadas ao sistema-alvo (ou ‘aceitáveis’) e as traduções orientadas ao sistema-fonte (ou ‘adequadas’) (Lambert, 2011, p. 149-163).

Ainda que oportuna, não dizemos que a dicotomia “aceitável” versus “adequado” é completamente coerente, pois, como num plano cartesiano, ficaremos com dois eixos. Lambert explica que:

Enquanto, digamos, as características estilísticas de uma determinada tradução podem ser principalmente orientadas para o sistema-alvo, suas referências socioculturais podem ainda ser extraídas do texto-fonte (Lambert, 2011, p. 149-163).

Uma vez que a tradução pode ser estudada sob diferentes ângulos, “focalizando em padrões linguísticos de vários tipos, códigos literários, padrões morais, religiosos ou outros não-literários etc” (Lambert, 2011, p. 149-163), Lambert apresenta um interessante guia de perguntas que surgem com esse esquema e que podem contribuir objetivamente para a análise que se pretende realizar aqui. Em termos explícitos, utilizamos desse esquema especialmente os aspectos que se referem aos seguintes eixos: a) *Dados preliminares*: para examinar os “metatextos” (prefácio e notas de rodapé, sobretudo); e b) *Micronível* (isto é, mudanças nos níveis fônicos, gráficos, léxico-semânticos, estilísticos, elocucionários, modais e outros): para analisar a “seleção de palavras”, especificamente o tratamento terminológico. Além destes, ressalta-se a utilização da quarta categoria do esquema, *Contexto sistêmico*, especialmente no que se refere ao estudo das “relações intertextuais”, isto é, outras traduções e obras criativas.

Por fim, pontuo que, a fim de não obscurecer a pesquisa ou mesmo interpor matizes de interesse particular que este pesquisador está sujeito a ter (dada a proximidade e experiência pessoal com a prática do yoga), foi valorizada uma permanente postura autocrítica com respeito aos aspectos interpretativos do texto de origem e das traduções abordadas no trabalho.

No sentido de organizar os dados para a análise dos três termos principais estudados nesta pesquisa sobre o *Yogasūtra* em português — “Viveka”, “Samādhi” e “Kaivalya” —, foi elaborada uma tabela para compilar as ocorrências desses termos ao longo dos sutras presentes na obra, bem como dos aforismos que, de alguma forma, se relacionam com eles. A construção dessa tabela envolveu a coleta manual dos termos através da leitura e comparação das três traduções selecionadas. Muitas vezes, os termos em questão aparecem acompanhados por explicações adicionais em parênteses fornecidas pelos autores, o que acrescenta camadas de significado e interpretação consideradas importantes para uma compreensão mais completa.

Conforme se observa na posição dos teóricos mencionados, os estudos descritivos da tradução privilegiam a análise das traduções do ponto de vista do sistema de chegada, uma vez que, para eles, a tradução é um fenômeno da cultura de chegada, constituindo-se a partir das normas de tal sistema. Assim, o paradigma adotado nesta pesquisa não é de determinar qual tradução está "certa" ou "errada", mas sim de investigar como essas traduções foram elaboradas com base nas correntes interpretativas dos tradutores. Essa abordagem permite uma análise mais objetiva e contextualizada das diferenças entre as traduções, considerando a diversidade de aspectos hermenêuticos e metodologias envolvidas. O foco está em entender como cada tradução reflete a perspectiva e a intenção dos tradutores, o que será mais detalhadamente discutido, à frente, quando explorarmos a visão de "traduções"/"versões" de um texto dentro do contexto pedagógico de práticas das tradições indianas.

Este ponto de vista das tradições indianas sobre a tradução corrobora a visão de Even-Zohar, pois ambos argumentam que não existe uma tradução "falsa" *per se*, mas que a adequação de uma tradução depende fortemente do contexto pedagógico em que é aplicada. De acordo com essa perspectiva, a "correção" de uma tradução é algo plenamente relativo, dependente das normas, do contexto e do tempo. Assim, ao invés de buscar uma "verdade" absoluta nas traduções, a pesquisa valoriza a adaptação e a contextualização dos textos dentro dos diferentes paradigmas interpretativos, reconhecendo a multiplicidade de abordagens e o papel dinâmico da tradução no entendimento e ensino das tradições filosóficas indianas.

Para tanto, é notável que, na própria tradição indiana, encontramos os *sāstras*, que são comentários ulteriores à obra em discussão e fazem parte da herança clássica dos comentadores. Hoje, esses textos servem como base para as interpretações contemporâneas, oferecendo chaves de compreensão que iluminam o sintetismo radical característico do gênero *sūtra*.

Considerando essa transmissão clássica e a importância dos estudos tradicionais de interpretação, a obra de referência do texto original escolhida para esta dissertação é a tradução de Edwin Bryant (Patañjali, 2015). O propósito, contudo, não é avaliar a fidelidade literal dessa tradução ao original sânscrito – afinal, a tradução para o inglês também é uma forma de interpretação –; Bryant foi

selecionado deliberadamente como ponto de referência devido à sua abordagem metodológica, que inclui a transliteração completa do texto em sânscrito. Essa escolha permite um exame mais detalhado das questões hermenêuticas e das idiossincrasias do idioma original, essenciais para esta análise. Mesmo sem domínio completo do sânscrito, como pesquisador, meu objetivo é examinar como essas nuances são tratadas nas três traduções brasileiras, utilizando o texto original em sânscrito, transliterado por Bryant, como base¹². A sólida formação acadêmica de Bryant em Línguas e Culturas Índicas pela Universidade de Columbia, sua experiência docente em instituições de prestígio como Harvard e Rutgers, além de sua condução de workshops sobre textos filosóficos do Yoga, oferece não apenas um apoio confiável para a transliteração do texto sânscrito, mas também uma fonte rica de interpretações que equilibram rigor acadêmico e respeito pela tradição – elementos que se alinham ao objetivo central desta dissertação.

No próximo capítulo, abordaremos o primeiro dos termos analisados neste estudo, o termo "Viveka", que resguarda uma relação íntima com uma prática ainda incipientemente compreendida, dada sua natureza essencialmente pragmática, ou seja, a meditação. Será destacada a singularidade desse conceito e as interpretações associadas a ele dentro do contexto indiano.

Após a análise do termo *Viveka*, será empreendida uma investigação, nos dois capítulos seguintes, dos conceitos "Kaivalya" e "Samādhi", sugerindo como as diferentes interpretações hermenêuticas destes termos podem afetar a compreensão das ideias fundamentais presentes nos aforismos de Patañjali. Revelar-se-á que "interpretação" e "tradição" são instâncias inseparáveis em um contexto pedagógico, como o do *Yogasūtra*, e ainda mais em relação às traduções. No entanto, isso não molda necessariamente a compreensão – ou, quando muito, não podemos afirmar categoricamente –, apenas instiga uma visão diferenciada dos conceitos.

¹² No entanto, há um interesse em aprofundar meus estudos em sânscrito em um futuro doutorado, com a intenção de ampliar essa análise.

Capítulo II - “Viveka” em tradução – a discriminação que une e separa

No estudo do *Yogasūtra*, uma das primeiras distinções que se faz é a relevância do termo “Viveka”, entendido como “discernimento” claro e contínuo, como o “método” essencial que guia o praticante ao longo do percurso. *Viveka*, assim, atua como o fio condutor que separa o real do irreal, o eterno do transitório, e permite ao *yogi* avançar com clareza em direção à *Libertação*. Essa prática de discernimento constante (*Viveka*), que é o alicerce de todo o processo, funciona como um filtro cognitivo, refinando a percepção (até alcançar *dhāraṇa*) e ajustando a mente (levando ao estado de *dhyāna*), para que ela se torne apta a alcançar estados elevados de consciência (culminando em *Samādhi*).

Enquanto *Viveka* é o caminho, o instrumento que direciona, *Samādhi* é a meta final dessa trajetória. Ele não se resume apenas à concentração, mas representa a culminação do processo, onde o discernimento de *Viveka* atinge sua plena realização. Nesse estado de transcendência total, a distinção entre sujeito e objeto se dissolve, e o praticante experimenta o verdadeiro conhecimento, um estado de compreensão que transcende as dualidades da mente comum. Assim, *Viveka* e *Samādhi* formam um ciclo interdependente, onde o primeiro possibilita o segundo, e o segundo consagra o êxito do primeiro.

O termo “Viveka” está intrinsecamente ligado a outra ideia ainda muito incerta: o conceito de “meditação”. Tal conceito (“meditação”), que em português é frequentemente utilizado como um verbo transitivo, indicando que alguém “medita sobre algo” (pensar profundamente sobre; refletir: meditar sobre um assunto), embora também exista na forma intransitiva, no contexto indiano adquire muitas outras acepções. A depender do contexto técnico e prático, dizemos que existem meditações “analíticas”, que envolvem um alto rigor no uso da lógica e metafísicas indianas; meditações de “visualizações”, onde determinadas deidades são minuciosamente evocadas na imaginação até que seus atributos possam ser vistos como inseparáveis do meditante; meditações que envolvem o uso de “vocalizações” e sons específicos, que são os *mantras*; meditações em movimento ou através da dança, dentre outras. Seria um conceito em português que pode ajudar a entender de forma pan-indiana, por assim dizer, o sentido do termo “yoga”.

Portanto, nos parece importante retomar o termo “yoga”, destacando as acepções diferenciadas para a palavra dentro do contexto das tradições originárias (distintas, por vezes, da ênfase que tradutores brasileiros dão ao termo – no caso, “união”) e sua relação com o termo que será analisado neste capítulo, “Viveka”.

Reconhecemos que, num contexto pedagógico brasileiro, não poderíamos excluir o sentido da palavra “yoga” como “união”, porque, evidentemente, dizemos que é a união de uma coisa que “penso” que sou (a porção infinitesimal, *jīvātman*) com aquilo que “realmente” sou (natureza primordial, *paramātma*). Contudo, aquilo que penso que sou não tem realmente uma existência; é permeado por uma certa fantasia, digamos assim. Então, o termo “yoga”, além de muitos outros significados que adquire a depender do contexto, tem realmente dois sentidos fundamentais distintos: a) um deles quer dizer “união”, “juntar”, “jungir”, que é o que toda a tradição Ocidental tem acentuado como mais significativo – inclusive, em algumas das traduções brasileiras citadas neste trabalho (Patañjali, 2017; Patañjali, 1999); b) o outro sentido é de “concentração” ou “atenção” (tal como será explicado mais adiante). Se examinarmos as interpretações mais primitivas e originárias do *Yogasūtra*, como os comentários de Vyāsa e de Vācaspati Miśra, vemos que eles claramente dizem que yoga é “concentração” e não “união”.

Posto que “união” só existiria se realmente houvesse duas coisas “separadas” para serem “juntas”, encontra-se aqui uma problemática. Pois, segundo a tradição do Sāṃkhya, temos o contrário, ou seja, são duas coisas distintas (*puruṣa* e *prakṛti*) que estão “misturadas” desde o princípio da criação. Então o que o praticante fará, na verdade, é “separar”, como na paradoxal parábola cristã do joio e do trigo, onde a separação permite evidenciar-se o que precisamente se quer, isto é, compreender aquela (*puruṣa*, espiritual) para desidentificar-se dessa (*prakṛti*, material). Bryant destaca essa concepção em seu comentário ao *Yogasūtra*:

A etimologia mais estabelecida sob a perspectiva da linguística histórica moderna é, naturalmente, derivada da mesma raiz indo-europeia da palavra em inglês “yoke” (“jugo”). Yoga pode, portanto, significar aquilo que une, ou seja, que une o indivíduo à Verdade Absoluta, e, embora essa tradução do termo seja popularmente encontrada (e possa ser adequada em outros contextos, como na *Gītā*, IX.34), é melhor evitá-la no contexto dos *Yoga Sūtras*, uma vez que, como foi apontado há mais de cem anos pelo famoso

indólogo Max Müller (1899, p. 309 e seguintes) (e muito antes disso, pelo doxógrafo indiano do século XVI, Mādhava), o objetivo do *yoga* não é unir, mas o oposto: desunir, isto é, desconectar *puruṣa* de *prakṛti*. Se o termo for entendido como “jugo”, ele implica unir a mente a um objeto de concentração sem desvios (Patañjali, 2015, p. 69, tradução nossa).¹³

Na prática, a palavra que aparece nos textos clássicos do Yoga, e que explica o próprio yoga, é a palavra *viyoga* (literalmente “separar”, “desvincular”), como vemos, por exemplo, no verso 6.23 da *Bhagavad Gītā*: “a isso se chama yoga, o desvincular (*viyoga*) do vínculo com o sofrimento” (Resnick, 2015).

Para a tradição do Sāṃkhya, que é dualista por natureza e da qual o *Yogasūtra* faz parte, a prática de yoga separa o *puruṣa* (“consciência”) e o *prakṛti* (o elemento material da existência). É nesta separação que se dá realmente a compreensão da realidade, porque é na mistura (quando não identificada) que se dá a confusão, quer dizer, o indivíduo se misturando perde o referencial e se identifica com alguma coisa que não é (em essência), portanto, precisando separar “a” de “b”. Uma vez entendido o processo e feita a separação, tudo está certo, pois reconhece o que é e o que a outra coisa é também (instância espiritual e fenomênica).

Em adição, a interpretação utilizada, às vezes, de que essa compreensão do Sāṃkhya sugere que é para o indivíduo permanecer “separado” não é consensual entre todos pesquisadores. Há diferentes entendimentos por parte dos tradutores quanto ao sentido desta “separação”, ou “essência discriminativa”, expressa no termo “Viveka”, que devemos ressaltar.

O *Yogasūtra* tem sido muito marcado por uma tradição determinada de traduções para o inglês (algumas das quais referenciadas na bibliografia deste trabalho), e isso tem seus benefícios (a disseminação do *Yogasūtra* em uma língua aceita em muitos meios, sobretudo acadêmicos, por exemplo), mas criou, também,

¹³ “The more established etymology from the perspective of modern historical linguistics is, of course, derived from the same Indo-European root as the English word ‘yoke.’ Yoga can thus mean that which joins, that is, unites one with the Absolute Truth, and while this translation of the term is popularly found (and may be apt in other contexts, such as the *Gītā*, IX.3410), it is best avoided in the context of the *Yoga Sūtras*, since, as was pointed out over a hundred years ago by the famous Indologist Max Müller (1899, 309ff) (and long before that, by the sixteenth-century Indian doxographer Mādhava) the goal of yoga is not to join, but the opposite: to unjoin, that is, to disconnect *puruṣa* from *prakṛti*. If the term is to mean ‘yoke,’ it entails yoking the mind on an object of concentration without deviation” (Patañjali, 2015, p. 69).

uma problemática das interpretações dadas ao conceito (*Viveka*). Assim, sobre essa discussão, existe uma crítica contundente a essa interpretação errônea do Sāṃkhya, essencialmente encontrada no debate que Whicher (1998) faz às ideias de Larson (2011), mostrando conceitualmente que uma coisa é dizermos que somos distintos de um determinado elemento (como o dualismo *puruṣa-prakṛti*), e outra é nos apartarmos, num ato de ir embora e esperar que este ente também vá. O mundo, nesse caso, desapareceria e não faria sentido, ontologicamente falando, ou também seria uma espécie de escapismo da condição de *Libertação*. No entanto, não o é para o Yoga e nem para o Sāṃkhya. Wicher, acerca deste caso, argumenta:

Contrariamente aos argumentos apresentados por muitos estudiosos, que associam o Yoga de Patañjali exclusivamente ao ascetismo, mortificação, negação e à renúncia e abandono da “existência material” (*prakṛti*) em favor de um “estado espiritual” elevado e isolado (*puruṣa*) [...], sugiro que o Yoga de Patañjali pode ser visto como um engajamento responsável [...] do “espírito” (*puruṣa* = Ser, consciência pura) e da “matéria” (*prakṛti* = a fonte do ser psicofísico), resultando em [...] um estado integrado e incorporado de individualidade liberada (*jīvanmukti*).

Tentei realizar um estudo textual cuidadoso, histórico e interpretativo que [...] resulta em uma leitura plausível e inovadora da “intenção” do *Yoga-Sutra*, a saber, que **ele não defende o abandono do mundo [...] mas apoia uma postura que permite ao yogin viver mais plenamente no mundo sem ser escravizado pela identificação mundana.** [...] Tentei reinterpretar uma característica central do *Yoga-Sutra*, a saber, o objetivo de *cittavrttinirodha* ou a cessação da identificação equivocada com as modificações da mente, e oferecer uma visão renovada do potencial espiritual presente neste texto seminal [...] na qual a relação de identidade e individualidade com o mundo é [...] participativa no/com o mundo, permitindo ao yogin pleno acesso ao mundo por meio de uma ação não afligida. [...] A interpretação do Yoga *darsana* de Patañjali que apresento neste estudo [...] contraria as interpretações radicalmente dualistas e ontologicamente orientadas do Yoga apresentadas por muitos estudiosos e sugiro uma hermenêutica aberta, moral e epistemologicamente orientada que [...] considero mais apropriada para chegar a uma avaliação genuína do sistema de Patañjali (Wicher, 1998, p. 2-3, tradução e grifo nosso).¹⁴

¹⁴ “Contrary to the arguments presented by many scholars, which associate Patañjali's Yoga exclusively with asceticism, mortification, denial, and the renunciation and abandonment of 'material existence' (*prakṛti*) in favor of an elevated and isolated 'spiritual state' (*puruṣa*) [...], I suggest that Patañjali's Yoga can be seen as a responsible engagement [...] of 'spirit' (*puruṣa* = Self, pure consciousness) and

Desse modo, mesmo sendo dualistas, estas duas tradições (Yoga e Sāṃkhya) não estão dizendo que o sujeito tem que fugir deste universo, apartar-se dessa realidade material ou que o mundo é sempre um problema de mistura das coisas (dados fenomênicos, digamos); não se trata disso.

Não bastassem estas interpretações incertas da soteriologia do Sāṃkhya e do Yoga, compete-nos salientar que para a tradição Vedānta a conceituação de “yoga” como “união” se torna por demais genérica e carece de sentidos mais profundos. Porque a ideia de um afastamento com relação à própria natureza do indivíduo – o que poderia sugerir a concepção de uma “união” entre o que penso que sou e o que realmente sou – não é verdadeira. De fato, para o Vedānta, nunca em tempo algum nos separamos realmente de nossa verdadeira natureza. Logo, o trabalho exigido é dar-se conta daquilo que se é (nossa própria natureza); não temos que “unir” nada, uma vez que nada foi separado de fato. Em outros termos, a pessoa tem uma fantasia de que as duas instâncias estão separadas, mas não estão, e, justamente porque não estão é que se torna possível nos “curarmos” dessa ignorância primeva (*avidyā*).

Entendendo que “curar” é compreender, a definição surge na exata medida do termo central deste capítulo, “Viveka”, posto que, como é definida na tradição Advaita Vedānta, a aplicação de Viveka não é discriminar entre uma coisa e outra, é discriminar uma coisa de uma “fantasia sobre esta coisa”; então, não há “união” nenhuma no sentido estrito do termo. Sendo assim, em sua grande maioria, as traduções compreendem Viveka como “discernimento”, um dos sentidos atribuídos ao termo (Williams, 1899, p. 987).

'matter' (*prakṛti* = the source of psychophysical being), resulting in [...] an integrated and embodied state of liberated selfhood (*jīvanmukti*). I have attempted a careful textual, historical, and interpretive study that [...] results in a plausible and innovative reading of the 'intention' of the *Yoga-Sūtra*, namely, that it does not advocate the abandonment of the world [...] but supports a stance that enables the yogin to live more fully in the world without being enslaved by worldly identification. [...] I have attempted to reinterpret a central feature of the *Yoga-Sūtra*, namely, the objective of *cittavṛttinirodha* or the cessation of the misidentification with the modifications of the mind, and provide a fresh vision of the spiritual potential present in this seminal text [...] in which the relation of identity and selfhood to the world is [...] participatory in/with the world, allowing the yogin full access to the world through a mode of nonafflicted action. [...] The interpretation of Patañjali's *Yoga darsana* presented in this study [...] counters the radically dualistic and ontologically oriented interpretations of Yoga presented by many scholars and suggests an open-ended, morally and epistemologically oriented hermeneutic that [...] is more appropriate for arriving at a genuine assessment of Patañjali's system" (Wicher, 1998, p. 2-3).

Apesar destas ressalvas, não podemos dizer categoricamente que a tradução de “yoga” como “união” não faz sentido pedagogicamente. Faz sentido e é utilizada por professores dentro do contexto brasileiro de ensino (escolas laicas de prática), em que o apuro terminológico de tais conceitos não é a preocupação fundamental. Se o indivíduo está numa situação de alienação, por exemplo, num sentido mais inicial ou momento preparatório para um aprofundamento, dizemos que existe uma coisa maior que o praticante e com a qual ele tem de se unir; esse é um par inicial. No entanto, essa coisa com a qual irá unir-se já é a condição de possibilidade de existência do mesmo, de forma que o que ele irá é dar-se conta dessa condição e não se unir a nada. Concisamente, não podemos negar o sentido de “yoga” como “união”, mas melhor seria entender que o sentido fundamental de “yoga” é “concentração”, tal como Wicher analisa:

Em outro lugar, em sua *History of Indian Philosophy*, Dasgupta escreve: “Na época de Panini, a palavra *Yoga* já havia alcançado seu significado técnico, e ele diferenciou a raiz *yuj samadhau* (**yuj no sentido de concentração**) de *yujir yogē* (raíz *yuj* no sentido de conectar). *Yuj* no primeiro sentido raramente é usada como verbo. É mais ou menos uma raiz imaginária para a derivação etimológica da palavra ‘*Yoga*’ [...] A erudição não reconhece facilmente que formas yogues de disciplina contemplativa eram conhecidas pelos *ṛsis* do período védico antigo, falhando assim em fazer uma conexão aqui com alguns dos aspectos centrais do **Yoga, tal como expresso em sua forma clássica, a saber: concentração** (Wicher, 1998, p. 8-12, tradução e grifo nosso).¹⁵

Por isso, com relação às palavras, pesa levar em consideração os três conceitos que propomos analisar para esta pesquisa. O primeiro deles é o conceito de “Viveka”, que mencionamos anteriormente. Vale notar a pouca atenção dada a este termo até mesmo por tradutores e o público leitor do *Yogasūtra* no Brasil, de modo geral, visto que, em nossas pesquisas, encontramos traduções para o português de apenas uma obra dedicada exclusivamente ao conceito: *Viveka-Chudamani - Joia Suprema da Sabedoria*, um clássico tratado à filosofia Advaita Vedānta, datado do século VIII e atribuído ao filósofo vedântico Ādi

¹⁵ “Elsewhere, in his *History of Indian Philosophy*, Dasgupta writes: ‘In Panini’s time the word *Yoga* had attained its technical meaning and he distinguished the root *yuj samadhau* (*yuj* in the sense of concentration) from *yujir yogē* (root *yuj* in the sense of connecting). *Yuj* in the first sense is seldom used as a verb. It is more or less an imaginary root for the etymological derivation of the word ‘*Yoga*’ [...] Scholarship does not easily acknowledge that yogic forms of contemplative discipline were known to the *ṛsis* of the early Vedic period thus failing to make a connection here with some of the core aspects of *Yoga* as expressed in its classical form, namely: concentration” (Wicher, 1998, p. 8-12).

Śaṅkarācārya (Danesi, 1997; Gonçalves, 1988; Azevedo, 2011). Essa falta de destaque não pode ser ignorada, porque, de certa maneira, tudo dentro dessa tradição (Yoga), até mesmo as normas morais, que são os dois primeiros dos oito membros do *aṣṭāṅga yoga* de Patañjali (*aṣṭa* é “oito” e *aṅga* é “membro”), isto é, os *yamas* e os *niyamas*¹⁶, também estão subordinados ao princípio de discriminação:

Sem o cultivo de virtudes superiores, a unidirecionalidade ou concentração da mente não pode ser sustentada, deixando o indivíduo despreparado para passar por refinados processos adicionais de purificação e iluminação, bem como o surgimento do discernimento discriminativo [...] Cada um dos oito membros, desde os *yamas*, como, por exemplo, o cultivo da não violência, até a proficiência no *samādhi*, serve para diminuir a influência das aflições na mente e no corpo, cortando a ignorância (*avidya*) pela raiz [...] No entanto, é óbvio que nem todas as práticas no Yoga se encaixam perfeitamente em um “membro” ou categoria específica. Algumas das práticas iniciais resultam diretamente na obtenção e preparação para as posteriores (Wicher, 1998, p. 192-195, tradução nossa).¹⁷

Em suma, o termo “Viveka” revela uma complexidade em relação à prática de yoga, o que transcende simplificações. A partir de uma perspectiva das tradições indianas, é evidente que “Viveka” não se limita a um simples discernimento, mas envolve a capacidade profunda de distinguir entre a realidade e as ilusões que permeiam nossa percepção do eu e do mundo. Do mesmo modo, ao compreendermos o termo “yoga” como um processo de concentração e não meramente de união, a tradição do Sāṃkhyā — sob a qual o Yoga de Patañjali é fruto — nos ensina que a verdadeira prática se fundamenta na separação consciente entre *puruṣa* e *prakṛti*. Essa compreensão desafia a visão comum dos círculos de yoga, que frequentemente enfatiza a “fusão” ou “união”; sugerindo, em vez disso,

¹⁶ Os *yamas* são as cinco proscricções: 1) não usar nenhum tipo de violência (*ahimsā*); 2) falar a verdade (*satya*); 3) não roubar (*asteya*); 4) não desvirtuar a sexualidade (*brahmacarya*); e 5) não se apegar (*aparigraha*). *Niyamas*, as prescrições psicofísicas, compreendem cinco disciplinas: 6) a purificação (*śauca*); 7) o contentamento (*saṃtoṣa*); 8) a austeridade ou o esforço sobre si próprio (*tapas*); 9) o estudo das escrituras do *yoga* e de si próprio (*svādhyāya*); e 10) a consagração ao Ilimitado (*Īśvara praṇidhāna*).

¹⁷ “Without the cultivation of higher virtues, one-pointedness or concentration of mind cannot be sustained leaving one unprepared to undergo further refining processes of purification and illumination and the arising of discriminative discernment [...] Each of the eight limbs, from the *yamas* as, for example, the cultivation of nonviolence to proficiency in *samādhi*, serves to lessen the influence of the afflictions on the mind and body and cuts away at the root cause ignorance (*avidya*) [...] However, it is obvious that not all practices in Yoga fit neatly into one particular ‘member’ or category. Some of the earlier practices result directly in the attainment of, as well as preparation for, the later ones” (Wicher, 1998, p. 192-195).

que a clareza e a liberdade vêm da capacidade de desidentificar-se das confusões do mundo material (*prakṛti*). Assim, o termo "Viveka" exige de nós uma reflexão crítica sobre as implicações desse componente da prática do Yoga de Patañjali e como ele se desdobra nas traduções brasileiras.

Antes de nos aprofundarmos na análise dos versos que tratam do termo "Viveka" no *Yogasūtra* de Patañjali, é vital evocar o cenário filosófico que dá vida a esse conceito no vasto campo do yoga. *Viveka*, que pode ser traduzido como "discernimento" ou "discriminação", é central para a prática e o entendimento do Yoga, pois representa a capacidade de distinguir entre as dualidades aprisionantes, expressas nos polos opostos como essência e aparência, ou permanência e efemeridade. Nesse sentido, não se trata apenas de uma função mental, mas de uma qualidade luminosa, capaz de rasgar o véu da ignorância (*avidyā*) e revelar a essência do Ser (*puruṣa*). É *Viveka* que, como uma lâmina afiada, separa o verdadeiro do falso, permitindo que a alma, livre das correntes da mente, desvende sua própria natureza em meio aos enganos dos sentidos.

Concluimos, portanto, que há uma ciência cognitiva implícita ao sistema Yoga de Patañjali e outros textos indianos antigos que discutem o funcionamento da mente. Na *Māṇḍūkya Upaniṣad*, por exemplo, a mente é apresentada como um elemento intermediário entre três instâncias que compõem o indivíduo: a primeira é o "eu" do corpo, conhecido como *vaiśvānara* ("aquele que está em todos"); a segunda é o "eu" do coração, enunciado como *prajña* ("intuição" ou aquele que funciona baseado na intuição, aquilo que se lança ao nosso conhecimento, à nossa percepção direta). O terceiro elemento, a mente, que é interveniente da ligação entre estas duas esferas, é chamada de *taijasa* ("cintilante", "vaidoso") e apresenta um problema ao conhecimento da realidade, pois é o elemento, dentro desta estrutura, que pode vincular-se ao falso, gerando *avidyā*, "ignorância" (Barbosa in Guha Tv, 2018).

O coração e o corpo são verdadeiros e expressam a verdade nessa teoria do conhecimento, por assim dizer, uma vez que o corpo obedece a mente e o coração representa a "presença de espírito" (expressão usual no falar informal das pessoas), ou seja, a resposta intuitiva que o nosso "eu" mais profundo, *prajña*, dá às situações com as quais nos deparamos. Por outro lado, a mente não aponta a realidade última,

pois, se ainda não se subordinou à disciplina do yoga, ela eclipsa a verdade. Sua funcionalidade prática é estabelecer conexões, relações e valores, que nem sempre são verdadeiros. Ao ver dois objetos pretos, por exemplo, logo lhes atribui uma relação, e se vê dois objetos redondos, assente que estão relacionados, isto é, naturalmente cria relações. Esse processo, quando ocultado, impede o discernimento correto das coisas – *Viveka* – e se torna a fonte do problema, o que faz a desconexão do corpo em relação ao coração (Barbosa in Guha Tv, 2018).

A visão que predica a integração dos três (corpo, mente e coração) em um só, é chamada na *Māṇḍūkya Upaniṣad* de “*tūrīya*”, isto é, o quarto elemento integrativo do ser e a proposta final do yoga (Barbosa in Guha Tv, 2018). Do mesmo modo, quando analisamos o *Yogasūtra* de Patañjali, observamos que, segundo o princípio ôntico proposto pelo autor, a mente (“*citta*”) compreende três categorias: *buddhi*, *ahaṁkāra* e *manas*. Em sua análise do sistema Yoga de Patañjali, Feuerstein explica:

Mas, do ponto de vista espiritual, o pensamento racional coincide com um determinado estado de ser que não corresponde perfeitamente ao que “eu” sou, pois, afinal de contas, “eu” sou a Consciência Testemunha transcendental, e não a tacanha personalidade-mente-ego. “Ter a cabeça no lugar” significa deixar de lado as outras partes do corpo-mente; é só quando a pessoa está presente também com o seu corpo e aberta no coração que o Si mesmo além do ego tende a se revelar. Portanto, quando o pensamento se torna uma coisa crônica em virtude das marcas subliminares deixadas pelo seu constante exercício, passa a ser contrário à realização do Si mesmo (Feuerstein, 2005, p. 302-303).

Então, a mente é apresentada por Patañjali como um núcleo dentro do ser humano que se vincula aos objetos externos e às ações que este deseja realizar. E este núcleo – como visto acima – não é um só, é uma multiplicidade. Por essa razão que, quando notamos um ruído, não necessariamente paramos de pensar ou fazer o que estamos fazendo, ou ainda, concomitantemente, uma memória pode nos chamar para um evento do passado. Todos estes estímulos são tratados como núcleos independentes, vinculados pelo que Patañjali chama de *ahaṁkāra*, o princípio que faz com que todos eles (os núcleos independentes) atestem a ideia que temos de “eu”. Com efeito, não importa quantas ideias estão concorrendo dentro da mente e estejam pedindo a atenção; todas elas solidificam o “eu” que está querendo atenção.

Então, para Patañjali, a mente não funciona como um todo integrado, uma máquina unificada, mas sim, ela funciona como uma espécie de “parlamento”, “assembleia” de núcleos distintos que correspondem às ideias que foram compostas ao longo da nossa vida. Esses núcleos vão se formando, predominantemente, com base em estímulos externos, que são descritos pelo autor como nossos gostos (*raja*) e aversões (*dveṣa*). Daí a necessidade que Patañjali diz de recolhermos nossa mente (através da prática de *pratyāhāra*), recolhermos as atividades de *citta*, de modo que o “eu” profundo, o *Si-mesmo*, possa se manifestar. Há nisto um ensinamento central que coincide com o aprimoramento de *Viveka*, pois ao manifestar-se o “eu” verdadeiro, esse núcleo central funcionará como uma âncora, o fundamento pelo qual o indivíduo possa se apoiar, e uma vez apoiado nele, os outros núcleos gravitam em torno dele como uma nuvem, permitindo ao Ser distingui-los pelo que são (Barbosa in Guha Tv, 2018). Patañjali chama isso de “Nuvem do Dharma”, no *sūtra* 4.29, e prescreve que para tanto é necessário *Viveka*. Vemos tal termo (*Viveka*) traduzido nas seguintes formas (doravante apresentadas em quadro sinótico para melhor apreciação):

IV.29 <i>prasaṅkhyāne ‘py akusīdasya sarvathā viveka-khyāter dharma-meghaḥ samādhiḥ</i> (Patañjali, 2015, p. 531)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 89, grifo nosso)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 267, grifo nosso)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 392, grifo nosso)
4.29 - Para quem age com <u>discernimento</u> (<i>Viveka</i>) e desiste de receber as mais elevadas recompensas por seus méritos, há o Samadhi da Nuvem do Dharma.	4.29 - Para aquele que possui <u>conhecimento discriminativo claro</u> (<i>Viveka</i>) [e] que é totalmente indiferente até mesmo ao pagamento de algo que lhe é devido, há <i>dharmameghaḥ samādhiḥ</i> .	4.29 – O possuidor da revelação integral da <u>sabedoria discriminadora</u> (<i>Viveka</i>), tendo liquidado seus débitos e estando isento de interesses inclusive por isso, alcança o estado de integração

		denominado “nuvem da virtude”.
--	--	--------------------------------

Há dois pontos que nos chamam a atenção com relação às traduções: uma diz respeito à utilização do termo “mérito”, o qual tornou-se conhecido nos círculos de yoga e tradições contemplativas que se aproximam de algum modo – como no caso do Budismo –, sendo substituído por “pagamento de algo que lhe é devido”. Tal termo é fundamental porque problematiza outro macro-tema de importância central dentro das tradições indianas, que é a tese da reencarnação, em que os “méritos” e “deméritos” funcionam como a base (*karman*) na qual os sucessivos renascimentos têm sua gênese. Dado que o fragmento vem ao lado do termo que estamos analisando – *Viveka* –, a tradução de Gloria Arieira como “algo que lhe é devido” parece que pode acrescentar um valor aquém do esperado, especialmente para o leitor destreinado com a terminologia do yoga. O ponto subsequente é a escolha da tradutora por ter mantido o nome técnico do estado extático obtido, “*dharmamegha samādhi*”, em contraste com a tradução de Barbosa, que traduz o estado como “Nuvem do Dharma”. Arieira, sendo uma professora que pertence a uma linhagem de Swamis, parece nortear o texto pelo modo como é feito em cursos do gênero, especialmente na tradição Vedānta, em que o uso da terminologia indiana é preponderante. Barbosa, por sua vez, opta por outra abordagem, que parece visar, o quanto possível, a aproximar o público brasileiro da experiência por trás de tais conceitos. Gulmini, por outro lado, traduz o nome por inteiro, acrescentando um significado particular a uma das palavras (“Dharma”) que compõem o conceito: “virtude”. Dentre as três abordagens, Gulmini adota uma postura mais restritiva quanto à pluralidade semântica do termo.

A tradução de Barbosa é útil até certo ponto. O conceito (*dharmamegha samādhi*) pressupõe que, para que nossa mente esteja assentada nesta “Nuvem do Dharma”, possibilitadora do reconhecimento do nosso “eu” verdadeiro, é preciso estabelecer uma voz de comando sobre todos esses núcleos aleatórios, ou ainda, colocar uma ordem nas coisas e fazer a mente se assentar, o que só é possível através de *Viveka*.

A questão central para Patañjali é que, sem *Viveka*, a mente não pode funcionar corretamente, pois está sujeita à perturbação. O autor diz logo no início do texto, no *sūtra* 1.5, que a mente pode funcionar de forma “prejudicial” (*kliṣṭa*) ou “não-prejudicial” (*akliṣṭa*)¹⁸. Neste ponto vemos distinções marcantes entre as traduções:

1.5 vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṣṭāḥ (Patañjali, 2015, p. 92)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 43)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 47)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 134)
1.5 - Os meios de expressão formam um conjunto de cinco, tanto na condição perturbada quanto na não-perturbada. [veja-se o <i>sutra</i> 3 do capítulo 2, que trata das perturbações (<i>kleṣas</i>)]	1.5 - Estas modificações da mente são de cinco tipos; são causadoras de sofrimento e não causadoras de sofrimento.	1.5 - Os movimentos da consciência são de cinco tipos, aflitivos e não-aflitivos.

Arieira prefere traduzir estes termos por “causadoras de sofrimento” (*kliṣṭa*) e “não causadoras de sofrimento” (*akliṣṭa*), enquanto que Barbosa e Gulmini adjetivam os mesmos, chamando-os de “condição perturbada”/“não-perturbada” e “aflitivo/não-aflitivo”, respectivamente.

Palavras como “perturbação”, “aflição” e “sofrimento” podem ser usadas como sinônimos dependendo do contexto. No entanto, quando falamos sobre o conhecimento das coisas, “perturbação” e “aflição” estão diretamente relacionadas ao funcionamento das atividades mentais. Já “sofrimento” não se refere diretamente

¹⁸ A tradução consultada como referência da transliteração sânscrita para este trabalho (Patañjali, 2015) traz os termos em inglês “detrimental or nondetrimental”, aqui traduzidos como “prejudicial” ou “não-prejudicial”.

ao funcionamento da mente. Em termos práticos: uma mente "perturbada" ou "aflita" é uma mente tomada pela ignorância (*avidyā*) ou pela falta de sabedoria. O "sofrimento" (*duḥkha*), por sua vez, é o resultado dessa ignorância, não a causa. Temos, portanto, outra distinção crucial entre as traduções. A interpretação de Bryant sobre este *sūtra*, apoiando-se em dois comentaristas clássicos (Vyāsa e Vācaspati Miśra), expõe como estes dois conceitos (*kliṣṭa* e *akliṣṭa*) não podem ser tomados como estados abstratos (de sofrimento apenas) e independentes do objetivo último do Yoga (*Samādhi*); são, isto sim, termos que carregam, implicitamente, uma visão crítica sobre a funcionalidade da mente, primordial ao entendimento deste *sūtra*:

Patañjali indica que esses [*vṛttis*] podem ser tanto *akliṣṭa*, propícios (pelo menos inicialmente) ao objetivo final do yoga, quanto *kliṣṭa*, prejudiciais. Vyāsa afirma que as *vṛttis* prejudiciais são causadas pelos cinco *kleśas* (perturbações) [...] Esses tipos de estados mentais são prejudiciais aos objetivos do yoga porque são o solo fértil de onde brotam as sementes do *karma*; as *kliṣṭa-vṛttis* culminam em escravidão. [...] As *Akliṣṭa-vṛttis* são *sāttvicas* e têm o efeito oposto; elas nascem da percepção e culminam na libertação. [...] Vācaspati Miśra menciona atividades como a prática do yoga (*āsana*) e o cultivo da ausência de desejos (*vairāgya*), nascidos do estudo das escrituras (*svādhyāya*), como não prejudiciais [...] embora os *saṃskāras* *sāttvicos*, as *vṛttis* não prejudiciais mencionadas por Patañjali neste *sūtra*, sejam favoráveis à libertação, elas ainda assim são *vṛttis* e, portanto, uma distração externa à consciência pura do *ātman* (Patañjali, 2015, p. 92, tradução nossa).¹⁹

Considerando a íntima relação entre os estados da mente e o objetivo do Yoga (a *Liberação* desses estados), as traduções do aforismo 2.17 abrem caminho para uma exploração das causas desses fatores e das interpretações dos tradutores sobre os mesmos. O versículo, que discorre sobre a relação entre o "*dr̥ṣṭṛ*" (a testemunha) e o "*dr̥śya*" (o testemunhável), anuncia que a conjunção entre esses

¹⁹ "Patañjali indicates that these [*vṛttis*] can be either *akliṣṭa*, conducive (at least initially) to the ultimate goal of yoga, or *kliṣṭa*, detrimental. Vyāsa states that the detrimental *vṛttis* are caused by the five *kleśas* [...] These types of mental states are detrimental to the goals of yoga because they are the fertile soil from which the seeds of *karma* sprout; the *kliṣṭa-vṛttis* culminate in bondage. [...] *Akliṣṭa-vṛttis* are *sāttvic* and have the opposite effect; they are born of insight and culminate in liberation. [...] Vācaspati Miśra mentions activities such as the practice of yoga and the cultivation of desirelessness born from the study of scripture as nondetrimental [...] while *sāttvic saṃskāras*, the nondetrimental *vṛttis*, mentioned by Patañjali in this *sūtra*, are conducive to liberation, they nonetheless are still *vṛttis* and thus an external distraction to the pure consciousness of the *ātman*" (Patañjali, 2015, p. 92).

elementos é a raiz do sofrimento, algo a ser transcendido para que a *Liberação* seja alcançada:

II.17 <i>draṣṭṛ-dṛśyayoḥ saṁyogo heya-hetuḥ</i> (Patañjali, 2015, p. 284)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 57)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 120)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 239)
2.17 - A identificação entre o que percebe e a coisa percebível é a razão dessa dor poder ser evitada.	2.17 - A união daquele que vê (o sujeito) com o que é visto (o objeto) é a causa [do sofrimento e] deve ser eliminada.	2.17 – A causa do evitável é a conjunção entre a testemunha e o testemunhável.

Barbosa opta pelo termo "identificação" (*saṁyoga*) ao descrever a relação entre o sujeito e o objeto. No contexto deste *sūtra* (2.17), essa "identificação" refere-se à falsa associação entre o sujeito e o objeto, apontada como a causa do sofrimento, algo a ser superado na visão do Sāṁkhya. A palavra, embora usada aqui em seu sentido oposto, tem uma forte conotação vedântica, onde a identificação entre *Ātma* (eu interior) e *Brahmā* (o absoluto) é central. Barbosa, que tem uma filiação mais acadêmica, aparenta integrar reflexos de ambas as tradições (Sāṁkhya e Vedānta), pois, em sequência, traz os conceitos de "percebe" e "a coisa percebível" ao referir-se a "*drṣṭṛ*" e "*dṛśya*", respectivamente. Isso mantém uma distância crítica característica do Sāṁkhya, onde a separação entre sujeito e objeto é essencial para compreender a origem do sofrimento e, conseqüentemente, superá-lo. Dessa forma, Barbosa destaca essa falsa identificação sem desviar-se da essência do pensamento Sāṁkhya. Sua abordagem evidencia uma interpretação cuidadosa, que dialoga com elementos vedânticos (como o enfoque na unidade subjacente de todas as coisas) sem comprometer a visão dualista fundamental do Sāṁkhya.

Ao lado, a tradução de Arieira para o aforismo segue uma linha similar, porém com características ressoantes à sua tradição, o Vedânta. A autora utiliza a palavra “união” para referir-se ao processo de *saṁyoga*, uma perspectiva que também encontra eco no Vedânta, onde a dualidade é vista sob o prisma da doutrina *māyāvāda*, que considera essa falsa “união” como uma ilusão (*māyā*) a ser transcendida. Entretanto, é crucial observar, conforme discutido anteriormente (na seção 2.1 do capítulo 2), a problemática envolvida na noção de “união” nesse contexto, que se distancia do sentido original no Sāṁkhya, onde não há uma verdadeira união no sentido estrito da palavra. Ao enfatizar essa “união”, Arieira parece divergir da visão do Sāṁkhya, que, em vez de focar na união, busca justamente a separação (através de *Viveka*, o discernimento) entre *puruṣa* e *prakṛti*.

No entanto, ao tratar dessa “ilusão”, é importante não cair no erro comum do orientalismo em relação ao Advaita Vedânta. Criticar a noção de que o mundo seria uma ilusão pode ser problemático, já que, no Advaita, o mundo em si não é ilusório. A ilusão (*māyā*) refere-se à percepção equivocada da realidade, mas o mundo continua existindo como é. O Advaita não vê o uno como comprometendo o múltiplo, e é um erro comum afirmar que o mundo seja pura ilusão. Essa visão precisa ser destacada para evitar mal-entendidos, como o de Feuerstein, que aborda *māyāvāda* de uma maneira que não reflete completamente sua profundidade.

No Sāṁkhya, a cosmologia é estruturada em torno de duas doutrinas principais: *satkāryavāda* e *prakṛtipariṇāmvāda*, que sustentam que o efeito pré-existe na causa e que a Natureza se transforma de forma real, em contraste com a noção do Vedânta de que as mudanças são meras ilusões. Conforme elucidado por Feuerstein:

Na filosofia Sāṁkhya [...] a Natureza desenrola-se de acordo com um plano definido, pelo qual princípios mais simples vão dando origem a configurações (chamadas *tattva*) cada vez mais complexas. Essa teoria da evolução cósmica leva o nome técnico de *sat-karya-vāda* ou também de *prakṛti-parināma-vāda*. A primeira expressão implica que o efeito (*kārya*) pré-existe (*sat*) na causa, enquanto a segunda significa que o efeito é uma verdadeira transformação (*parināma*) da Natureza e não uma mudança ilusória (*vivarta*), como querem as escolas idealistas do Vedânta e do Budismo Mahāyāna (Feuerstein, 2005, p. 303).

Talvez por esse motivo, também, a autora usa a palavra “eliminar” ao invés de “evitada”, pois a necessidade de “eliminar” essa união aponta para uma abordagem ativa e urgente para o desapego, que é crucial tanto para o Sāṃkhya quanto para o Vedānta, embora com conotações diferentes. No Sāṃkhya, isso é feito pela distinção clara entre *puruṣa* (consciência) e *prakṛti* (matéria), enquanto no Vedānta a eliminação da dualidade leva à realização da unidade do ser, isto é, a essência que sempre existiu, oculta sob o véu da ilusão, como um tesouro submerso no vasto oceano de um monismo imutável.

No terceiro caso, a tradução de Gulmini apresenta um tom mais objetivo. O uso das traduções “testemunha” e “testemunhável” para os termos “*drṣṭṛ*” e “*drśya*” parece evitar a carga emocional encontrada na palavra “*saṃyoga*”, traduzida por Arieira e Barbosa como “união” e “identificação”, respectivamente. De fato, a alternativa remete a uma concepção mais analítica, que permeia fortemente o Sāṃkhya. Essa postura analítica pode ser vista como uma tentativa de descrever a relação entre sujeito e objeto de maneira desapassionada (*vairāgya*), característica essencial para a prática do discernimento (*Viveka*) valorizada pelo Sāṃkhya, onde a compreensão clara da diferença entre o eu e o mundo material é a chave para superar as limitações da identificação e da união emocional.

Patañjali afirma no mesmo capítulo da obra (*sūtra* 2.3) que a falta de sabedoria pode invocar outras perturbações, como “*asmitā*”, a eguidade; “*raga*”, que é o desejo; “*dveṣa*”, que é a aversão; “*abhiniveśa*”, que é o desejo de fazer parte. Todas essas perturbações, assim, são consequências de *avidyā* (a ignorância). Mas ele também informa, no segundo capítulo, o(s) “meio(s)” para se atingir *Samādhi* e destruir a ignorância, razão pela qual o capítulo é chamado de *Sādhana pāda*, traduzido como “O meio” (Patañjali, 2017), “implementação ou demonstração” (Patañjali, 1999) e “Os meios de Realização” (Patañjali, 2002). Este capítulo pode ser resumido numa expressão encontrada em um dos *sūtras* que compõem o mesmo, que é “*aviplavā hānopāyaḥ*”, sendo “*aviplavā*” o que está totalmente desprovido de confusão ou desordem, “*hāno*” a destruição e “*pāyaḥ*” o método. Portanto, “*aviplavā hānopāyaḥ*” é o caminho da destruição da falta de sabedoria, ou *avidyā*, termo este que aqui está implícito, mas pode ser resgatado pelo contexto dos *sūtras* anteriores (*sūtras* 2.24 e 2.25). E este método para eliminar *avidyā* é uma determinação mental contínua, justamente provida de discernimento (*Viveka*), ou

seja, o que promove esse “avidyā hanopaya”; a única força motriz capaz de produzir isso é *Viveka*:

II.26 viveka-khyātir aviṣṭavā hānopāyaḥ (Patañjali, 2015, p. 307)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 61, grifo nosso)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 134, grifo nosso)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 255, grifo nosso)
2.26 - A maneira de eliminar a falta de sabedoria é a persistência no <u>discernimento [viveka]</u> .	2.26 - O <u>conhecimento discriminativo (Viveka)</u> , sem obstáculos, é o meio para a eliminação [da ignorância e do erro].	2.26 – O meio de revogar a conjunção é a revelação, em fluxo ininterrupto, da <u>sabedoria discriminadora (Viveka)</u> .

Contudo, ao compararmos as traduções, percebemos que a principal diferença está na interpretação do termo *avidyā*. Arieira o define como "ignorância e erro"; Barbosa, por sua vez, substitui "ignorância" por seu oposto positivo, a "falta de sabedoria"; e Gulmini destaca o aspecto metafísico do termo, traduzindo-o como "conjunção". Isso porque, no contexto do Yoga, "ignorância" (*avidyā*) refere-se à “conjunção” equivocada entre *puruṣa* e *prakṛti*, ou seja, "entre a testemunha da existência (o ser incondicionado) e a existência testemunhável (os produtos e movimentos da matriz fenomênica)" (Patañjali, 2002, p. 256).

Além disso, o professor Barbosa argumenta que o discernimento, por si só, não traduz a metodologia implícita, dado que, na análise do tradutor:

O discernimento é o caminho para eliminar a falta de sabedoria (*sūtra* 26), mas é também causa de todo sofrimento (*sūtra* 15). Para que possamos resguardar apenas suas características verdadeiramente construtivas, devemos iluminá-lo com a inteligência despertada pela prática gradual dos angas do Yoga (Patañjali, 1999, p. 61).

Este *sūtra*, segundo o tradutor, “informa que o discernimento é o coração do método do yoga, pois cria as condições adequadas para Kaivalya” (Barbosa In Guha Tv, 2018). O único capaz de propiciar isso é *Viveka*, pois a falta desse discernimento é que consiste justamente em ver o eterno naquilo que é perecível, o agradável no que é desagradável, em outras palavras, ver de olhos “fechados”. O método do yoga, que é coadunado por *Viveka*, é o método que consiste basicamente em abrir os olhos, olhar as coisas do jeito que elas são.

Esse “ver de olhos abertos” as coisas como realmente são é transmitido de maneira simbólica nos aforismos que aparecem a seguir (*sūtra* 2.28), como uma “luz” ou “brilho” do conhecimento, conforme podemos observar:

II.28 <i>yogāṅgānuṣṭhānād aśuddhi-kṣaye jñāna-dīptir-āviveka-khyāteḥ</i> (Patañjali, 2015, p. 313)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 61, grifo nosso)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 139, grifo nosso)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 255, grifo nosso)
2.28 - Com a destruição da impureza pela prática gradual dos componentes do Yoga, a luz do conhecimento [jñāna] ilumina o <u>discernimento [viveka]</u> .	2.28 - Quando a impureza é eliminada pela prática dos componentes do Yoga, [ocorre] o brilho do conhecimento até o <u>conhecimento discriminativo (Viveka)</u> .	2.28 – Com o cumprimento dos componentes do Yoga e a eliminação das impurezas, a luz do conhecimento alcança a revelação da <u>sabedoria discriminadora (Viveka)</u> .

Quando comparadas as traduções, uma expressão nos chama a atenção: as sutis mudanças de "destruição da impureza" (Barbosa) e "eliminação da impureza" (Arieira). A sutileza dessas escolhas pode transparecer a abordagem de Arieira, que, ao filiar-se ao Vedānta, traz um olhar mais soteriológico, onde o conhecimento está para a iluminação como um "primus inter pares", muito próximos, sendo considerados estados finais de realização espiritual. Assim, sua tradução de "eliminação" em vez de "destruição" pode sugerir um entendimento mais refinado do processo de purificação, corroborando a perspectiva vedântica de transformação

alcançada – ou “predominantemente” alcançada – através do conhecimento (*jñāna* em sânscrito).

Ao explorar os demais aspectos, vemos que a tradução de Arieira apresenta uma ligeira variação ao usar a expressão "até o conhecimento discriminativo". Notavelmente, Arieira enfatiza a palavra "conhecimento" duas vezes, diferenciando entre as fases do conhecimento comum e o conhecimento discriminativo (*Viveka*), um destaque que não encontramos nas outras traduções. Essa repetição não é casual, mas parece, sim, uma escolha deliberada, refletindo a centralidade do conhecimento na tradição Vedānta, da qual Arieira é uma professora. Nessa tradição, o conhecimento (*jñāna*) é visto como a chave para a *Liberção* espiritual, superando outras formas de prática ou acepções de transformação. Assim, ao reforçar essa ênfase, Arieira não apenas interpreta o *sūtra* como corroborando essa visão, mas também eleva a "esfera do conhecimento" a um patamar privilegiado, sugerindo que a verdadeira transformação espiritual se dá, acima de tudo, pela via do conhecimento.

De outro lado, a tradução de Gulmini substantiva o termo "kṣaye" como "eliminação", o que a torna explícita e passível de ligação com a eliminação dos *saṃskāras* (impressões latentes deixadas por experiências passadas) e a remoção das aflições (*kleśa*), que são os obstáculos mentais que causam sofrimento. Essa interpretação do termo valoriza as dimensões psicossomáticas da experiência humana, característica ao sistema filosófico Sāṃkhya, que entende a prática do Yoga como um meio para liberar a consciência das condições e aflições que a obscurecem.

Adotando, também, uma perspectiva diferente em sua tradução, Gulmini traduz o processo referido no *sūtra* como "cumprimento dos componentes do Yoga". A escolha da palavra "cumprimento" evoca uma noção de completude e dever, reportando-se à ideia de que o Yoga não é apenas um meio para atingir um fim, mas um caminho gradual, conforme evidenciado pelo Sāṃkhya em seu estudo das categorias da existência. Essa progressão, guiada pela "sabedoria discriminadora" – como traduz Gulmini –, central nas práticas meditativas da escola Sāṃkhya, é fundamental para distinguir *puruṣa* e *prakṛti*.

Por último, gostaríamos de explorar as três traduções do aforismo 3.55, no qual Patañjali aborda a relação entre *sattva* (a pureza ou clareza da mente, ou *buddhi*, o intelecto) e o *puruṣa* (a consciência pura ou o verdadeiro Eu). Quando esses dois alcançam um estado de pureza igual, ocorre o *Kaivalya*, que Bryant traduz como "absolute independence" (Patañjali, 2015, p. 482), ou seja, a *Libertação* ou emancipação final. Essa tradução de Bryant coaduna com a ideia central no Sāṃkhya, que enfatiza a autonomia absoluta do *puruṣa*, onde a *Libertação* é obtida pela discriminação entre a mente (*sattva*) e o *puruṣa*. O foco, portanto, está na dualidade e na separação essencial entre a consciência e a matéria, em contraste com o Vedanta e sua perspectiva monista sobre a *Libertação*. Bryant salienta que:

Uma vez que o conhecimento discriminativo surge, a ignorância é dissipada. [...] na ausência dos *kleśas*, não há mais sementes de *karma*, nem nascimentos futuros consequentes, e, portanto, não há mais *saṃsāra* (a existência condicionada pelo sofrimento). [...] sem nada além de si próprio do que estar ciente – nenhum outro – o *puruṣa* pode estar ciente apenas de si mesmo. Isso é *kaivalya*, estar ciente apenas da própria essência. O self agora brilha livremente e puramente por seu próprio mérito (Patañjali, 2015, p. 482-483, tradução nossa).²⁰

Vejamos, a seguir, o tratamento dado ao *sūtra* pelos tradutores, examinando as diversas abordagens que cada um apresenta e como essas traduções enriquecem as interpretações variadas que podemos ter:

III.55 <i>sattva-puruṣayoḥ śuddhi-sāmye kaivalyam iti</i> (Patañjali, 2015, p. 481)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 81, grifo nosso)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 221, grifo nosso)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 323, grifo nosso)

²⁰ "Once discriminative knowledge arises, ignorance is dispelled. [...] in the absence of the *kleśas*, there are no more seeds of *karma*, no consequent future births, and therefore no more *saṃsāra* (a existência condicionada pelo sofrimento). [...] with nothing other than itself of which to be aware – no other – *puruṣa* can be aware only of self. This is *kaivalya*, only aware of selfness. The self now shines freely and purely in its own right" (Patañjali, 2015, p. 482-483).

3.55 - O conhecimento oriundo do <u>discernimento</u> (<u>Viveka</u>) pertence às estrelas [tāraka], alcança todos os objetos, alcança todas as condições e não depende do tempo.	3.55 - O que faz atravessar [a ignorância e o sofrimento], que se refere a todos os objetos [e] à forma como os objetos são, sem exigir um processo de transformação, é o <u>conhecimento que nasce da discriminação</u> (<u>Viveka</u>).	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 <u>conhecimento nascido da sabedoria discriminadora</u> (<u>Viveka</u>).
--	--	--

Este sutra é um exemplar das nuances tradutórias que se avultam em torno do termo *Viveka*. A tradução de Barbosa parece adotar uma abordagem menos literal e mais interpretativa, ao falar de um "conhecimento oriundo do discernimento" (*Viveka*) que "pertence às estrelas". A expressão poética pode estar buscando captar a universalidade do conhecimento discriminador, mas a omissão do conceito de *Kaivalya* (presente no original em sânscrito) e a referência ao "não depende do tempo" desviam a atenção do processo de *Libertação* que o *Yogasūtra* pretende descrever, essencialmente como um texto originário do Sāṃkhya-Yoga, que oferece apreciações profundas sobre a matriz fenomênica (*prakṛti*) e o tempo nos processos evolutivos. Embora Barbosa demonstre interesse pelo Sāṃkhya em sua tradução – como se pode afirmar pelo destaque final de seu trabalho, onde menciona: “Assim se completa o quarto capítulo, chamado ‘Kaivalya’ no tratado sobre Yoga de Çri Patañjali, na doutrina do Samkhya” (Patañjali, 1999, p. 89) –, nestes versos pode-se argumentar que há uma interpretação sutilmente mais Vedānta, onde o conhecimento absoluto transcende a dualidade e está além do tempo e do espaço, indicando um possível movimento em direção à não-dualidade e à unidade do Ser, que é mais característico do Vedānta do que do Sāṃkhya.

A tradução de Arieira, concomitantemente, menciona uma expressão ambígua: "sem exigir um processo de transformação". Isso pode sugerir que a liberação é um estado que transcende a transformação contínua; todavia, não está explicitamente vinculado ao conceito dualístico de purificação do *sattva* e *puruṣa*, como de acordo com o Sāṃkhya. Essa abordagem pode insinuar uma tentativa de "vedantizar" ou reinterpretar o texto original de Patañjali. Novamente, como no *sūtra* anteriormente estudado, há uma ênfase no conhecimento que leva à *Libertação*, mas a ausência de uma referência direta a *Kaivalya* ou à autonomia do *puruṣa* pode indicar uma tendência a interpretar o texto em uma direção menos dualística e mais

integrativa, peculiar da escola Vedānta, que vê a *Libertação* como a realização da unidade subjacente (*Brahmā*).

Gulmini também se afasta do texto sânscrito original ao usar "Ele é o salvador" para descrever o conhecimento discriminador. O destaque, nesse caso, parece recair mais sobre a função soteriológica do discernimento, que "engloba todos os aspectos dos domínios objetivos, e não tem sucessões". Isso reflete uma visão onde a libertação não é apenas uma separação entre o *puruṣa* e o *sattva*, mas uma absorção total e simultânea de todos os aspectos da realidade objetiva, que não está sujeita à mudança ou à sucessão temporal.

Em suma, as traduções de Barbosa, Arieira e Gulmini, embora todas elas abordem o conhecimento discriminador (*Viveka*), revelam divergências marcantes na interpretação do processo de libertação, com algumas inclinações que podem espelhar elementos tanto do Samkhya quanto do Vedanta.

Essas análises demonstram diferentes orientações hermenêuticas que, de maneira sutil, podem ser vistas como uma integração ou tensão entre as duas tradições filosóficas. Assim, no horizonte da tradução, vislumbramos não apenas a busca pela verdade, mas também a riqueza das interpretações que, em sua pluralidade, iluminam o caminho para a *Libertação*.

Capítulo III - “Samādhi” em tradução – a concentração que revela o *Si-mesmo*

Trataremos a partir de agora de um dos termos mais complexos dentro do *Yogasūtra* e das tradições indianas de um modo geral: *Samādhi*.

O termo “*Samādhi*” engloba três relações semânticas importantes para o início do seu entendimento: o prefixo verbal “*sam*”, que pode ser compreendido como “agrupamento”; a raiz “*dha*”, que designa uma “posição estável”; e o prefixo verbal “*a*”, que sugere aquilo que se “orienta para o interior”. Nesses termos, *Samādhi* atesta o indivíduo que se uniu (*sam*), após um longo processo de introspecção (*a*) naquilo que é estável (*dha*) por natureza, isto é, o “puro Ser” ou o *Si-mesmo* transcendente (*puruṣa*). Entretanto, cabe notar que o termo, quando traduzido, ganha muitas acepções diferentes, tais como “iluminação”, “identidade”, “união”, entre outras (Henriques, 1990, p. 203).

Segundo a antiga visão psico-físico-espiritual do yoga, o corpo que possuímos espelha, ao nível micro, toda a rede de intrincadas relações que o próprio universo estabelece ao nível macro. Isto é dizer que a prática do yoga nos conduz ao encontro de camadas cada vez mais sutis, numa hierarquia crescente, que remontam ao fundamento da própria existência, o *Si-mesmo* ou Espírito, que é transcendente em sua natureza essencial. Por essa razão, quando contemplamos o *Yogasūtra* de Patañjali, não nos deparamos com o tipo de literatura dita “revelada” ou de características dogmáticas; antes, o autor (que se insere como um praticante daquilo que fala) se propõe a “mapear” o caminho estreito que nos leva além do nível da psique condicionada pela egoidade mundana (Feuerstein, 2005, p. 299). Trilhar esse caminho só é possível através da nossa experiência pessoal prática, mais precisamente através da *meditação* “praticada com dedicação e cuidado, sem interrupção e por um longo tempo” (Patañjali, 2017, p. 52), como explica no *sūtra* 1.14. É aí que encontramos a noção de *Samādhi*, pois esse procedimento nos leva ao mergulho nos estados cada vez mais profundos de consciência, até a culminância no estado de unificação final, *Samādhi*. Tal estado é marcado pelo princípio distintivo da pura Consciência (*cit*) e da Atenção plena (*citi*), que difere da consciência ordinária (*citta*) (Feuerstein, 2005, p. 301).

Se acaso buscarmos um resumo desse caminho de realização do *Si-mesmo*, certamente teremos de lidar com os dois aspectos principais elencados pelo autor no *sūtra* 1.12, isto é, *abhyāsa* (repetição) e *vairāgya* (desapego). O primeiro (*abhyāsa*) preserva – pois a repetição leva à “retenção” – as ocasionais experiências de identificação com o *Si-mesmo*; o segundo (*vairāgya*) aborda o pólo oposto, pois uma vez tendo experienciado esses estados no limiar da consciência, cabe preservarmos também o “desapego” em relação a eles, dado que nos pontos mais altos da hierarquia desses estados, até mesmo a noção de um “eu” que os experiencia terá de ser abandonada (*Nirasmitā-samāpatti*, que será discutido adiante). Essa desidentificação gradual ocorre mediante a reiterada prática de *saṁyama*, que são os três últimos membros do *aṣṭāṅga yoga* de Patañjali: *dhāraṇa*, *dhyāna* e *Samādhi*. Wicher expõe o processo da seguinte maneira:

O "caminho" ióguico formulado por Patañjali pode ser (e tem sido) apropriadamente descrito como um processo bipolar de "interiorização" gradual, resultando em uma expansão e em um estado liberado de identidade do eu. Vyāsa ilustra a interdependência funcional de *abhyāsa* (o polo positivo da "prática") e *vairāgya* (o polo negativo do "desapego") por meio de uma metáfora útil:

“O fluxo da mente segue em ambas as direções. Ele flui para o bem e flui para o mal. O que começa com 'discriminação' (*Viveka*) e termina na solidão (*Kaivalya*) flui para o bem. O que começa com a falta de discriminação (*avidyā*) e termina na existência condicionada (*saṁsāra*) flui para o mal. Por meio do desapego, a corrente em direção às condições/objetos [identidade extrínseca] é represada, e pela prática da visão discriminativa, a corrente da 'discriminação' é direcionada a fluir. Assim, a cessação [da falsa identificação com] das modificações da mente depende de ambos [prática e desapego].”

Enfatizei como o Yoga, como "a cessação [da falsa identificação com] as modificações da mente", **pode ser visto como um processo bipolar de prática (*abhyāsa*) e desapego (*vairāgya*)**, um processo que tem sido articulado por meio de uma análise detalhada dos estágios de *samādhi*

cognitivo (*samprajñāta*) e do estado de *samādhi* supracognitivo (*asamprajñāta*) (Wicher, 1998, p. 172-306, tradução e grifo nosso).²¹

Se simplificarmos o processo, veremos que se trata de um trabalho profundo com os elos que compõem o corpo-mente do praticante, sendo este um trabalho de ascensão da energia vital interior (*prāṇa*). Desse modo, o *yogin* preparado, isto é, aquele que passou pelo aprimoramento de um sólido caráter ético (constituído pelos *yamas* e *niyamas*), inicia a utilizar das práticas de respiração (*prāṇayāma*) associadas à concentração (*dhāraṇa*), estimulando e dirigindo para o alto essa força vital adormecida. Com “alto”, dizemos literalmente que sobe através dos canais sutis (as *nāḍis*) desde a base da coluna até a cabeça, ou, mais especificamente, o centro energético localizado aí (*sahasrāra cakra*). O trabalho com a energia vital que é feito pela prática do yoga, especialmente com as posturas (*āsanas*), é o que permite que o *prāṇa* (agora fluindo desimpedido, pela limpeza que a prática impõe) possa servir como veículo de ascensão da atenção internalizada (e potencializada pela concentração), até que essa se torne passível de dirigibilidade. Na medida em que essa atenção é dirigida para o alto, experiências cada vez mais sutis (*samāpattis*) irão ocorrer. Quando esse processo atinge seu ápice, a energia vital (*prāṇa*) alcança o centro psicoenergético situado na coroa da cabeça (ponto de ligação do ser infinitesimal com o Ser supremo, *puruṣa*). Essa qualidade específica de atenção, quando fixada neste ponto, faz com que a qualidade da consciência atinja outro degrau dentro da existência, impossível de ser descrito, alçando-se assim ao estado de êxtase, que é conhecido como *Samādhi* (Feuerstein, 2005, p. 429-430).

Essa ascensão da energia vital, por sua vez, está imbricada com o próprio cosmos e suas dimensões transcendentais à matéria, conforme prefigurada pelo

²¹ “The yogic ‘path’ formulated by Patañjali can be (and has been) appropriately described as a bipolar process of gradual ‘interiorization’ resulting in an expansion and liberated state of self-identity. Vyasa illustrates the functional interdependence of *abhyasa* (the positive pole of ‘practice’) and *vairagya* (the negative pole of ‘dispassion’) in a helpful metaphor: The stream of the mind flows both ways. It flows to the good and it flows to evil. The one commencing with ‘discrimination’ and terminating in aloneness flows to the good. The one commencing with failure to discriminate and terminating in conditioned existence flows to evil. Through dispassion the current towards conditions/objects [extrinsic identity] is dammed, and by practice of the discriminating vision the current of ‘discrimination’ is made to flow. Thus the cessation [of the misidentification with] the modifications of the mind depends on both [practice and dispassion]. [...] I have emphasized how Yoga as ‘the cessation of [the misidentification with] the modifications of the mind’ can be seen as a bipolar process of practice (*abhyasa*) and dispassion (*vairagya*), a process that has been articulated through a detailed analysis of Patañjali’s stages of cognitive *samādhi* (*samprajñāta*) and the state of supracognitive *samādhi* (*asamprajñāta*)” (Wicher, 1998, p. 172-306).

Yoga e o Saṁkhyā. Tais dimensões, também conhecidas como *tattvas*, exigem uma explicação mais apurada, pois é o fundamento ontológico do *Si-mesmo* e a condição *sine qua non* pela qual o *yogi* retorna à fonte do seu verdadeiro eu; contudo, nos limitaremos nesta seção à análise do conceito mencionado, citando apenas brevemente essa teoria da evolução do cosmos – tomada de forma inversa pelo o Yoga – com base na descrição de Tara Michael:

Podemos compreender agora como os *tattva* descritos pelo Samkhya estão, na prática do Yoga, imersos uns nos outros, no sentido inverso ao de sua emanção: através do *pratyāharā*, os sentidos se retiram do mundo exterior e convergem na faculdade mental (*manas*); através do *dhāraṇā* e do *dhyāna*, as modalidades do psiquismo são suspensas e unificadas ao eu individual (*ahamkarā*); no *saṁādhi* como suporte, o eu individual se reabsorve em *Buddhi*, o princípio de pura inteligência, sem forma e supra-individual; e mais adiante veremos como, na última forma de *saṁādhi*, o próprio *Buddhi* é absorvido no Ser absoluto (*Purusha*) (Michael, 1976, p. 94).

Compreendendo essa escala evolutiva, o termo *Samādhi* surge como um estágio culminante nas práticas de yoga, sendo o ápice para o *yogi*, representando não apenas um aprofundamento na concentração, mas também um estado de consciência elevado. Assim, é necessário entender o que é a palavra “concentração” do modo como aparece no seio dessa tradição. Talvez a melhor palavra no *Yogasūtra* que expresse essa ideia seja *dhyāna*. Esse termo sânscrito aparece como etapa posterior a *dhāraṇa* e anterior ao *Samādhi*, as três etapas mais altas e finais das práticas de concentração ou consumação da mesma, compreendidas dentro do macroconceito “*saṁyama*”, sendo que cada estágio é o aprofundamento do anterior. Porém, a palavra *dhyāna* tem uma extraordinária ocorrência na Índia, porque ela tem um sentido muito amplo. “*Samādhi*” pode ser entendido como um aprofundamento de *dhyāna*, por sorte que *dhyāna* talvez seja um termo mais pan-indiano. De fato, *dhyāna* pode ser traduzido por “atenção”, logo, não é apenas concentração. Sobre este ponto, Wicher esclarece:

O termo *dharana*, que deriva da raiz *dhr*, “segurar, manter”, refere-se à fixação da atenção, que é concentrada em um objeto interiorizado. O processo subjacente é chamado *ekagrata* (composto de *eka*: “um, único”, e *agrata*: “direcionamento”), que representa a unicidade da mente ou a **atenção**

inabalável (puramente focada), a base fundamental da concentração iogue, que se aprofunda e amadurece em *dhyana* e *samadhi*.

Dhyana (YS III.2), a meditação, segue-se à *dharana* como uma continuação linear da concentração unidirecionada. **Patañjali compreende *dhyana* como uma "extensão" singular e ininterrupta (*eka-tanata*) de uma ideia (*pratyaya*), cognição ou intenção em relação ao objeto de concentração, um fluxo contínuo de atenção do yogin para o objeto de concentração.** Todas as ideias ou cognições emergentes giram em torno do objeto de concentração. A meditação (*dhyana*), no entanto, é um estado mental com suas próprias propriedades distintivas (Wicher, 1998, p. 193, tradução e grifo nosso).²²

Segundo a tradição, a diferença entre as duas (atenção e concentração) é que a “concentração” pode ser usada como uma técnica, apenas para controlar a mente e seus turbilhões de movimentos (*vṛttis*), incluso sugerir a concentração numa coisa que nem sequer existe, como, por exemplo, pensar durante um minuto em uma “sereia”, sem pensar em outra coisa. Neste caso citado, não há compromisso nenhum com a realidade; trata-se apenas de um treinamento para controlar a mente. Enquanto que, para o yoga, o objetivo verdadeiro da concentração é conhecer as coisas, em suma, “discriminar”. Aí entra em foco a “atenção”. Nas palavras de Wicher:

Mas, apesar das inúmeras maneiras de interpretar o termo, a maioria das tentativas é ou demasiadamente restritiva ou muito vaga para ser aceitável. [...] “Concentração” pode ser interpretada como um processo exclusivamente mental de fixar a mente em algo externo ou totalmente separado de si mesmo. [...] Observei no último capítulo que a prática do *samadhi* não é meramente a concentração em um objeto ou ideia, nem se trata de perder-se em auto-hipnose. Tampouco tem a ver com uma recaída na inconsciência [...] Uma vez liberada de seu funcionamento rajásico e tamásico, a mente, na experiência do *samadhi*, não se torna embotada, inativa, incapacitada, sem

²² “The term *dharana*, which stems from the root *dhr*, ‘to hold, maintain,’ refers to the holding of one’s attention, which is fixed on an internalized object. The underlying process is called *ekagrata* (composed of *eka*: ‘one, single,’ and *agrata*: ‘pointedness’), which stands for the singleness of mind or unwavering (purely focused) attention the very foundation of yogic concentration which deepens and matures in *dhyana* and *samadhi*. *Dhyana* (YS III.2) meditation follows from *dharana* as a linear continuation of one-pointedness. Patañjali understands *dhyana* as an unbroken, singular ‘extension’ (*eka-tanata*) of one idea (*pratyaya*), cognition, or intention with regard to the object of concentration, an uninterrupted flow of attention from the yogin to the object of concentration. All arising ideas or cognitions revolve around the object of concentration. Meditation (*dhyana*) is, however, a mental state with its own distinctive properties” (Wicher, 1998, p. 193).

pensamentos ou inconsciente. O *samadhi* é acompanhado por uma aguda "vigília", alerta e lucidez mental, na verdade, uma superação das limitações egoicas da consciência (Wicher, 1998, p. 182-211, tradução nossa).²³

A palavra-chave nas tradições indianas – e a yoga é um símbolo disso –, em todos os sentidos, é “atenção”. Tudo o que o praticante de yoga tem de fazer é “prestar a atenção”; não há mais nada a ser feito. Posto assim, se *dhyāna* é “atenção” em *stricto sensu*, então diríamos que o *Samādhi* na tradição do *Yogasūtra* é a “atenção plena”, porque nesse caso, diferentemente, o yogi está focado e conhece as coisas como elas são, não sendo apenas uma técnica de controle mental; em maior grau, é uma técnica de controle mental para conhecer a natureza das coisas.

Contudo, nesse caso, essa “atenção plena” tem consequências que não são, na realidade, coisas que vêm "depois", mas sim concomitantes ao ato de prestar atenção, que é "conhecer". Portanto, até mesmo a totalidade dos oito passos descritos por Patañjali, desde os *āsanas* (posturas psicofísicas) até a *Samādhi* (o êxtase meditativo), está, de certo modo, subordinada a essa atenção. Mas atenção a quê? Dizemos que é uma atenção "propositiva", uma atenção repleta de conhecimento. E esse conhecimento, por sua vez, é condutivo a uma dimensão de bem-estar e plenitude – *ānanda* e *Kaivalya* – ou seja, são dois desdobramentos do que efetivamente significa essa "atenção".

De fato, mesmo considerando a tradução usual de “yoga” como “união”, autores como Feuerstein atentam para o fato de que o que deve ser “julgado” ou “unido”, no contexto do Yoga de Patañjali, é a *atenção* do ser humano (Feuerstein, 2005, p. 20). Então, na verdade, dizemos que yoga são técnicas de concentração que levam a níveis cada vez mais elevados de atenção, e esse seria o segundo sentido da raiz da palavra “yuj”, ou seja, que significa “concentração”, mas agora no

²³ “But despite the multitudinous ways of construing the term, most attempts are either too restricting or too vague to be acceptable. [...] ‘Concentration’ can be interpreted to mean an exclusively mental process of fixing one’s mind on something external to or utterly separate from oneself. [...] I have noted in the last chapter that the practice of samadhi is not merely the concentration on an object or idea, nor is it getting lost in self-hypnotism. Nor has it to do with a relapse into unconsciousness [...] Having been released from its rajasic and tamasic functioning, the mind in the experience of samadhi is not made dull, inactive, incapacitated, thoughtless, or unconscious. Samadhi is accompanied by acute ‘wakefulness,’ alertness, and mental lucidity, in fact, an overcoming of the egoic limitations of consciousness” (Wicher, 1998, p. 182-211).

sentido de “atenção plena”. Tal concepção é fundamentada por Wicher de acordo com os comentários clássicos de Vācaspati Mīśra:

O erudito comentarista Vācaspati Mīśra (século IX d.C.) observa que **o termo Yoga deve ser derivado da raiz *yujā* (no sentido de "concentração")** e não de *yujir* (no sentido de "união"). Vācaspati pode ter se sentido compelido a fazer essa observação porque, na tradição não dualista do Vedānta, com a qual ele estava familiarizado, o termo *yoga* é frequentemente explicado como a união (*samyoga*) entre o eu individual e o Eu transcendente. Essa compreensão de Yoga não se aplica formalmente à escola clássica de Patañjali, que enfatiza a distinção entre a identidade imutável e a identidade mutável do ego empírico e, como frequentemente se argumenta, culmina em uma separação absoluta entre a consciência pura ou Eu (*puruṣa*) e o reino da natureza, o ser psicofísico e sua fonte (*prakṛti*) (Wicher, 1998, p. 30, tradução e grifo nosso).²⁴

A distinção entre essas duas dimensões meditativas (*dhyāna* e *Samādhi*) é tênue, pois elas representam graus subjetivos de um *continuum* em que a atenção se aprofunda progressivamente, isto é, em *dhyāna*, a mente do praticante permanece presente, mas pode haver flutuações e envolvimento com os pensamentos. Em contraste, o *Samādhi* é um estágio mais elevado, onde essas flutuações cessam e a atenção se torna plena, permitindo que a consciência se absorva completamente no objeto da meditação.

Considerando assim, embora não possamos descartar a tradução de *dhyāna* como “meditação”, é fundamental compreender que essa palavra é uma forma ocidentalizada de referência à prática, deixando margem à questão: o que realmente se entende por “meditação”?

O termo “meditação” tem origem no latim *meditare*, que significa retornar ao centro, no sentido de desconectar-se do mundo externo e direcionar a *atenção* para o interior (Danucalov; Simões, 2006). Já o termo sânscrito correspondente à

²⁴ “The learned commentator Vacaspati Misra (ninth century CE) notes that the term Yoga should be derived from the root *yujā* (in the sense of ‘concentration’) and not from *yujir* (in the sense of ‘conjunction’). Vacaspati may have been compelled to make this remark because in the nondualist tradition of Vedanta with which he was familiar the term *yoga* is frequently explained as the union (*samyoga*) between the individual self and the transcendent Self. This understanding of Yoga does not formally apply to Patañjali’s classical school, which emphasizes the distinction between unchanging identity and the changing identity of empirical selfhood and, it is often argued, culminates in an absolute separation between pure consciousness or Self (*puruṣa*) and the realm of nature, psychophysical being and its source (*prakṛti*)” (Wicher, 1998, p. 30).

“meditação” é *dhyāna*, que se traduz como “refletir ou pensar” (Williams, 1899, p. 521), e pode descrever o estado em que a consciência permanece focada na *atenção*, sem oscilações ou alterações na concentração (Danucalov; Simões, 2006). Nesse contexto, a atenção age como um núcleo indistinto nos três estágios finais da prática (*dhāraṇa*, *dhyāna* e *Samādhi*), sendo a fonte que os alimenta e de onde se desdobram. Com razão, ao comentar o *sūtra* 3.3, Taimni destaca:

Somente o objeto de meditação pode permanecer, pois **toda espécie de distração deve ser eliminada antes que o estado de *dhyāna* possa ser firmemente estabelecido**. Este é o significado da expressão *ārthamātra-nirbhāsam*. A expressão *tad eva* significa o mesmo e é usada, aqui, para enfatizar que ***samādhi* é apenas uma fase avançada de *dhyāna*, e não uma nova técnica. A única diferença entre as duas, como já vimos, é a ausência da autoconsciência mental**, que faz o objeto brilhar sob uma nova luz (Taimni, 1996, p. 221-4, grifo nosso).

Esse aprofundamento da atenção pode ser visto como parte de um processo pedagógico e epistemológico, onde o controle mental e o discernimento progressivo permitem ao praticante alcançar uma clareza cada vez maior. Loundo ressalta que, no contexto do Advaita Vedānta de Śaṅkarācārya, a ignorância (*avidyā*) é, em última análise, uma superimposição ilusória sobre a realidade, uma distorção que o praticante, ao despertar, reconhece como inexistente (Loundo, 2021). Essa percepção da ilusão revela o *locus* da prática, isto é, a atenção atua como motor movente, pois o despertar não envolve a remoção de algo concreto, mas sim a capacidade de ver as coisas como elas verdadeiramente são. Assim, *dhyāna*, ao ser caracterizado como uma atenção ainda sujeita a flutuações, prepara o terreno para o *Samādhi*, onde a percepção equivocada é dissolvida, e a mente pode ver a realidade de forma clara e sem obstruções. A prática, portanto, não é a criação de uma nova realidade, mas um desvelar daquilo que sempre esteve presente, bastando que o praticante se dê conta, esteja “atento”. Loundo explica que a eliminação da ignorância

não envolve rigorosamente nenhuma “ação” ou remoção efetiva de coisas reais, mas, essencialmente, um ato de esclarecimento discriminatório: a “nulificação (*bādhita*) de uma falsa ignorância”, i. e., a nulificação de algo que, de fato, nunca existiu, tal como no desfazimento da ilusão perceptiva (Loundo, 2021, p. 24).

Em outros termos, sendo o *Samādhi* esse estado de atenção plena, uma clareza discriminativa que dissolve as ilusões de separatividade, a *Liberação*, que é um sinônimo de *Samādhi*, envolve uma espécie de circularidade em torno da própria atenção. Afinal, é por meio da atenção que se atinge o *Samādhi*, mas também é no estado de *Samādhi* que a atenção se revela em sua forma mais plena. Ou seja, a atenção é ao mesmo tempo o caminho e o resultado, criando uma relação tautológica: o praticante precisa cultivar a atenção para alcançar o *Samādhi*, e é no *Samādhi* que essa atenção atinge seu auge, tornando-se a própria experiência da *Liberação* (*mokṣa*).

Por isso, Loundo reafirma, tomando a declaração de Śaṅkarācārya, que “[A Ignorância] reside [apenas] naquele que a percebe. [...] [Somente] aquele que percebe a Ignorância pode eliminá-la” (Śaṅkarācārya apud Loundo, 2021, p. 25). Esse processo de “perceber”, “ater-se” por fim, age sobre as “substancializações” que sustentam a ilusão, permitindo que o praticante, ao aprofundar sua atenção/discriminação, veja a realidade como *Brahmā*, a verdade última.

Esse aprofundamento e continuidade da atenção, fluindo de *dhyāna* até *Samādhi*, é demarcado por Wicher da seguinte forma:

O psicólogo britânico John H. Clark caracteriza *dhyana* como um processo paradoxal, no qual a **meditação “esvazia a mente e, ao mesmo tempo, estimula a atenção”**. **Ao adicionar profundidade e lucidez à consciência durante a meditação, a atenção ou sensação de vigília do yogin é intensificada**, mesmo que possa haver pouca ou nenhuma percepção do ambiente externo. *Dhyana* é uma condição necessária para que o *samadhi* ocorra. A definição de *samadhi* no *Yoga-Sutra* III.3 começa com “*tad eva*”, mostrando claramente que *samadhi* não é separado de *dhyana*, mas uma continuação, ainda que um aprofundamento/ florescimento/ amadurecimento do processo meditativo (Wicher, 1998, p. 194, tradução e grifo nosso).²⁵

Como resultado, há uma dimensão cognitiva acrescida, donde entra o que chamamos “Viveka”: um evento de discriminação para conhecer as coisas como

²⁵ “The British psychologist John H. Clark characterizes *dhyana* as being a paradoxical process in that meditation ‘both empties the mind and, at the same time, encourages alertness.’ By adding a depth and lucidity of consciousness in meditation, the yogin’s alertness or sense of wakefulness is enheightened even though there can be very little if any awareness of the external environment. *Dhyana* is a necessary condition for *samadhi* to ensue. The definition of *samadhi* in *Yoga-Sutra* III.3 begins ‘*tad eva*’ showing clearly that *samadhi* is not separate from *dhyana* but is a continuation albeit a deepening/flowering/maturing of the meditative process” (Wicher, 1998, p. 194).

elas são e separá-las do que não são, ou, em outras palavras, as práticas de atenção (*dhyāna*) e discriminação (*Viveka*) revelam um caminho contínuo que culmina no reconhecimento (que é *Samādhi*) do verdadeiro ser (que é *puruṣa*). De tal forma, a relação entre *dhyāna* e *Samādhi* não é apenas uma progressão técnica, mas um desenvolvimento que reflete a evolução da consciência do *yogi*, pois, enquanto constrói a base para uma atenção mais profunda, também prepara o terreno para o *Samādhi*, onde a clareza e a compreensão da realidade se tornam mais acessíveis.

Portanto, se entendemos o yoga como um processo de atenção gradativa, o *Samādhi* é a atenção plena, como já dissemos; mas mesmo dentro da atenção plena, existem como que “dimensões” de *Samādhi*, ou ainda, “etapas”, sendo que ambas expressões aparecem nas traduções aqui analisadas. Tais dimensões serão discutidas no capítulo seguinte, onde forneceremos um quadro descritivo das mesmas.

Preferimos, nesta pesquisa, a nomenclatura “dimensão”, porque não se trata de etapas no sentido daquilo que vai de uma coisa para outra coisa, pois, no caso de *Samādhi*, cabe mais como analogia a imagem da “moeda”, que, embora seja uma só coisa, tem dois lados. Essa visão dualista harmoniza com a perspectiva do *Saṃkhyā*, onde *puruṣa* e *prakṛti* são claramente distintos, como aponta Whicher:

O yogin vive simultaneamente, por assim dizer, em dois mundos: **a dimensão da existência não qualificada (*nirguna*) de *purusa*, e a dimensão relativa (*saguna*), ainda que sejam dois mundos que funcionam juntos como um só** (Whicher, 1998, p. 291, tradução e grifo nosso).²⁶

Seguindo a trilha das questões relacionadas às diversas dimensões de *Samādhi*, há outro ponto que precisamos destacar: o termo “*Samādhi*” incorpora, até certo ponto, também a palavra “*Kaivalya*” (são sinônimos), isto é, o objetivo último de todo o empreendimento do yoga. “*Kaivalya*” pode ser considerado o “nome” do yoga para “*Samādhi*”, por assim dizer. De acordo com Whicher:

O processo de cessação (*nirodha*) resulta em uma expansão da percepção, autocompreensão e identidade no *samadhi* [...]. Não se trata de um

²⁶ “The yogin simultaneously lives as it were in two worlds: the dimension of the unqualified (*nirguna*) existence of *purusa*, and the relative dimension (*saguna*), yet two worlds that work together as one” (Whicher, 1998, p. 291).

entorpecimento da mente, mas envolve uma forma de iniciativa mental que permite uma sattvificação (ou seja, purificação e iluminação) da consciência [...] A cessação final da identidade equivocada, portanto, pode ser vista como um processo positivo que revela uma sintonia mais fina entre *puruṣa* e *prakṛti* [...] Contudo, à medida que os *samskāras* de *nirodha* se tornam progressivamente mais intensos, eles acabam se voltando, paradoxalmente, contra qualquer forma de atividade mental baseada na egoidade, identificação equivocada e ignorância [...] **A consequência de tudo isso não pode ser outra senão o *kaivalya*** [...] Pode-se dizer que o *kaivalya* representa o fruto culminante do compromisso do yogin com a realização de uma identidade ou realidade subjacente que envolve tanto o *puruṣa* quanto a *prakṛti*, transcendendo assim todo entendimento conceitual, incluindo quaisquer noções dualistas ou não dualistas sobre essa identidade ou realidade. [...] O processo de "cessação" (*nirodha*) busca revelar o experienciador, o observador invisível, também referido nos *Upaniṣads*. **O propósito da disciplina meditativa yogue é revelar o objeto de percepção tal como ele é "em si" (ou seja, no *samādhi*)** (Wicher, 1998, p. 272, p. 296-297, tradução e grifo nosso).²⁷

Embora essas dimensões sejam de compreensão desafiadora, dizemos que quando alguém alcança *Samādhi*, a depender da tradição indiana que avalia a experiência, pode existir um *Samādhi* (A) e um *Samādhi* (B). Neste caso, há duas leituras: 1) que o *Samādhi* (A) é uma experiência inicial e o *Samādhi* (B) é o verdadeiro, pois é o último; ou 2) que são dois lados de uma mesma moeda, porque todos são *Samādhi*. Sobre essas duas visões de *Samādhi*, Flood (2014) ressalta a interessante distinção que há entre abordagens dualistas e monistas. No primeiro caso, ele argumenta que, dentro da escola de filosofia Sāṃkhya, o *Samādhi* pode ser visto através de uma lente dualista, onde há uma clara distinção ontológica entre o *self* consciente (*puruṣa*) e a matéria (*prakṛti*):

²⁷ "The process of cessation (*nirodha*) results in an expansion of insight, self-understanding, and identity in *samādhi* [...] It is not a deadening of the mind but entails a form of mental initiative that allows for a sattvification (i.e., purification and illumination) of consciousness [...] The final cessation of mistaken identity thus can be viewed as a positive process disclosing a finer attunement between *puruṣa* and *prakṛti* [...] However, as the *samskāras* of *nirodha* grow progressively more intense, they end up turning, paradoxically, against any form of mental activity based on egoity, misidentification, and ignorance [...] The consequence of all this can be none other than *kaivalya* [...] *Kaivalya* can be said to represent the culminating fruit of the yogin's commitment to the realization of an underlying identity or reality that engages *puruṣa* and *prakṛti* both, thereby transcending all conceptual understanding, including all dualistic or nondualistic notions, regarding that identity or reality. [...] The process of 'cessation' (*nirodha*) seeks to disclose the experiencer, the unseen seer also referred to in the *Upaniṣads*. The purpose of yogic meditative discipline is to reveal the object of perception as it is 'in itself' (i.e., in *samādhi*)" (Wicher, 1998, p. 36, p. 296-297).

Embora a experiência de *samādhi* que conduz à libertação (*kaivalya*) tenha um caráter de inefabilidade, a condição última de *kaivalya* é, contudo, passível de conceitualização dentro de um esquema metafísico dualista e, mais especificamente, dentro do esquema metafísico da escola de filosofia Sāṃkhya. Segundo essa escola, existe uma distinção ontológica entre, de um lado, o *self*, isto é, o observador passivo e consciente (*puruṣa*) e, de outro, a matéria (*prakṛti*). O texto de Patañjali adota esse esquema metafísico como pano de fundo filosófico de seu pensamento (Flood, 2014, p. 136).

Assim, de acordo com a visão dualista do Sāṃkhya, o *Samādhi* (A) e o *Samādhi* (B) podem ser interpretados como etapas distintas na jornada da consciência, onde o *Samādhi* inicial (A) representa uma etapa preliminar de desapego da matéria, enquanto o *Samādhi* verdadeiro (B) simboliza a realização última de libertação (*Kaivalya*).

No segundo caso, Flood aponta o contraste dessa visão dualista com a perspectiva monista dos *Upaniṣads* (de orientação Vedântica), onde a *Libertação* é vista como a realização de uma identidade entre a alma e o absoluto:

Entretanto, contrariamente ao monismo dos *Upaniṣads*, a libertação não constitui aqui a realização de uma identidade entre a alma e o absoluto, mas ao invés, a realização da condição de solidão e transcendência do *self*. Trata-se de uma condição de consciência pura que liberta a alma, definitivamente, das amarras da matéria (Flood, 2014, p. 136).

Dessa maneira, a visão monista considera os diferentes estágios de *Samādhi* descritos por Patañjali como manifestações de uma mesma realidade unificada, reforçando a ideia de que "são dois lados de uma mesma moeda, porque todos são *Samādhi*". Flood (2014) ainda observa que, embora haja distinções soteriológicas sobre o entendimento de *Samādhi*, em ambas as tradições, a experiência do *Samādhi* transcende a experiência sensorial mundana, levando a consciência a um estado de reflexão e autoabsorção:

Trata-se de uma condição além da experiência sensorial mundana: a consciência permanece absorta em si mesma, sem objetos ou, então, num estado reflexivo no qual se tem a si mesma como objeto (Flood, 2014, p. 136).

Portanto, ao considerar as visões dualistas e monistas, pode-se compreender que as diferentes interpretações de *Samādhi*, seja como etapas distintas ou como

uma única experiência unificada, encontram fundamento nas ricas tradições filosóficas do Sāṃkhya e Vedānta. Por essa razão é que se deu a escolha destes termos, “Viveka”, “Samādhi” e “Kaivalya”, isto é, se buscarmos uma lógica por trás destes três termos, veremos que *Viveka* é a “metodologia” e *Samādhi* (ou *Kaivalya*) é o “ponto final”, sendo que, no Sāṃkhya, *Viveka* é predominantemente enfatizado como forma de acesso à *Liberação*, enquanto que no Yoga e no Vedānta, *Samādhi* é mais enfatizado. Em outras palavras, o praticante de yoga opera através de *Viveka* para alcançar essa condição de conhecimento que é o *Samādhi*, o destino. E aqui independe se a perspectiva adotada é do Sāṃkhyā (dualista) ou Vedānta (não-dualista); o que importa é a metodologia para conhecer. Pois, se por um lado o Sāṃkhyā diz que a meta é entender *puruṣa* como distinto de *prakṛti*, então “conhecer” é isso; e, se estamos num contexto do Advaita Vedānta e “conhecer” quer dizer reconhecer que existe um princípio de unidade de todas as coisas, que é *Brahmā* (a própria consciência), “conhecer”, neste segundo caso, se torna isso.

Assim, as “modalidades” de *Samādhi* – para talvez utilizar um vocábulo mais adequado – já nos fornecem amplo material de discussão, porque o termo é alvo de alguns *sūtras* do primeiro capítulo do *Yogasūtra*. Consequentemente, *Samādhi* é a grande palavra, tanto na tradição do *Yogasūtra* como na tradição do Budismo, por exemplo, onde assume esse sentido de “conhecimento” também, ainda que não em todas as linhagens do Budismo. Como demonstrado por Mircea Eliade (1969):

Mesmo se desconsiderarmos **os significados periféricos que o conceito de *samadhi* adquire na literatura budista e nas espécies “barrocas” de Yoga**, e considerarmos apenas o significado e valor que lhe são dados por Patañjali e seus comentadores, as dificuldades permanecem. Por um lado, o *samadhi* expressa uma experiência que é completamente indescritível. **Por outro, essa “experiência enstática” não é unívoca — suas modalidades são muito numerosas** (Eliade, 1969, p. 77, tradução e grifo nosso).²⁸

Eliade (1969), ao citar Vācaspati Miśra e uma passagem do *Viṣṇu Purāṇa* (VI, 7, 90), assinala a concepção de *Samādhi* como “conhecimento” e destaca seu papel gnosiológico, afirmando que:

²⁸ “Even if we disregard the peripheral meanings that the concept *samadhi* acquires in Buddhist literature and in the ‘baroque’ species of Yoga, and take into consideration only the meaning and value given it by Patañjali and his commentators, the difficulties remain. For one thing, *samadhi* expresses an experience that is completely indescribable. For another, this ‘enstatic experience’ is not univalent — its modalities are very numerous” (Eliade, 1969, p. 77).

[...] o yogin cessou de empregar a “imaginação”, não considera mais o *ato* e o *objeto* da meditação como distintos um do outro. **Há uma coincidência real entre o conhecimento do objeto e o objeto do conhecimento**; o objeto já não se apresenta à consciência nas relações que o delimitam e o definem como um fenômeno, mas “como se estivesse vazio de si mesmo”. Ilusão e imaginação (*kalpanā*) são, portanto, completamente eliminadas pelo *samādhi* (Eliade, 1969, p. 77, tradução e grifo nosso).²⁹

A análise feita por Eliade ressoa com a noção de que *Samādhi* é crucial para entender a definição de “conhecimento” segundo a tradição de Patañjali. No entanto, na tradição Vedānta não é tanto um conceito-chave, porque vemos que se restringe mais à ideia de “concentração mental” e não tanto à ideia de “conhecimento”. Agora, no *Yogasūtra*, certamente é a palavra-chave para entendermos “conhecimento” na acepção de Patañjali. A tradutora Glória Arieira (filiada à tradição Vedānta) corrobora essa distinção ao afirmar que:

Vedānta inclui Yoga, Yoga inclui Vedānta. O primeiro diz que o problema é apenas uma questão de ignorância e que a solução é o conhecimento. **Como meio secundário para a liberação**, é enfatizada a importância de uma vida de Yoga (Patañjali, 2017, p. 26, grifo nosso).

Essa observação destaca que, para o Vedānta, a *Liberação* está mais diretamente associada ao conhecimento do Eu (*jñānaniṣṭha*, a firmeza ou clareza do conhecimento do Eu), enquanto o Yoga serve como um suporte secundário. Arieira também reforça que:

Se o problema está na mente, que é agitada e deve ser acalmada, será que a solução será definitiva? Se a mente era agitada antes e agora foi acalmada, o que nos garante que ela não se tornará agitada novamente? **A solução definitiva para o problema humano só pode vir do autoconhecimento. Qualquer outra solução seria provisória** (Patañjali, 2017, p. 27, grifo nosso).

Tal argumentação sugere que a transformação mental (*Samādhi*) e a estabilização (*sthiratā*), dois componentes acentuados no sistema Yoga de Patañjali (Y.S. 1.17, 1.43 e Y.S. 2.46), não são suficientes para alcançar a verdadeira

²⁹ “[...] the yogin has ceased to employ ‘imagination,’ no longer regards the act and the object of meditation as distinct from each other. There is a real coincidence between knowledge of the object and the object of knowledge; the object no longer presents itself to consciousness in the relations that delimit and define it as a phenomenon, but ‘as if it were empty of itself.’ Illusion and imagination (*kalpana*) are thus wholly done away with by *samādhi*” (Eliade, 1969, p. 77).

Liberação. Assim, o Yoga (entendido como o caminho que conduz ao *Samādhi*), embora importante, é visto no Vedānta como um meio para a aquisição de conhecimento, e não como o conceito central.

Em contrapartida, no contexto do *Yogasūtra*, *Samādhi*, como um estado de realização plena e conhecimento, vai além da mera concentração mental e assume um papel fundamental na compreensão do processo de libertação, contrastando com a abordagem vedântica, que trata o conhecimento como o principal meio de *Libertação*. Então, não é apenas concentração mental; *Samādhi* é o ápice de *Viveka*.

Nessa direção, dizemos que, do ponto de vista metodológico e teleológico, *Viveka* é a metodologia e *Samādhi* é a teleologia (Wicher, 1998, p. 204-215); são os dois termos-chave que estão muito presentes no primeiro capítulo da obra.

O estado extático que aqui descrevemos, *Samādhi*, portanto, não é apenas uma experiência de foco mental, mas um estado muito refinado de percepção, atenção e consciência. Isso difere imensamente de qualquer tipo de fabricação mental artificial ou de estados perturbados da psique. Por vezes, há uma confusão que leva à crença de que dimensões “alteradas” de experiência – distintas das “elevadas” – estão no mesmo limiar, mas na verdade, *Samādhi* representa uma clareza e um nível de consciência que estão anos-luz distantes dessas condições superficiais.

O estado já foi colocado ao lado de patologias como a esquizofrenia, estados inconscientes artificialmente induzidos e auto-hipnose. Contudo, isso nos parece precipitado do ponto de vista científico, sendo muitas vezes o reflexo de um reducionismo ocidental que tende a nivelar ao domínio dos conceitos conhecidos o que lhe escapa ao entendimento.

A comparação não poderia ser mais inadequada, pois o *Samādhi* não implica uma “fragmentação” da personalidade; ao contrário, unifica o indivíduo existente com a unidade e fundamento de seu existir. Na esquizofrenia a pessoa também pode perder as noções de fronteira entre o seu ser e o mundo, mas essa ausência de fronteira difere bastante da unidade alcançada com yoga. A unificação pressentida pelo esquizoide impregna o mundo de hostilidade, pois tudo gira em

torno de si, do seu centro. Em contrapartida, a união do *yogi* pressupõe uma harmonia com o mundo, uma vez que a realidade não é vista mais como a emergência de causas fixas e aleatórias; e nisto há um certo poder (*siddhi*), pois já não está preso como a maioria aos condicionamentos auto-impostos, observa que tudo é parte de um grande “jogo” (*maha-līlā*) criado pela própria consciência (Henriques, 1990, p. 203).

O que deve ser compreendido é que *Samādhi* comporta uma variedade de estados e não um único estado. Em segundo plano, para aqueles que foram conhecidos como obtentores desse estado (os *Gurus* e Mestres em suas mais variadas linhagens espiritualistas), é um consenso que o *Samādhi* é um estado em que a lucidez mental se amplia, o que é o contrário da loucura. Sobre isso, Dean Radin, Diretor de Pesquisa do Instituto de Ciências Noéticas, apresenta em seu livro *Supernormal* (2013) evidências experimentais persuasivas da existência de fenômenos relacionados ao yoga, discutindo as suposições desatualizadas de que essas “habilidades” (práticas mencionadas no *Yogasūtra* como *siddhis*) são apenas superstições. Esse contraste entre a evidência científica emergente e a visão tradicional cética é observada por Radin:

Na sofisticada e pós-moderna era do século XXI, os milagres são vistos pelos ocidentais não religiosos como crenças pitorescas de tempos passados. Muitos cientistas e estudiosos os consideram superstições arcanas que, conforme descrito pelo estudioso islâmico Zia Inayat-Khan, são “intrinsecamente ofuscantes e incompatíveis com o pensamento racional”. [...] **Exceto em cursos de filosofia oriental e estudos religiosos, é improvável que a maioria dos estudantes universitários ocidentais tenha aulas que mencionem a palavra *siddhi*.** É possível encontrar ocasionalmente algum curso de psicologia sobre crenças estranhas que se refira a fenômenos psíquicos ou místicos, mas a maioria desses cursos trata de como as pessoas que viveram em tempos pré-modernos acreditavam, ou de como pessoas na borda da esquizofrenia acreditam hoje, em vez de questionar se suas histórias poderiam ser verdadeiras. Outros cursos, oferecidos sob perspectivas psicológicas ou neurocientíficas, são projetados para incutir nos estudantes a ideia de que tais tópicos são pseudociências perigosas, e, portanto, merecedores de zombaria e vergonha. Esses chamados cursos de pensamento crítico são projetados para reforçar uma espécie de catecismo cientificista. Os estudantes que sobrevivem a tais aulas aprendem a aceitar que qualquer evidência positiva que possam encontrar para habilidades

"milagrosas" é definitivamente explicada como delírios, fraudes ou sinais de psicose. Aqueles que discordam, porque tais explicações não condizem com suas próprias experiências, aprendem a permanecer em silêncio (Radin, 2013, p. 47, p. 63-64, tradução e grifo nosso).³⁰

Independentemente do que se estabeleça de acordo com os filtros da ciência instrumentalizada, não poderemos negar jamais a cadeia ininterrupta de seres que vêm cultivando ao longo de séculos essas práticas e deram testemunho de seus benefícios. A maior contribuição que essa tecnologia psico-físico-espiritual indiana pôde nos dar é o fato de ter agrupado, ao longo da história, provas consistentes da existência de um estado de ser – a saber, o estado de identidade com o *Si-mesmo* transcendente – que a ciência moderna pouco discute ou, quando não, ignora por completo. Com razão, o psicólogo americano William James afirma:

É que nossa consciência desperta normal, a consciência racional como lhe chamamos, não passa de um tipo especial de consciência, enquanto que em toda a sua volta, separadas pela mais fina das telas, encontram-se formas potenciais de consciência inteiramente diferentes. Podemos passar a vida inteira sem suspeitar-lhes da existência; basta, porém, que se aplique o estímulo certo para que, a um simples toque, elas ali se apresentem em sua plenitude; tipos definidos de mentalidade que têm provavelmente em algum lugar o seu campo de aplicação e adaptação. Nenhuma explicação do universo em sua totalidade poderá ser final se deixar de lado essas outras formas de consciência (James, 1991, p. 305).

Portanto, não devemos descartar estes estados descritos pelas tradições indianas, como algo alheio às investigações ocidentais da psique, sem que antes tenhamos posto essas práticas à prova com toda a imparcialidade de que a ciência tanto se orgulha.

³⁰ "In the sophisticated, postmodern, twittering twenty-first century, miracles are regarded by nonreligious Westerners as quaint beliefs of bygone days. Many scientists and scholars regard them as arcane superstitions that, as described by Islamic scholar Zia Inayat-Khan, are "intrinsically obfuscatory and incompatible with rational thought. [...] Other than in Eastern philosophy and religious studies courses, most Western college students are unlikely to take any classes that mention the word *siddhi*. It is possible to find an occasional psychology course on weird beliefs that refer to psychic or mystical phenomena, but most of those are within the context of learning what people who lived in premodern times believed, or what people on the edge of schizophrenia believe today, rather than whether their stories could possibly be true. Other courses, offered from psychological or neuroscience perspectives, are designed to pound into students the idea that such topics are dangerous pseudosciences, and thus heartily deserving of mockery and shame. These so-called critical thinking courses are designed to reinforce a kind of scientistic catechism. Students who survive such classes learn to accept that any positive evidence they may encounter for "miraculous" abilities is definitively explained away as delusions, scams, or signs of psychosis. Those who disagree, because such explanations do not jibe with their own experience, learn to remain quiet" (Radin, 2013, p. 47, p. 63-64).

Ainda que de difícil definição, ressaltamos que a característica distintiva do estado de *Samādhi* é a experiência de fusão completa entre o sujeito e o objeto contemplado, analogamente à tradição do Budismo Zen que descreve o estado como “Satori” (que literalmente significa “não há espaço entre”). Esse desaparecimento do “observador separado” dá lugar a uma condição de despertar e completa felicidade (*Kaivalya*), sensação de que o indivíduo é a pura existência, não mais uma parte buscando encontrar seu lugar na vastidão do universo:

Em uma definição alternativa, Patañjali explica *kaivalya* como o “retorno à origem” [...] dos *guṇas* que perderam todo propósito soteriológico para o *puruṣa* que [...] recuperou sua autonomia transcendente. [...] Este *sūtra* (YS IV.34) também classifica *kaivalya* como o estabelecimento do *puruṣa* em sua “própria forma/natureza” (*svarūpa*) e o poder da consciência superior (*citiśakti*). [...] Após superar o “fracasso em ver” (*adarsana*), o propósito soteriológico dos *guṇas* na condição samsárica da mente é cumprido; a mente é aliviada de seu papel anterior como veículo de *avidyā*, o locus da individualidade (egoidade) e da má identificação, e a realização da visão pura [...] ocorre. [...] O *Yoga-Sūtra* IV.34 completa a definição de Yoga como *cittavṛttinirodha*, **quando o “observador” (seer) permanece em sua própria forma ou identidade pura** (YS I.3) (Wicher, 1998, p. 276, tradução e grifo nosso).³¹

Vemos, assim, que Patañjali faz um apanhado de um conjunto expressivo de experiências que já vinham há séculos formando uma fenomenologia própria no seio da tradição indiana, a saber, os estados extáticos de transcendência (Feuerstein, 2005, p. 272).

No primeiro capítulo do *Yogasūtra*, o autor difere entre os dois grandes tipos de *Samādhi*, nos quais estão inseridos todos os outros: o êxtase consciente (*Samprajñāta-Samādhi*) e o êxtase supraconsciente (*Asamprajñāta-Samādhi*). O êxtase supraconsciente é o mais alto destes estados, sendo anterior apenas a dois outros, que culminam na *Libertação*. Já o êxtase consciente é subdividido em oito “formas”, sendo estas compreendidas dentro do termo técnico “*samāpatti*”, que pode

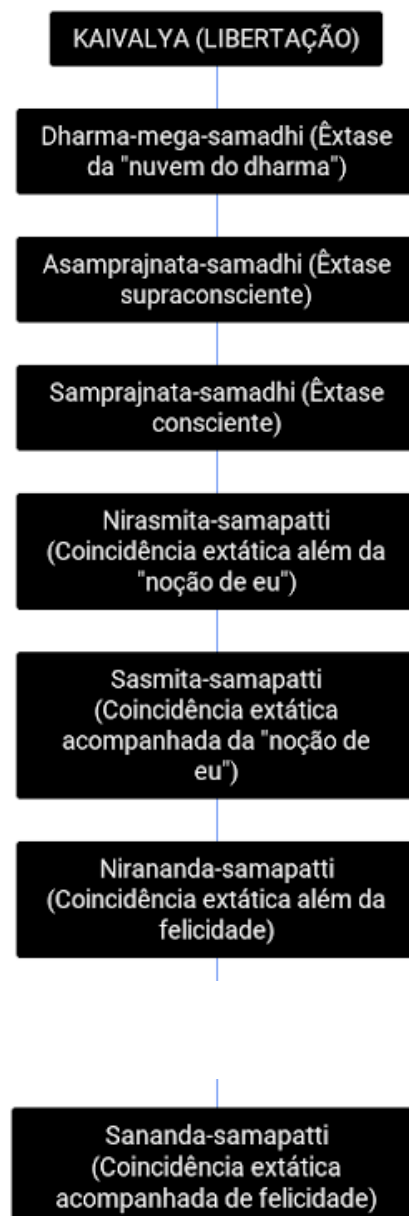
³¹ “In an alternative definition, Patañjali explains *kaivalya* as the ‘return to the origin’ [...] of the *guṇas* that have lost all soteriological purpose for the *puruṣa* that has [...] recovered its transcendent autonomy. [...] This *sūtra* (YS IV.34) also classifies *kaivalya* as the establishment in ‘own form/nature’ (*svarūpa*), and the power of higher awareness (*citiśakti*). [...] Having removed the ‘failure-to-see’ (*adarsana*), the soteriological purpose of the *guṇas* in the samsaric condition of the mind is fulfilled; the mind is relieved of its former role of being a vehicle for *avidyā*, the locus of selfhood (egoity), and misidentification, and the realization of pure seeing [...] takes place. [...] *Yoga-Sūtra* IV.34 completes the definition of Yoga as *cittavṛttinirodha*, whereupon the seer abides in its own form or pure identity (YS I.3)” (Wicher, 1998, p. 276).

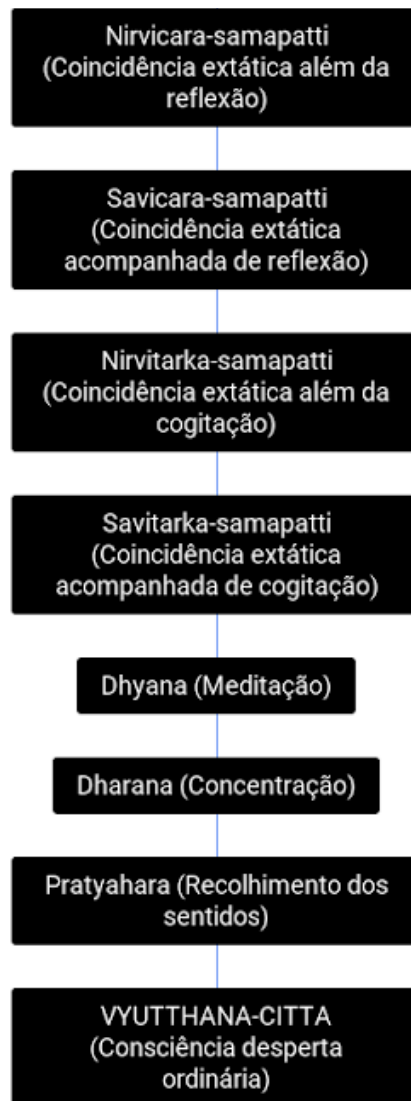
ser traduzido por “coincidências”, pois o sujeito e o objeto coincidem (Feuerstein, 2005, p. 315).

Para melhor compreensão da multiplicidade de estados que o conceito expressa, podemos observar o quadro mostrado por Feuerstein, no qual se ilustra esta escada ascendente da consciência:

Quadro 1 - Os estados de êxtase (*Samādhi*) segundo Yoga Clássico

(o organograma deve ser compreendido no sentido de baixo para cima)





Fonte: FEUERSTEIN, Georg. *A tradição do yoga*. São Paulo: Pensamento, 2005, p. 315.

Para elucidar o quadro acima, cabe uma distinção resumida dos dois estados essenciais (*Samprajñāta-Samādhi* e *Asamprajñāta-Samādhi*), para que daí, posteriormente, possamos tratar das nuances intermediárias que a eles remontam. Em *Samprajñāta-Samādhi*, na medida em que o *yogi* consuma suas práticas, como resultado, começa a discernir formas mais sutis da identidade material (*prakṛti*), através do processo de refinamento gradual do conhecimento ou cultivo da mente, isto é, por meio de estados de autorreflexão. Por outro lado, o *Asamprajñāta-Samādhi* transcende a autoconsciência, sendo um estado de identidade além da mente ou cognição.

A identidade material (*prakṛti*), segundo a filosofia Sāṃkhya, contém três “tendências” – *sattva*, *rajas* e *tamas* – que caracterizam tanto os fenômenos como os comportamentos ou estados mentais, e juntas são chamadas de *triṅga*. Os três, respectivamente, formam tríades encontradas sob diversas correspondências, sendo [*sattva*] a “pura essência da luz”, a “ação correta” e “o propósito espiritual”; [*rajas*] o “princípio do movimento”, “mudança” e “excitabilidade” e [*tamas*] a “inércia”, a “escuridão” e a “confusão”. Dito isto, importa-nos entender que, conforme caracteriza Wicher (1998), *Samprajñāta* é um *Samādhi* cognitivo, em que o *yogi* trouxe os *vr̥ttis* rajásicos e tamásicos sob controle, tornando a mente “sativica” (equilibrada), não obstante, nesse estágio, o trabalho ainda se dê em termos das flutuações ligadas ao *triṅga*. Em contrapartida, em *Asamprajñāta*, o *yogi* irá além das flutuações mentais (*vr̥ttis*), desidentificado, assim, das noções cognitivas que delas dependem. Esse ponto é esclarecido nos estudos dos subcomentários de Vijñāna Bhikṣu feitos por Wicher (1998):

Isso reforça e esclarece o entendimento tradicional no Yoga clássico de que é apenas no *samādhi* supracognitivo (*asamprajñāta*) que todas as *vr̥ttis*, inclusive as sāt̥tvicas, são dominadas e que qualquer apego ou dependência soteriológica das *vr̥ttis* é finalmente superado. O *puruṣa*, que antes era equivocadamente concebido como estando apegado ou dependente do conhecimento e do desfrute (*mente-sattva*), como ocorria no processo de “cessação” (*nirodha*), é “deixado sozinho” em sua natureza autoefulgente como o conhecedor eternamente livre (Wicher, 1998, p. 202, tradução nossa).³²

É na escala ascendente de *Samprajñāta* que encontramos os estágios subsequentes de *Samādhi*: *vitarka* (“cogitação”), *vicāra* (“reflexão”), *ānanda* (“alegria”) *asmitā* (“eu-edade”, no sentido da percepção da natureza essencial e unificada do “eu”). Nesses estados de profunda concentração (*Samādhi*), a qualidade da mente varia conforme a sutileza do objeto de foco, ou seja, quando o objeto é grosseiro, a mente está envolvida em “cogitação”, enquanto que com objetos mais sutis, a mente está em um estado de “reflexão”. O termo *ānanda*

³² “This reinforces and clarifies the traditional understanding in classical Yoga that it is only in the supracognitive *samādhi* (*asamprajñāta*) that all the *vr̥ttis*, including the sattvic ones, are mastered and that any attachment to or soteriological dependence on *vr̥tti* is finally overcome. *Puruṣa* no longer misconceived as being attached to or dependent on knowledge and enjoyment (*mind-sattva*) as had previously been the case in the process of ‘cessation’ (*nirodha*) is ‘left alone’ in its self-effulgent nature as the ever-free knower (Wicher, 1998, p. 202).

(“alegria”) denota um estado de deleite, enquanto *asmitā* (“eu-edade”) se refere à percepção da natureza unificada do eu (Wicher, 1998). Essas quatro formas de *Samādhi* cognitivo irão, gradualmente, dissociando-se uma das outras até níveis mais sutis de transcendência cognitiva. A primeira, com “cogitação”, abrange todas as quatro características. A segunda, com “reflexão”, não tem as associações verbais da primeira. A terceira, relacionada à “alegria”, está ausente das associações sutis da segunda. Por fim, a quarta, centrada na “eu-edade”, não possui associação com a “alegria”. É importante frisar que todos esses tipos de *Samādhi* ainda estão conectados aos objetos ou conteúdos específicos do foco mental, diferentemente do estágio seguinte, onde não há cogitação (*Asamprajñāta*).

Nesse ponto, é curioso notarmos que as traduções aqui estudadas assumem posições diversas:

I.17 <i>vitarka-vicārānandāsmītā-rūpānugamāt samprajñātaḥ</i> (Patañjali, 2015, p. 126)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 45, grifo nosso)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 56, grifo nosso)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 160, grifo nosso)
1.17 - <u>Um conhecimento intenso</u> [<i>samprajñata</i>] surge a partir de: suposição [<i>vitarka</i>], avaliação [<i>vicāra</i>], sensação de realidade [<i>ānanda</i>] e da percepção da própria individualidade [<i>asmitā</i>] (como uma existência separada de todas as outras).	1.17 - <u>Samprajñāta</u> [<i>samādhi</i>] ocorre depois dos [quatro tipos de <i>samādhi</i>]: <i>vitarka</i>, <i>vicāra</i>, <i>ānanda</i> e <i>asmitārūpa</i> [que ocorrem com a prática de repetição e desapego].	1.17 - <u>A integração denominada “com todo o saber intuitivo”</u> (<i>Samprajñāta Samādhi</i>) é seguida pela natureza do raciocínio, da sondagem, da felicidade sublime e do sentido de auto-afirmação.

Uma definição abrangente de “*Samprajñāta*” baseia-se na análise das raízes da palavra, em que (1) “*sam*” pode significar “junto” ou “totalmente” e, quando usado

como prefixo em verbos e seus derivados, pode expressar noção de "conjunção", "minúcia", "intensidade" ou "união"; (2) "pra", uma preposição que significa "antes", "para frente", "à frente" ou "adiante"; combinando, por fim, com (3) "jñata", que significa "conhecido", "percebido" ou "entendido" (derivado do verbo "jña", que significa "saber"), formando assim a palavra "samprajñata". Portanto, algumas das interpretações de *Samprajñāta* incluem: "distinguido", "discernido", "conhecido com precisão", como encontrado no *Yogasūtra* (Wicher, 1998, p. 202).

Na análise do quadro, ainda, encontramos três opções claras de aproximação do conceito (*Samprajñāta*), aparentemente consonantes com a filiação hermenêutica de cada um dos tradutores. Excetuando Arieira, que opta por manter o conceito sem tradução direta, Barbosa o chama de "conhecimento intenso", enquanto que Gulmini o chama de "saber intuitivo". Ambas as definições elaboram o elemento semântico que indica "conhecimento" (*jña*), acrescentando-lhe, contudo, complementação distinta no que diz respeito a esse tipo de "saber", quais sejam, "intenso" e "intuitivo". Se consideramos que o prefixo "pra" sugere a ideia de "ir além", entendemos que esse conhecimento está além do saber comum, daí ser um lampejo da integração ou níveis mais altos de consciência (*Samādhi*); apesar disso, notamos que a tradução de Barbosa não especifica o termo, dando-lhe apenas conotação qualitativa ("intenso"), um ponto que Gulmini aborda diferentemente. Tal abordagem parece articular uma postura de reserva do tradutor frente às nuances interpretativas, posto que a "intuição" conforme compreendida na terminologia da filosofia ocidental não está diretamente apoiada pelo processo de "cogitação" (*vitarka*) ou "reflexão" (*vicāra*). De fato, no dicionário de filosofia de Brugger (1977), "intuição" é:

a visão direta de algo existente, que se mostra imediatamente em sua concreta plenitude (isto é, sem intervenção de outros conteúdos cognitivos), em outras palavras, é o conhecimento que apreende o objeto em seu próprio ser presente (Brugger apud Guimarães, 1977, p. 317-332).

A preocupação principal do *Yogasūtra* de Patañjali é a busca por uma consciência unificada que não diz respeito apenas à atividade mental ou ao estado de reflexão interna da mente. Em vez disso, ele enfatiza a capacidade do indivíduo de alcançar o reconhecimento implícito da identidade inabalável, sempre livre e não modificada, que é o *puruṣa* (Wicher, 1998). Essa situação não vai contra a

associação com os pensamentos, mas, ao observarmos a tradução de Arieira, percebemos que ela enfatiza a interpretação de “*vṛtti*” exclusivamente como “pensamento”, como demonstrado no *sūtra* 1.4:

1.4 <i>vṛtti-sārūpyam itaratra</i> (Patañjali, 2015, p. 88)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 43)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 47)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 115)
1.4 - Nesta outra [condição, está] perfeitamente adequado aos meios de expressão [<i>vṛttis</i>].	1.4 - Em outras ocasiões, há a identificação com os pensamentos.	1.4 - Caso contrário, ocorre a assimilação dos movimentos.

Observamos que, ao contrário dos outros dois tradutores, Arieira destaca a conhecida ênfase no controle dos “pensamentos”; no entanto, tomado em sentido amplo, o conceito *vṛtti*, como mencionado nos *sūtras* 1.2 e 1.4, transcende a simples desidentificação dos pensamentos, abrangendo todo o complexo universo interno do indivíduo, conforme indicado por Patañjali, incluindo: preferências, padrões de interação com o mundo externo, construções de auto-identidade, traumas latentes, e outras facetas. Para ilustrar, podemos imaginar um lago espelhado ao entardecer. A sua superfície reflete tudo ao seu redor – árvores, céu, etc. Do mesmo modo, não somos apenas esse corpo-mente, mas eles podem refletir a natureza essencial de incomensurável beleza e felicidade (*ānanda*), que é *puruṣa*. Contudo, ocorre que começa a chover nesse lago (à medida que a vida se desenrola, o indivíduo mergulha nas atividades mundanas, na experiência do trabalho, nos relacionamentos, nos altos e baixos emocionais): a tranquilidade do lago é perturbada (*cittavṛtti*), fragmentando nossa percepção, tal como as ondulações do lago quando tocado pelos estímulos do chuveiro. O termo *vṛtti*, como definido no dicionário de sânscrito Monier-Williams (1899, p. 1010), não apenas denota “movimento” ou “atividade”, mas também carrega uma conotação de “aquilo que fica

circulando³³, o que gera um sentido mimético, por assim dizer, tal como quando se faz referência a alguém como “louco” e giramos o dedo indicador com gestos circulares ao lado da cabeça. Em uma perspectiva radical do Vedanta, todos nós nos encontramos em um estado de “loucura” ao nos fixarmos na satisfação de nossas “vestimentas” temporais, em detrimento da identidade verdadeira (*puruṣa*).

Conforme delineado pelo professor Ian Wicher, o principal objetivo do *Yogasūtra* é soteriológico e propõe, acima de tudo, o estado de *Liberção* completa (a experiência de *puruṣa* desprovida de qualquer identidade confusa ou associação). As práticas de *Samprajñāta* visam à redução dos padrões automáticos dos *vṛttis*, resultando numa energia espiritual que se expressa numa direção centrípeta, o *Asamprajñāta-Samādhi*. Por conseguinte, partindo do conceito originalmente formulado por Eliade (1969), Wicher resgata e descreve essa manifestação como “ênstase”, enfatizando a natureza transformadora dessas experiências e diferenciando-as do “êxtase”:

Como “atingimos” a identidade como *puruṣa* e “sabemos” isso claramente? Os meios oferecidos por Patañjali podem ser entendidos como um progresso através de uma análise de diferentes estágios ou níveis de *insight* (*prajñā*), que expressam uma compreensão “mais profunda” e “mais clara” de si mesmo e do mundo. Através do êxtase iogue (*samprajñāta*), nossa atenção é direcionada a quatro tipos de insight relacionados, embora distintos, e associações com o eu, levando, em última análise, no caso do discernimento de *puruṣa* (*puruṣa-khyatī*), ao ênstase ou realização de *puruṣa* (Wicher, 1998, p. 204, tradução nossa).³⁴

Sendo assim, o desenvolvimento em quatro etapas (*Samprajñāta*) descrito no *Yogasūtra* é sobre se desapegar constantemente de diferentes níveis de identificação com experiências, não apenas aprimorar um “eu espiritual”. Cada uma dessas etapas conduz a uma compreensão mais profunda de liberdade e desapego (*vairāgya*) em relação às experiências sensoriais. Contudo, estando ainda no

³³ “rolling”, “rolling down” – do inglês, como consta no dicionário, porém aqui enfatizado dessa forma, pois, dependendo do contexto em que a expressão é usada, ela pode ter esse sentido.

³⁴ “How do we ‘attain’ identity as *puruṣa* and ‘know’ that clearly? The means offered by Patañjali can be understood to proceed through an analysis of different stages or levels of insight (*prajñā*) expressing a ‘deeper’ and ‘clearer’ understanding of oneself and the world. Through yogic ecstasy (*samprajñāta*) our attention is led to four related though distinct kinds of insight and associations with self ultimately leading, in the case of the discernment of *puruṣa* (*puruṣa-khyatī*), to enstasy or realization of *puruṣa*” (Wicher, 1998, p. 204).

estágio *Samprajñāta*, o *yogi* percebe que mesmo os estados mais puros alcançados são relativos e podem levar a mais aflições e insatisfações, isto é, o objetivo é alcançar a identidade autêntica, mas mesmo as experiências mais elevadas podem ser mal interpretadas ou pertencentes ao ego, não ao verdadeiro eu (que é *puruṣa*). Uma vez que ainda existem *saṃskāras* (as impressões mentais profundamente enraizadas provenientes de experiências passadas), o *yogi* se liberta “parcialmente” do vínculo com os resultados da prática, pois a suspensão dos pensamentos não implica necessariamente na libertação desses padrões condicionados. Esse estado de calma mental não é, portanto, um estado completamente livre das influências do passado; as tendências do passado permanecem, impedindo a completa absorção na não-dualidade. Ainda que haja uma ausência da noção de “eu”, a presença dessas tendências é um lembrete constante da necessidade de continuar a jornada espiritual em direção à extinção total dos *saṃskāras*.

Essa observação acerca dos *saṃskāras* nos auxilia no estudo das traduções, pois notamos que Gulmini enfatiza no *sūtra* 1.18 a “extinção” destas impressões latentes (*saṃskāras*), expressa pela palavra “virama”, sendo mais próxima da passagem em sânscrito; enquanto Barbosa e Arieira optam por manter omissa essa informação, embora a mesma esteja explícita no texto original. O acréscimo de Gulmini ampara o estudante no estudo da filosofia, sobretudo com seus comentários posteriores; apesar disso, nota-se que ela inverte a ordem do discurso, indo do amplo (*Asamprajñāta*) para o restrito (*Samprajñāta*). Em contrapartida, Barbosa e Arieira enfatizam a presença das tendências (*saṃskāras*), fazendo notar o “alerta” ao praticante, de que, nesse ponto, ainda haverá trabalho a ser feito:

I.18 <i>virāma-pratyayābhyāsa-pūrvah saṃskāra-śeṣo 'nyaḥ</i> (Patañjali, 2015, p. 135)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 45, grifo nosso)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 58, grifo nosso)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 160, grifo nosso)

1.18 - Outro [samprajñata] é resultante de hábitos mentais [samskaras] cultivados a partir da disciplina na experiência da “ausência”.	1.18 - Há outro [tipo de samādhi], caracterizado pela presença do resíduo de tendências e precedido por repetições; [este samādhi é chamado de] virāma pratyaya.	1.18 - <u>A outra integração (denominada “além de todo saber intuitivo”)</u> (<u>Samādhi</u>) é precedida pela disciplina sobre a cognição da cessação, e extingue impressões latentes.
---	--	---

Portanto, embora auspiciosa, a condição de *Samprajñāta* é provisória para aquele que almeja a integração total, onde as sementes das ações volitivas (*samskāras*) são extintas por completo e o *yogi*, vendo-se como *puruṣa*, alcança sua autêntica identidade, livre de limitações. Nesse ínterim, entre as experiências de *Samprajñāta-Samādhi* e a culminância de *Asamprajñāta-Samādhi*, são necessários alguns pré-requisitos, sem os quais o praticante tende a oscilar, pois, cabe reforçarmos, tratam-se de graus de percepção suprasensíveis e a retenção dos mesmos não depende exclusivamente de um esforço intelectual. A epistemologia implícita no *Yogasūtra*, conforme esboçada por Wicher (1998), nos indica que:

Pedagogicamente, pode muito bem ter sido o caso de Patañjali iniciar discípulos nas disciplinas ióguicas que, embora incluíssem investigação racional (*tarka*) ou pensamento discursivo (*vitarka*, YS II.33-34), transcendiam as limitações do raciocínio e do pensamento discursivo. Além disso, enquanto a cognição válida (descrita no aforismo) do *Yoga-Sutra* I.7 tem a capacidade limitada de gerar convicção intelectual, a “visão” ióguica (*prajñā*) possui o poder de efetuar a emancipação espiritual (*apavarga*). Ambos os níveis de percepção (*pratyakṣa*) são comunicados em um contexto pedagógico a serviço da soteriologia (Wicher, 1998, p. 146, tradução nossa).³⁵

Sendo assim, Patañjali oferece cinco “chaves”, com as quais o praticante pode irromper a força de inércia subjacente a este ponto. São elas: fé (*śraddhā*), energia (*vīrya*), atenção plena (*smṛti*), *Samādhi* cognitivo e discernimento claro (*prajñā*).

³⁵ “Pedagogically, it may well have been the case that Patañjali initiated disciples into yogic disciplines that, although including reasoned investigation (*tarka*) or discursive thought (*vitarka*, YS II.33-34), transcended the limitations of reasoning and discursive thinking. Moreover, whereas the valid cognition of *Yoga-Sutra* I.7 has the limited capacity to bring about intellectual conviction, yogic ‘insight’ (*prajñā*) has the power to effect spiritual emancipation (*apavarga*). Both levels of perception (*pratyakṣa*) are communicated in a pedagogical context in the service of soteriology” (Wicher, 1998, p. 146).

Todos as cinco são mencionados no *sūtra* 1.20 e traduzidos pelos seguintes correspondentes:

I.20 śraddhā-vīrya-smṛti-samādhi-prajñā-pūrvakaḥ itareṣām (Patañjali, 2015, p. 143)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 47, grifo nosso)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 60, grifo nosso)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 160, grifo nosso)
1.20 - O [samprajnata] (Samādhi) de outros tem sua origem numa percepção intuitiva [<i>prajñā</i>] durante o estado de samādhi retida pela memória [<i>smṛti</i>], pela vontade [<i>vīrya</i> - firme disposição] e pela fé. [São as reminiscências. Essas percepções obtidas durante o Samadhi se desvanecem tão logo a consciência retorna - tal como ocorre com os sonhos. Podem ser retidas, no entanto, por um esforço de memória, vontade e fé].	1.20 - Para outros, primeiro [é necessário alcançar] confiança, diligência, poder de memória, absorção, discriminação [para que o asamprajñāta samādhi seja alcançado].	1.20 - No caso dos outros (os yogin), a outra integração (“além de todo saber intuitivo”) (Samādhi) é precedida por: fé, força heroica, memória, integração e saber intuitivo.

As traduções acima variam, como podemos notar, em alguns dos termos-chave do *sūtra* 1.20. Ora o termo *vīrya* aparece como “vontade”, ora como “diligência” e, ainda, como “força heroica”. Embora sutis, as diferenças dão margem para interpretações voláteis do termo *vīrya*; sendo o primeiro produto da ação voluntária (vontade); o segundo, fruto da disciplina (diligência) e o terceiro, algo

próximo do caráter do indivíduo (“força heroica”). As três formas são comparáveis em termos estritamente literários, contudo, ao considerarmos que se trata de uma prática e execução de um método que objetiva a *Liberação (Mokṣa)*, requer mais do tradutor e leitor.

O mesmo, referente a essa clareza dos termos nas traduções, ocorre no versículo subsequente, *sūtra* 1.21, em que o objetivo (a liberação) é alcançado mediante um tipo específico de postura interior por parte daquele que a almeja. Essa condição interna, conclui-se, é diferente na concepção dos tradutores, pois sua tradução vai de “inquietações” e “desejo” a “intenso ardor”:

I.21 tīvra-saṁvegānām āsannaḥ (Patañjali, 2015, p. 145)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 47, grifo nosso)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 60, grifo nosso)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 160, grifo nosso)
1.21 - [O <u>samprajnata</u>] está próximo [quando há] <u>intensa inquietações</u> .	1.21 - [A aquisição do <u>samādhi</u> está] perto para aqueles que têm um <u>forte desejo pela liberação</u> .	1.21 - E está mais próxima dos tomados por <u>intenso ardor</u> .

Dando sequência aos meios pelos quais o *yogi* alcança o *Samādhi*, Patañjali menciona algo de relevante para as comparações terminológicas entre as traduções ora aqui estudadas; trata-se de um elemento que é abordado de formas distintas a depender da linhagem comentarial do tradutor. Estamos falando do termo *Īśvara*, ou “aquilo” que remonta ao Supremo Absoluto:

I.23 Īśvara-praṇidhānād vā (Patañjali, 2015, p. 147)

BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 47, grifo nosso)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 63, grifo nosso)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 173, grifo nosso)
1.23 - Ou [o <u>samprajñata</u> surge] (<u>Samādhi</u>) da entrega ao Senhor interior [Īsvara]. [A partir deste sutra, até o sutra 29, estamos tratando da via inconsciente para a obtenção do conhecimento intuitivo].	1.23 - Ou através da entrega a Īsvara.	1.23 – Alcança-se a <u>integração</u> (<u>Samādhi</u>) também por meio da total consagração ao Senhor.

O *sūtra* 1.23, acima mencionado, traça um aspecto devocional no *Yogasūtra*, levando a diferentes perspectivas tradutórias – de um lado as personalistas e, de outro, as impersonalistas, isto é, as duas correntes básicas da filosofia Vedānta. As linhagens personalistas (alguns ramos do *Bhakti Yoga*, por exemplo) dão enfoque em uma divindade pessoal, *Bhagavān*, que pode ser nomeada e é repleta de atributos. Enquanto que as linhagens impersonalistas (como o Advaita Vedānta de Śaṅkarācārya, na qual se insere a tradução de Arieira) veem o absoluto como o *Brahmā*, “entendido como um Espírito impessoal autoexistente, a única Alma universal, o Eterno, o que geralmente não é um objeto de adoração, mas sim de meditação e conhecimento” (Williams, 1899, p. 738), propondo um monismo radical.

Gregor Maehle (2015, cap. 4), em sua obra exclusivamente dedicada ao estudo do termo “*Samādhi*”, argumenta que “o termo *Īśvara* na linguagem de Patañjali não representa uma forma particular de divindade, mas sim, espera-se que o praticante encontre seu próprio caminho”. Contudo, esse caminho é fruto de discussão entre as duas vertentes escolásticas acima citadas (personalistas e impersonalistas), pois Patañjali não deixa claro e tão pouco exclui como incorpora a visão de alguma delas. Ambas as concepções estão presentes, subordinando-se,

assim, aos comentários e linhas hermenêuticas dos tradutores, pois, como Maehle aponta:

No sūtra I.24, Patañjali diz que *Īśvara* é uma forma distinta de consciência (*puruṣa*), que não é tocada pelos modos de sofrimento e não é afetada pelo *karma*, seus frutos ou resíduos. Patañjali afirma que o Divino não é apenas uma causa subjacente ou um Absoluto sem forma (*nirguṇa Brahman*). *Īśvara* não é apenas o universo, o campo unificado ou a causa de toda a realidade. Ele diz que o Divino é um ser distinto (*puruṣa viśeṣa*). O termo *puruṣa* já aparece nos *Vedas*, onde significa *ser cósmico* ou *pessoa cósmica*. De fato, a palavra "pessoa" em inglês deriva do sânscrito *puruṣa*. Patañjali usa mais frequentemente o termo *puruṣa* em vez de *ātman* (o eu), típico do Vedānta, para sugerir que você tem seu *puruṣa* e eu tenho o meu. O termo *ātman*, por outro lado, implica que há um único eu que todos compartilhamos, e isso tem sua própria beleza. [...] Assim, o termo *puruṣa* está um pouco mais próximo da ideia de "alma", como usada nas religiões abraâmicas, e significa consciência encarnada (Maehle, 2015, local. 1798, tradução nossa).³⁶

Dada essa distinção e o debate interpretativo entre personalistas e impersonalistas, é notável perceber que Arieira opta por manter o termo no original (impessoal), enquanto que Barbosa e Gulmini o chamam de "Senhor interior" e "Senhor", respectivamente. Embora não possamos afirmar qual é a postura adotada pelos dois últimos, a expressão "Senhor interior" ecoa algo de similar ao *iṣṭā-deva* (deidade pessoal) que algumas linhagens personalistas adotam, tangendo, mesmo que não de forma intencional, essa outra leitura do termo (*Īśvara*).

Já dissemos que os quatro primeiros *Samādhis* são coletivamente referidos como *samāpatti*. Todavia, esse conceito importante e que irá aparecer de forma correlata com o termo *Samādhi* gera particularidades tradutórias que valem nossa atenção. Segundo Wicher, o termo *samāpatti* já foi traduzido de diversas formas, tais como: "estado equilibrado", "absorção", "transformação", "transformação do

³⁶ "In sutra I.24, Patanjali says *Ishvara* is a distinct form of consciousness (*purusha*), which is untouched by the modes of suffering, and untouched by karma, its fruit and its residue. Patanjali says the Divine is not just some underlying first cause or formless Absolute (*nirguna Brahman*). *Ishvara* is not just the universe, the unified field, or the cause of all reality. He says the Divine is a distinct being (*purusha vishesha*). The term *purusha* appears already in the *Vedas*, where it means *cosmic being* or *cosmic person*. In fact, the English person is derived from the Sanskrit *purusha*. Patanjali most often uses the term *purusha* instead of the Vedantic *atman* (the self) to imply that you have your *purusha* and I have mine. The term *atman*, rather, implies there is one self that we all share and that has its own beauty [...] Thus the term *purusha* is a bit closer to the idea of 'soul' as used in Abrahamic religions, and it means embodied consciousness" (Maehle, 2015, local. 1798).

pensamento", "iluminação", "identidade completa", "consumação", "coincidência", "identidade intencional", "identificação-no-samadhi", "unidade" (Wicher, 1998, p. 216). No dicionário Monier-Williams, *samāpatti* significa "encontro, reunião, encontrar" (Williams, 1899, p. 1161).

O termo "samāpatti" é introduzido por Patañjali para descrever um estado avançado de meditação onde a mente se identifica completamente com o objeto de meditação. Esse conceito é de particular interesse no estudo das traduções, pois representa a culminação do processo de concentração e introspecção, isto é, *dhāraṇa* e *dhyāna*, o antepenúltimo e o penúltimo dos oito membros do caminho de Yoga proposto por Patañjali, os quais antecedem *Samādhi*. *Samāpatti* refere-se à completa absorção da mente no objeto de meditação, ao ponto de a mente "assumir" a forma do objeto, refletindo-o perfeitamente. Na verdade, no dicionário Monier-Williams encontramos uma definição do termo "dhāraṇa" como "assumindo a forma de" (Williams, 1899, p. 515).

A analogia encontrada nos comentários à obra (tanto os comentários clássicos de Vyāsa como os das traduções brasileiras aqui mencionadas) é a de que a mente se torna como um cristal puro que adquire a cor do objeto ao seu lado; quando pacífica e livre de distrações (*vṛttis*), pode refletir e assumir a essência do objeto em questão, ou como explica Feuerstein:

Este modo de cognição revela a natureza essencial (*sva-rūpa*) do objeto de concentração, ou seja, o objeto tal como é em si mesmo [...] No *samadhi*, os limites de espaço e tempo que normalmente separam uma coisa da outra são abolidos, e a cognição torna-se instantânea e imediata (Feuerstein, 1989, p. 52, tradução nossa).³⁷

A complexidade e volatilidade do termo "samāpatti", portanto, tornam sua tradução desafiadora. Em sua essência, *samāpatti* implica um estado mental que vai além da mera concentração, envolvendo uma integração completa entre o sujeito e o objeto. Contudo, este estado de identificação total só é alcançado quando todas as *vṛttis*, ou flutuações da mente, são acalmadas.

³⁷ "This mode of cognition reveals the essential nature (*sva-rūpa*) of the object of concentration, that is, the object as it is in itself (...) In *samadhi* the boundaries of space and time which ordinarily separate one thing from another are abolished, and cognition becomes instant and immediate" (Feuerstein, 1989, p. 52).

No primeiro capítulo desta dissertação foi mencionado que, enquanto *Samādhi* é frequentemente entendido como o objetivo final do Yoga, *samāpatti* representa a técnica ou o meio pelo qual essa quietude é atingida (entendido como uma metodologia de refinamento da concentração). A distinção entre *Samādhi*, como o estado geral de quietude mental, e *samāpatti*, como a identificação específica com o objeto de meditação, exemplifica a sutileza deste conceito. Essa nuance filosófica e prática, por conseguinte, reforça a dificuldade em capturar a profundidade do termo "samāpatti" em uma única palavra ou expressão em português, refletindo a riqueza e a especificidade do vocabulário sânscrito em relação às vias de tradução.

No *sūtra* 1.41 é onde encontramos essa pluralidade significativa de alternativas tradutórias, uma vez que as escolhas feitas pelos tradutores dizem respeito às sutilezas interpretativas que os mesmos têm do processo vivido nesse tipo específico de *samāpatti*:

I.41 <i>kṣīṇa-vṛtter abhijātsyeva maṇer grahīṭṛ-grahaṇa-grāhyeṣu tatsthatad-añjanatā samāpattiḥ</i> (Patañjali, 2015, p. 210)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 51, grifo nosso)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 81, grifo nosso)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 202, grifo nosso)

1.41 - Encontra-se o colorido da jóia [mani], nascida em consequência do enfraquecimento (material) das vrttis, com aquele [mesmo colorido] que está no observador, nos órgãos sensoriais e nos objetos observados. [a gema preciosa representa tradicionalmente a alma individual espiritualizada]	1.41 - O pensar sendo eliminado, [a mente] assume a forma daquela (Consciência) na qual estão estabelecidos aquele que percebe, a percepção e o que é percebido; assim como um cristal transparente – [isso é] <u>samāpatti, a absorção total. (dimensão preparatória para o Samādhi)</u>	1.41 – Quando a destruição de seus movimentos é produzida, ocorre a <u>fusão da consciência (samāpatti, dimensão preparatória para o Samādhi)</u> com o perceptor, o instrumento de percepção ou o objeto percebido, assim como um cristal límpido parece tingido pelo que lhe está próximo.
--	---	--

Quando contrapostas as três traduções do aforismo, observamos minúcias terminológicas que sinalizam com que modo os tradutores buscaram transparecer o significado fugidio do termo, *samāpatti*. Barbosa opta por iniciar o excerto com o verbo “encontrar” seguido do pronome reflexivo “-se” (recurso pronominal que evidencia que a concentração incide sobre si mesma), não traz o termo explicitamente (em sua transliteração sânscrita) e utiliza as variáveis “observador” e “[objetos] observados” quando descreve os elementos que abarcam a completa identificação ocorrida neste estágio meditativo.

Arieira, por sua vez, utiliza o verbo “assumir” ao invés de “encontrar”; substitui “observador” por “[aquele que] percebe”, e, por fim, assevera o conceito original (*samāpatti*) preservando o aspecto explicativo do termo, ou seja, de que se trata de um tipo especial de “absorção total”. Além destes pontos, Arieira dispensa a acepção de “colorimento” atribuída ao termo “añjanatā”, conforme usada por outros tradutores. É importante frisar que ambas as possibilidades de tradução da palavra “añjanatā” são correntes nas traduções, tal como exemplifica a tradução de Bryant:

Assim como um cristal reflete exatamente a cor de qualquer objeto que seja colocado ao lado dele, da mesma forma a mente pacífica e fixa é colorida, ***añjanatā***, por qualquer objeto que lhe seja apresentado e, em meditação

avançada, **assume, de fato, inerentemente a forma desse objeto** (Patañjali, 2015, p. 210, tradução e grifo nosso).³⁸

No terceiro caso – a tradução de Gulmini –, encontramos a expressão “fusão” para referir-se ao processo ocorrido em *samāpatti*. Ao consultarmos a dissertação de Gulmini, resgatamos as razões pelas quais a tradutora optou pela palavra “fusão”:

Este substantivo sânscrito é formado pela raiz *PAD*, “reunir, tomar parte, frequentar”, 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” (Patañjali, 2002, p. 204).

Assim, não há como ajuizarmos esta escolha da tradutora, uma vez que o termo também implica tal formulação. Entretanto, entre as discussões acerca deste *sūtra*, encontramos a seguinte advertência de Maehle (2015, cap. 7):

Este *sutra* é frequentemente traduzido erroneamente como “*Samapatti* é quando o observador, o ato de observar e o objeto observado se tornam um só”. **Identidade (*samapatti*) não significa que você se torna um com o objeto de sua observação; significa que a imagem do objeto recriada em sua mente é idêntica ao objeto que você observa.** [...] *Samapatti*, então, significa que o objeto meditado é autenticamente replicado na mente. [...] No Yoga, objeto não se refere apenas a uma “coisa”, é a entidade sobre a qual nossa meditação ou *samadhi* se baseia. Enquanto os estágios iniciais de *samadhi* escolhem objetos simples e físicos, *samadh*is posteriores podem escolher o infinito ou toda a criação (Maehle, 2015, local. 2686, tradução e grifo nosso).³⁹

³⁸ “Just as a crystal exactly reflects the color of whatever object is placed adjacent to it, so the peaceful and fixed mind is colored, *añjanatā*, by any object presented to it, and, in advanced meditation, actually inherently assumes the form of that object” (Patañjali, 2015, p. 210).

³⁹ “This *sutra* is often wrongly translated as ‘*Samapatti* is when the perceiver, perceiving, and the perceived become one’. Identity (*samapatti*) does not mean you become one with the object of your observation; it means the image of the object recreated in your mind is identical to the object you observe. [...] *Samapatti*, then, means that the object meditated on is authentically replicated in the mind. [...] In Yoga, object does not just refer to a ‘thing’, it is the entity upon which our meditation or *Samadhi* is based. While early stages of *samadhi* choose simple and physical objects, later *samadh*is may choose infinity or entire creation” (Maehle, 2015, local. 2686).

Em vista disso, temos de considerar a tênue diferença da palavra “fusão”, principalmente em termos do idioma português que gera algumas ambiguidades, isto é, uma coisa é dizermos que algo está “unificado” com o objeto de contemplação (ambos mantendo suas naturezas distintas), outra é dizermos que está “unido” (fundido em uma só natureza). Este caso torna-se controverso, especialmente em se tratando de uma doutrina dualista, como é o caso do Yoga, em que *puruṣa* (o *Si-mesmo*, percebedor de tudo quanto há) e *prakṛti* (os fenômenos contemplados) são coisas distintas.

Capítulo IV - “Kaivalya” em tradução – a liberdade que dança em meio aos fenômenos

Com a discussão até aqui desenvolvida, passamos a explorar um conceito intimamente relacionado ao termo *Samādhi*, mas que também se destaca por sua complexidade e pelos desafios tradutórios presentes nas traduções aqui analisadas: “Kaivalya”. O termo “Kaivalya” designa o “objetivo existencial”, ou seja, o “bem-estar”, a “satisfação” e a “plenitude”, e se configura como uma espécie de conceito correlato, ou ainda, um desdobramento necessário de *Samādhi*. No íntimo, é como dizermos que o *Samādhi* não se concretiza como objetivo enquanto for apenas objetivo de conhecer as coisas – é conhecer e “ser feliz” a um só tempo. Assim, de modo adicional, *Kaivalya* nos traz uma certa disposição de bem-estar, que é fundamental para estas tradições, isto é, não basta ter a verdade das coisas; a verdade tem que ser “gostosa” (produzir gozo espiritual). A verdade que não é gostosa, não é a “verdadeira verdade” (com o perdão do pleonasma). Então, para o espírito indiano, esse elemento de bem-estar, de alegria, de felicidade e paz no mundo são correlatos fundamentais para a ideia de *Samādhi*.

Para compreender melhor como *Kaivalya* se relaciona com essa disposição de bem-estar, é importante considerar a definição de *Kaivalya* no contexto da tradição original de Patañjali, o Sāṃkhya-Yoga. Segundo Wicher (1998), o termo *Kaivalya*, que significa “aloneness” (“solidão” ou “solitude”), também pode ser traduzido como “absolute freedom” (“Liberdade absoluta”) ou “total separation” (“Separação total”), e é geralmente entendido como o estado da existência incondicional do *puruṣa* (o *Si-mesmo* transcendente). Wicher explica que, no *Yogasūtra*, *Kaivalya* pode se referir mais precisamente a “aloneness of seeing” (*drśeh kaivalyam*, descrito no *sūtra* 2.25, e que poderíamos traduzir aqui como uma “solitude contemplativa”, no sentido transcendente da visão, suspensa das agruras deste mundo, e não de uma “solidão” apenas). Esta condição é seguida da eliminação da ignorância (*avidyā*), e sua criação é o *saṃyoga*: a conjunção “daquele que vê” (*puruṣa*) e o “visível” (*citta*, *guṇas*), explicada por Vyasa como uma superimposição mental (Wicher, 1998, p. 276).

Portanto, *Kaivalya* envolve “o ‘retorno à origem’ (*pratiprasava*) dos *guṇas*, que, uma vez desprovidos de seu propósito soteriológico, resultam na autonomia

transcendental do *puruṣa*” (Wicher, 1998, p. 276). Wicher destaca que a definição de *Kaivalya* inclui o estabelecimento “na ‘própria forma/natureza’ (*svarūpa*) e o poder de uma maior consciência (*citiśakti*)”, implicando que a mente purificada reflete a pureza do *puruṣa* e a transformação profunda da percepção (Wicher, 1998, p. 276).

Isso reafirma a ideia de que a realização espiritual deve ser acompanhada de um estado de bem-estar e satisfação profunda, alinhando-se com a noção de que a verdade deve ser não apenas conhecida, mas vivida como uma fonte de gozo espiritual. Em suma, se quisermos expressar por outro ângulo, *Kaivalya* seria o “perfil” da pessoa que se realizou, que alcançou *Mokṣa* (*Liberação*). A concepção de *Kaivalya* como liberdade absoluta e retorno à origem não deixa dúvidas de que a realização espiritual envolve uma transformação completa associada a uma experiência de paz e satisfação profunda.

Essa concepção nos leva a uma compreensão mais aprofundada do conceito *Kaivalya*; contudo, é essencial considerar a exposição oferecida por Patañjali nos *sūtras* finais do *Yogasūtra* (“*Kaivalya pāda*”, o quarto capítulo, assim intitulado por sua ênfase no conceito).

A obra de Patañjali apresenta uma análise da condição existencial humana, organizada em quatro etapas distintas. Gulmini compara essa estrutura à dos tratados de medicina, o que demonstra a abordagem sistemática utilizada pelo autor. Primeiramente, identifica-se a “doença”, que é o sofrimento resultante da aparente identificação entre o ser incondicionado (*puruṣa*) e a matriz fenomênica (*prakṛti*). Em segundo lugar, determina-se a “causa” dessa doença, que é a ignorância (*avidyā*). A terceira etapa é a “recuperação”, que se refere à *Liberação* (*Kaivalya*). Finalmente, a quarta etapa é o “remédio”, que é o método do *Aṣṭāṅga Yoga*. Essa análise da condição existencial humana também está presente em outras tradições. Tanto a tradição Nyāya (uma das seis escolas ortodoxas indianas) quanto o Budismo, como demonstra Azevedo (1993), compartilham esses mesmos princípios, revelando o pano de fundo comum que permeia essas filosofias, ainda que utilizem metodologias soteriológicas diferentes:

Apesar da natureza especulativa e metafísica do pensamento hindu as escolas Nyāya e Vaiśeṣika são analíticas. Aplicam-se ao senso comum e favorecem o desenvolvimento da ciência. A Nyāya defende o ponto de vista

de que é possível pelo argumento lógico atingir o Absoluto. Muitos a consideram como a ciência dos debates. **O próprio Buda adota, em muitos Sutas, a técnica preconizada pela Nyāya como é o caso da magnífica concisão expressa nas Quatro Nobres Verdades.** Um expositor dessa escola, Vātsyāyana, apresenta essas quatro verdades da seguinte forma:

“O maior bem só é atingido quando compreendemos a natureza real:

- 1) daquilo que deve ser posto de lado (o sofrimento, as causas e seus efeitos);
- 2) daquilo que põe fim ao sofrimento (jnana, conhecimento);
- 3) dos meios de destruição desse sofrimento: os tratados filosóficos;
- 4) da meta a ser atingida: O bem Supremo! (Azevedo, 1993, p. 206, grifo nosso)

Ainda que Patañjali estipule a revogação da doença nestas quatro etapas, os *sūtras* são claros ao discutir a importância que *Viveka*, a “sabedoria discriminadora”, tem nesse propósito almejado pelo *yogin* – a *Liberção* – como veremos na discussão a seguir.

O estado alcançado pelo *yogin* que chega à *Liberção* – estado este do qual ele jamais irá afastar-se –, é designado pelo termo *Kaivalya*, que, conforme elencado por Monier-Williams, 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” (Williams apud Gulmini, 2002, p. 255).

Essa definição ressalta que *Kaivalya* representa a emancipação final do *yogin*, onde ele se desvincula completamente de seus invólucros fenomênicos, alcançando um estado de absoluto isolamento e onisciência original (Patañjali, 2002, p. 255-256).

Feuerstein, a seu tempo, chama a atenção para a univocidade do termo, destacando a importância de diferenciar *Kaivalya* de *Mokṣa*. Embora ambos possuam uma sinonímia, podendo ser traduzidos como “Liberção”, suas nuances práticas e filosóficas revelam-se distintas, tornando essencial a diferenciação.

Segundo ele, assim como ocorre com a expressão “aloneness of seeing” (que transmite a ideia de “isolamento”), há interpretações que podem ser facilmente mal compreendidas:

A frase “solidão da visão” nem sempre foi compreendida adequadamente. Ela não significa “isolamento do observador” (J. H. Woods) ou “libertação do observador” (I. K. Taimni). Em vez disso, refere-se à capacidade do Self de apercepção contínua, ou visão, quando essa apercepção está sem quaisquer ideias apresentadas, ou seja, “sozinha”. **Portanto, *kaivalya* não é simplesmente um sinônimo de *mokṣa*** (Feuerstein, 1979, p. 76, tradução e grifo nosso).⁴⁰

A discussão trazida por Feuerstein destaca a capacidade do Ser (agora revelado como o *Si-mesmo* transcendente, *puruṣa*) de manter uma percepção contínua, livre de quaisquer ideias ou influências externas, sublinhando que *Kaivalya* não é apenas sinônimo de *Liberação (Mokṣa)*, mas um estado de percepção pura e contínua. Essa amplitude semântica, portanto, exemplifica a complexidade do conceito e a necessidade de uma compreensão contextualizada, o que faremos a partir das traduções.

O *sūtra* 4.22 retoma o estado de *Liberação* e a transcendência da mente através da “autocognição” (*svabuddhi*). De acordo com o *sūtra*, a consciência pura é alcançada quando a mente não se dispersa e não se confunde com seus vários veículos sutis, mas volta-se para si mesma e se ilumina. Esse estado é descrito como a ausência de obstrução pela substância mental, “*citta*”, permitindo uma percepção direta e clara da consciência pura. Para entender melhor como essas ideias são traduzidas e interpretadas, é útil comparar os textos dos três tradutores:

IV.22 <i>citer apratisaṅkramāyās tad-ākārāpattau svabuddhisamvedanam</i> (Patañjali, 2015, p. 524)		
BARBOSA	ARIEIRA	GULMINI

⁴⁰ “The phrase ‘aloneness of seeing’ has not always been understood properly. It does not mean ‘isolation of the seer’ (J. H. Woods) or ‘liberation of the seer’ (I. K. Taimni). Rather it refers to the Self’s capacity for continuous apperception, or seeing, when that apperception is without any presented-ideas, that is, ‘alone’. Hence *kaivalya* is not simply a synonym of *mokṣa*” (Feuerstein, 1979, p. 76).

(Patañjali, 1999, p. 87)	(Patañjali, 2017, p. 260)	(Patañjali, 2002, p. 381)
4.22. Então, a partir da interrupção da intensa movimentação do “pensar” [<i>citti</i>] de <i>citta</i> , [surge] a vivência da percepção de si mesmo [<i>svabuddhi</i>], na transição para uma condição ativa.	4.22. A Consciência sendo imutável, quando [a mente] assume a forma de algo, há a evidência do pensar.	4.22. A percepção acurada do próprio intelecto provém do princípio consciente, capaz de penetrar em seus aspectos sem se reabsorver.

Vemos que Barbosa enfatiza a “interrupção” da atividade mental “intensa”, e a subsequente percepção de si mesmo como um estado “ativo”, o que, segundo sua tradução, cria uma conexão direta com o início do *Yogasūtra*, especificamente com o segundo verso – “Yogaścittavṛttinirodhaḥ” (*sūtra* 1.2): “O yoga é o recolhimento [*nirodha*] dos meios de expressão [*vṛttis*] da mente [*citta*]” (Patañjali, 1999, p. 43).

Na terminologia técnica da escola Yoga, “de acordo com a definição de Patañjali neste *sūtra*, yoga é a cessação (*nirodha*) das permutações ou atividades (*vṛttis*) de *citta*” (Patañjali, 2015, p. 75). No entanto, é importante notar que essa conexão, resultante de sua interpretação específica, é uma visão muito particular de Barbosa e não é adotada pelos outros dois tradutores, ou seja, Barbosa foca na transição da mente para uma condição onde a percepção de si mesma surge, sugerindo que a consciência se torna evidente a partir da interrupção da movimentação incessante do “pensar”. Aqui, a ideia de “Kaivalya” parece associada a uma condição ativa e “dinâmica” da percepção consciente, indo além da percepção *per si*.

Arieira, por outro lado, dá ênfase à “imutabilidade da consciência”, realçando que, ao contrário da “interrupção”, é a evidência do pensar que se manifesta quando “a mente assume uma forma”. A tradução sugere que a consciência, ao se manter constante, revela a “evidência do pensar”. A ideia de “Kaivalya” aqui é tratada mais como um estado em que a consciência imutável é capaz de mostrar a atividade

mental, talvez implicando uma distinção mais clara entre a consciência e o pensamento.

Comparativamente, Gulmini destaca a percepção precisa do intelecto (*buddhi*) como originária do princípio consciente, que consegue “penetrar em seus aspectos sem se reabsorver”. Esta tradução sugere, igualmente, como no caso de Arieira, que o estado descrito por Patañjali é uma forma de percepção clara e consciente que mantém a distinção entre a consciência e os aspectos do intelecto; porém, a escolha de palavras aqui nos parece implicar um processo de discernimento e separação contínua, possibilitando uma visão de *Kaivalya* como uma consciência que se observa e compreende a si mesma sem confusão.

Nas três traduções observamos a associação com a ideia de “aloneness of seeing” (“isolamento”) apresentada acima em Feuerstein (1979); contudo, a principal diferença entre as traduções reside na ênfase e na interpretação do estado de “*Kaivalya*”. Barbosa parece destacar uma transformação ativa e dinâmica na percepção; Arieira enfoca a imutabilidade da consciência e sua relação com o “pensamento” (uma perspectiva mais estática e teórica); enquanto Gulmini explora a clareza e a distinção contínua da consciência em relação ao “intelecto”.

Os termos “pensamento” e “intelecto”, no contexto do Yoga, se tornam controversos, pois adquirem acepções diversas a depender da situação e não podem ser usados de maneira intercambiável para se referir à natureza do estado *Kaivalya*. A palavra “pensamento”, como discutido por Wicher, às vezes corresponde a *citta*. No contexto do texto *Mahābhārata*, o termo assumiu um sentido mais popular, evidenciado no *Bhagavad-gītā*. Diferentemente de termos como “*manas*” (mente) e “*buddhi*” (intelecto), usados por outras escolas ortodoxas para descrever aspectos específicos da mente, “*citta*”, no contexto da escola Yoga, refere-se mais especificamente à consciência fenomênica, abrangendo tanto o nível ordinário de consciência quanto o nível mais profundo do inconsciente (Wicher, 1998, p. 92). Para uma análise mais aprofundada das noções que “*manas*” e “*buddhi*” revelam, é oportuno considerar uma análise adicional de Wicher sobre como essas nuances se desdobram na tradição comentarial indiana:

A própria *citta* não é dotada de consciência. Somente o *puruṣa*, ou a pura consciência, é autoiluminado e “brilha” de forma pura e contínua. Sua “luz”

pode ser entendida como sendo “refletida” ou “espalhada” na insensível *prakṛti* (isto é, na mente humana), criando vários estágios autorreflexivos da mente. Esta imagem é utilizada por Vācaspati Miśra, que, em seu comentário sobre o *Yoga-Sūtra* II.20, afirma concisamente: “O lançamento do reflexo do *puruṣa* no espelho do *buddhi* [*citta*] é a maneira pela qual o *puruṣa* pode conhecer o *buddhi*.” Quando a consciência transcendente superior (*citi*) assume a forma da mente, a experiência do próprio intelecto (e, portanto, de ideias, cognição, intenção e volição) torna-se possível (YS IV.22) (Wicher, 1998, p. 92, tradução nossa).⁴¹

Portanto, as escolhas tradutórias de termos como “pensamento” e “intelecto”, dentro do contexto do *Yogasūtra*, revelam como essas decisões podem moldar a compreensão do termo “Kaivalya”. Nisso não há um “certo” ou “errado”, mas cada tradução fornece uma faceta diferente da experiência descrita no *sūtra*, refletindo as diversas formas de interpretar a “transcendência” e a “autocognição” no contexto do *Yogasūtra*.

Assim, o estado de *Kaivalya*, descrito como a realização plena da consciência individual e a fusão entre o conhecedor, o conhecido e o processo de percepção, é um tema central no capítulo final da obra. O *sūtra* 4.23 do *Yogasūtra* explora essa interação, destacando a relação entre *citta*, *puruṣa* e *prakṛti*. A complexidade cognitiva de *Kaivalya* emerge dessa interação, onde a mente (*citta*) se integra com a consciência individual (*puruṣa*) e a natureza primordial (*prakṛti*), resultando em uma percepção unificada e plena, isto é, um processo de integração total. Esse *sūtra* ilustra a forma como o conhecimento e a consciência são transcendidos em *Kaivalya*, e o estado de isolamento absoluto do *puruṣa*, separado de todas as formas de percepção e manifestação, é alcançado. Cada tradutor oferece uma perspectiva distinta sobre o *sūtra*, refletindo diferentes ênfases e interpretações desse tema central:

⁴¹ “The *citta* itself is not sentient. Only *puruṣa* or pure consciousness is Self-luminous and ‘shines forth’ unalloyed and unabated. Its ‘light’ can be understood as being ‘reflected’ or ‘mirrored’ in insentient *prakṛti* (i.e., in the human mind), creating various self-reflective stages of the mind. This imagery is used by Vacaspati Misra, who, in his gloss on *Yoga-Sutra* II.20, states concisely: ‘The casting of the *puruṣa*’s reflection into the mirror of *buddhi* [*citta*] is the way in which *puruṣa* can know the *buddhi*.’ When the higher transcendent consciousness (*citi*) assumes the form of the mind, the experience of one’s own intellect (and therefore of ideas, cognition, intention, and volition) becomes possible (YS IV.22)” (Wicher, 1998, p. 92).

IV.23 draṣṭṛ-dr̥śyoparaktaṁ cittam sarvārtham (Patañjali, 2015, p. 526)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 87)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 261)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 381)
4.23. O colorido tanto no observador quanto no observado, é <i>citta</i> , em sua totalidade.	4.23. A mente, que é colorida por sujeito e objeto, tem tudo como seu objeto.	4.23. A consciência, sendo influenciada pela testemunha e pelo testemunhável, abrange o todo.

Como vemos, Barbosa destaca a interpretação de *citta* como sendo a substância que envolve tanto o “observador quanto o observado”. O foco, aqui, recai sobre a totalidade da experiência, mas talvez não destaca a separação ou transcendência que *Kaivalya* implica. A tradução de Barbosa, ao enfatizar “em sua totalidade”, apresenta uma visão onde todos os aspectos da consciência estão interligados e inseparáveis, uma visão *holística* da experiência de *citta*, por assim dizer. Em contraste, Arieira, ao usar “tem tudo como seu objeto”, permite uma interpretação onde a mente, embora colorida por sujeito e objeto, ainda mantém uma distinção que pode levar a uma compreensão de transcendência, apontando para a possibilidade de *Kaivalya* como um estado além dessas dualidades. De fato, segundo Wicher, essa dicotomia entre uma visão integrativa e a distinção de sujeitos é essencial para entender como o *citta* se posiciona entre o *puruṣa* e o *prakṛti* e como desempenha um papel epistemológico crucial no Yoga de Patañjali:

A mente (*citta*) é, de certo modo, o produto da consciência transcendente ou do “observador” (*puruṣa*) e do objeto percebido, o “visível” (*dr̥śya*), na medida em que se diz que é “colorida” ou tingida por ambos; contudo, não parece ser uma derivação de nenhum dos dois. Pode ser caracterizada como uma função da relação misteriosa entre *puruṣa* e *prakṛti* e desempenha um papel

epistemológico crucial no Yoga de Patañjali, como os sutras IV.22 e IV.23 do *Yoga-Sutra* claramente ilustram (Wicher, 1998, p. 94-95, tradução nossa).⁴²

Além disso, Arieira descreve a mente como sendo “colorida pelo sujeito e pelo objeto, tendo tudo como seu objeto”. Embora essa tradução ofereça uma visão do papel da mente no processo de percepção, ela é mais ampla e menos específica em relação às funções detalhadas do *puruṣa*. Conforme Wicher, o Yoga de Patañjali considera “o *puruṣa* como ‘a testemunha’ (*sākṣin*) de *prakṛti* e como o ‘vidente’ (*draṣṭṛ*) de todo o conteúdo mental e experiências psicomentais, além de ser o ‘conhecedor’ dos processos mentais ou modificações (*vṛtti*) da mente (*citta*)” (Wicher, 1998, p. 78). Assim, enquanto a tradução de Arieira apresenta uma abordagem válida, a perspectiva apresentada ainda pode não captar completamente a essência transcendental de *Kaivalya*.

Isso mostra que a tradução de Arieira enfatiza corretamente a mente como um campo influenciado por interações, mas talvez subestime a importância do *puruṣa* como testemunha transcendental, uma perspectiva que ressoa mais com a tradição Sāṃkhya do que com a abordagem Advaita Vedānta, à qual a tradutora está associada.

No terceiro caso, Gulmini oferece a tradução “A consciência, sendo influenciada pela testemunha e pelo testemunhável, abrange o todo”. Esta tradução do aforismo contempla a consciência como um campo influenciado pela testemunha (o *puruṣa*) e pelo testemunhável (o objeto de percepção), trazendo à tona a ideia de que a consciência não só inclui, mas é também moldada por esses dois elementos. Nesse contexto, a descrição de Wicher sobre *puruṣa* oferece uma perspectiva complementar que esclarece como a visão de Gulmini é justificada:

Puruṣa é descrito como sendo absolutamente não misturado ou distinto até mesmo do aspecto mais sutil de *prakṛti* – o *sattva* da consciência ou mente – que ainda pode permitir que o yogin se identifique erroneamente com a existência *prakṛtica*, o “visível” (*dṛśya*). O “visível”, por si só, é insensível e

⁴² “*citta* is in a sense the product of the transcendent consciousness or seer and the perceived object, the seeable, inasmuch as it is said to be ‘colored’ or tinted by both; however, it does not appear to be a derivation of either. It can be characterized as a function of the mysterious relation between *puruṣa* and *prakṛti* and plays a crucial epistemological role in Patañjali’s Yoga as *Yoga-Sutra* IV.22 and IV.23 clearly illustrate” (Wicher, 1998, p. 94).

carece de toda consciência ou auto-luminosidade (Wicher, 1998, p. 78, tradução nossa).⁴³

Isso reforça a tradução de Gulmini em que a consciência abrange e transcende a dualidade, sendo moldada pela interação entre *puruṣa* e *prakṛti*. A consciência, portanto, é apresentada como uma entidade que, embora influenciada por *prakṛti*, se estabelece como uma dimensão que ultrapassa a separação tradicional entre o *puruṣa* e o objeto de percepção, em sintonia com a ideia de que *Kaivalya* representa a realização da consciência pura além desta dualidade.

Essas diferenças supracitadas refletem como o conceito “Kaivalya” é compreendido a depender da ênfase colocada nas interações entre “consciência”, “observador” e “observado”. Não por menos, constatamos as implicações que tais diferenças nas interpretações tradutórias têm na construção do conhecimento sobre a “consciência” e a “Realização última”.

O *sūtra* 4.25 do *Yogasūtra* aborda a percepção da distinção entre diferentes aspectos do eu e como isso contribui para a cessação do apego aos estados de consciência inferiores, pavimentando o caminho para o estado de *Kaivalya*, ou isolamento/*Liberação* absoluta. O *sūtra* descreve que a cessação (*nivṛtti*) do desejo de permanecer na consciência de “ātman” (a alma individual) ocorre para aquele que percebeu a distinção (*viśeṣa*). As três traduções exploram de maneira distinta as informações relacionadas a essa etapa do processo de *Liberação*, *Kaivalya*, embora permaneçam conectadas a esse conceito:

IV.25 viśeṣa-darśina ātma-bhāva-bhāvanā-vinivṛttiḥ (Patañjali, 2015, p. 528)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 87)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 263)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 392)

⁴³ “*Puruṣa* is described as being absolutely unmixed with or distinct from even the finest, most subtle aspect of *prakṛti* – the *sattva* of consciousness or mind – which can still allow the yogin to misidentify with *prakṛti* existence, the ‘seeable’ (*drśya*). The ‘seeable’ is, in itself, insentient and lacks all consciousness or self-luminosity” (Wicher, 1998, p. 78).

4.25. Ao procurar pela diferença (individualidade), cessa [para o yoguim] a [percepção da] existência material, porque <i>atman</i> se manifesta.	4.25. Para quem vê a diferença [entre a mente e o Eu], há o desaparecimento do questionamento da natureza do sujeito.	4.25. A visão diferenciada produz a extinção das concepções acerca das disposições do si-mesmo.
---	---	---

Barbosa interpreta essa distinção como “individualidade”, uma expressão que pode gerar ambiguidade devido às suas múltiplas acepções em português, dependendo do contexto. Essa visão encontra eco na filosofia Sāṃkhya, que parece ser a base principal, embora não exclusiva, da interpretação do tradutor. Para entender essa ambiguidade, é importante observar como diferentes escolas filosóficas indianas tratam a noção de “individualidade”, especialmente em estados de *Liberção*. No Vedānta, por exemplo, embora o *Ātma* (a alma) seja visto como uma faísca do *Brahmā* (o absoluto), mantendo uma essência similar, ele não é completamente idêntico, preservando certa dualidade:

A centelha não é diferente do fogo em substância, mas também não é absolutamente idêntica ao fogo; ela possui sua própria individualidade [...] Assim, embora utilizando categorias alheias aos próprios *sūtras*, Vijñānabhikṣu está, de fato, defendendo pelo menos um princípio central da tradição do Yoga — a individualidade eterna do *puruṣa* (Patañjali, 2015, p. 171, tradução nossa).⁴⁴

Além disso, a visão da pluralidade eterna de *puruṣas* (os múltiplos eus) na tradição Yoga difere da visão da tradição Advaita Vedānta, que considera a individualidade como ilusória. No Yoga, mesmo no estado de *Liberção*, os *puruṣas* mantêm sua individualidade e não se fundem em uma única realidade suprema:

No Yoga, há uma pluralidade de almas que nunca perdem sua individualidade, seja no estado de libertação ou não. Elas não se fundem completamente em uma Alma Suprema última, dentro da qual a individualidade pessoal é, em

⁴⁴ “The spark is nondifferent from the fire in substance, yet not absolutely identical to the fire; it has its own individuality [...] Thus, although through categories alien to the *sūtras* themselves, Vijñānabhikṣu is actually defending at least one central tenet of the Yoga tradition—the eternal individuality of the *puruṣa*” (Patañjali, 2015, p. 171).

última instância, apagada, mas permanecem como *puruṣas* individuais (Patañjali, 2015, p. 436, tradução nossa).⁴⁵

Assim, ao discutir a interpretação de Barbosa sobre "individualidade", é vital compreender essas nuances filosóficas. A abordagem dele pode ser vista como uma tentativa de manter a coerência com a tradição Yoga, que valoriza a individualidade do *puruṣa*, tanto em estados "samsáricos" (de uma existência condicionada e sofredora) quanto "liberados" (onde se atinge a verdadeira liberdade e a autonomia plena do ser, desvencilhando-se das limitações impostas pela materialidade e alcançando a pureza imutável do espírito), destacando a importância de preservar a distinção entre *puruṣa* e *prakṛti* (a matéria).

A seguir, Barbosa indica que essa "distinção" (individualidade) leva à cessação da "percepção da existência material", permitindo a "manifestação do *ātman*". A declaração enfatiza a transição do plano material para o espiritual, sugerindo que o reconhecimento da verdadeira natureza do eu é essencial para alcançar o estado de plena libertação da existência material, isto é, Barbosa oferece uma perspectiva mais ontológica, onde a manifestação do *ātman* representa a culminação desse processo de "emancipação", por assim dizer.

Essa visão de Barbosa sobre a manifestação do *ātman* encontra ressonância na ideia de Wicher sobre a purificação da mente e a transformação da consciência, sugerindo uma ligação profunda entre o discernimento e a realização do verdadeiro eu. Wicher argumenta que, à medida que a mente se livra das aflições e dos condicionamentos que as sustentam (*saṁskāras*), ela se torna capaz de direcionar-se constantemente para o "bem". Esse processo de discernimento permite uma mudança de identidade, transformando a consciência de uma identidade equivocada e "samsárica" (condicionada) para uma identidade autêntica e verdadeira (*svarūpa*) como *puruṣa* (Wicher, 1998, p. 263).

Arieira, por outro lado, concentra-se na distinção entre a mente e o Eu, sugerindo que a clareza sobre essa diferença leva ao fim das dúvidas sobre a "natureza do sujeito". Sua tradução realça a compreensão interna e psicológica, destacando a importância do discernimento não como contraponto metodológico à

⁴⁵ "In Yoga, there is a plurality of souls who never lose their individuality whether in the liberated state or not. They do not completely merge into one ultimate Supreme Soul within which personal individuality is ultimately erased, but remain individual *puruṣas*" (Patañjali, 2015, p. 436).

existência material, mas sim como um caminho para a liberação dos condicionamentos mentais, um passo crucial rumo ao *Kaivalya*. A abordagem de Arieira, centrada na distinção mente-eu, se conecta com a ideia de Bryant de que a curiosidade natural nos indivíduos inclinados a buscar a verdade sobre si mesmos é um reflexo de experiências de vidas passadas. Bryant recorre à visão do comentarista clássico Vyāsa, que faz uma analogia entre essa curiosidade e o surgimento de brotos de grama durante a temporada de chuvas. Vyāsa sugere que as impressões deixadas pelo yoga em vidas passadas despertam um interesse genuíno pelo caminho da *Liberação* nesta vida. Os comentaristas exploram como essa prática anterior leva ao surgimento natural de perguntas sobre a essência do eu e o propósito da vida (Patañjali, 2015, p. 529). No entanto, é importante notar que, conforme afirmado no *sūtra*, apenas a experiência direta dissolve completamente todas as perguntas. As questões existenciais, embora resultantes de *citta* (a mente), são completamente resolvidas quando se experimenta a distinção entre o eu real e tudo o mais, sugerindo que a curiosidade persistente pode ser uma etapa preliminar antes da resolução final através da experiência direta (Patañjali, 2015, p. 529).

Gulmini, por sua vez, trata o *sūtra* sob a perspectiva de que a visão diferenciada extingue concepções sobre as “disposições” do *Si-mesmo*. Essa tradução aponta para uma mudança radical nas percepções internas, evidenciada pela expressão “extinção”, indicando uma reconfiguração completa da visão que se tem de si. Em outras palavras, ela parece implicar uma transformação substancial nas projeções do indivíduo (sejam estas pessoais ou relativas à realidade circundante), alinhando-se à uma perspectiva mais profunda de desapego e *Libertação* (desse “eu imaginário” produzido pelas concepções internas). Sobre esse enfoque de uma mudança radical nas percepções internas, Wicher observa que, ao se transcender a consciência individual e alcançar um estado de pureza, a visão diferenciada leva à descontinuidade na formação do “eu”, o que se alinha com essa ideia de transformação profunda defendida por Gulmini:

É necessário ir além dessa investigação inicial para experimentar a consciência rarefeita do *sattva* puro, que, ao transcender a consciência individual, revela o conhecimento discernidor: “Aquele que vê a distinção

[entre a identidade do eu extrínseco e intrínseco] interrompe o cultivo do vir-a-ser do eu" (Wicher, 1998, p. 263, tradução nossa).⁴⁶

Na sequência deste estudo, particularmente no *sūtra* 4.26, encontramos a descrição da mente ("citta") em sua última condição, movendo-se em direção ao discernimento e gravitando para "Kaivalya", um conceito que exige uma interpretação cuidadosa das traduções em português para ser plenamente entendido. Este termo é traduzido respectivamente como "isolamento", "liberação" ou "absoluto" nas traduções que estamos analisando. Compreender essas variações não é apenas crucial para uma interpretação do conceito, mas também influencia significativamente a percepção que o leitor terá desse estado, visto que a essência da filosofia do Yoga e a meta última do praticante são reveladas somente através da experiência prática do *yogi*, como descrito no aforismo a seguir:

IV.26 tadā viveka-nimnaṁ kaivalya-prāgbhāram cittam (Patañjali, 2015, p. 530)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 89, grifo nosso)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 263, grifo nosso)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 392, grifo nosso)
4.26. Citta, então, tendendo ao discernimento, gravita em direção ao <u>isolamento espiritual</u> [<i>Kaivalyam</i>].	4.26. Então, a mente está entregue à discriminação, de frente para a <u>liberação</u> . (<i>Kaivalya</i>)	4.26. Então a consciência penetra na profundidade da sabedoria discriminadora e inclina-se na direção do <u>isolamento no absoluto</u> . (<i>Kaivalya</i>)

Barbosa traduz o termo *Kaivalya* como "isolamento espiritual", o que ressalta o aspecto de separação e distinção entre a mente e as influências externas,

⁴⁶ "one must go beyond this initial inquiry in order to experience the rarefied consciousness of pure *sattva*, which by transcending the individual consciousness, discloses discerning knowledge: 'The one who sees the distinction [between extrinsic and intrinsic self-identity] discontinues the cultivation of self-becoming'" (Wicher, 1998, p. 263).

manifestado nesse estado. A escolha por essa tradução salienta que esse isolamento não é apenas físico, mas abrange também uma dimensão metafísica, sugerindo a condição de serenidade e clareza interior que transcende as limitações mundanas, conforme anteriormente descrito pelos comentaristas como um estado de independência absoluta. Barbosa utiliza a expressão “tendendo” para descrever a relação entre a mente e o discernimento (*Viveka*) nesse estágio, apontando para uma progressão natural e contínua em direção ao isolamento. Essa interpretação sugere que “*Kaivalya*” é um estado alcançado através de um processo de refinamento mental. No entanto, a ênfase no “isolamento” pode não capturar completamente o conceito. Bryant sugere que “*Kaivalya*” não deve ser interpretado apenas como uma forma de “isolamento” que implica uma separação total, mas sim como uma condição de “plenitude”, onde o *puruṣa* alcança uma compreensão completa de sua verdadeira natureza e se estabelece nela, portanto, “isolamento” e “plenitude” representam dimensões diferentes desse estado. Isso indica que, em vez de um simples isolamento, *Kaivalya* reflete uma realização de integridade e completude, revelando um estado de total autonomia e harmonia interna:

Quando a causa do sofrimento é removida, o sofrimento desaparece, e o *puruṣa* se estabelece em sua verdadeira natureza. Esta é a libertação, referida neste *sūtra* e em outros lugares como *kaivalyam*. ***Kaivalyam* é geralmente traduzido como “solidão” (no sentido de que o *puruṣa* se separou de *prakṛti* e de seus efeitos, estando agora situado em sua própria natureza autônoma), mas talvez seja melhor compreendido como completude** (Patañjali, 2015, p. 307, tradução e grifo nosso).⁴⁷

Em contraste, a opção de Arieira por “libertação” em vez de “isolamento” transmite uma conotação diferente, centrada na ideia de libertação das amarras mundanas. Adicionalmente, Arieira propõe uma “entrega” total à discriminação, uma atitude mais assertiva e decisiva do que a sugestão de “tendência” de Barbosa. Essa perspectiva pode refletir um envolvimento mais ativo e intencional com o processo de discernimento, em vez de um movimento gradual e implícito.

⁴⁷ “When the cause of suffering has been removed, suffering disappears, and *puruṣa* is established in its own true nature. This is liberation, referred to in this *sūtra* and elsewhere as *kaivalyam*. *Kaivalyam* is usually translated as aloneness (in the sense that the *puruṣa* has severed itself from *prakṛti* and her effects and is now situated in its own autonomous nature), but is perhaps better understood as wholeness” (Patañjali, 2015, p. 307).

Já Gulmini recorre a uma estratégia de tradução perspicaz ao descrever o “Kaivalya” como “isolamento no absoluto”, o que une as ideias de separação e totalidade e oferece uma abordagem mais integrada do conceito. Ela também enfatiza a “profundidade” ao se referir à sabedoria discriminadora (*Viveka*), sugerindo que “Kaivalya” representa não apenas um estado de isolamento, mas também uma profunda imersão na totalidade dessa prática (*Viveka*), isto é, *Kaivalya* é simultaneamente um estado de separação e uma completa integração com a prática yoguica do discernimento. De fato, Eliade menciona que não podemos interpretar *Kaivalya* como um simples “transe” ou “vazio absoluto”, mas como um estado em que a consciência está saturada de uma intuição direta e total do ser, reforçando a interpretação de Gulmini sobre o “isolamento no absoluto” e ratificando uma integração mais profunda da individualidade com o universal:

Seria errado considerar este modo de ser do Espírito como um simples “transe” em que a consciência foi esvaziada de todo conteúdo. A êxtase não diferenciada (*sahaja samadhi*) não é um “vazio absoluto”. O “estado” e o “conhecimento” simultaneamente expressos por este termo referem-se a uma ausência total de objetos na consciência, e não a uma consciência absolutamente vazia. [...] nesse momento, a consciência está saturada com uma intuição direta e total do ser. Como Madhava diz, “nirodha [cessação final de toda experiência psicamental] não deve ser imaginado como uma inexistência, mas sim como o suporte de uma condição particular do Espírito” (Eliade, 1969, p. 93, tradução e grifo nosso).⁴⁸

Essas escolhas tradutórias não são meramente semânticas; elas refletem interpretações profundas sobre a finalidade do conceito *Kaivalya*. A “tendência” ao discernimento, “gravitação” em direção ao “Kaivalya”, “entrega” ou “penetração” são amostras de como o conceito pode ser visto através de lentes diferentes, cada uma oferecendo uma perspectiva única sobre o processo de *Liberção* e a meta última do praticante.

⁴⁸ “It would be wrong to regard this mode of being of the Spirit as a simple ‘trance’ in which consciousness was emptied of all content. Non differentiated êxtasis is not ‘absolute emptiness.’ The ‘state’ and the ‘knowledge’ simultaneously expressed by this term refer to a total absence of objects in consciousness, not to a consciousness absolutely empty. [...] at such a moment consciousness is saturated with a direct and total intuition of being. As Madhava says, ‘nirodha [final arrest of all psychomental experience] must not be imagined as a nonexistence, but rather as the support of a particular condition of the Spirit” (Eliade, 1969, p. 93).

O *sūtra* 4.27 do *Yogasūtra* traz um alerta importante sobre os desafios na jornada para a *Libertação* final (*Kaivalya*). Ele destaca o perigo dos "pratyayas", que são conceitos ou formações mentais que podem fazer a mente oscilar entre os dois tipos de *Samādhi* (anteriormente já mencionados): o "Sabīja Samādhi" (*Samādhi* com semente) e o "Nirbīja Samādhi" (*Samādhi* sem semente). Essas oscilações acontecem porque ainda existem tendências dormentes na mente, chamadas de "saṃskāras", que não foram completamente eliminadas. A eliminação total dessas tendências só ocorre no estágio final de consciência chamado "dharmamegha samādhi". Após este estágio, o *yogi* atinge *Kaivalya*, a libertação completa, onde todas essas tendências dormentes, assim como os sofrimentos (*kleśas*) e os *karman* resultantes, são removidos. Isso é possível através da completa erradicação da ignorância, *avidyā* (conforme explicado no aforismo posterior, o *sūtra* 4.28):

IV.27 tac-chidreṣu pratyayāntarāṇi saṃskārebhyaḥ (Patañjali, 2015, p. 530)		
BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 89)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 264)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 392)
4.27. Nas falhas desse procedimento, em decorrência dos hábitos [<i>Saṃskāra</i>], outras convicções ainda se manifestam.	4.27. Quando há buracos naquele (no conhecimento que leva à liberação), os pensamentos diferentes (contrários ao conhecimento) se devem às tendências.	4.27. Durante os intervalos, outras cognições provêm das impressões latentes.

Aqui vemos que a tradução de Barbosa dá um destaque maior (comparado às outras duas tradutoras) à ideia de que os "pratyayas" surgem devido aos hábitos mentais ou *saṃskāras* que ainda persistem, sublinhando fortemente a continuidade das influências passadas sobre a mente. Existe o aspecto "temporal" a ser considerado (de atitudes plantadas, condicionamentos anteriores cultivados), de que

esses hábitos mentais são consequência direta de impressões profundas e enraizadas que moldam a experiência atual do praticante. Em outras palavras, a interpretação evidencia a importância do passado e sua contínua influência no presente, sugerindo uma visão mais *determinista*, por assim dizer, do processo mental neste *sūtra*; em contraste com as traduções de Arieira e Gulmini.

Arieira, por outro lado, oferece uma tradução ligeiramente diferente: “Quando há buracos naquele (no conhecimento que leva à liberação), os pensamentos diferentes (contrários ao conhecimento) se devem às tendências”. Esta tradução chama a atenção para as falhas no conhecimento que conduz à liberação, ilustrando que os “*pratyayas*” são pensamentos que emergem dessas falhas e se opõem ao verdadeiro conhecimento.

Com a tradução de Gulmini, que afirma que “Durante os intervalos, outras cognições provêm das impressões latentes”, a atenção se volta para a ideia de que são esses intervalos e as impressões latentes que desencadeiam novas cognições. Essa escolha terminológica revela uma quebra na fluidez do estado de *Samādhi*, uma interrupção na continuidade do processo que leva a *Kaivalya*.

Novamente, essas diferenças são cruciais para entender como cada tradutor vê o processo de “oscilação” da mente entre os diferentes estágios de *Samādhi*, ou seja: Barbosa sugere uma continuidade das influências passadas, implicando que “*Kaivalya*” só é alcançado quando essas influências são totalmente eliminadas. Arieira, ao falar de lacunas no conhecimento, indica que “*Kaivalya*” depende da superação completa dessas lacunas. Gulmini, com seu foco nos intervalos e impressões latentes, sugere que “*Kaivalya*” é atingido quando a mente se estabiliza totalmente, sem interrupções.

Na sequência desse estágio de superação das impressões passadas latentes (*saṃskāras*), no *sutra* 4.29, observamos que aquele que consegue sustentar um estado inabalável de desapego, mesmo diante das experiências mais sublimes de iluminação (*Samādhi*), e demonstra o mais elevado discernimento (*Viveka*), atinge o “*dharmamegha samādhi*” (Pinto, 2001, p. 75). Dado que já discutimos este aforismo no capítulo anterior, que abordou o conceito de *Viveka*, neste momento avançaremos para os *sutras* subsequentes que completam a análise do termo *Kaivalya*.

Os últimos cinco *sūtras* dos *Yogasūtra* (4.30 a 4.34) de Patañjali apresentam uma visão profunda sobre os “resultados” da conquista de *Kaivalya*. Patañjali descreve que um dos resultados significativos é a libertação dos “kleśas” e “karman” (*sūtra* 4.30), que se interrelacionam como causa e efeito. Esse estado de “Kaivalya” é caracterizado pela percepção da Realidade última e da Consciência Divina (*puruṣa*), onde a ilusão da vida separada desaparece. O “puruṣa”, ou individualidade, é compreendido como um centro de consciência que se unifica com outros “puruṣa(s)” na Realidade Última. Taimni descreve “Kaivalya” como uma simultaneidade paradoxal, onde individualidade e unidade coexistem: o espírito se isola da matéria e se integra na unidade final ou na pluralidade dos espíritos (Taimni apud Pinto, 1996, p. 330).

Essa descrição de *Kaivalya* como um estado de “isolamento-integração” é apoiada pelas palavras de Bryant (Patañjali, 2015), que discute o estado de “dharma-megha” (o *Samādhi* que precede a *Kaivalya*) conforme explicado por Vyāsa:

Uma vez que esse estado de *dharma-megha* foi atingido, diz Vyāsa, os cinco *kleśas* e todo o *karma* latente são destruídos [...] até suas raízes. [...] o *yogī* nesse ponto é libertado mesmo enquanto ainda vivo. [...] *jīvanmukta* é uma alma ainda encarnada no mundo, mas autorrealizada e liberta. Tal estado é aceito pela maioria das escolas hinduístas (Patañjali, 2015, p. 534, tradução nossa).⁴⁹

Bryant explica que tais pessoas não criam novo *karman*; seu *karman* latente é ineficaz e elas estão sujeitas apenas ao *karman* ativado para a vida presente. Esse conceito é comparado, na tradição Vedānta e na Sāṃkhya Kārikā, a uma roda de oleiro que continua a girar até que toda a energia ativada se esgote. Assim, um “jīvanmukta” (uma pessoa que alcançou a liberação enquanto ainda está viva, libertando-se do ciclo de renascimento e do *karman*) não retorna ao “saṃsāra” (o ciclo contínuo de nascimento, morte e renascimento, associado ao sofrimento e à ilusão) após a morte, conforme indicado em vários textos hindus, como o *Bhagavad Gītā* (Patañjali, 2015, p. 534).

⁴⁹ “Once this state of *dharma-megha* has been attained, says Vyāsa, the five *kleśas* and all dormant karma are destroyed [...] to their very roots. [...] the *yogī* at this point is liberated even while still alive. [...] *jīvanmukta* is a soul still embodied in the world but self-realized and liberated. Such a state is accepted by most Hindu schools” (Patañjali, 2015, p. 534).

Através dessa perspectiva, Bryant expõe como há uma visão integrada entre os conceitos “Kaivalya” e “jīvanmukta”. Utilizando a herança comentarista de Vyāsa, Bryant salienta que a destruição do *karman* e a *Liberação* em vida é no aqui-agora, isto é, o projeto soteriológico inequívoco das tradições indianas – a *transcendência* na *imanência*. Em outras palavras, Bryant sugere que Patañjali harmoniza as visões de “individualidade” e “unidade”. Essas discussões apontam para as sutilezas filosóficas, doutrinárias e tradutórias que os estados de “Kaivalya” e “dharma-megha” traduzem, permitindo evidenciar como os tradutores capturaram a essência desses conceitos que nos falam sobre tanto a realização espiritual e dissolução das limitações mundanas, como sobre a compreensão final da Realidade Última.

No *sūtra* 4.31 do *Yogasūtra*, Patañjali aborda a relação entre o conhecimento mundano e o conhecimento obtido na Iluminação. Este *sūtra* afirma que, ao atingir um estado de Iluminação, o conhecimento adquirido é tão vasto que o conhecimento prévio se torna insignificante. Esta concepção é relevante para entender as significativas transformações cognitivas e espirituais associadas ao estado de *Kaivalya*, ou *Libertação*.

Taimni oferece uma visão fascinante ao afirmar que “a relação entre conhecimento e Iluminação é análoga à relação entre tempo e eternidade” (Taimni apud Pinto, 2001, p. 77). Essa perspectiva evoca uma dimensão quase cosmológica, insinuando uma profundidade que desafia a mera análise racional, nos auxiliando a entender melhor a natureza abrangente da qual Patañjali se refere a partir de agora. Comparemos as implicações dessas escolhas tradutórias, analisando como cada um aborda a ideia de “infinitude (*ānantyāt*) do conhecimento (*jñānasya*)”, permitindo-nos captar o sabor subjetivo que o estado espiritual transmite, matizado pelas sutis variações que o idioma português oferece:

IV.31 <i>tadā sarvāvarana-malāpetasya jñānasyānantyāj jñeyam alpam</i> (Patañjali, 2015, p. 534)		
BARBOSA	ARIEIRA	GULMINI

(Patañjali, 1999, p. 89)	(Patañjali, 2017, p. 270)	(Patañjali, 2002, p. 392)
4.31. Então, devido à infinitude do conhecimento que foi libertado de todas as impurezas superficiais, torna-se pouco o que resta para ser conhecido.	4.31. Então, para aquele para quem foi eliminada a impureza [que é a ignorância], o véu que tudo encobre, o que [ainda] deve ser conhecido é insignificante, pois o conhecimento [do real] é livre de limitação.	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.

Cada tradução do *sūtra* oferece um prisma específico para a interpretação, gerando uma relação entre o texto e a compreensão do leitor, consubstancial com diferentes linhagens interpretativas. Ainda que essa relação não molde de forma inata a visão do leitor, instiga à reflexão sobre o conceito de “Iluminação” e conhecimento a partir de perspectivas variadas. Barbosa, por exemplo, ao utilizar “impurezas superficiais”, alude à compreensão de que o conhecimento verdadeiro (*jñānasya*) está oculto por camadas externas que devem ser removidas. Esse enfoque acentua a informação de que as impurezas são superficiais e de que a verdadeira Iluminação surge apenas quando se supera essas “camadas externas”.

Arieira, ao nomear a “ignorância” como a principal impureza a ser eliminada, apresenta a relevância que esta tem, como o principal obstáculo interno ao conhecimento verdadeiro. Em adição, sua tradução evoca uma “imagem” e chama a isso de o “véu que tudo encobre”, sugerindo que a Iluminação requer uma experiência de autotransformação e a remoção de uma barreira interna que impede o acesso ao conhecimento ilimitado. Diferentemente de Barbosa, que sugere um processo de purificação de “fora para dentro”, Arieira traz à tona a noção de que essa transformação ocorre de “dentro para fora”, enfatizando a necessidade de superar “obstáculos internos” ao invés de “camadas externas”. Contudo, essas diferenças de abordagem não são necessariamente antagônicas. Na realidade, esses dois ângulos oferecem perspectivas complementares que convergem para o mesmo fim: a realização da Iluminação. Os conceitos de “externo” e “interno”, nesse

contexto epistemológico da prática *yogi*, são “coemergentes” e se inter-relacionam, refletindo diferentes aspectos de um mesmo processo transformador.

Gulmini, curiosamente, utiliza a palavra “imundície” e destaca a “infinitude” do conhecimento alcançado. A expressão “diante de sua infinitude” compara diretamente a vastidão do conhecimento iluminado com o conhecimento ordinário, ressaltando a diferença entre o estado de *Kaivalya* e o conhecimento mundano. Já a escolha do termo “imundície” em vez de “impureza” tem implicações significativas. “Imundície” evoca uma conotação mais forte de sujeira ou degradação, transmitindo uma impressão mais radical da necessidade de purificação e da vastidão da *Liberção*. Em contraste, “impureza” pode ser percebida como algo menos extremo e mais superficial. Essas escolhas linguísticas não alteram a compreensão do conceito “*Kaivalya*” em si, mas influenciam a intensidade com que o praticante vivencia o conceito de purificação e sua relação com o mundo, isto é, seja com ojeriza, aversão ou comedimento e mais contenção. Vale destacar que, no cenário atual, marcado por intensos fanatismos religiosos, é crucial tratar essas interpretações com sensibilidade. Isso ajuda a evitar visões extremas e a promover uma abordagem equilibrada e reflexiva desses métodos espirituais, permitindo que se mantenha a harmonia entre os conceitos e suas aplicações práticas.

Como os *sūtras* 4.32, 4.33 e 4.34 abordam em sequência o mesmo processo, que é a transcendência das atividades dos “*guṇas*” e a realização do “*puruṣa*” em sua essência autêntica, é crucial examiná-los em conjunto para uma compreensão mais coesa e integrada dos versos finais do *Yogasūtra*. Mas antes é necessário explicar brevemente o que são os “*guṇas*”. Segundo o dicionário Monier-Williams, os *guṇas* são:

(na filosofia Sāṃkhya) as três propriedades constituintes de *prakṛti*, e qualidade principal de todos os seres existentes (ou seja, *sattva*, *rajas* e *tamas*, isto é, bondade, paixão e escuridão, ou virtude, impureza e ignorância) (Williams, 1899, p. 357, tradução nossa).⁵⁰

⁵⁰ “(in sāmkhya phil.) an ingredient or constituent of prakṛti, chief quality of all existing beings (viz. sattva, rajas, and tamas i.e. goodness, passion, and darkness, or virtue, foulness, and ignorance)” (Williams, 1899, p. 357).

Feuerstein menciona que a palavra “guṇa” significa literalmente “filamento”, e que “se assemelham de certo modo aos *quanta* de energia da física moderna” (2005, p. 118), e que também:

Os *gunas* são a Natureza, assim como os átomos são matéria-energia. Juntos, eles são responsáveis pela imensa variedade das formas naturais em todos os níveis de existência que não o dos Seres transcendentais, que são uma Consciência não-qualificada (Feuerstein, 2005, p. 118).

Por questões de concisão, não exploraremos detalhadamente as explicações filosóficas sobre a estrutura evolutiva do cosmos e o surgimento dos graus da existência de acordo com a filosofia Sāṃkhya, que totalizam vinte e quatro categorias (*tattvas*). No entanto, cabe-nos saber que os *guṇas* são os três estados primários e fundamentais dos quais todas as outras categorias derivam, incluindo a mente (*manas*) e o princípio de individuação, *ahaṁkāra* (“o que faz o ‘eu’”), que estabelece a distinção entre sujeito e objeto.

A interligação desses três últimos *sūtras* revela a progressão e a culminação da prática de Yoga, desde a cessação das transformações (os *vṛttis* e tudo o que diz respeito a atividade dos *guṇas*) até a manifestação do estado de “Kaivalya”. Analisá-los em conjunto nos permite observar a complexidade do processo descrito por Patañjali e apreciar como as traduções refletem os diferentes aspectos dessa transformação final, variando desde uma visão de isolamento espiritual até uma condição de plenitude e total autonomia:

IV.32 *tataḥ kṛtārthānāṁ pariṇāma-krama-parisamāptir guṇānām*
(Patañjali, 2015, p. 535)

IV.33 *kṣaṇa-pratīyogī pariṇāmāparānta-nirgrāhyaḥ kramah*
(Patañjali, 2015, p. 536)

IV.34 *puruṣārtha-sūnyānām guṇānām pratiprasavaḥ kaivalyaṁ*
svarūpa-pratiṣṭhā vā citi-śaktir iti
(Patañjali, 2015, p. 538)

BARBOSA (Patañjali, 1999, p. 89, grifo nosso)	ARIEIRA (Patañjali, 2017, p. 272, grifo nosso)	GULMINI (Patañjali, 2002, p. 392, grifo nosso)
4.32. Então tendo os <i>guṇas</i> alcançado seus objetivos evolutivos, encerra-se a marcha das transformações.	4.32. Disto advém o fim da ordem de transformação dos <i>guṇas</i>, que preencheram seu propósito.	4.32. Como consequência, a sucessão das transformações está concluída para os aspectos fenomênicos, os quais têm seus propósitos realizados.
4.33. Essa marcha já não mais aprisiona, mas liberta o praticante das transformações e da morte, pois integra a totalidade dos momentos [num só momento].	4.33. A sequência que depende de momentos deve ser entendida [como tendo chegado ao fim] com o fim das transformações.	4.33. A sucessão é o vínculo entre os instantes, e torna-se perceptível com o fim último das transformações.
4.34. O <u>Kaivalya</u> é o estado que se segue ao retorno dos <i>gunas</i> ao seu estado original por estarem esvaziados da presença e do interesse do Purusha, ou se diz que se estabelece em sua natureza autêntica a força [que existe] em <i>cit</i> (o espírito por trás da	4.34. Quando não há mais propósito para a vida humana, os <i>guṇas</i> retornam à origem. [Isto é] a <u>liberação. (Kaivalya) Ou [como também é conhecida]: o poder da consciência estabelecido</u>	4.34. O <u>isolamento no absoluto (Kaivalya)</u> 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

mente). [O pensamento, ou melhor, as raízes espirituais do pensamento prescindem, nesse estágio final, de qualquer veículo material para se manifestar, pois atuam em sua natureza original - integradas ao pensamento divino].	<u>em sua própria natureza.</u>	sua natureza própria.
---	--	-----------------------

O *sūtra* 4.32 trata do fim das transformações em "*prakṛti*"; "como resultado, há uma cessação do processo contínuo de mudanças dos *guṇas*, seu propósito agora está cumprido" (Patañjali, 2015, p. 535). Essa ideia é expressa da seguinte forma na tradução de Barbosa: "tendo os *guṇas* alcançado seus objetivos evolutivos, encerra-se a marcha das transformações". Barbosa aponta com "objetivos evolutivos" para o aspecto da estrutura da evolução conforme a metafísica Sāṃkhya (mencionado anteriormente acima), onde os *guṇas* são parte de um "ciclo evolutivo" (de uma "marcha") e que esse processo de transformação chega ao seu término com a emancipação espiritual alcançada em *Kaivalya*. Conforme a tradição Sāṃkhya, Feuerstein explica que:

Todo esse processo [...] é desencadeado pela proximidade dos Seres transcendentais (purusha) em relação à matriz transcendente da Natureza. Além disso, **o processo só existe em vista da libertação desses Seres, que, de um modo tão misterioso quanto errôneo, se identificam com um corpo e uma mente particulares, e não com o seu estado intrínseco de Consciência pura.**

O objetivo do evolucionismo psicocosmológico da tradição do Sāṃkhya não é tanto o de explicar o mundo quanto o de ajudar a transcendê-lo. Trata-se de uma estrutura prática para aqueles que aspiram à realização do Si-mesmo e, no decurso de sua prática de meditação, deparam com os diversos níveis ou categorias da existência (Feuerstein, 2005, p. 119, grifo nosso).

A tradução de Arieira, por sua vez, utiliza a expressão "ordem de transformação", destacando que, para ela, a transformação dos *guṇas* segue uma sequência ordenada, de acordo com a própria prática do Yoga. Isto é, enquanto

Barbosa adota uma abordagem teleológica que culmina na *Liberção* espiritual, Arieira prioriza a “progressão” dessas transformações. Dessa forma, encontramos um elemento semântico que pode indicar o viés hermenêutico com que cada tradutor interpretou o *sūtra*: ao usar “objetivos evolutivos”, Barbosa coloca ênfase na finalidade e na direção do processo, alinhando-se com a visão teleológica da metafísica Saṃkhyā, onde cada transformação é um passo em direção ao estado final de *Liberção*. Já Arieira, ao falar em “ordem de transformação”, sugere uma abordagem mais descritiva e processual, sem necessariamente enfatizar um objetivo final. Essa escolha pode refletir a perspectiva da tradição Advaita, à qual Arieira pertence, onde se considera que nós “já somos aquilo que buscamos” e não há dualidade desde sempre, portanto, atribuindo menor importância às questões implicadas na teoria do Saṃkhyā. Na visão Advaita, a ênfase no processo gradativo e evolutivo pode não ser tão relevante, implicando um monismo subjacente à sua tradução. Em contraste, Barbosa adota a concepção Sāṃkhyā, onde a progressão e o propósito evolutivo são elementos-chave para a *Liberção*.

Já Gulmini se concentra na ideia de que a “sucessão das transformações” chegou ao fim e que os objetivos dos aspectos fenomênicos foram atingidos. No entanto, ela não dá destaque ao conceito central deste *sūtra*, os *guṇas*. Gulmini trata a conclusão do ciclo de mudanças como um fato consumado, sem vinculá-la a um processo contínuo de evolução ou a um objetivo final. Isso se distancia suavemente das traduções de Barbosa e Arieira, que enfatizam o desenvolvimento gradual.

O *sūtra* 4.33 descreve a compreensão do processo temporal como uma sucessão de momentos que se torna evidente (para o *yogi* que chegou até este ponto) quando os *guṇas* cessam suas mudanças. Primeiramente, examinemos o conceito de “krama” (“sequência”) em relação ao fim das transformações dos *guṇas* (qualidades da natureza).

No texto de Wicher (1998), encontramos uma explicação sobre como a percepção de *prakṛti* por *puruṣa* leva à compreensão do mundo fenomenal como um processo descontínuo. Podemos comparar isso a um filme projetado em uma tela, onde cada quadro cria a ilusão de movimento contínuo. Wicher descreve que Vyāsa, o célebre comentador do *Yogasūtra*, rejeita a ideia de que o tempo, como geralmente concebido (dia, noite, hora), seja uma entidade real. Para Vyāsa, a unidade

fundamental do tempo é o “momento” (*kṣaṇa*), que é o tempo necessário para que algo mude de um estado para outro. Uma sucessão ou “sequência” (*krama*) consiste na continuidade do fluxo ininterrupto dos “momentos”. No entanto, não há uma agregação de “momentos” e sua “sucessão”, ou seja, horas, dias e noites são basicamente construtos mentais vazios de realidade, mas que parecem reais para aqueles que têm uma visão conceitual ou reificada do mundo (Wicher, 1998, p. 330). Wicher explica que apenas o *ksana*, ou “momento”, tem realidade verdadeira e é a base para qualquer mudança ao longo do tempo. Ele afirma:

“Sucessão” é uma continuidade de “momentos”. A cada momento no tempo, ocorre uma mudança sutil (perceptível ao yogin), e é o efeito acumulado dessas mudanças sutis do qual tomamos consciência (Wicher, 1998, p. 330, tradução nossa).⁵¹

Isso significa que a mudança ocorre de forma contínua e sutil, especialmente perceptível – em sua dimensão fenomenológica mais ampla – para o praticante de yoga que chegou até este ponto. Assim, Vyāsa demarca a importância do “momento” no Yoga clássico de Patañjali, apesar da rejeição da ideia de “impermanência” budista feita pelas escolas “ortodoxas” hindus em geral (WICHER, 1998, p. 330). Essa perspectiva, encontrada no *sūtra* 4.33, apresenta a noção de que nossa percepção de tempo e mudança é uma construção mental, uma ilusão que esconde a realidade dos momentos isolados. Essa interpretação é fundamental para entender que o mundo ao nosso redor está sempre mudando e como o estado de *Kaivalya* pode estabelecer a “visão” da verdade mais profunda por trás dessas aparências temporais.

A tradução de Barbosa, neste contexto, aponta para uma libertação das transformações e da morte através da “integração de todos os momentos em um único momento”. Essa interpretação traz a ideia de transcendência do tempo como uma “integração de todos os momentos”, sendo esta a chave para a *Libertação*. É interessante notar, também, que Barbosa utiliza a palavra “morte” em sua tradução, algo que as outras duas tradutoras não fazem. Essa escolha pode refletir uma tentativa de destacar tanto a continuidade (“permanência” da visão, desdobrada em *Kaivalya*) quanto à natureza final e inescapável de transformação inerente

⁵¹ “‘Succession’ is a continuity of ‘moments.’ At each moment in time a subtle change takes place (perceptible to the yogin) and it is the accumulated effect of these subtle changes of which we become aware” (Wicher, 1998, p. 330).

(“impermanência” da influência dos *guṇas*) proposta por *Kaivalya*. Bryant explica que, de acordo com o comentarista Vyāsa, há dois tipos de “permanência”: a permanência das mudanças em geral, que se refere à natureza constantemente mutável dos *guṇas*, e a permanência do imutável, que é o *puruṣa*:

Isso significa que não há nada permanente? pergunta o objetor retórico, novamente aludindo à visão budista. As transformações específicas de *prakṛti*, como a sequência particular dos *guṇas* que sustentam o tecido, podem ser impermanentes, mas o movimento geral e contínuo e a sequência dos *guṇas* em geral é permanente. Assim, *prakṛti* manifestada como um pote é impermanente, mas *prakṛti* em si, o ingrediente fundamental que sustenta o pote, é permanente (Patañjali, 2015, p. 536, tradução nossa).⁵²

Essa distinção é primordial para compreender que, enquanto as manifestações específicas de *prakṛti* são transitórias, a própria *prakṛti* mantém uma natureza essencialmente permanente. Isso contrasta com a perspectiva budista, que não reconhece um substrato último na realidade (Patañjali, 2015, p. 536).

Este conceito de “permanência dual” ajuda a esclarecer o termo “morte” empregado por Barbosa, pois a introdução do conceito pode ser interpretada como uma resposta a essa questão, isto é, sugerindo que a *Libertação* envolve não apenas a cessação das transformações, mas também a transcendência definitiva da mortalidade. De fato, conforme Bryant, “a libertação das permutações dos *guṇas* tem um fim para o *yogi* liberado, mas não para aqueles ainda presos em *saṃsāra*”, a existência condicionada (Patañjali, 2015, p. 536).

Dando sequência à análise do *sūtra* 4.33, as traduções de Arieira e Gulmini revelam outros entendimentos sobre o conceito de “transformação” (*pariṇāma*) e “sequência temporal” (*krama*).

Arieira, de um lado, adere a uma compreensão do “fim das transformações”. Sua tradução sugere que a libertação está ligada à percepção de que a sequência temporal chega ao fim quando as transformações cessam.

⁵² “Does this mean there is nothing permanent? asks the rhetorical objector, again alluding to the Buddhist view. Specific transformations of *prakṛti* such as the particular sequence of the *guṇas* underpinning the cloth may be impermanent, but the overall and ongoing movement and sequencing of the *guṇas* in general is permanent. Thus *prakṛti* manifest as a pot is impermanent, but *prakṛti* herself, the ultimate ingredient underpinning the pot, is permanent” (Patañjali, 2015, p. 536).

Gulmini, por outro lado, interpreta “kṣaṇa” como “instantes”, destacando-os como um vínculo perceptível “apenas” quando as transformações terminam. Em sua tradução, ela sugere que compreender a ordem temporal dos instantes é essencial para alcançar *Kaivalya*. Assim, para Gulmini, a percepção clara da sucessão dos instantes é uma condição necessária para a cessação das transformações, diferentemente de Barbosa, que não dá essa ênfase à ordem temporal.

Essas interpretações podem ser melhor compreendidas à luz da explicação detalhada de Bryant sobre a natureza das transformações dos *guṇas* e sua relação com o conceito “kṣaṇa”. Bryant explica que os *guṇas* estão sempre em fluxo e, portanto, a realidade material é um fluxo contínuo que pode ser considerado como uma série de momentos (*kṣaṇa-pratīyogī*), interligados em uma sequência (*krama*) ou progressão (Patañjali, 2015, p. 536). Essa visão é fundamental para entender como a percepção do tempo e das transformações se relaciona com o conceito “Kaivalya”. Bryant sugere que a existência contínua de um objeto ao longo do tempo é, na verdade, a continuidade de uma série de momentos imperceptíveis em sua duração, com o tempo sendo visto como uma série de momentos que correspondem ao movimento dos átomos e partículas subatômicas (Patañjali, 2015, p. 536). Considerando que um momento é o tempo necessário para que um átomo se mova para o espaço adjacente, compreende-se que o movimento constante dessas partículas caracteriza a passagem do tempo, sustentando a ideia de que um objeto se move através do tempo devido ao constante movimento de sua composição subatômica (Patañjali, 2015, p. 536).

A tradução de Arieira, que frisa “a sequência que depende de momentos”, corrobora com a explicação de Bryant e incorpora a noção de que a transcendência do tempo “deve ser entendida” (Patañjali, 2017), o que, nesse caso, notabiliza o “entendimento” sobre a sequência ininterrupta de mudanças como “meio” para *Kaivalya*, interpretação que reforça a centralidade do ‘conhecimento’ no Vedānta (“jñāna”, em sânscrito). Isso difere da tradução de Barbosa, que utiliza o termo “integração”, movendo os significados para uma esfera mais abstrata dos meios pelos quais se atinge o estado de *Kaivalya*.

Bryant também aborda a questão da permanência e da transformação contínua, usando o termo sânscrito “pariṇāma-aparānta”, encontrado no *sūtra* em

questão, para ilustrar a ideia de Patañjali. Ele exemplifica propondo que “quando dizemos que um tecido envelheceu, estamos nos referindo a um ponto final nesse fluxo sequencial, o qual Patañjali chama de *pariṇāma-aparānta* (‘momento final da mudança’), que só ocorre no fim de uma série de mudanças imperceptíveis (Patañjali, 2015, p. 537). A distinção que Arieira traz no *sūtra*, sobre o “fim das transformações”, reforça o entendimento de Bryant, pois a sequência contínua de momentos sempre em mudança se torna, agora, inevitavelmente visível ao *yogi*, não só quando um objeto está prestes a se desintegrar, e sim “como tendo chegado ao fim” (evidenciando a percepção de *prakṛti* por *puruṣa*, ou seja, “o fim das transformações”).

Portanto, ao integrar essas perspectivas, é possível entender que *Kaivalya* envolve uma transcendência das transformações temporais através da compreensão da sequência contínua dos momentos e da natureza eterna das essências subjacentes. As traduções, embora abordem os conceitos (*kramaḥ* ou “sequência”, *kṣaṇa* ou “momentos” e *pariṇāma* ou “mutações”) de maneiras ligeiramente diferentes, centram-se na compreensão do fim das transformações e na percepção da sucessão dos momentos como chaves para a *Libertação*. A abordagem de Barbosa, por exemplo, pode ressoar mais com leitores que veem a libertação como uma experiência unificada e atemporal; em adição, sua escolha do incluir “morte” na tradução sublinha a profundidade de *Kaivalya*, indicando que essa dimensão espiritual representa uma transcendência completa tanto das mudanças quanto da mortalidade. Arieira, por outro lado, pode atrair aqueles que direcionam sua atenção na cessação das transformações como um processo de “compreensão gradual”, endossado pelo Vedānta. Gulmini, em compensação, concede uma perspectiva que liga a percepção temporal diretamente à cessação das transformações, proporcionando uma visão mais detalhada da relação entre tempo e *Kaivalya*. Essas variações nas traduções revelam, mesmo que discretamente, a linhagem de prática a que cada um dos tradutores se filia.

As linhas finais do *Yogasūtra*, *sūtra* 4.34, apresentam de forma direta o conceito “*Kaivalya*” como o estado alcançado após a reabsorção dos “*guṇas*”, quando o “*puruṣa*” se estabelece em sua verdadeira natureza. Bryant assim o traduz:

A libertação última ocorre quando os *guṇas*, desprovidos de qualquer propósito para o *puruṣa*, retornam ao seu estado original [latente]; em outras palavras, quando o poder da consciência está situado em sua própria natureza essencial (Patañjali, 2015, p. 539, tradução nossa).⁵³

Na tradução deste *sūtra*, Barbosa indica uma “transformação do pensamento” (a qual ele chama de “o espírito por trás da mente”) e sua integração com o “pensamento divino”, sugerindo uma natureza espiritual intrínseca que manifesta sua “força”, agora de maneira pura e desimpedida (vide tabela do *sūtra* 4.34, anteriormente fornecida).

Arieira, com sua tradução, privilegia o retorno dos *guṇas* à sua origem como um estado em que “não há mais propósito para a vida humana”, subsequentemente ressaltando o estabelecimento do poder da consciência em sua própria natureza. Sua tradução suscita uma perspectiva mais “funcionalista”, de certa forma, onde a cessação do propósito mundano dos *guṇas* indica a conclusão de um ciclo de experiência.

Gulmini traz uma terceira ótica. *Kaivalya*, para ela, é descrito como “isolamento no absoluto”, uma expressão que sublinha a separação completa entre o princípio consciente (*puruṣa*) e os fenômenos (*prakṛti*), agora desprovidos de qualquer função vinculante.

A fim de aprofundar a análise deste derradeiro *sūtra*, é útil considerarmos a descrição de Bryant sobre o termo *Kaivalya*. Ele destaca que:

Kaivalya significa literalmente o estado de *kevala*, ou seja, isolamento, unicidade, pertencimento a si mesmo, não-conectado-a-mais-nada. Em outras palavras, a consciência de *puruṣa* está agora absorvida exclusivamente em sua própria natureza como *puruṣa* e completamente desvinculada até mesmo dos estados mais elevados e refinados de *citta* ou *buddhi* puros. [...] O corpo físico do yogī e o aparato cognitivo agora podem retornar aos elementos por meio da involução reversa, o *pratiprasava* mencionado neste *sūtra* (e em I.10).

⁵³ “Ultimate liberation is when the *guṇas*, devoid of any purpose for the *puruṣa*, return to their original [latent] state; in other words, when the power of consciousness is situated in its own essential nature” (Patañjali, 2015, p. 539).

[...] A tarefa de Patañjali está agora completa (Patañjali, 2015, p. 539, tradução nossa).⁵⁴

Este estudo de Bryant especifica *Kaivalya* como um estado de "isolamento" absoluto, onde o *puruṣa* (o verdadeiro eu ou alma, que é eterno e imutável) está totalmente desconectado dos estados mais elevados e sutis do "citta" (a mente ou consciência, que inclui os pensamentos e emoções) ou "buddhi" (a inteligência ou discernimento, que é a capacidade de perceber a verdade). Assim, *Kaivalya* é descrito como uma completa separação das influências externas, onde a verdadeira natureza do ser é revelada, livre das limitações impostas pela mente e pelo intelecto. Essa desconexão não é vista como uma perda (como será discutido mais à frente), mas como a realização suprema da liberdade e da paz interior.

A tradução de Gulmini se assemelha à compreensão de Bryant ao destacar a natureza transcendente e autônoma do *puruṣa*, completamente dissociada de qualquer função material ou cognitiva. Bryant assinala, ainda, a ideia crucial de "pratiprasava" presente neste *sūtra*, ou "retorno à origem" dos elementos, a qual indica a completa dissolução das funções dos *guṇas*, culminando em um estado de pura autoconsciência. Ele explica que o corpo físico e o aparato cognitivo do *yogi* podem retornar aos elementos através de uma "involução reversa": as *saṃskāras* (impressões latentes) se dissolvem na mente, a mente no ego, o ego no *mahat* (intelecto), e este último em *prakṛti* (a natureza primordial). Com isso, o ciclo do *yogi* no *saṃsāra* (o ciclo de nascimento e morte) é oficialmente encerrado, sinalizando o alcance de um estado de *Liberação* completa (Patañjali, 2015, p. 539). Como já abordado anteriormente, esse processo segue a estrutura evolutiva do cosmos delineada pela filosofia Sāṃkhya, que organiza a existência em vinte e quatro categorias (*tattvas*). No entanto, aqui ele é descrito em uma sequência inversa, começando com os elementos mais sutis e voltando à fonte primordial. Essa descrição, embora técnica, sublinha a profundidade do processo de emancipação espiritual descrito no *Yogasūtra*, tornando claro que *Kaivalya* não é apenas um estado mental, mas uma transformação total da existência.

⁵⁴ "*Kaivalya* literally means the state of *kevala*, or aloneness, onlyness, one's-own-ness, not-connected-with-anything-else-ness. In other words, *puruṣa*'s awareness is now absorbed exclusively in its own nature as *puruṣa* and completely uncoupled from even the highest and finest states of pure *citta* or *buddhi*. [...] The yogi's physical body and cognitive apparatus can now return to the elements through reverse involution, the *pratiprasava* mentioned in this *sūtra* (and in I.10). [...] Patañjali's task is now complete" (Patañjali, 2015, p. 539).

Complementando essa visão, Wicher explica que, segundo Patañjali, “quando estes *guṇas* perdem todo propósito soteriológico, ou seja, de salvação, para o *puruṣa*, a essência individual alcança sua autonomia transcendental. Nesse estado, chamado de *Kaivalya*, o indivíduo se estabelece em sua 'própria forma/natureza' (*svarūpa*) e desperta o poder de uma consciência superior (*citiśakti*)” (Wicher, 1998, p. 276).

A natureza de *Kaivalya* discutida por Wicher é descrita de maneiras variadas nas traduções dos três autores. A tradução de Barbosa, por exemplo, descreve *Kaivalya* como um estado de “esvaziamento” dos *guṇas* e a manifestação de uma “força” espiritual pura, integrada ao divino, o que entra de acordo com a descrição de Wicher sobre a autonomia transcendental alcançada nesse estado. O “esvaziamento” dos *guṇas*, conforme descrito por Barbosa, pode ser interpretado como a remoção dos condicionamentos materiais e das influências que impedem a plena expressão da essência espiritual. Esse processo, assim, resultaria em uma “autonomia” transcendente, onde o indivíduo, livre dos limites impostos pelos *guṇas*, atinge um estado de “independência” espiritual. Por outro lado, a “força” espiritual mencionada por Barbosa reflete o despertar de uma “consciência superior”, *citiśakti* como mencionado por Wicher, pois o termo “śakti”, de fato, pode ser traduzido como “força”, “poder” (Williams, 1899, p. 1044). Nesse estágio, a consciência não está mais vinculada à mente (*manas*) ou à matéria (*prakṛti*), mas se manifesta de maneira pura e integrada, refletindo a essência do pensamento divino (*puruṣa*). Assim, o *Kaivalya*, como descrito por Barbosa, encapsula tanto a ideia de liberdade suprema quanto o despertar de uma consciência espiritual elevada, duas características essenciais do *Kaivalya*, segundo a tradição do *Yogasūtra*, descritas neste *sūtra*.

Neste estágio do estudo, vale lembrar que, na análise do *sūtra* 4.29 do *Yogasūtra* feita anteriormente, aprofundou-se a discussão sobre a compreensão do estado mais elevado de *Samādhi* e que antecede *Kaivalya*, descrito como “Nuvem do Dharma”. Este estado é caracterizado por uma clareza e discernimento que transcendem a identificação comum com o mundo material e a identidade pessoal. Considerando isso, Wicher sublinha a importância de diferenciar entre “identidade extrínseca” e “identidade intrínseca”, ratificando que a prática meditativa deve levar o *yogi* a uma compreensão clara e desinteressada da verdadeira consciência (*puruṣa*). Wicher explica que:

Quando o *puruṣa* é percebido como distinto da identidade extrínseca (gunica) do eu, o yogin perde o interesse em qualquer apego às coisas da mente; a personalidade é purificada e [...] as obstruções do condicionamento passado são removidas. Uma clareza do eu interior (*adhyatma-prasada* YS I.47) é revelada, na qual a “visão portadora da verdade” (*rtambharā-prajñā* YS I.48), livre de qualquer vestígio de conhecimento errôneo, surge na consciência do yogin (Wicher, 1998, p. 287-288, tradução nossa).⁵⁵

Essa distinção é crucial, pois, ao atingir o estágio de discernimento discriminativo, o *yogi* permanece ciente da diferença entre a “identidade extrínseca”, associada ao mundo das mudanças, e a “identidade intrínseca”, que representa a pura consciência imutável (*puruṣa*) (Wicher, 1998, p. 283). Este é um ponto crucial, pois a capacidade de distinguir entre essas duas realidades é fundamental para alcançar o estado de *Kaivalya*.

Nesse sentido, a tradução de Arieira para o *sūtra* 4.34 retoma a importância da distinção fundamental entre “identidade extrínseca” e “identidade intrínseca” ao traduzi-lo com as seguintes palavras: “Quando não há mais propósito para a vida humana [...]”. A tradução ressalta que a prática meditativa deve conduzir o *yogi* a uma percepção clara e “desinteressada” da verdadeira consciência, a qual se estabelece, apenas, livre de “influências externas” (ou “identidade extrínseca” como nomeada por Wicher). Isto é, Arieira acentua, ao explorar a natureza da *Liberção* dessa forma, que a verdadeira identidade do *puruṣa* (consciência pura) é intrínseca e imutável, em contraste com as flutuações do “mundo externo”.

Dentro dessa concepção de afastamento – consciente – das influências exteriores (o que não quer dizer o mesmo que “negação do mundo”, como veremos mais à frente), Wicher estimula uma análise detalhada sobre a relação entre “*vivekakhyāti*” (a pureza da consciência que discerne as identidades “extrínseca” e “intrínseca”) e o estado de “*Dharmamegha-Samādhi*”. O teórico menciona que, ao alcançar este estado elevado, o *yogi* deve abandonar completamente qualquer inclinação para a identificação com os *vṛtti* e com o mundo fenomênico. Wicher declara:

⁵⁵ “When *puruṣa* is perceived as being distinct from the extrinsic identity of self, the yogin loses interest in any attachment to the things of the mind; the personality is purified and [...] the obfuscations of past conditioning are removed. A clarity of the inner self (*adhyatma-prasada*) is revealed in which ‘truth-bearing insight’ (*rtambhara-prajñā*), free from any trace of erroneous knowledge, arises in the yogin’s consciousness” (Wicher, 1998, p. 287-288).

Tendo renunciado a toda sede pelo “visto” e o “ouvido”, de fato pelos próprios *gunas*, o yogin descarta todo envolvimento com o reino samsárico de apego e orgulho devido à consciência das consequências indesejáveis (dolorosas) de tal reentrada. A inclinação para a falsa identificação com as *vr̥ttis* cessou. O yogin abandonou qualquer busca (ou apego) por recompensa ou “lucro” de sua (seja ele ou ela) prática meditativa (Wicher, 1998, p. 283, tradução e grifo nosso).⁵⁶

A tradução de Gulmini para o *sūtra* 4.34 complementa essa ideia ao destacar o estado como “o isolamento no absoluto”, isto é, entendido como isolamento no ser consciente dos “aspectos fenomênicos”. Essas duas expressões refletem a transcendência das identidades externas e internas, onde a consciência se estabelece em sua natureza essencial (*svarūpa*), livre das flutuações mentais e das influências do mundo material. Ao descrever o estado final como o “retorno ao estado original” dos aspectos fenomênicos, Gulmini testifica que o *yogi* alcança uma condição onde a realidade fenomenal perde seu poder de gerar identificação, ecoando a noção de “vivekakhyāti”, sustentada por Wicher, como um discernimento claro e puro. É notável, assim, que esse entendimento de discernimento claro e puro, que é a essência do *Samādhi*, está presente de maneira implícita na tradução de Gulmini, assim como nas de Arieira e Barbosa. Cada tradução aborda essa ideia com suas próprias particularidades, oferecendo diferentes perspectivas que conduzem o leitor a variadas facetas dessa verdade intrínseca. As transposições não são simples ou diretas, mas permitem uma compreensão mais rica e diversa sobre o significado de *Kaivalya* dentro do contexto das traduções em português.

Essa desidentificação acima tratada está intimamente ligada ao conceito de “abhiniveśāḥ” (*sūtra* 2.9), que pode ser traduzido como:

[...] apego à vida ou ao medo da morte, um impulso instintivo natural em todas as pessoas. Esse apego nasce da ignorância sobre a verdadeira natureza do ser, que é eterna, e da identificação com o corpo físico, gerando medo em relação ao que acontecerá após a morte (Patañjali, 2017, p. 120).

⁵⁶ “Having relinquished all thirst for the 'seen' and the 'heard,' indeed for the *gunas* themselves, the yogin discards all involvement with the samsaric realm of attachment and pride because of the awareness of the undesirable (sorrowful) consequences of such reentrance. The inclination toward misidentification with *vr̥tti* has ceased. The yogin has abandoned any search for (or attachment to) reward or 'profit' from his or her meditational practice” (Wicher, 1998, p. 283).

De acordo com os comentadores Vijñāna Bhikṣu e Vyāsa, e como mencionamos anteriormente, é nesse ponto (ao atingir esse estado de purificação) que o *yogi* é designado como um “jīvanmukta”, ou seja, “alguém que está liberado enquanto ainda está vivo” (Wicher, 1998, p. 284). No entanto, é interessante demonstrarmos neste momento da apresentação a argumentação de Wicher:

Ao transcender as convenções normativas e as obrigações do comportamento cármico, o yogin age moralmente não como uma resposta extrínseca e por obediência a um código moral externo de conduta, mas como uma resposta intrínseca e por uma questão de inclinação natural e purificada (Wicher, 1998, p. 284, tradução nossa).⁵⁷

Wicher, em sua monumental obra *The Integrity of the Yoga Darśana*, desafia a interpretação comum de que o estado de *Kaivalya*, referido como “aloneness” em sua pesquisa, seria um isolamento radical “daquele que vê” (“draṣṭṛ”, o *puruṣa*) em relação ao “visível” (“drśya”, a *prakṛti*). Embora “aloneness” seja a tradução utilizada, não é a única possível para o termo. O termo “aloneness” pode gerar confusão porque pode ser traduzido tanto como “solidão” quanto como “isolamento”. No entanto, “solidão” aqui não deve ser entendida como uma experiência negativa de separação ou abandono, mas sim como uma introspecção positiva e retirada das distrações externas. Da mesma forma, “isolamento” não implica um afastamento absoluto, mas sim uma separação das influências externas, permitindo a concentração no eu interior (*puruṣa*) e a libertação das ilusões e condicionamentos mundanos (*saṃsāra*). Wicher sugere que, através da prática do *nirodha* (a supressão das atividades mentais), é eliminada a compulsão de solidificar o mundo e o eu, revelando o observador transcendente e imanente. Essa perspectiva permite que o *yogi* se relacione com o mundo de forma aberta e direta, sem o peso do egoísmo e da apropriação pessoal. Wicher, portanto, descreve *Kaivalya* como uma experiência de pureza perceptiva e liberdade interior:

Tendo definido o “objetivo” do Yoga como “solidão” (*kaivalya*), agora deve-se perguntar: que tipo de “solidão” Patañjali estava descrevendo? “Solidão”, eu sustento, não é o isolamento do observador (*draṣṭṛ*, *puruṣa*) separado do observável (*drśya*, *prakṛti*), mas refere-se à “solidão” do poder de “ver” (YS II.20, 25) em sua pureza e clareza inatas, sem qualquer distorção

⁵⁷ “By transcending the normative conventions and obligations of karmic behavior, the yogin acts morally not as an extrinsic response and out of obedience to an external moral code of conduct, but as an intrinsic response and as a matter of natural, purified inclination” (Wicher, 1998, p. 284).

epistemológica e contaminação moral. O cultivo de *nirodha* elimina a tendência compulsiva de reificar o mundo e a si mesmo [...] com uma consciência que revela o observador (*purusa*) transcendente, porém imanente. Através da “visão” clara (*drsi*), o propósito do Yoga é cumprido, e o yogin, livre de toda identificação errônea e resíduos cármicos impuros [...], obtém acesso pleno e imediato ao mundo. Ao acessar o mundo de maneira tão aberta e direta, [...] o yogin deixa de ser sobrecarregado pelo egoísmo [...], que [...] apropria-se indevidamente do mundo (Wicher, 1998, p. 285-286, tradução nossa).⁵⁸

Assim, a partir da integração das perspectivas de Bryant e Wicher, seria possível dizer que a verdadeira realização do Yoga transcende o conceito de “isolamento”, sendo caracterizada por uma percepção pura e uma consciência livre de desejos egoístas e identificações errôneas. A prática meditativa e o estado de *Samādhi* são entendidos como caminhos para alcançar uma conexão profunda e autêntica com a realidade. Wicher esclarece que o estado de *Kaivalya* não deve ser confundido com a mera anulação da individualidade, mas sim compreendido como uma integração perfeita da mente e do corpo com o *puruṣa*, ou, em termos mais claros, como Vyāsa afirma: “o *yogi* onisciente, cujas aflições e amarras foram destruídas, apresenta-se como um [uma] mestre” (Wicher, 1998, p. 290).

Considerada a reflexão dos dois comentadores contemporâneos (Bryant e Wicher), compreendemos que, na visão tradicional do Yoga, a realização de *Kaivalya* não deve ser entendida como uma apatia ou passividade. Em vez disso, é um estado de estar no mundo que transcende as tensões entre atividade e passividade. O conceito de *Kaivalya* envolve a integração de uma identidade não egoica, que não exclui a individualidade, mas a transforma em uma expressão mais profunda e interconectada. A ideia central, aqui, é que o *puruṣa* pode existir simultaneamente em um corpo e com uma personalidade particular, enquanto transcende sua identidade fundamental. Nesse sentido, Wicher esclarece:

⁵⁸ “Having defined the ‘goal’ of Yoga as ‘aloneness’ (*kaivalya*), the question must now be asked: what kind of ‘aloneness’ was Patañjali talking about? ‘Aloneness,’ I submit, is not the isolation of the seer (*drastr*, *purusa*) separate from the seeable (*drsyā*, *prakṛti*), but refers to the ‘aloneness’ of the power of ‘seeing’ (YS II.20, 25) in its innate purity and clarity without any epistemological distortion and moral defilement. The cultivation of *nirodha* uproots the compulsive tendency to reify the world and oneself [...] with an awareness that reveals the transcendent, yet immanent seer (*purusa*). Through clear ‘seeing’ (*drsi*) the purpose of Yoga is fulfilled, and the yogin, free from all misidentification and impure karmic residue [...], gains full, immediate access to the world. By accessing the world in such an open and direct manner, [...] the yogin ceases to be encumbered by egoism [...], which [...] misappropriates the world” (Wicher, 1998, p. 285-286).

O *puruṣa* pode ser descrito como se expressando no contínuo tempo-espaco em um corpo específico, com uma personalidade e uma mente particulares. O Yoga não nega a existência da individualidade; ele permite um desenvolvimento trans-egoico que não é a dissolução da pessoa individual e de sua personalidade, mas, ao contrário, que inclui sua extensão no reconhecimento, na integridade moral e na celebração da interconectividade (por causa da não separação, ou seja, *prakṛti* é “uma”) de todos os seres encarnados e da vida como um todo (Wicher, 1998, p. 290).⁵⁹

Destarte, o estado de *Kaivalya* é uma realização onde o ego cósmico e as modificações mentais não são apagados, mas integrados e transformados. O *yogi*, ao se estabelecer na natureza verdadeira do *puruṣa*, é capaz de irradiar luz e conhecimento. Essa transformação não elimina as emoções e o intelecto, mas muda a maneira como são experienciados e utilizados. Por essa razão, é importante, na análise do conceito de *Kaivalya*, considerar o que Wicher debate, ou seja, que o estado de *Kaivalya* não representa uma separação total do mundo fenomênico, mas sim uma nova forma de se relacionar com ele. Ele observa que:

O corpo-mente purificado do yogin é utilizado como um instrumento para ações benevolentes no mundo, enquanto, ao mesmo tempo, a personalidade-ego é continuamente transcendida através de atos impassíveis de autossubmissão consciente. [...] Transcender a dimensão afetiva no Yoga não sinaliza o fim da natureza emocional-sentimental do yogin; sentimentos, desejos e emoções [...] não são simplesmente reduzíveis à categoria de aflição, nem devem eles ou seus objetos ser obliterados ou suprimidos no Yoga. Como um ser plenamente liberto, o yogin agora é capaz de engajar-se com a vida de forma espontânea e inocente, e ainda assim animar livremente uma gama completa de sentimentos, emoções e paixões, sem ser dominado por eles e sem causar mal aos outros (Wicher, 1998, p. 292, tradução nossa).⁶⁰

⁵⁹ “The *puruṣa* can be said to express itself in the time-space continuum in a particular body and with a particular personality and mind. Yoga does not deny the existence of individuality; it allows for a trans-egoic development that is not the dissolution of the individual person and his/her personality, but, rather, that includes their extension into the recognition, moral integrity, and celebration of the interconnectedness (because of the nonseparation, i.e., *prakṛti* is ‘one’) of all embodied beings and life as a whole” (Wicher, 1998, p. 290).

⁶⁰ “The purified body-mind of the yogin is used as an instrument for benevolent action in the world, while at the same time, the ego-personality is continually transcended through dispassionate acts of conscious self-surrender. [...] Transcending the affective dimension in Yoga does not signal the end of the yogin's feeling-emotional nature; feelings, desires, and emotions [...] are not simply reducible to the category of affliction, nor are either they or their objects to be obliterated or suppressed in Yoga. As a fully liberated being the yogin is now able to engage life spontaneously and innocently yet animate freely a full range of feelings, emotions, and passions without being overtaken by them and without causing harm to others” (Wicher, 1998, p. 292).

O estudo cuidadoso de Wicher sugere que devemos dar mais atenção às complexidades do discernimento discriminativo (*vivekakhyāti*), levando em conta os vários níveis de percepção, entendimento e conhecimento (ou estados de consciência), em vez de apenas tratá-los como categorias ontológicas isoladas. Tratar *Kaivalya* como uma realidade absoluta e classificar tudo o mais como mera "ilusão" pode levar a uma forma de idealismo extremo que fomenta uma aversão (*dveṣa*) e uma desconexão emocional com o mundo. O simples afastamento da vida cotidiana e o abandono de responsabilidades sem o enfrentamento de sentimentos como autopiedade, inveja ou orgulho pode resultar em egoísmo e estagnação espiritual, distantes do verdadeiro Yoga proposto por Patañjali. A visão dualista de Patañjali representa o caminho de esforço jubiloso do *yogi*, que se defronta com a importância da prática e da disciplina espiritual para superar a ignorância e alcançar um conhecimento e uma pureza genuínos. O Yoga não nega a realidade do corpo, da mente e do mundo material; pelo contrário, rejeita as interpretações idealistas (Wicher, 1998, p. 292).

A contribuição de Patañjali para a tradição hermenêutica, histórica e filosófica da Índia é ampla e multifacetada. O Yoga, apresentado por Patañjali, vai além de uma mera discussão teórica sobre a natureza da existência; ele oferece uma abordagem pragmática e empírica para que se alcance um estado ideal de equilíbrio e realização pessoal. O Yoga não se imiscui a especulações doutrinárias ou metafísicas, mas ilumina, com sua filosofia profunda, a prática concreta e a experiência direta da transformação interior. Patañjali, a par de todas as críticas que se possa fazer, concebe um sistema de Yoga que integra práticas espirituais e mundanas, destinado a purificar a mente e expandir a consciência, com o objetivo final de alcançar o estado de *Kaivalya*, que assombra, até hoje, os pesquisadores de sua obra.

Tal empreendimento literário e espiritual legado à humanidade nos leva a questionar qual é, de fato, o propósito final da obra de Patañjali. Seria o estado de *Kaivalya*, afinal, o verdadeiro "fim da jornada"? Ou, como diz um antigo *Koan* Zen (que são breves parábolas usadas para provocar a reflexão e iluminar a mente do praticante), "Se chegou ao pico da montanha, continue subindo"?

Para ilustrar essa dúvida, consideramos apropriado recorrer às palavras de Pinto, que com notável profundidade expressou o espanto inerente de se dedicar ao estudo de uma obra de tamanha envergadura. O *Yogasūtra* de Patañjali, com sua intrincada complexidade e profundidade, é um convite irresistível à reflexão, revelando o quão desafiador e fascinante é explorar as camadas dessa sabedoria ancestral:

Citando Buddha – "véu após véu será removido, mas, ainda assim, véu após véu será encontrado posteriormente..." – e referindo-se ao testemunho de mestres iluminados, aqueles que percorreram o caminho que leva ao estado de "Kaivalya", Taimni (1996, p. 339) conclui que "Kaivalya" pode representar apenas um estágio no infinito desenvolvimento da consciência.

No entanto, entendemos que se há um desenvolvimento posterior ao que foi considerado no *Yogasūtra*, este escaparia certamente ao espectro do desenvolvimento humano. Deste modo, julgamos suficiente perseguirmos a possibilidade aventada pelo Yoga, de alcançar a compreensão daquele "limite" ilimitado da consciência individual identificando-se com a Consciência Divina, o que já representa uma vastíssima extensão para o estudo acerca da divina natureza humana (Pinto, 2001, p. 78-79).

Considerações Finais

A pesquisa comparativa das traduções do *Yogasūtra* de Patañjali realizadas por Carlos Barbosa, Glória Arieira e Lilian Gulmini pôde revelar uma rica tapeçaria de interpretações hermenêuticas e enfoques filosóficos que evidenciam a complexidade da transposição do texto original para o português brasileiro. Esta tarefa se revela particularmente desafiadora, pois inclui a tradução de conceitos que, se assim podemos interpretar, estão prenhes de uma vasta tradição de uma “ciência da mente em primeira pessoa” (com o perdão da expressão), envoltos na experiência dos recônditos mais altos da consciência, que são difíceis de serem totalmente capturados em palavras e que só podem ser minimamente compreendidos por aqueles que, de alguma forma, tenham tocado essas realidades sutis.

Enquanto o sânscrito, com sua profunda e sofisticada tradição de comentadores, oferece uma visão sutil e multifacetada da prática e da filosofia do yoga, o português, moldado por suas próprias perspectivas culturais e históricas, enfrenta o desafio de capturar essas nuances sem impor suas próprias limitações interpretativas. Assim, cada tradução se torna um espelho não apenas das escolhas linguísticas dos tradutores, mas também da interseção entre duas culturas e suas formas únicas de compreender o mundo. Cada tradução revela uma perspectiva única, funcionando como uma “lupa” que amplifica as diferentes dimensões desses conceitos centrais apresentados por Patañjali, como procuramos ilustrar com os termos “Viveka”, “Samādhi” e “Kaivalya”, cujas variações ficam mais evidentes na tabela comparativa abaixo, ao contemplarmos as diferentes soluções tradutórias dadas pelos três tradutores:

Tabela 3 - Tradução específica dos três termos			
	Barbosa (Patañjali, 1999)	Arieira (Patañjali, 2017)	Gulmini (Patañjali, 2002)
Viveka	Discernimento	Conhecimento discriminativo claro	Sabedoria discriminadora

<i>Samādhi</i>	Samprajnata Samadhi - Um conhecimento intenso Traduz "Dharmameghaḥ Samādhīḥ" como "Nuvem do Dharma"	Samprajñāta [samādhi] Samāpatti - absorção ou absorção total Preserva termos sânscritos como "Dharmameghaḥ Samādhīḥ"	Samprajñāta [samādhi] - A integração denominada "com todo o saber intuitivo" Asamprajñāta [samādhi] - A integração denominada "além de todo o saber intuitivo" Traduz "Dharmameghaḥ Samādhīḥ" como "nuvem da virtude"
<i>Kaivalya</i>	Isolamento espiritual	Liberação	Isolamento no absoluto

Falamos sobre as teorias da tradução, e nesta consideração final, faz-se mister ratificar que uma coisa é justificar as diferenças de tradução a partir da inevitabilidade de diferentes pontos de vista dos intérpretes, como exploramos com base em Lefevere (2007), sobretudo no que diz respeito às ideologias no ato tradutório, assim como o fato de que as pessoas, tanto do sistema-alvo quanto do sistema-fonte, sempre lerão os textos a partir de um certo recorte (Lambert, 2011). Outra coisa é que essa pluralidade de traduções pode refletir também uma pluralidade hermenêutica legítima, dentro da tradição de um texto seminal, como o *Yogasūtra*, que se manifesta por meio de diferentes adequações. Isso ocorre porque, quando se deseja adaptar esse conhecimento para circunstâncias ou pessoas diferentes, o intérprete – seja ele tradutor, professor ou *Guru* – adota diferentes linhas hermenêuticas. Assim, há uma argumentação pragmática que justifica a diversidade nas traduções a partir de uma perspectiva tradicional, que é a adequação a contextos específicos.

Isso é particularmente evidente, por exemplo, no caso de Glória Arieira. Em síntese, a professora Arieira está absolutamente legitimada pelo fato de que sua tradução é realizada em um contexto de aplicação prática do texto, visando a transformar pessoas. Esse contexto, no caso, são os encontros no Centro de Estudos Vidya Mandir, onde a professora leciona Vedanta, moldando sua interpretação de acordo com a tradição e os ensinamentos dessa escola filosófica. Portanto, é importante, nesta etapa final, afirmarmos que esses dois elementos – o pluralismo hermenêutico e a adequação ao público-alvo – estão conciliados, e não, como o leitor desavisado poderia pensar, em oposição. Ou seja, 1) um aspecto

justifica a pluralidade hermenêutica com base na adequação e na necessidade daqueles a quem o conhecimento se destina, conforme a concepção indiana das interpretações; e 2) o outro justifica a pluralidade a partir de uma perspectiva mais abstrata, moldada por ideologias ou outros fatores inevitáveis.

Esses dois aspectos podem coexistir; não são incompatíveis. No entanto, enfatizamos que, na tradição interpretativa indiana, essa pluralidade decorre da própria natureza do conhecimento em questão, no caso, o *Yogasūtra*. Por essa razão, ao selecionarmos as três traduções para este trabalho, optamos por aquelas vinculadas a contextos hermenêuticos específicos (acadêmico, Sāṃkhyā e Vedānta).

Barbosa, por exemplo, adota uma abordagem voltada para apresentar um texto acessível ao público brasileiro. Sua tradução, desenvolvida inicialmente para um curso de formação em Yoga, repercute essa intenção de simplificação. Mesmo com sua sólida formação acadêmica em sânscrito pela USP, Barbosa opta por traduzir termos complexos de uma maneira mais próxima dos leitores em português, como ao traduzir "Dharmamegha Samādhi" como "Nuvem do Dharma", buscando representar o conceito de forma mais compreensível e intuitiva. Essa adaptação busca conectar o leitor brasileiro com as ideias do *Yogasūtra* através de imagens mais familiares. No entanto, essa abordagem, ao buscar facilitar a assimilação, pode sacrificar algumas das sutilezas e precisão terminológica do texto original. A escolha de termos como "Nuvem do Dharma" evidencia uma tentativa de tornar o conteúdo mais palatável, mas também pode desviar-se das nuances técnicas que são fundamentais para uma compreensão mais profunda, uma vez que essas modificações são, deveras, elaboradas exclusivamente dentro dos contextos pedagógicos de estudo do texto, na íntima relação entre mestres e discípulos, permitindo um equilíbrio entre acessibilidade e profundidade.

Por outro lado, Arieira mantém a terminologia sânscrita em sua tradução, preservando termos como "Dharmamegha Samādhi", os oito diferentes estados de "samāpattis" ("coincidências"), "Īśvara", "lakṣaṇa", "avasthā", "mahāvidehā", entre outros termos. Essa escolha reflete a sua origem em um forte contexto pedagógico desses textos, qual seja: a rica tradição de *āśramas* (comunidades de aprendizado espiritual) da Índia, profundamente enraizada na tradição de mestres e discípulos,

típica de uma linhagem de *Swāmis* (mestres espirituais) que privilegia a autenticidade e a continuidade dos ensinamentos originais. Sua filiação à tradição Vedānta é clara, com uma ênfase na precisão técnica que pode enriquecer a compreensão dos leitores mais familiarizados com a filosofia indiana, como também oferecer uma perspectiva valiosa para aqueles que estão menos imersos nesse universo.

Embora sua tradução não adote abordagem estritamente sanscritista, visto que procura conectar a terminologia com a experiência prática e pedagógica, isso não diminui seu valor. Vemos que a escolha de termos como "causadoras de sofrimento" para *kliṣṭa* e "não causadoras de sofrimento" para *akliṣṭa*, por exemplo, reflete o interesse por preservar a linguagem tradicional e, ao mesmo tempo, uma interpretação mais próxima dos ensinamentos clássicos. No entanto, essa precisão pode ser desafiadora para leitores iniciantes, o que representa a maior parte do público brasileiro familiarizado com o texto principalmente através de cursos de formação em yoga, e não através de contextos acadêmicos ou das tradições religiosas da Índia. Esses leitores podem enfrentar dificuldades na recepção da terminologia sem terem uma base sólida quanto aos conceitos e práticas do Yoga.

Gulmini parece assumir uma abordagem intermediária, a exemplo da tradução de "Dharmamegha Samādhi" como "nuvem da virtude". Sua tradução, em casos como esse, adiciona uma conotação moral ao termo "Dharma", enriquecendo o conceito com uma dimensão ética. Sua escolha de termos como "aflictivo" e "não-aflictivo" para os estados mentais reflete uma interpretação mais experiencial e emocional do sofrimento, o que pode proporcionar uma compreensão mais imediata das dinâmicas mentais para alguns leitores. Contudo, essas escolhas também podem limitar a análise crítica dos *vṛttis*, uma vez que, segundo autores como Bryant, se deve considerar a mente em termos funcionais e não apenas emocionais (Patañjali, 2015, p. 92).

Barbosa, Arieira e Gulmini oferecem janelas diferentes para o entendimento do texto, cada uma influenciada pelas perspectivas hermenêuticas e filosóficas desses tradutores, o que revela a importância de reconhecer as diferenças na terminologia e nos enfoques interpretativos. Em última análise, as traduções atuam como trilhas que guiam o leitor através de um "labirinto" de estudos que exigem mais

do que uma habilidade de leitura técnica; é preciso uma sensibilidade que transcenda as palavras, permitindo que cada um encontre seu próprio caminho para a experiência de união e realização que o *Samādhi* e o *Kaivalya* representam, sendo ao mesmo tempo profundamente pessoal e universal.

Essas diferenças encontradas nas três traduções demonstram que a tradução, muito mais do que uma mera questão de linguagem, é também uma questão de filosofia e interpretação cultural, o que coaduna e expressa perfeitamente a noção de autenticidade das diferentes versões de um texto conforme a tradição indiana, isto é, de que uma tradução (e o estudo que a acompanha) é autêntica na medida em que produz transformação moral e espiritual genuínas. Nesse caso, para o “bem” ou para o “mal”, a forma como cada tradutor interpreta e apresenta os conceitos do Yoga afeta direta e indiretamente a experiência e compreensão de cada leitor. A escolha de uma tradução, dentro de um contexto de prática como o Yoga, deve considerar não apenas a familiaridade do leitor com o léxico especializado, mas também a intenção do professor, mestre ou *Guru*, e o contexto de sua prática (linhagem hermenêutica) ou ensino. As variações nas traduções, longe de serem meramente semânticas, carregam implicações profundas para a prática do leitor em relação ao Yoga e à compreensão dos ensinamentos de Patañjali. É essencial, portanto, considerar essa diversidade de interpretações, uma vez que o texto, além de ser um manual de práticas milenares sobre a consciência humana, constitui uma natureza tradutória incomum, onde prática espiritual pessoal e conhecimento teórico se hibridizam.

Independentemente das conclusões que a ciência moderna possa estabelecer com base em seus métodos instrumentais, não podemos ignorar a rica tradição de práticas meditativas cultivadas ao longo dos séculos. Como mencionado antes, mesmo a tradição ocidental, através do psicólogo William James, observa que nossa consciência normal é apenas uma forma especial de consciência, enquanto outras formas potenciais permanecem separadas por uma fina tela, aguardando para serem descobertas, alertando que uma explicação completa do universo deve considerar essas formas alternativas de consciência (James, 1991, p. 305). Sendo assim, é crucial que as descrições dos estados transcendentais das tradições indianas sejam examinadas com a imparcialidade que a ciência valoriza.

Dentre os estados abordados, o estado de *Samādhi*, que representa uma fusão completa entre sujeito e objeto, análogo ao "Satori" do Budismo Zen (Pinto, 2001, p. 161), mereceu uma análise aprofundada ao longo desta dissertação. Afinal, trata-se de uma prática milenar com ampla comprovação empírica, tanto em nível pessoal quanto nas recentes validações científicas, conforme evidenciado por várias pesquisas contemporâneas no âmbito dos *Yoga Studies*, um campo acadêmico em expansão significativa.

Para se alcançar uma compreensão mais ampla e objetiva a partir da perspectiva da ciência ocidental, é fundamental explorar a gama de estados de transcendência (como descritos no quadro dos "estados de êxtase, segundo o Yoga clássico", de Feuerstein), que abrange desde o "Samprajñāta-Samādhi", com seus níveis de "vitarka" (cogitação), "vicāra" (reflexão), "ānanda" (alegria) e "asmitā" (eu-edade), até o "Asamprajñāta-Samādhi", que transcende essas flutuações mentais. Para a ciência ocidental, a perspectiva de Feuerstein sobre os estados de transcendência descritos no Yoga clássico é particularmente instigante, pois oportuniza uma compreensão sofisticada dos processos mentais e suas interações com a consciência pura (*puruṣa*). Como vimos nas explicações de Wicher, o "Samprajñāta-Samādhi" é visto como um estado cognitivo onde os *vṛttis*, ou flutuações mentais, são controlados, promovendo um equilíbrio interno profundo. Esse entendimento é relevante para a ciência ocidental porque oferece uma abordagem estruturada para estudar estados alterados de consciência e seus efeitos na mente. O "Asamprajñāta-Samādhi", por sua vez, propõe um estado além da cognição, onde o *puruṣa* se estabelece em sua natureza autoiluminada. Essa visão não apenas enriquece a compreensão dos estados de consciência transcendental, mas também desafia e amplia as concepções ocidentais sobre a intersecção entre mente e espiritualidade. Assim, as abordagens das traduções a esses conceitos fornecem um modelo que pode ser explorado para aprofundar o conhecimento sobre a experiência transcendental e suas implicações para a psicologia e a neurociência. Adicionalmente, a análise cuidadosa e imparcial desses conceitos pode enriquecer os estudos de tradução no que pese a tradução de textos sagrados, permitindo uma interpretação mais profunda dos estados mentais e espirituais descritos e contribuindo para uma integração mais completa entre tradição e modernidade.

Em suma, em um cenário frequentemente marcado por intensos fanatismos (tanto religiosos quanto laicos), faz-se mister abordar esses textos em profundidade, imbuídos de uma postura reflexiva e equilibrada para entender essas tradições milenares, respeitando a diversidade de práticas espirituais. A análise comparativa dessas traduções apresenta-se como um campo fértil que pode contribuir para uma apreciação mais integrada do texto, estimulando a realização de mais estudos de tradução, com uma abordagem transdisciplinar e esclarecedora sobre o Yoga no campo acadêmico.

Através das ricas contribuições comentariais de pesquisadores como Bryant e Wicher, percebemos que o conceito de *Kaivalya* transcende a visão de “isolamento” ou “aniquilação do ego”, como previsto, às vezes, por uma visão estereotipada dos ocidentais. *Kaivalya* representa uma realização da individualidade (o *Si-mesmo* ou *puruṣa*) dentro de um contexto de interconectividade com o mundo como um todo. A perspectiva, aqui corroborada por esses dois autores, é de que a transcendência é uma transformação da maneira de vivê-la, e não uma renúncia ao mundo. Wicher, por sua vez, enfatiza que a verdadeira realização do Yoga envolve a integração consciente das emoções e da personalidade como meios para o desenvolvimento espiritual e ação compassiva (Wicher, 1998, p. 286). Essas interpretações nos desafiam a reconsiderar nossas concepções sobre espiritualidade e prática, mostrando que *Kaivalya* implica uma transcendência consciente e não alienação.

A tradução do *Yogasūtra* para o português, com suas variações e interpretações, reflete a profundidade da tradição yoguica e o desafio de re-apresentar seus ensinamentos ao contexto cultural e linguístico brasileiro. A comparação entre essas traduções abre novas possibilidades de aplicação de seus princípios em nossas vidas. O estado de *Kaivalya* continua a ser uma fonte de inspiração e um desafio contínuo, enfatizando a importância de uma jornada espiritual que é uma exploração constante e expansiva da realidade última. O estudo buscou, nesse sentido, demonstrar a relevância de um engajamento crítico com as traduções para estudar as nuances e potencialidades do *Yogasūtra*, promovendo um entendimento mais abrangente e significativo da Yoga Darśana, a tradição de Patañjali.

Referências

AZEVEDO, Murilo Nunes. **O pensamento do Extremo Oriente**. São Paulo: Pensamento, 1993.

BRUGGER, W. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Pedagógica e Universitária, 1977.

CARVALHO, Rafaela Campos de. **Do eu ao si-mesmo: um comentário crítico aos aforismos do Tantra Yoga da Ananda Marga**. 2021.

DANUCALOV, Marcello Árias Dias; SIMÕES, Roberto Serafim. **Neurofisiologia da meditação: investigações científicas no Yoga e nas experiências místico-religiosas: a união entre ciência e espiritualidade**. São Paulo: Phorte, 2006.

DASGUPTA, Surendranath. **A history of Indian philosophy**. Motilal Banarsidass Publ., 1975.

DAUSTER, Gustavo. **Yoga Sutra de Patañjali**. Chapada dos Veadeiros: Paraíso dos Pândavas, 2007.

ELIADE, Mircea. **Yoga: Immortality and freedom**. New York: Princeton University Press, Second Edition 1969.

FEUERSTEIN, Georg. **A tradição do yoga**. São Paulo: Pensamento, 2005.

FEUERSTEIN, Georg. **The Yoga-Sūtra of Patañjali: a new translation and commentary**. New York: Inner Traditions, 1989.

FLOOD, Gavin Flood. **Uma Introdução ao Hinduísmo**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2014.

GADAMER, H. G. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ : Vozes, 1997.

GUHA TV. **Abrir os Olhos - Yoga e Cultura Sânscrita - com Carlos Eduardo Gonzales Barbosa**. YouTube, 19 de julho de 2018. 30min56s. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=lyJSKDcAyoQ&t=1647s>>. Acesso em: 28 de junho de 2024.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HENRIQUES, Antonio Renato. **Yoga e consciência**. Porto Alegre: Rigel, 1990.

JAIN, Andrea. **Selling yoga: From counterculture to pop culture**. New York: Oxford University Press, 2014.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1991.

LARSON, Gerald & R. S. BHATTACHARYA. **Yoga: India's Philosophy of Meditation** [The Encyclopedia of Indian Philosophies, vol. XII]. Delhi: Motilal Banarsidass, 2011.

LEFEVERE, André. **Tradução, reescrita e manipulação da fama literária**. São Paulo: EDUSC, 2007.

LEGGETT, Trevor. **Sankara on the Yoga Sutras: A full translation of the newly discovered text**. Motilal Banarsidass, 2017.

LOUNDO, Dilip. **Os Upaniṣads e a noção de ignorância (avidyā) segundo Śaṅkarācārya**. REVER: Revista de Estudos da Religião, v. 21, n. 2, p. 11-28, 2021.

LOUNDO, Dilip. **Razão com Sabor de Mel: Ensaios de Filosofia Indiana**. Campinas: Editora PHI, 2022.

LOUNDO, D. **Razão (jñāna) e Devoção (bhakti) no Advaita Vedānta: : Madhusūdana Sarasvatī (séc. XVI) e o Bhagavad Gītā**. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 33, n. 69, p. 1323–1371, 2020. DOI: 10.14393/REVEDFIL.v33n69a2019-56404. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/56404>. Acesso em: 3 jul. 2024.

MAEHLE, Gregor. **Samadhi The Great Freedom**. Australia: Kaivalya Publications, 2015. *E-book*.

MICHAEL, Tara. **O Yoga**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

MILLER, Barbara Stoler. **Yoga: Discipline of Freedom: The Yogasūtra Attributed to Patañjali**. Oakland: University of California Press, 1996.

PATAÑJALI. *Yogasūtra*. Original sânscrito e tradução em português brasileiro de Gloria Arieira. **O yoga que conduz à plenitude**. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.

PATAÑJALI. *Yogasūtra*. Original sânscrito e tradução em português brasileiro de Carlos Barbosa. **Os Yogasutras de Patañjali**. São Paulo: editado pelo autor, 1999.

PATAÑJALI. *Yogasūtra*. Original sânscrito e tradução em português brasileiro de Lilian Gulmini. In: GULMINI, Lilian. **O Yogasūtra, de Patañjali. Tradução e Análise da Obra**. Dissertação de Mestrado, USP, 2002.

PATAÑJALI. *Yogasūtra*. Original sânscrito e tradução inglesa de Edwin F. Bryant. **The yoga sutras of Patanjali: A new edition, translation, and commentary**. North Point Press, 2015.

PATAÑJALI. *Yogasūtra*. Original sânscrito e tradução inglesa de Rama Prasada. **Yoga Sutras: with the commentary of Vyasa and gloss of Vachaspati Mishra**. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1988.

PINTO, Lilian Costa. **Iluminação espiritual: a emergência do Sagrado – Na tradição iogue e na psicologia transpessoal**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

RADIN, Dean. **Supernormal**. New York: Random House, 2013.

RESNICK, Howard J., **Guia Completo da Bhagavad-gītā**. Pindamonhangaba: Sankirtana Books, 2015.

TAIMNI, I. K. **A ciência do Yoga**. Brasília: Teosófica, 1996.

TEACHINGS of Swami Dayananda. 3.5.7. Tamilnadu, Índia: **AVRPT**, 2014. aplicativo. Disponível em: https://play.google.com/store/apps/details?id=com.avrpt.teachingsofswamidayananda&hl=pt_BR&gl=US. Acesso em: 30 dez. 2023.

WEININGER, Markus Johannes. **Bhagavad Gīta-Canção do Divino Mestre. Cadernos de Tradução**, v. 1, n. 4, p. 453-460, 1999.

WHICHER, Ian. **The Integrity of the Yoga Darsana: A Reconsideration of Classical Yoga**. Albany, NY: State University of New York Press, 1998.

WILLIAMS, Monier. **A Sanskrit-English Dictionary**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1899. Disponível em: <http://sanskrit.segal.net.br/>. Acesso em: 05 abr. 2023.

Glossário

Abhiniveśa: medo da morte (o qual deriva de apegar-se ignorantemente à vida).

Abhyāsa: repetição, prática, disciplina.

Acintya-Bheda-Abheda: escola de Vedānta que representa a filosofia da unidade e da diferença inconcebíveis. Em sânscrito, *acintya* significa "inconcebível", *bheda* é traduzido como "diferença" e *abheda* é traduzido como "não-diferença".

Ahaṁkāra: concepção da individualidade, autoconsciência.

Ahiṁsā: não usar nenhum tipo de violência, não prejudicar, inocuidade.

Akliṣṭa: não-prejudicial, imperturbável.

Amṛta: néctar (que confere imortalidade), antídoto alimentar semelhante ao néctar contra o veneno.

Anaṣṭubh: métrica védica usada amplamente na literatura épica e poética da tradição hindu. Essa métrica consiste em quatro *pādas* (ou partes) de oito sílabas cada, totalizando 32 sílabas por verso. Alternativamente, o verso pode ser visualizado em duas linhas de 16 sílabas. O *anuṣṭubh* é a base do *śloka* (estrofe), a métrica mais comum em textos épicos hindus, como o Mahabharata e o Ramayana.

Ananta: personagem mitológico em forma de serpente que simboliza a eternidade e a ausência do tempo. Essas serpentes são representadas em todas as deidades hindus e nas principais figuras, como sábios e filósofos da antiguidade; por exemplo, Maharishi Patañjali.

Ānantyāt: infinitude, eternidade.

Aparigraha: não possuir, abstinência de avareza/cobiça.

Artha: sentido, significado.

Āsana: postura, assento, sentar. A ideia original de *āsana* se refere a uma contemplação (meditação) em posição sentada por longos períodos. Hoje em dia, é usada também para nomear as diferentes posturas psicofísicas do yoga.

Asamprajñāta-Samādhi: ênstase supraconsciente.

Asmitā: sentimento de eu, egoísmo (na forma de uma errônea identificação do Ser com o intelecto).

Astāṅga: os oito membros/ramos do Yoga de Patañjali.

Āstika: bramanismo ortodoxo, aqueles que aceitam a autoridade epistêmica dos Vedas.

Ātman: essência divina e indivisível de cada ser, referindo-se ao "eu verdadeiro" ou à alma individual. Na filosofia Vedānta, especialmente no Advaita, *Ātman* é identificado com o Absoluto (*Brahmā*), indicando que a alma individual é uma expressão do todo universal, transcendendo a realidade mundana.

Ādiśeṣa: divindade serpentina conhecida como rei das serpentes (*Nagaraja*) e um ser primordial da criação no hinduísmo, Śeṣa significa "aquele que permanece". Frequentemente representado como uma serpente colossal de várias cabeças, é descrito nos *Puranas* como sustentando os planetas em seus capuzes e cantando eternamente as glórias de *Viṣṇu*, sobre quem serve de suporte. É associado às encarnações de Lakshmana, Balarama e Patañjali, o criador do *Yogasūtra*, e simboliza a permanência, já que permanece inalterado mesmo após a destruição cíclica do universo.

Ānanda: bem-aventurança, felicidade.

Atha Yoganuśāsanam: primeiro verso do *Yogasūtra* – “E agora começa (*atha*) a instrução (*anuśāsanam*) acerca do Yoga (*yoga*)”.

Avatāra: literalmente, “descida”. É o aparecimento ou encarnação de uma divindade poderosa na Terra.

Avidyā: a ignorância (na forma de uma má captação da Realidade).

Aviplavā Hānopāyaḥ: o meio (*upāyaḥ*) de *Libertação* (*hāna*), que está totalmente desprovido de confusão ou desordem (*aviplavā*).

Bhagavad Gītā: escritura hindu do período entre o segundo e o primeiro século a.C., parte do épico *Mahābhārata*. O texto reúne correntes do pensamento indiano e explora temas como *dharma* (dever), *yoga* (prática espiritual) e *bhakti* (devoção), com influências das tradições Vedānta, Sāṃkhyā e Jñāna. Reverenciado no hinduísmo, é fundamental para a tradição Vedānta e a escola Vaiṣṇava, sendo uma fonte chave de orientação espiritual e filosófica.

Bhagavān: título de reverência nas tradições indianas, usado para denotar figuras divinas e veneráveis, como *Kṛṣṇa* e *Viṣṇu* na escola Vaiṣṇava. Em algumas regiões da Índia e do sul da Ásia, Bhagavan representa a ideia de um Deus universal, abrangendo um conceito de divino sem vinculação a uma divindade específica.

Bhakti-Yoga: caminho espiritual do hinduísmo centrado na devoção amorosa a uma divindade pessoal. Essa prática, marcada pela entrega e pelo afeto profundo, é uma das três vias tradicionais que conduzem ao *mokṣa* (*Liberção* espiritual), ao lado do *Jñāna-Yoga* (caminho do conhecimento) e do *Karman-Yoga* (caminho da ação).

Bhāvanā: "desenvolvimento", "cultivar" ou "produzir", indicando o ato de "chamar algo à existência". No contexto das práticas espirituais budistas, refere-se ao cultivo interno e ao desenvolvimento de qualidades mentais e espirituais. Frequentemente, é utilizado em composições como *citta-bhāvanā* (cultivo da mente ou coração) e *mettā-bhāvanā* (cultivo da bondade amorosa).

Bodhin: "iluminação", no contexto do *Sūtra-Artha-Bodhin*.

Bhoga: experimentar, sentir, perceber (prazer ou dor).

Buddhi: faculdade intelectual ou de discernimento, no contexto da filosofia indiana, especialmente no Sāṃkhyā, representando a capacidade de percepção e julgamento mental. É o segundo dos 25 *tattvas* (princípios fundamentais) e simboliza o poder de formação e retenção de conceitos, incluindo inteligência, razão e compreensão. Na psicologia indiana, *Buddhi* é a inteligência que permite o autoconhecimento (*ātman-jñāna*) e a compreensão da realidade, sendo distinguida de *manas* (mente) por seu papel em decisões conscientes e em juízos.

Brahmā: princípio supremo e Realidade Última no hinduísmo, considerado a causa de tudo o que existe. É descrito como eterno, imutável e a unidade que conecta toda a diversidade, representando verdade, consciência e bem-aventurança.

Brahmacarya: não desvirtuar a sexualidade, continência, morar em *Brahmā*.

Brhatī: comentário longo, uma das sete principais métricas da poesia védica.

Bīja: semente (de plantas), sêmen (de homens e animais), qualquer germe, elemento, causa ou princípio primário, fonte, origem.

Caitanya Mahāprabhu: santo hindu de Bengala e fundador da linhagem *Gauḍīya* da escola Vaiṣṇava, conhecido por sua devoção a *Kṛṣṇa* com *bhajan-kirtan* e dança, práticas que influenciaram essa escola específica. Principal proponente da filosofia *Acintya-Bheda-Abheda*, que ensina a unidade e diferença inconcebíveis entre Deus e as almas.

Cakras: "roda" ou "círculo"; centros de energia no corpo utilizados em práticas meditativas do Tantra no hinduísmo e budismo. Cada *cakra* representa um ponto focal de energia que, segundo essas tradições, influencia tanto o corpo quanto a mente, promovendo o equilíbrio e a elevação espiritual por meio de práticas específicas de meditação e respiração.

Chandas: um dos seis Vedangas, ou "membros" do estudo védico; disciplina da métrica e do verso em sânscrito. Essencial para a composição dos Vedas, o estudo organiza-se em torno de sete métricas principais, cada uma com ritmos e padrões específicos, que podem ser baseados no número fixo de sílabas ou moras por verso.

Cārvākas: corrente materialista da filosofia indiana antiga, marcada por seu ceticismo filosófico, ênfase na percepção direta e no empirismo como fontes válidas de conhecimento, e rejeição ao ritualismo e à crença em deidades.

Cit: a pura consciência.

Citi: atenção, compreensão, a mente pensante.

Citiśakti: o poder (*śakti*) da Consciência (*citi*).

Citta: a consciência ordinária.

Darśana: "visão" ou "contemplação auspiciosa", referindo-se à experiência de ver uma divindade ou pessoa sagrada. O termo também designa as seis escolas tradicionais de filosofia indiana, cada uma oferecendo uma perspectiva única sobre espiritualidade e *Liberção* (*mokṣa*).

Dhāraṇa: concentração.

Dharma: princípio que sustenta a ordem cósmica e social, representando dever, justiça, virtude e moralidade. Refere-se tanto a leis e preceitos fixos quanto a práticas e condutas corretas, guiando o indivíduo na realização de suas obrigações éticas e espirituais.

Dharmamegha: "Nuvem da Virtude", estado de mente conectado com *Samādhi*.

Duḥkha: sofrimento, o que é doloroso ou desagradável.

Dhyāna: meditação, atenção plena.

Dīkṣā: consagração ou iniciação em práticas espirituais, visando preparo e dedicação para objetivos religiosos específicos.

Drś: ver, contemplar, olhar, considerar, considerar.

Drstr: a Testemunha, o Observador, o Conhecedor absoluto que está completamente desprovido de *guṇas* (qualidades) e subsequente mutação.

Drśya: o Testemunhável, o objeto cognoscível, o mundo visível.

Dveṣa: aversão; ódio, antipatia, repugnância por.

Grhastha: aquele que mora ou permanece na casa de alguém, dona de casa.

Guru: em sânscrito, "professor", mas no contexto das tradições indianas o termo vai além do ensino convencional, abrangendo o papel de guia espiritual, conselheiro e mentor. O *guru* não apenas transmite conhecimento específico (*jñāna*), mas também ajuda no desenvolvimento do caráter e da sabedoria espiritual, sendo considerado um modelo de vida e inspiração para o discípulo.

Hare Kṛṣṇa Vaiṣṇava: no contexto desta dissertação, os seguidores da Sociedade Internacional para a Consciência de Kṛṣṇa (ISKCON), fundada em 1966 por A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada em Nova York. Baseada na tradição *Gaudiya Vaiṣṇava*, a ISKCON promove o *Bhakti-Yoga* e a devoção a Kṛṣṇa como a Suprema Personalidade de Deus, difundindo práticas como o vegetarianismo e cânticos devocionais.

Hatha Yoga: vertente do yoga que utiliza técnicas físicas, como posturas e respiração, para preservar e canalizar a energia vital (*prāṇa*). Surgido em contextos tântricos e budistas por volta do século XI, enfatiza práticas que visam a manipulação de energia pelo corpo. Modernamente, suas técnicas foram adaptadas e popularizadas como práticas de exercício físico, sendo amplamente reconhecidas simplesmente como "yoga".

Īśvara Pranidhāna: prática de devoção profunda e entrega a Īśvara (o Senhor Supremo ou divindade pessoal), como meio para alcançar *Nirbīja-Samādhi*, o estado de *Samādhi* sem sementes ou sem impressões latentes, promovendo a dissolução completa do ego e a união com o absoluto.

Itihāsa: lenda, tradição, relatos tradicionais de eventos anteriores, história heroica (como os *Purāṇa*).

Jīvātman: a alma viva ou pessoal ou individual (distinto do *paramātmā*), o princípio vital.

Jīvanmukta: emancipado enquanto ainda está vivo (ou seja, liberado antes da morte de toda responsabilidade por nascimentos futuros).

Jñāna: conhecimento, ato de conhecer, o conhecimento mais elevado (derivado da meditação no Espírito Universal).

Jñānanistha: empenhado em cultivar o verdadeiro conhecimento (*jñāna*).

Jñānasya: conhecimento verdadeiro, livre de limitação (*ānanyāt*).

Kaivalya: *Liberação*, o estado de total Emancipação, isolamento perfeito, desapego de todas as outras conexões, desapego da alma da matéria ou novas transmigrações, bem-aventurança.

Karman: ação ou ato e, nas tradições indianas, refere-se ao princípio de causa e efeito. Segundo esse conceito, as intenções e ações de um indivíduo moldam suas experiências futuras, criando um ciclo contínuo de consequências que influenciam a trajetória de vida e renascimento.

Kārikā: no contexto da escola Saṅkhyā, especificamente, o texto mais antigo sobrevivente dessa escola, apresentando, em forma concisa, os principais ensinamentos sobre a natureza da realidade e a dualidade entre consciência (*puruṣa*) e matéria (*prakṛti*).

Klista: que é prejudicial, estando em más condições, conectado com dor ou sofrimento.

Kleśa: aflições.

Krama: sequência ou sucessão.

Ksaye: [quando há] destruição.

Ksana: momento, qualquer ponto instantâneo do tempo, instante, piscar de olhos, um momento considerado como uma medida de tempo.

Kundalinī: energia divina feminina (*śakti*) representada como uma "serpente enrodilhada" situada na base da coluna, no *mūlādhāra cakra*. No Tantra e em diversas tradições do yoga, acredita-se que, ao ser despertada por práticas específicas como meditação e *prāṇayāma*, ela ascende pelos *cakras*, promovendo transformação espiritual e potencialmente levando à *Libertação*.

Laghvī: no contexto desta dissertação, [comentário] "curto".

Laksmī: deusa da fortuna e da beleza, frequentemente na mitologia posterior identificada como a esposa de Viṣṇu ou Nārāyaṇa.

Maha-Līlā: “grande jogo/divina brincadeira”; no contexto filosófico indiano, representa a manifestação cósmica como uma expressão lúdica do divino, sem finalidade prática ou necessidade. Nas tradições não-dualistas, como o Vedānta, entende-se que essa criação é uma expressão espontânea da essência absoluta (*Brahmā*), enquanto em escolas devocionais, como a *Vaiṣṇava*, ela envolve tanto a interação entre Deus e o devoto quanto a dança do universo em si.

Mahābhārata: epopeia indiana composta por cerca de 215.000 versos, narrando os conflitos entre os filhos dos irmãos Dhṛtarāṣṭra e Pāṇḍu, descendentes do rei Bharata. A obra, dividida em 18 livros e um suplemento (*Hari-varṇā*), é tradicionalmente atribuída ao sábio Vyāsa.

Manas: mente, o órgão interno (ou *antaḥ-karaṇa*) de percepção e cognição, a faculdade ou instrumento através do qual os pensamentos entram ou pelo qual os objetos dos sentidos afetam a alma.

Mandala: figura geométrica, geralmente quadrada, com um círculo central, simbolizando a conexão entre o microcosmo e o macrocosmo. Usado em práticas meditativas e rituais, especialmente nos Tantras, a mandala e seus derivados (*yantras*) representam a morada de uma divindade e facilitam a união espiritual. Os *yantras* não são meras representações, mas realidades vividas, conectando o praticante ao divino por meio de suas formas e simbologias.

Māndūkya Upaniṣad: a mais breve entre todas as *Upaniṣad*, com apenas doze versos em prosa, e integra o *Atharvaveda*. Considerada essencial para o entendimento de *mokṣa* (*Libertação*), explora o som sagrado "Aum" e apresenta o estado de consciência *turīya*, o qual transcende os três estados comuns de vigília, sonho e sono profundo, afirmando que *Aum* é *Brahmā* e que *Brahmā* é o próprio *ātman* (o Eu).

Mantras: expressão ou som sagrado, geralmente em sânscrito, visto como dotado de poder espiritual ou místico. Pode ser uma sílaba, palavra ou frase repetida para meditação, invocação divina ou introspecção, como o "Om" e o *Gāyatrī Mantra*, e é central em práticas como o *japa* (repetição meditativa).

Māyā: "ilusão" ou "magia", referindo-se ao poder que cria a ilusão de realidade no mundo fenomenal, fazendo com que o Absoluto sem atributos (*Brahmā*) pareça dotado de qualidades. Na Advaita Vedānta, *māyā* é a força que oculta a verdadeira natureza do Eu (*ātman*), levando o indivíduo a se identificar erroneamente com o corpo e a mente, em vez da realidade espiritual imutável.

Māyāvāda: doutrina da Ilusão. Filosofia defendida pelos seguidores impersonalistas de Śaṅkarācārya, que considera o mundo material, a forma de *Bhagavān* e a existência individual como ilusões (*māyā*). Embora aceite os textos védicos, interpreta-os para afirmar que a Verdade Absoluta é impessoal, negando a personalidade e forma de Deus. Como explorado por alguns estudiosos, essa ilusão não implica que o mundo não exista, mas que o percebemos erroneamente devido à ignorância, vendo-o como real em vez de transiente e relativo.

Mokṣa: emancipação, libertação da existência mundana ou transmigração, emancipação final ou eterna.

Mudrā: gesto simbólico, geralmente com as mãos, usado no Hinduísmo, Budismo e Yoga. Compreendido também como "selo", representa uma marca energética que influencia o fluxo de prana e a consciência.

Nāḍis: canais por onde flui o *prāṇa* (energia vital), conectando os corpos físico, sutil e causal. Os três principais *nāḍis* – *iḍā*, *piṅgalā* e *suṣumṇā* – correm pela coluna e são essenciais para práticas de *Liberção* espiritual.

Nāstika: escolas filosóficas que não aceitam os Vedas como autoritativos e negam a existência de conceitos como *ātman* ou *Brahmā*. Na filosofia clássica indiana, distingue escolas como o Budismo, Jainismo e Cārvākas, que rejeitam a autoridade védica e geralmente não possuem uma base teísta.

Nirbīja: no contexto do *Yogasūtra* de Patañjali, o *Samādhi* "sem semente", um estado de meditação alcançado espontaneamente, sem a necessidade de um objeto ou foco específico (*bīja*). Considerado o objetivo supremo do yoga, este estado representa a *Liberção* da mente de padrões habituais de pensamento, levando à liberdade interior e, eventualmente, ao *Kaivalya*.

Niyama: observâncias, verificar, conter, prevenir, controlar, redução ou restrição a, determinação, qualquer regra ou lei fixa.

Nirasmitā-Samāpatti: relacionado ao estágio de *samāpatti*, onde a noção de "eu sou" ou "identidade do eu" é transcendida. Dentro do contexto do *Yogasūtra* de Patañjali, esse estado é considerado uma etapa mais avançada de *Samādhi*, que ocorre após a dissolução do apego ao "eu" e está associado à experiência de uma consciência pura, sem identificação com o ego. É a ausência do "eu" (*asmita*).

Nirvāṇa: no contexto budista e jainista, a extinção absoluta do desejo, do sofrimento e da existência individual, resultando na libertação final da matéria e na união com o Espírito Supremo. Representa o estado de calma perfeita, felicidade suprema e beatitude, sendo sinônimo de emancipação e paz eterna.

Nivṛtti: cessação, abandonar, abster-se ou desistir, escapar de.

Nyāya: uma das seis escolas ortodoxas (*āstika*) da filosofia hindu, focada no desenvolvimento sistemático da lógica, metodologia e epistemologia. Ela defende que o sofrimento humano decorre de erros originados pelo conhecimento incorreto, e a *Liberação (mokṣa)* é alcançada por meio do conhecimento correto. A escola Nyāya valoriza quatro meios confiáveis de conhecimento: percepção, inferência, comparação e testemunho.

Paramātmā: o *ātman* Supremo, a essência absoluta e universal, identificado com a realidade última em filosofias como o Vedānta e o Yoga. Representa o "Eu primordial" ou "Eu além", caracterizando-se pela ausência de individualidade e pela total imersão no ser divino e impessoal.

Prajña: sabedoria, profundo entendimento ou conhecimento.

Prakṛti: conceito fundamental da escola *Saṃkhya* do hinduísmo, referindo-se à substância primária e à condição natural de tudo o que existe. Compreende os aspectos cognitivos, psicológicos, emocionais, sensoriais e físicos da realidade, sendo composta pelos três *guṇas* (qualidades) que, em equilíbrio, geram a diversidade da manifestação empírica, representada pelos cinco *pañcamaḥbhūtas* (elementos).

Prakṛtipariṇāma-vāda: teoria filosófica presente no *Saṁkhya*, que postula que o mundo é uma transformação real da natureza primordial, a *prakṛti*. Ao contrário de outras correntes, como o *vivartavāda*, que defende a transformação aparente, o *prakṛtipariṇāma-vāda* sustenta que o efeito é uma transformação substancial e real da causa, mantendo uma continuidade intrínseca entre ambos.

Prāṇa: energia vital contida na respiração.

Prāṇayāma: prática *yogi* de controle e focalização da respiração, associada ao *prāṇa*, a energia vital. Em textos como o *Bhagavad Gītā* e o *Yogasūtra*, *prāṇayāma* é utilizado para elevar a *prāṇa-śakti*. No *Haṭha Yoga*, refere-se à suspensão completa da respiração, embora nas práticas contemporâneas de yoga a ênfase seja em exercícios respiratórios dinâmicos.

Pratyayas: objeto de foco na prática meditativa, essencial para a concentração no Yoga. Além disso, também pode se referir à oscilação de pensamentos indesejados que surgem nos estágios mais elevados da meditação, antes da fusão completa entre o praticante e o objeto de concentração.

Pratyāhāra: quinto estágio do Yoga de Patañjali, no sistema dos oito membros (*Aṣṭāṅga Yoga*), e consiste na retirada dos sentidos dos objetos externos, favorecendo a internalização da consciência. Esse processo prepara o praticante para as etapas seguintes, como concentração (*Dhāraṇa*), meditação (*dhyāna*) e a união (*Samādhi*), conduzindo à percepção do *puruṣa*, ou consciência pura.

Pūja: ritual de adoração no hinduísmo, onde se oferece reverência a divindades ou eventos especiais, geralmente com flores, luz e alimentos. Realizado em templos ou casas, pode ocorrer diariamente ou em datas festivas, promovendo a interação espiritual entre o devoto e o sagrado.

Purāṇa: coleção de textos antigos que relatam mitos, genealogias, e histórias dos deuses hindus, oferecendo ensinamentos religiosos e cosmológicos.

Puruṣa: o princípio transcendental ou alma universal, imutável, que é distinto da matéria (*prakṛti*) e da mente (*citta*), sendo a pura consciência.

Pūrva-Mīmāṃsā: uma das seis escolas ortodoxas do pensamento hindu, que se concentra na exegese dos Vedas, especialmente sobre rituais e *Dharma*.

Rajas: um dos três *guṇas* (qualidades) da natureza, associado à atividade, desejo e movimento. Está relacionado ao dinamismo e à agitação mental.

Rāmāṇandī Sampradāya: seita *Vaiṣṇava* fundada por Rāmānanda no século XIV, dedicada ao culto de *Rāma*, *Sītā* e *Hanumān*, considerando-os a manifestação do Supremo Absoluto.

Rāja: "rei" ou "monarca". No contexto do Yoga, refere-se ao caminho real, o método superior da prática espiritual.

Sabīja: "com semente", referindo-se a práticas meditativas ou de concentração que ainda dependem de um objeto, por exemplo, um *mantra*, para focar a mente. Contrasta com *nirbīja*, que designa práticas sem esse suporte externo.

Śākta: pessoas associadas ao culto de *śakti*, a energia divina feminina.

Saṃkhyā: escola dualista da filosofia hindu que concebe a realidade como composta por dois princípios independentes: *puruṣa* (consciência ou espírito) e *prakṛti* (natureza ou matéria). *Puruṣa* é a consciência testemunha, imutável e além da percepção, enquanto *prakṛti* é a matéria inativa, composta pelos três *guṇas* (qualidades). A interação entre ambos resulta na manifestação do universo e na experiência humana, com o objetivo de alcançar a *Liberação* (*mokṣa* ou *Kaivalya*), quando *puruṣa* se liberta de *prakṛti*. *Saṃkhyā* é uma das escolas mais antigas da filosofia indiana e influenciou outras correntes, como o Yoga.

Samsāra: o ciclo contínuo de nascimento, morte e renascimento, no qual as almas estão presas devido ao apego e ignorância.

Sahasrāra Cakra: o *cakra* (centro de energia) situado no topo da cabeça, associado à conexão com a consciência universal ou a iluminação espiritual.

Samprajñāta-Samādhi: estado de *Samādhi* em que a mente ainda mantém a consciência de um objeto ou fenômeno, uma meditação com conteúdo.

Samādhi: estado de meditação profunda e união, onde a mente é completamente absorvida e unificada com o objeto da meditação.

Samāpatti: absorção, modos de absorção ou processos meditativos (referindo-se a diferentes estados de concentração no Yoga).

Samyama: combinação de *dhāraṇa* (concentração), *dhyāna* (meditação) e *Samādhi* (absorção) que leva à realização da verdade.

Samyoga: união ou conexão entre duas entidades, como a mente e os objetos de percepção, ou entre o *puruṣa* (espírito) e o *prakṛti* (natureza), gerando a experiência de aflição.

Samskāras: impressões ou tendências mentais profundas, formadas por ações passadas, que moldam a percepção e os comportamentos atuais.

Sādhana: prática ou disciplina espiritual voltada para o autodesenvolvimento, necessária para alcançar a *Liberação (mokṣa)*.

Satya: verdade ou sinceridade, um dos *yamas* (proscricções) do yoga, que implica viver de maneira honesta, alinhada com a realidade.

Satkāryavāda: teoria da causação adotada pela escola filosófica *Saṃkhyā*, segundo a qual o efeito já está preexistente na causa. Essa teoria propõe que o universo se origina da interação entre *prakṛti*, a causa material primordial, e *puruṣa*, a consciência. Quando os modos de *prakṛti* entram em desequilíbrio, surge a manifestação do cosmos.

Sattva: um dos três *guṇas* (qualidades fundamentais da natureza), representando pureza, harmonia e clareza mental.

Śaiva: termo que designa os seguidores de *Śiva*, uma das principais tradições do hinduísmo, ao lado dos *vaiṣṇavas* e *śāktas*. Os *śaivas* veneram *Śiva* como o Ser Supremo, criador e destruidor do universo, sendo esta tradição marcada por práticas devocionais e filosofias que vão do dualismo teísta do *śaiva siddhānta* ao monismo não teísta do *śaivismo* da Caxemira.

Śaṅkarācārya: título honorífico dado aos líderes espirituais das tradições monásticas fundadas por Ādi Śaṅkarācārya, filósofo indiano do século VIII e proponente do Advaita Vedānta. Ādi Śaṅkarācārya é celebrado por sua interpretação não-dualista dos textos védicos e pela harmonização das diversas tradições devocionais hindus, promovendo a unidade entre diferentes práticas como expressões do *Brahmā*, o Ser Supremo.

Sāntosa: contentamento ou satisfação interna, um dos niyamas do Yoga, que envolve encontrar paz com o que se tem.

Siddhi: poderes ou habilidades espirituais, adquiridas através da prática intensiva de Yoga, que incluem clarividência e controle sobre os elementos.

Śāstra: compêndio, manual ou tratado que sistematiza o conhecimento técnico e especializado sobre uma área específica. Geralmente usado como sufixo, indica o estudo ou a ciência de um tema, como em *vāstuśāstra* (arquitetura) ou *arthaśāstra* (política e economia).

Śauca: pureza, tanto física quanto mental, um dos niyamas do Yoga, fundamental para o cultivo da clareza e concentração.

Smṛti: memória ou recordação, relacionada à capacidade de manter em mente os ensinamentos espirituais e filosóficos.

Śraddhā: fé ou confiança profunda, que sustenta a busca por conhecimento e autotransformação.

Sthiratā: estabilidade ou firmeza, muitas vezes associada à postura física ou mental firme.

Sūtra: aforismo ou verso conciso, que expressa uma verdade ou ensinamento filosófico de forma clara e compacta, como o *Yogasūtra* de Patañjali.

Svabuddhi: consciência ou percepção de si mesmo, referindo-se ao reconhecimento de sua verdadeira natureza além das identificações egóicas.

Svādhyāya: estudo ou reflexão sobre si mesmo e os textos sagrados, uma prática que cultiva a autocompreensão e o autodesenvolvimento.

Svarūpa: verdadeira natureza ou essência do ser, sem as distorções criadas pela mente e pelos sentidos.

Taijasa: derivado de *tejas* (luz), *taijasa*; estado de consciência do sonho, caracterizado pela luminosidade interna e ligado ao corpo sutil. É o segundo dos três estados de consciência do *Jīvā*, onde se experimenta o mundo interior. Na *Māṇḍūkya Upaniṣad*, *taijasa* é simbolizado pela sílaba "U" do *mantra* "Aum", indicando sua posição intermediária entre o estado desperto ("A") e o sono profundo ("M").

Tamas: um dos três *guṇas*, associado à escuridão, inércia e ignorância, que obscurece a percepção e impede a clareza mental.

Tantra: tradição esotérica que abrange rituais para expansão da consciência e integração do divino, conhecida no hinduísmo como *Mantramārga* ("Caminho do Mantra") e no budismo como *Mantrayāna* ("Veículo do Mantra"). Baseia-se no uso de *mantras*, visualizações e gestos simbólicos (*mudrās*), influenciando rituais como *pujas*, a iconografia de templos e as artes em tradições como o budismo Vajrayana.

Tapas: disciplina rigorosa ou austeridade espiritual, associada à prática de autodisciplina para purificar a mente e o corpo.

Tattvas: princípios ou elementos fundamentais que constituem a realidade, frequentemente descritos como cinco ou vinte e quatro *tattvas* no Sāṃkhya-Yoga.

Tristubh: uma das métricas poéticas clássicas da literatura sânscrita, utilizada em muitos textos sagrados, incluindo o *Bhagavad Gītā*.

Triguna: os três *guṇas* (qualidades fundamentais da natureza): *sattva* (pureza), *rajas* (atividade) e *tamas* (inércia), que moldam a experiência humana.

Turiya: o quarto estado de consciência, além dos estados normais de vigília, sono profundo e sonho, representando a experiência de pura consciência.

Upaniṣad: textos sânscritos tardios da tradição védica que marcam a transição do ritualismo dos Vedas para novas ideias filosóficas e espirituais centrais ao Hinduísmo. Elas exploram temas como meditação, consciência e a relação entre

Ātman (a alma ou essência individual) e *Brahmā* (a realidade suprema). Consideradas uma parte fundamental da literatura indiana, suas ideias influenciaram diversas tradições hinduístas posteriores.

Uttara-Mīmāṃsā: o mesmo que “Vedānta”, *Uttara-Mīmāṃsā*; uma das seis tradições ortodoxas (*āstika*) do pensamento hindu, que se baseia na exegese dos Vedas, especialmente das *Upaniṣads*, do *Brahmā Sūtra* e do *Bhagavad Gītā*. Centra-se na especulação sobre o conhecimento, a devoção e a libertação, sendo dividida em diversas escolas, como Advaita (não dualismo) e tradições *vaiṣṇavas* que enfatizam a devoção a *Viṣṇu*.

Vaiśārādī: comentário de Vācaspati Miśra sobre o *Yogasūtra*, complementando as explicações de Vyāsa e ajudando a interpretar os ensinamentos do texto em profundidade.

Vaiśeṣika: escola filosófica hindu fundada por Kaṇāda Kashyapa entre os séculos VI e II a.C., que aborda a realidade através de uma perspectiva naturalista e atomista. Postula que o universo é composto por átomos (*paramāṇu*) e suas interações, e que o conhecimento verdadeiro e a libertação são alcançados por meio da observação e inferência, sempre em consonância com os Vedas.

Vaiśvānara: relativo ou pertencente a todos os homens, onipresente, conhecido ou adorado, em todos os lugares, universal, geral, comum.

Vairāgya: desapego emocional e mental das coisas mundanas e dos desejos, essencial no Yoga para alcançar a concentração e a paz interior.

Vācaspati Miśra: filósofo hindu indiano do século IX ou X, associado à tradição Advaita Vedānta. Conhecido por sua vasta produção de comentários, escreveu sobre as principais escolas filosóficas indianas da época, incluindo o famoso *Bhāmatī*, uma interpretação do *Brahmā Sūtra Bhāṣya* de Śaṅkara, e o *Tattva-vaiśārādī*, um comentário sobre o *Yogasūtra* de Patañjali. Além disso, produziu o *Tattvabindu*, onde abordou teorias da significação na tradição *Mīmāṃsā*, consolidando-se como um dos estudiosos mais influentes e versáteis de seu tempo.

Vajrayāna: tradição budista de práticas tântricas que surgiu na Índia medieval e se difundiu no Tibete, Nepal, Ásia Oriental e outras regiões. Também conhecido como Budismo Tântrico ou Budismo Esotérico. Baseia-se em ensinamentos de linhagens específicas e utiliza *mantras*, *mudrās*, mandalas e visualização de deidades para alcançar a iluminação. Considerado um dos três "veículos" do Budismo, ao lado do *Śrāvakayāna* e *Mahāyāna*, o *Vajrayāna* preserva textos e práticas que seus adeptos afirmam remontar diretamente ao Buda histórico.

Vedāṅga: conjunto de seis disciplinas auxiliares para a compreensão dos Vedas, incluindo gramática, fonética, ritual, métrica, astrologia e etimologia.

Vedānta: escola filosófica que interpreta as *Upaniṣads*, buscando a compreensão da realidade última (*Brahmā*) e a liberação da alma (*mokṣa*).

Vyāsa: *rṣi* (sábio) reverenciado nas tradições hinduístas e considerado o compilador dos Vedas em quatro textos; também conhecido como Vedavyāsa. Tradicionalmente atribui-se a ele a autoria do épico *Mahābhārata*, onde aparece como personagem, além dos dezoito *Purāṇas* e do *Brahmā Sūtra*. É também um importante comentarista do *Yogasūtra*, cujo comentário, o *Yogabhāṣya*, tornou-se fundamental para a compreensão do sistema de Patañjali. Muitos hindus o veem como uma encarnação parcial de *Viṣṇu*, e ele é um dos imortais (*ciraṅjīvi*), acreditando-se que ainda vive na era atual, a *Kali Yuga*.

Vibhūti: poderes sobrenaturais ou *siddhis* que podem ser alcançados através da prática avançada de Yoga, como descrito no terceiro capítulo do *Yogasūtra*.

Vicāra: meditação analítica e investigação profunda sobre a natureza de um objeto de concentração, especialmente no contexto do *Samādhi*.

Vijñāna: conhecimento discriminativo, associado ao intelecto e à capacidade de perceber a diferença entre o real e o ilusório.

Vijñāna Bhikṣu: filósofo hindu do século XV ou XVI, destacou-se por seus comentários sobre várias escolas de filosofia hindu, especialmente sobre o Yoga de Patañjali. Ele defendeu a unidade entre as filosofias Vedānta, Yoga e Sāṃkhya, influenciando, assim, o movimento Neo-Vedānta na era moderna.

Vīrya: energia, esforço ou vigor, uma das qualidades necessárias para o progresso espiritual e a prática constante do Yoga.

Viṣṇu: uma das principais divindades do hinduísmo, reconhecido como "O Preservador" dentro da *Trimūrti*, ao lado de *Brahmā* e *Śiva*. Representa o aspecto supremo de proteção e manutenção do universo na tradição *Vaiṣṇava*, sendo associado à energia criativa de sua consorte, *Lakṣmī*. Em tempos de crise cósmica, *Viṣṇu* manifesta-se através de avatares (como *Rāma* e *Kṛṣṇa*) para restaurar a ordem e proteger o *Dharma*.

Viśeṣa: particularidade ou especificidade, conceito que denota a distinção individual em contraste com o conceito de unidade ou indiferenciação.

Vitarka: no contexto da filosofia indiana e do yoga, "pensamento inicial" ou "atenção aplicada", indicando uma forma inicial de investigação mental ou aplicação intelectual direcionada. Representa uma atividade mental presente tanto na consciência comum quanto na fase inicial de *dhyāna* (meditação). *Vitarka* difere de *vicāra*, pois este último refere-se a uma investigação mais detalhada e aprofundada do que foi inicialmente focado por *vitarka*.

Viveka: discernimento, capacidade de distinguir entre o real (eterno) e o irreal (transitório), essencial para o progresso espiritual no Yoga.

Vivekakhyāti: conhecimento discriminativo supremo que surge no *Samādhi*, revelando a distinção clara entre o *puruṣa* (consciência) e *prakṛti* (matéria).

Viyoga: separação ou dissociação, especialmente em relação à *Liberção* da consciência dos apegos e ilusões da matéria.

Vṛtti: "movimentos" ou "modificações da mente", comparáveis a ondas que perturbam a calma da consciência. No *Yogasūtra* de Patañjali (aforismo 1.2), define-se yoga como a cessação dessas flutuações mentais. São cinco movimentos específicos que podem tanto ajudar quanto atrapalhar a prática *yogī*, e seu domínio é fundamental para a tranquilidade e clareza mental.

Yantra: diagrama geométrico usado em práticas meditativas e devocionais, representando energias cósmicas e facilitando a concentração.

Yama: primeiro dos oito membros do Yoga de Patañjali, consistindo em preceitos éticos que orientam a conduta do praticante no convívio social.

Yogānuśāsana: ensinamento ou instrução sobre o Yoga, uma referência ao próprio *Yogasūtra*, onde Patañjali apresenta seu sistema de Yoga.

Yogi: praticante dedicado ao Yoga que busca o autoconhecimento, o domínio da mente e a conexão com o divino.

Yoginī: praticante feminina do Yoga, frequentemente associada a práticas tântricas e ao poder transformador da disciplina.

Yuj: raiz sânscrita que origina o termo “Yoga”, significando “unir” ou “integrar” e, em alguns contextos, “concentrar”. Refere-se à união do ser individual com o universal e à capacidade de concentração essencial no caminho do Yoga.

Yuja: raiz sânscrita que significa “concentrar” e designa a prática de focalizar a mente em um ponto específico. Em contextos de Yoga, refere-se exclusivamente à capacidade de concentração profunda e estabilidade mental necessárias para o progresso espiritual.