

A Estrutura do *Yoga* na *Bhagavad-gītā*¹

The Structure of *Yoga* in the *Bhagavad-gītā*

Ricardo Silvestre²

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar o conceito de *yoga* da *Bhagavad-gītā*. Cinco concepções de *yoga* encontradas no texto são descritas: *yoga* enquanto disciplina ou prática, *yoga* enquanto disciplina qualificada, *yoga* enquanto estado mental de equanimidade e renúncia, *yoga* enquanto estado de união e *yoga* enquanto poder místico. As relações existentes entre essas concepções são explicitadas e o que podemos chamar de a estrutura do *yoga* na *Bhagavad-gītā* é pormenorizada.

PALAVRAS-CHAVE: Conceito de *yoga*, estrutura do *yoga*, *Bhagavad-gītā*.

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze the concept of *yoga* in the *Bhagavad-gītā*. Five conceptions of *yoga* found in the text are described: *yoga* as discipline or practice, *yoga* as qualified discipline, *yoga* as mental state of equanimity and renunciation, *yoga* as state of union and *yoga* as mystical power. The relations existing between these conceptions are made explicit and what we could call the structure of *yoga* in the *Bhagavad-gītā* is explained.

KEYWORDS: Concept of *yoga*, structure of *yoga*, *Bhagavad-gītā*.

¹ Recebido em 30/05/2017. Aprovado em 30/09/2017. Meus sinceros agradecimentos a Sergio Mendes, que leu todo o manuscrito e fez comentários pertinentes acerca de algumas passagens em que comento termos sânscritos, bem como a Robson Chaves, por ter também lido todo o texto e feito comentários pontuais, mas valiosos, acerca de sua gramática.

² Doutor em Filosofia. Professor de Filosofia da Universidade Federal de Campina Grande. Email: ricardoss@ufcg.edu.br

1. Introdução

Além de ser um texto de enorme apelo popular, tanto dentro como fora do hinduísmo, a *Bhagavad-gītā* é também um texto fundamental dentro da tradição filosófica indiana. É um dos três pilares do *Vedānta*, e também, juntamente com o *Yoga-sūtra*, um texto chave do assim chamado *yoga* clássico; de fato, dois conceitos extremamente cruciais dentro da *Gītā* são exatamente os conceitos de *brahman* e *yoga*. Por exemplo, é na *Bhagavad-gītā* que encontramos pela primeira vez o termo “yoga” sendo antecedido por outro termo e significando, supõe-se, um tipo específico de *yoga*, como *karma-yoga* e *jñāna-yoga*, respectivamente o *yoga* da ação e o *yoga* do conhecimento (WHITE, 2012, p. 8).

É prática comum explicar o significado da palavra “yoga” se referindo à raiz verbal da qual ela é derivada, \sqrt{yuj} , que significa, entre outras coisas, unir ou conectar; assim, *yoga* significaria união ou conexão. No entanto, e apesar disso, o termo “yoga” aparece na *Gītā* com uma diversidade semântica considerável. Em consonância talvez com a enorme heterogeneidade semântica desse termo na tradição indiana como um todo (WHITE, 2012), encontramos na *Gītā* o termo “yoga” significando, por exemplo, prática, estado mental, poder místico e união; encontramos também, curiosamente, talvez, *yoga* sendo definido como *vīyoga*, ou seja, como separação ou desunião³.

Nesse sentido, é louvável a contribuição dada por Graham Schweig em um dos ensaios que seguem à sua tradução da *Bhagavad-gītā* (2007, p. 245-252) (2015), no qual é apresentada uma análise do conceito de *yoga* na *Gītā*. De acordo com Schweig, os elementos essenciais e, na verdade, o significado último da palavra “yoga” são revelados na definição da palavra substantiva inglesa “yoke”, em português “jugo”:

A descrição léxica de *yoke*, ou jugo, é a de uma barra através da qual as cabeças ou pescoços de dois animais são mantidos juntos. Os elementos essenciais dessa definição podem ser descritos como segue: (1) um elemento abrangente e poderoso, (2) uma entidade particular, (3) outra entidade particular, e (4) uma conjunção íntima entre as duas entidades. Portanto, o elemento abrangente junta uma entidade à outra de forma a criar uma relação íntima entre as duas entidades. (SCHWEIG, 2015, p. 173)

De forma semelhante, *yoga* seria também uma proximidade ou intimidade experimentada entre duas entidades que estão juntas uma à outra por uma força, ou poder especial. Esses quatro elementos semanticamente característicos da palavra “jugo” também estariam presentes no conceito de *yoga* presente na *Bhagavad-gītā*.

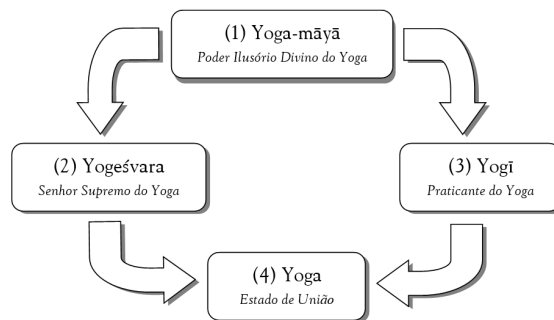
O primeiro elemento, correspondente à (1) na citação acima, é *yoga-māyā* ou o poder do *yoga*. Trata-se, de acordo com Schweig, de um poder que tanto revela a Divindade às almas, como concede a divindade das almas; ao mesmo tempo que facilita a

³ Exemplos de versos da *Gītā* onde essas significações da palavra “yoga” aparecem seguem: prática [2.49], estado mental [2.53], poder místico [10.7], união [3.26; aqui o termo que aparece é “yukta”, não “yoga”) e desunião [6.23].

intimidade entre as duas entidades do *yoga*, esse poder também impede as almas que não estão interessadas nesse tipo de intimidade de descobri-la [2015, p. 174].

O segundo elemento, que corresponderia à primeira entidade particular ou [2], é *Yogeśvara* ou o Senhor Supremo do *Yoga*, entendido aqui como “o objeto do *yoga* para as almas”, mas também como “o *yogī* supremo, que inclusive [...] pratica uma forma de *yoga* e que se submete ao *yoga*” [SCHWEIG, 2015, p. 174]. De acordo com Schweig, quando Kṛṣṇa mostra suas várias manifestações, ele está praticando seu *yoga* divino.

A segunda entidade particular e terceiro elemento é o *yogī* ou “aquela alma que pratica uma das muitas formas de *yoga* apresentadas na *Bhagavad-gītā*.” [SCHWEIG, 2015, p. 174]. Finalmente, o último elemento correspondente à conjunção íntima possibilitada pelo jugo às duas entidades; seria *yoga* enquanto um estado de união entre o *yogī* e *Yogeśvara*: “*Yoga* aqui se refere à união perfeita que a alma realiza com certo nível da Divindade como o resultado da prática do *yoga*. Na *Gītā*, esse estágio perfeccional de *yoga* é o amor supremo que existe entre *Yogeśvara* e o *yogī*” [SCHWEIG, 2015, p. 175]. Esse esquema é representado como segue:



Apesar do mérito indiscutível, a análise de Schweig decerto deixa muitos pontos importantes em aberto [o que talvez seja algo previsível em se tratando de um texto de 11 páginas apenas]. Em primeiro lugar, Schweig não analisa os versos relevantes para a sua temática, também não analisando em detalhes cada elemento de seu esquema. Em segundo lugar, parece não haver espaço, no seu esquema conceitual, para no mínimo duas importantes concepções de *yoga* presentes na *Bhagavad-gītā*: *yoga* enquanto disciplina prática e *yoga* enquanto estado mental. Em terceiro lugar, não há uma análise semântica detalhada que contemple, por exemplo, importantes cognatos da palavra “*yoga*” que aparecem no texto, como é o caso do termo “*yukta*”. Por último, não há uma análise filosófica abrangente em relação ao que, segundo a *Gītā*, seria o objeto de união do *yogī*, nem qual seria a natureza dessa união.

O objetivo deste artigo é de certa forma expandir e complementar o esquema proposto por Schweig de forma a tornar explícito o que podemos chamar de *a estrutura do yoga na Bhagavad-gītā*. Farei isso centrando no que vejo como sendo as cinco concepções de *yoga* contidas na *Gītā*: *yoga* enquanto disciplina ou prática [Seção 2], *yoga* enquanto disciplina qualificada [Seção 3], *yoga* enquanto estado mental de equanimidade e

renúncia (Seção 4), *yoga* enquanto estado de união (Seções 5 a 8) e *yoga* enquanto poder místico (Seção 8). Toda a estrutura é resumida verbalmente e graficamente na Seção 10; é aconselhável ao leitor consultar esse esquema gráfico na medida que se progrida na leitura do texto.

2. *Yoga* enquanto Disciplina ou Prática

A palavra “*yoga*” é um dos termos mais recorrentes e cruciais dentro da *Bhagavad-gītā*; ao todo, ele aparece 71 vezes. Como já mencionado, vemos aqui uma variedade considerável de significados. O primeiro caso de uso do termo “*yoga*” na *Gītā* é o verso 39 do capítulo 2:

Isto é *buddhi* (discernimento, inteligência ou iluminação), e foi ensinada a ti através de *sāṅkhya* (teoria ou estudo analítico). Agora ouve sobre isso através de *yoga* (prática). Unido por essa iluminação, filho de Pr̥thā, tu livrar-te-ás das amarras da ação. [2.39]

Aqui a palavra *yoga* significa simplesmente prática, sendo contrastada com uma abordagem (mais ou puramente) teórica do tema em questão. No entanto, no decorrer do diálogo fica claro que bem mais que uma perspectiva prática de um tema específico, *yoga* é ele mesmo um tema ou corpo de conhecimento, que pode ser tanto apreendido, em um sentido intersubjetivo do termo, como praticado.

Que se trata de algo passível de ser praticado é deixado claro em diversos momentos da *Gītā*, como, por exemplo, nos capítulos sexto e sétimo:

Como uma lamparina que, protegida do vento, não tremula, assim é comparado o *yogī* de mente controlada que pratica o *yoga* do eu. [6.19]

O Senhor disse: Com a mente fixa em Mim, Pārtha, praticando *yoga*, sob minha proteção, tu sem dúvida Me conhecerás por completo; ouves isso. [7.1]

Vale a pena notar que ambos os versos contêm a expressão verbal “*yuñjat*”, derivada da mesma raiz verbal \sqrt{yuj} , que, em consonância com o primeiro significado da palavra “*yoga*” que vimos acima, significa praticando [particípio presente ativo]⁴.

Em um dos poucos versos definicionais da *Bhagavad-gītā* onde encontramos expressões do tipo “*yoga* é tal e tal coisa”, temos *yoga* sendo definido como habilidade ou maestria na ação:

Conectado à iluminação (*buddhiyukta*), o indivíduo abandona, aqui, tanto a ação boa quanto a má. Sendo assim, pratica o *yoga* (*yogāya yujyasva*). *Yoga* é habilidade nas ações. [2.50]

⁴ Outros versos que contêm a mesma ideia de *yoga* enquanto algo passível de ser praticado, são os versos 2.50, 6.12, 6.20, 6.23, 6.28 e 12.9. Com exceção dos versos 6.20 e 12.9, todos esses versos contêm expressões verbais derivadas da mesma raiz \sqrt{yuj} significando o ato de praticar; enquanto o verso 6.20 contém a expressão “*sevā*”, o 12.9 contém a expressão “*abhyāsa*”, ambas significando prática.

Que se trata de uma disciplina passível de ser ensinada e aprendida é deixado claro pelo narrador da *Bhagavad-gītā*, Sañjaya, de acordo com o qual *yoga* é um dos temas centrais, senão o tema central, de todo o diálogo:

Pela graça de Vyāsa, eu ouvi esse supremo segredo do *yoga* diretamente de Kṛṣṇa, o senhor do *yoga* (*Yogeśvara*), que o falou pessoalmente. (18.75)

A mesma ideia aparece de forma talvez mais clara nos três primeiros versos do capítulo quarto:

O Senhor disse: Ensinei este *yoga* imperecível a Vivasvān; Vivasvān o expôs a Manu; Manu transmitiu-o a Ikṣvāku. Reis-sábios, então, aprenderam-no tal como recebido em sucessão. Após muito tempo aqui, ele se perdeu. Hoje, ensino-te esse mesmo antigo *yoga*, esse mistério supremo, pois és meu devoto e amigo. (4.1-3)⁵

Dessa forma, temos um cenário no qual *yoga* é uma disciplina passível de ser praticada – seu praticante é chamado de *yogī* – bem como ensinada e apreendida. Naturalmente esse mesmo *yogī* praticante de *yoga* também o receptáculo do conhecimento acerca do *yoga*, que, no contexto da *Gītā*, é transmitido pelo orador principal do diálogo, Kṛṣṇa, a quem Sañjaya se refere como *Yogeśvara*, ou o senhor do *yoga*. Aqui “*yogeśvara*” pode ser visto como significando o senhor, no sentido de o mestre ou, digamos, professor supremo da disciplina do *yoga*⁶. Arjuna, o outro participante do diálogo, seria o discípulo a quem o conhecimento acerca do *yoga* é transmitido e que é incentivado a se tornar um praticante do *yoga*. no verso 46 do sexto capítulo, Kṛṣṇa diz a Arjuna: “Sejas um *yogī*”.

É digno de nota que, enquanto disciplina prática, *yoga* parece exigir que quem quer que o ensine seja ele mesmo também um praticante. De fato, há ao menos um verso que dá a entender que *Yogeśvara*, ou Kṛṣṇa, também pratica *yoga*.

Ó *yogī*, como devo eu compreender-Te, constantemente meditando em Ti? E em quais diferentes estados de ser, Ó Senhor, devo eu pensar em Ti? (10.17)

Esses dois elementos – Kṛṣṇa enquanto *Yogeśvara*, de um lado, e o *yogī*, paradigmaticamente representado por Arjuna, do outro – são de fundamental importância para entendermos a estrutura do *yoga* da *Bhagavad-gītā*. O porquê disso ficará claro mais adiante.

3. *Yoga* enquanto Disciplina ou Prática Qualificada

O discurso sobre o *yoga* da *Bhagavad-gītā* é de certa forma insólito. O mais comum, tanto na literatura acadêmica como na confessional, é falar-se sobre *yoga* de forma qualificada. O verso 3 do terceiro capítulo, por exemplo, contém as primeiras referências ao *jñāna-yoga*, ou o *yoga* do conhecimento, e *karma-yoga*, ou o *yoga* da ação:

⁵ Outros versos que contém a ideia de *yoga* enquanto algo passível de ser ensinado/aprendido são os versos 6.44 e 12.1.

⁶ Os outros versos nos quais a expressão “*yogeśvara*” aparece são os versos 11.4, 11.9 e 18.78.

O Senhor disse: desde tempos antigos Eu tenho ensinado que há neste mundo dois caminhos (ou posições estáveis): o *yogado* conhecimento (*jñānayoga*) dos adeptos do estudo analítico (*sāṅkhyas*) e o *yogada* ação (*karmayoga*) dos *yogīs*. (3.3)

Além de conter as expressões “*jñānayoga*” e “*karmayoga*”, versos como o 3.3 também colocam tais expressões como se referindo a tipos de yoga distintos, mesmo que intimamente relacionados uns com os outros. Outros exemplos são os versos 5 do capítulo quinto e o 25 do décimo terceiro, sendo que, nesse primeiro, temos a sugestiva ocorrência da palavra “yoga” no plural:

A posição atingida pelos (métodos) analíticos (*sāṅkhyā*) também se alcança pelos *yogas* (práticas de *yoga*). *Sāṅkhyā* e *yoga* são um. Quem percebe isso, percebe (verdadeiramente). (5.5)

Alguns veem o Eu no Eu através do Eu através da meditação (*dhyāna*); outros através do yoga da análise (*sāṅkhyayoga*); e outros através do yoga da ação (*karmayoga*). (13.25)

Tradicionalmente vê-se a *Bhagavad-gītā* como promulgando três tipos de *yoga*: *jñāna-yoga*, ou o *yoga* do conhecimento (ou do conhecimento real), *karma-yoga*, ou o *yoga* da ação, e *bhakti-yoga*, ou o *yoga* da devoção. No entanto, essa forma qualificada, prefixada de uso do termo “yoga” aparece, na verdade, de nove maneiras diferentes na *Gītā*:

1. como *buddhiyoga* ou o *yoga* do discernimento (versos 2.49, 18.57 e 10.10);
2. como *karmayoga* ou o *yoga* da ação (versos 3.3, 3.7, 5.2 e 13.25);
3. como *jñānayoga* ou o *yoga* do conhecimento (verso 3.3 e 16.1);
4. como *ātmasaṁyamayoga* ou o *yoga* do controle do Eu (verso 4.27);
5. como *ātmayoga* ou o *yoga* do Eu (verso 6.19);
6. como *sannyāsayoga* ou o *yoga* da renúncia (verso 9.28);
7. como *bhaktiyoga* ou o *yoga* da devoção (verso 14.26);
8. como *dhyānayoga* ou o *yoga* da meditação (verso 18.52);
9. como *sāṅkhyayoga* ou o *yoga* da análise (versos 5.4 e 13.25)⁷;

⁷ Em todos esses versos, a expressão que se refere ao tipo específico de *yoga* em questão é obtido através da junção de um dado termo, de forma prefixada, ao substantivo “yoga” em um composto nominal. Há duas exceções a isso. A primeira é o verso 13.25, no qual *sāṅkhyayoga* supostamente aparece. A rigor, a expressão “*sāṅkhyayoga*” não ocorre no verso 13.25; o que encontramos, ao invés, é a expressão “*sāṅkhyena yogena*”. Diferentemente da expressão “*karmayogena*”, por exemplo, que aparece no mesmo verso, na qual todo o substantivo *karmayoga* aparece no caso instrumental, literalmente significando *por ou através de karmayoga*, no caso de *sāṅkhyayoga* há dois substantivos, *sāṅkhyā* e *yoga*, flexionados de acordo com o referido caso; literalmente, teríamos então *sāṅkhyena yogena* significando *através de sāṅkhyā, através de yoga*, e não *através de sāṅkhyayoga*. No entanto, seguindo a maioria das traduções da *Gītā* que se aproximam de uma literalidade, tais como (THEODOR, 2011) e (SARGEANT, 2009), e sem nos preocuparmos em fornecer argumentos em favor dessa decisão, estamos vendo aqui esse verso como contendo uma referência à disciplina de *sāṅkhyayoga*. A segunda exceção é a expressão “*ātmayoga*”, que não aparece no texto. O que há é o uso do substantivo “*ātmā*” no caso genitivo logo após o substantivo “yoga” (*yuñjato yogam ātmanā*), resultando, literalmente, em o *yoga* do *ātmā*.

De uma maneira ou de outra, pode-se defender que essa pluralidade de ‘tipos’ de *yoga* serve de evidência contra a legitimidade de qualquer discurso não-qualificado sobre o *yoga* da *Gītā*. Em outras palavras, pode-se argumentar que tal discurso simplesmente não existe: referência a *yoga* somente pode ser feito enquanto referência *ajñāna-yoga*, *karma-yoga*, *bhakti-yoga*, etc.

Em resposta a isso, apontaria primeiramente para o fato de que, apesar de que entre comentadores haver menção majoritária a esses três tipos de *yoga*, há, como foi mostrado acima, outras maneiras qualificadas que a palavra “*yoga*” aparece no texto. Considerando isso, surge então a questão: se há tantas maneiras de se referir de forma qualificada ao *yoga* na *Bhagavad-gītā*, porque defender que o texto promulga apenas três tipos de *yoga*? Em segundo lugar, das 71 referências à palavra “*yoga*”, apenas 10 são qualificadas conforme ilustrado acima. Assim, porque não inverter a equação e dizer, ao invés, que há, na *Gītā*, um discurso majoritário sobre algo muito próximo de ‘o *yogā*’, e apenas de forma periférica discurso sobre formas específicas de *yoga*?

Naturalmente o que está envolvido aqui é um processo de reconstrução conceitual característico da filosofia indiana. Em geral, em função da natureza muitas vezes crítica e obscura dos textos clássicos indianos, os conceitos são apresentados de forma extremamente vaga e ambígua. Dessa forma, cabe ao comentador apresentar de uma maneira minimamente precisa e inteligível aquele conceito que aparece apenas de forma vaga no texto original. Apesar de esse grau de vagueza e obscuridade da *Bhagavad-gītā* não se comparar ao de outros textos como o *Vedānta-sūtra* ou grande parte das *Upaniṣads*, vemos aqui também esse recorrente e necessário, em muitos casos, processo de reconstrução conceitual.

O que é fundamental notar é que esse processo de reconstrução conceitual não pode ser, pela sua própria natureza, unívoco. Vemos, na *Gītā*, elementos que podem ser usados para suportar visões diferentes em relação ao exato significado de um termo. Por exemplo, como o termo “*yoga*” aparece majoritariamente de forma não-qualificada, trata-se, em geral, de um processo suscetível a mais de uma interpretação dizer a qual tipo de *yoga* uma dada ocorrência não-qualificada do termo se refere.

Dado isso, vou adotar a seguinte pressuposição neste artigo: existe de fato algo próximo de o *yoga* da *Gītā*, e todas essas variedades de *yoga* insinuadas de forma qualificada são na verdade disciplinas diferentes, mas intimamente relacionadas umas com as outras: o que as diferencia é que cada uma enfatiza um aspecto específico desse *yoga* único. Apesar de, no decorrer do artigo, evidências a favor dessa pressuposição serem fornecidas, por razões de espaço uma argumentação completa será dada apenas em outro artigo, que abordará diretamente os tipos de *yoga* na *Bhagavad-gītā*. Adicionalmente, assumirei que cada qualificação do termo “*yoga*” se refere a um tipo diferente de *yoga*. Devo, no entanto, mencionar que essa não é a minha posição; de fato acredito que esses nove tipos de *yoga* podem ser reduzidos a quatro. Como não tenho espaço para fornecer aqui uma argumentação em defesa disso, assumo por razões de simplicidade a mencionada pressuposição.

4. *Yoga* enquanto Estado Mental de Equanimidade e Renúncia

Outro uso da palavra “yoga” é encontrado no verso 48 do segundo capítulo; na verdade trata-se da primeira das poucas definições de *yoga* encontradas na *Gītā*:

Fixo em *yoga*, realiza ações; abandonando o apego, seja indiferente a sucesso e fracasso, pois essa equanimidade é *yoga*. [2.48]

Enquanto que a primeira ocorrência de “yoga” pode ser vista como significando disciplina ou prática, a segunda é explicitamente colocada como significando algo bem distinto: um *estado mental* de indiferença ou equanimidade face ao sucesso ou fracasso das ações. Algo semelhante pode ser visto no segundo verso do sexto capítulo, onde *yoga* é definido como sendo renúncia:

O que chamam de renúncia, fica sabendo que é *yoga*, Pāṇḍava; ninguém se torna um *yogī* sem renunciar ao desejo egoísta. [6.2]

A referência ao termo “yogī” dá indícios importantes sobre que relação existe entre *yoga* enquanto renúncia [e, de uma forma geral, *yoga* enquanto estado mental] e *yoga* enquanto disciplina. Renúncia seria um aspecto crucial na prática do *yogī*, algo que pode ser visto tanto como pré-requisito para o início dessa prática, como o resultado dela, ou mesmo como ambos. De todo modo, seria um estado mental a ser cultivado na e pela prática do *yoga*. O mesmo pode ser dito em relação a ideia de *yoga* enquanto estado de equanimidade presente no verso 2.48.

O último [na ordem de menção neste artigo] dos versos definicionais⁸ da *Bhagavad-gītā* curiosamente define *yoga* como *vīryoga*, ou separação; no caso, separação do vínculo [*saṁyoga*] do indivíduo com o sofrimento⁹:

... a isso se chama *yoga*, o desvincular do vínculo com o sofrimento. O indivíduo destina-se a praticar *yoga* com convicção e mente intrépida. [6.23]

Nesse caso também, *yoga* pode ser visto como um estado mental. Vários versos, tais como o verso 2.14, por exemplo, apontam nessa direção.

Na verdade, há uma conexão íntima entre essas três definições de *yoga* – *yoga* enquanto equanimidade, *yoga* enquanto renúncia e *yoga* enquanto desvinculo com o sofrimento. Em primeiro lugar, o verso 6.2 se refere à renúncia do desejo egoísta: não se pode se tornar um *yogī* sem renunciar a tal desejo¹⁰. Em geral essa renúncia do desejo é colocada no contexto da ação, ou mais especificamente, no contexto do dever do indivíduo; apesar de agir, o *yogī* o faz sem desejo para si. Trata-se, então, de uma renúncia

⁸ Há outros versos não-definicionais, por assim dizer, que também colocam *yoga* enquanto renúncia e equanimidade. Por exemplo, enquanto que o verso 6.33 pode ser defendido como definindo *yoga* enquanto equanimidade, pode-se argumentar que o verso 6.4 coloca *yoga* enquanto um estado mental de renúncia.

⁹ *taṁ vidyād duḥkhasaṁyoga vīryogaṁ yogasaṁjīitam.*

¹⁰ *na hy asannyasta-saṅkalpo yogī bhavati kaścana.*

mental ou interna, na qual o indivíduo age sem apego, renunciando mentalmente suas ações (ou os seus frutos), possivelmente em prol do Ser Supremo. Esse conceito de renúncia mental aparece explicitamente no verso 5.13:

Renunciando todas as ações com a mente (*sarva-karmāṇi manasā sannyasa*), a alma corporificada autogovernada permanece feliz na cidade dos nove portões, não agindo e não causando ação. [5.13]

Ora, e esse é meu segundo ponto, é razoável assumir que a renúncia ao apego em relação, digamos, ao resultado das ações, gera automaticamente um estado de equanimidade no indivíduo: como bem colocado no verso 2.48, ele lidará da mesma forma com o que quer que seja o resultado de sua ação.

Em terceiro lugar, sofrimento em grande medida advém da maneira como encaramos o mundo, da consciência com a qual o experimentamos. O verso 2.14 deixa isso bem claro. Pode-se também seguramente afirmar que muito do sofrimento experimentado pelo ser humano é decorrente do apego, das expectativas que ele tem em relação às suas ações de uma maneira mais restrita, e à vida de uma maneira mais geral. Assim, um indivíduo que esteja livre desse apego, e que viva em um estado de equilíbrio interno, em um sentido muito importante não será tocado pelo sofrimento.

Apesar de o fazerem de forma explícita, através de o que poderíamos razoavelmente chamar de definições, esses três versos – versos 2.48, 6.2 e 6.23 e seus respectivos estados mentais – não exaurem a lista do que seria *yoga* enquanto estado mental de acordo com a *Bhagavad-gītā*¹¹. No entanto, para fins de exposição do papel do *yoga* enquanto estado mental, me aterei exclusivamente a esses versos.

5. A Palavra “Yukta” e *Yoga* enquanto Estado de União

Um cognato da palavra “*yoga*” bastante revelador no tocante à estrutura do *yoga* na *Gītā* é a palavra “*yukta*”. *yukta* é a forma passado particípio passivo obtida a partir da raiz √*yuj*, que, como vimos, significa união ou conexão; *yukta* significa literalmente “tendo estado conectado ou unido”, sendo que a maioria das traduções da *Gītā* o traduzem simplesmente como “conectado” ou “unido”. Ao todo a palavra “*yukta*” aparece 38 vezes na *Gītā*.

A maior parte do texto, de fato, usa a palavra para expressar um estado de união ou conexão, sutil, eu adicionaria, no qual o *yogī* se encontra¹². Primeiro, há menção a tal estado através da palavra “*yukta*” sem que seja dito qual seja a entidade ou objeto ao qual o *yogī* estaria unido ou conectado:

¹¹ Outros versos nos quais aparecem o termo “*yoga*” e que podem ser usados com esse fim são os versos 2.53, 4.42 e 8.12.

¹² A primeira vez que a palavra aparece é logo no primeiro capítulo, no verso 14, onde encontramos que Mādhava [Kṛṣṇa] e Pāṇḍava [Arjuna] se encontravam de pé sobre uma carruagem veloz atrelada ou conectada (*yukta*), fisicamente, claro, a cavalos brancos [*vetair hayair yukte mahati syandane*].

Uma alma (*ātmā*) satisfeita com conhecimento e sabedoria, que se situa no topo com os sentidos subjugados, diz-se estar conectada (*yukta*) – um *yogī* para quem barro, pedra e ouro são iguais. (6.8)¹³

Segundo, há versos que mencionam da mesma forma o dito estado, sem se referir ao objeto de união do *yogī*, mas já se referindo à maneira através do qual essa conexão ou união se dá. Por exemplo, enquanto que o verso 2.39 contém a ideia de estar unido por ou através de *buddhi*, ou iluminação, o verso 8.10 coloca a ideia de estar unido através de *bhakti*, ou devoção¹⁴:

Isto é *buddhi* (iluminação), e foi ensinada a ti através de *sāṅkhya*. Agora ouves sobre isso através de *yoga*. Unido (*yukta*) por essa iluminação, filho de Prthā, tu livrar-te-ás das amarras da ação. (2.39)

Na hora da morte, com a mente imóvel, unido (*yukta*) pela devoção e através do poder do *yoga*, fixando o ar vital entre as sobranças, ele alcança esse supremo Senhor divino. (8.10)

Encontramos pela primeira vez algo que pode ser tomado como o objeto de união do *yogī* no já mencionado verso 2.50, que contém a expressão “*buddhiyukta*”, que pode ser traduzida como unido ou conectado à *buddhi*, ou iluminação:

Conectado à iluminação (*buddhiyukta*), o indivíduo abandona, aqui, tanto a ação boa quanto a má. Sendo assim, pratica o *yoga*. *Yoga* é habilidade nas ações. (2.50)

Uma maneira de entender o estado de estar conectado à *buddhi* é vê-lo como fazendo referência simplesmente ao praticante de *buddhiyoga*, ou o yoga do discernimento, que é mencionado no verso anterior (2.49) e é, pode-se argumentar, o tipo de yoga ao qual esse verso está se referindo. Assim, pela expressão “*buddhiyukta*” estar-se-ia apenas fazendo referência ao *yogī* como alguém unido ou conectado a um aspecto central do *yoga*, no caso *buddhi*.

Raciocínio semelhante pode ser usado em relação à expressão “*yogayukta*”, literalmente “unido ao *yoga*”:

Renúncia, contudo, ó Homem de Braços Poderosos, é difícil de atingir sem *yoga*. Unido ao *yoga*, um sábio logo atinge *brahman*. (5.6)¹⁵

; ou à expressão “*yogayuktātmā*”, literalmente “o eu (*ātmā*) que está unido ao *yoga*”:

Com visão equânime em todas as circunstâncias, aquele cujo eu está unido em *yoga* (*yogayuktātmā*) vê o eu em todos os seres e todos os seres no eu. (6.29)

Nesses dois casos, pode-se razoavelmente argumentar que “*yogayukta*” e “*yogayuktātmā*” se referem não a um estado de união *per se*, mas à união ou conexão com o *yoga* no

¹³Outros exemplos são os versos 4.18, 5.8, 5.12, 5.23, 6.18 e 7.17.

¹⁴Enquanto o verso 2.39 contém a expressão “*buddhyā yukto*”, o verso 8.10 contém a expressão “*bhakti yukto*”. Em ambos os casos, os substantivos em questão (*buddhi* e *bhakti*) estão declinados de acordo com o caso instrumental, dando a ideia de instrumento ou maneira através da qual a união (*yukta*) se dá.

¹⁵A mesma expressão aparece também nos versos 5.7 e 8.27.

sentido de o indivíduo se encontrar absorto e dedicado à prática do *yoga*. Outra possibilidade igualmente razoável é ver essas expressões como se referindo a um estado de união possibilitado ou facilitado pela prática do *yoga*; desse modo, “*yogayukta*” e “*yogayuktātmā*” seriam traduzidos, respectivamente, como “conectado ou unido em *yoga*” e “o eu que está unido ou conectado em *yoga*”¹⁶. Em ambos os casos, no entanto, não podemos tomar *yoga* como sendo o objeto de união do *yogī*.

Esse raciocínio já não pode ser usado em relação à expressão “*brahmayogayuktātmā*”:

Aquele cujo eu está desapegado de contatos externos, que encontra prazer no eu, cujo Eu está unido a *brahman* em *yoga* (*brahmayogayuktātmā*), encontra felicidade imperecível. [5.21]

Aqui, a tradução literal mais razoável para “*brahmayogayuktātmā*” seria aquele cujo Eu (*ātmā*) está unido (*yukta*) a *brahman* em *yoga*. Isso pode ser tomado como indicio de que, neste verso, a entidade referenciada por esse que é um dos conceitos mais importantes da tradição vedanta-upanishádica – o conceito de *brahman* – é o objeto ao qual o *yogī* supostamente se une. Ideia semelhante aparece no verso 6.27:

O *yogī* cuja mente é pacífica, cujas paixões estão subjugadas e que está livre de impureza, sendo *brahman* (*brahmabhūta*), atinge a felicidade máxima. [6.27]

A expressão chave aqui é “*brahmabhūta*”, que significa literalmente “se tornou *brahman*” ou, talvez, dentro do contexto desse verso, “se uniu a *brahman*”. Assim, temos a entidade referenciada pela expressão “*brahman*” como nosso primeiro candidato ao posto de objeto de união do *yoga*.

Um segundo candidato seria o próprio Kṛṣṇa ou *Yogeśvara*. O verso 6.47, por exemplo, contém a expressão “*yuktatama*”, superlativo de “*yukta*”, aplicada a Kṛṣṇa:

E de todos os *yogīs*, aquele cujo eu interior foi a Mim e que me adora (ama ou honra) com fé eu considero como o mais unido a Mim (*māṁsa me yuktatamo matah*). [6.47]

Aqui, *Yogeśvara* coloca a si mesmo como sendo o objeto ao qual o *yogī*, ou no mínimo um tipo de *yogī*, está unido. Ideia semelhante aparece no verso 9.28:

Desse modo ficarás livre dos bons e maus frutos, que são cativo de *karma*. Liberado, com teu Eu unido pelo *yoga* da renúncia (*sannyāsayogayuktātmā*), virás a Mim. [9.28]

Aqui encontramos a expressão “*sannyāsayogayuktātmā*”, que pode ser traduzida literalmente como o Eu (*ātmā*) que está unido (*yukta*) pelo *yoga* da renúncia (*sannyāsayoga*). Apesar de não ser especificado explicitamente, nessa expressão, qual seria o objeto de união do *yogī* (no caso Arjuna), o restante do verso, particularmente suas

¹⁶ Outra possibilidade em termos de tradução seria “disciplinado em ou pelo *yoga*” e “o eu que está disciplinado em ou pelo *yoga*” (*yukta* pode também ser traduzido como *disciplinado*).

palavras finais – *mām upaiṣyasi* (virás a Mim) – não deixam dúvidas de que o objeto de união em questão é o orador da sentença, ou seja, Kṛṣṇa.

E isso não é gratuito: há, na *Gītā*, a postulação de uma forte conexão ontológica entre a Divindade Pessoal e todos os seres vivos –

Compreendas que todos os seres têm sua fonte nessas duas naturezas. Eu sou a origem e dissolução desse universo inteiro. Ó Dhanañjaya (Arjuna), não há nada superior a Mim; tudo repousa em Mim, como pérolas em um cordão. (7.6-7) Permeio esse universo inteiro com meu aspecto não-manifesto. Todos os seres situam-se em Mim; Eu não me situo neles. (9.4)

– de forma que estabelecer essa conexão com Kṛṣṇa corresponderia, em um sentido muito importante, ao *yogī* se colocar em sua posição ontológica original. Teríamos, então, um segundo significado para a palavra “Yogésvara”: senhor do *yoga* no sentido de o propósito ou objeto de união do *yoga*.

Esses dois candidatos ao objeto de união do *yoga* – *brahman* e a divindade pessoal Kṛṣṇa – correspondem de certa forma às duas grandes vertentes de escolas *Vedānta*, a saber, a escola monista tradicionalmente associada a Śaṅkara (séc. IX) e às várias escolas teístas associadas a figuras como Rāmānuja (séc. XII), Madhva (séc. XIII) e Jīva (séc. XVI). Nas próximas três seções tentarei, à luz de uma leitura literal da *Gītā*, responder às duas principais questões que se pode colocar quando dizemos que o objeto de união do *yoga* é uma determinada entidade: (1) O que, precisamente, é essa entidade, e (2) qual a natureza dessa união?

6. Visão Monista de *Brahman* e *Yoga* enquanto Estado Ontológico de União

Brahman é uma das noções mais centrais das *Upaniṣads*, sendo por conta disso o conceito principal do *Vedānta*. Entre os significados dados por Monnier Williams ao termo “brahman”, encontramos: o espírito impessoal auto existente único, a alma universal única (ou a essência divina única e fonte a partir da qual todas as coisas criadas emanam ou com a qual elas são identificadas ou para a qual elas retornam), o auto existente, o absoluto e o eterno. Em um sentido literal, *brahman* (derivado da raiz verbal \sqrt{brh} , que significa *expandir* ou *ser maior que o maior*) significa simplesmente *grande*, no sentido de uma entidade maximal ou maximalmente grande.

Śaṅkara, o primeiro grande sistematizador do *Vedānta*, postula uma visão ateísta desse ser maximal; Monnier Williams em certo sentido reverbera essa visão. De acordo com Śaṅkara, não apenas a divindade ou realidade última (em contraposição à realidade empírica que experimentamos através da nossa consciência ordinária) não possui as propriedades que geralmente atribuímos a Deus, como onipotência e onisciência, mas é *nirguṇa*, sem qualidades (*guṇa*). Trata-se de um oceano infinito de consciência vazia; impessoal, anônima e inativa. Mais ainda: em um sentido ontológico pleno, *brahman* é a única entidade que existe, em particular a única entidade consciente que existe. Em função dessa visão monista da realidade última, o *Vedānta* associado a Śaṅkara é conhecida como *advaita* (não-dual) *Vedānta*.

Na perspectiva *advaita*, quando falamos em união com *brahman*, não estamos falando de duas entidades que se ‘fundem’ de forma a se tornarem uma entidade única; como *brahman* é tudo o que existe, estamos na verdade a falar sobre essa uma única entidade que, devido a um sentido enganador de identidade ou ego, se vê como sendo muitos, e que um desses muitos falsos egos compreende, no sentido prático, quasi-empírico da palavra, que ele é na verdade essa uma entidade chamada *brahman*.

“Brahman” também é um termo chave na *Bhagavad-gītā*; ao todo, ele aparece 57 vezes. Há, como talvez seja de se esperar, uma diversidade semântica no uso dessa palavra na *Gītā*. Ela é usada, por exemplo, para se referir às escrituras védicas ou um tipo particularmente relevante de escritura¹⁷; também é usada para se referir à sílaba sagrada *om*¹⁸, bem como para se referir à divindade pessoal responsável pela criação¹⁹.

Em vários outros casos, no entanto, o termo aparece com uma significação próxima ao significado sugerido em várias *Upaniṣads* e elaborado filosoficamente pelo *Advaita Vedānta* de Śaṅkara:

Declararei a ti o que deve ser conhecido, conhecendo o qual atinge-se a imortalidade: o *brahman* sem começo, subordinado a Mim e que se diz ser nem existente nem não-existente. Em toda parte, estão suas mãos e pés; em toda parte, seus olhos, cabeça e boca. Ele ouve em toda parte neste mundo. Englobando tudo neste mundo, ele permanece. Semelhante a todos os modos dos sentidos, ele é desprovido de todos os sentidos; desapegado, mas mantendo tudo, livre dos modos mas desfrutador dos modos. Fora e dentro dos seres, imóvel e móvel, é muito sutil para ser compreendido, muito distante e próximo. Indiviso nos seres, situa-se como que dividido. Sustentador dos seres, deve ser conhecido como devorador e produtor. É dito ser das luzes aquela luz além da escuridão. É conhecimento, o objeto do conhecimento e o propósito do conhecimento. Está situado no coração de todos. [13.13-18]

Aqui *brahman* é referenciado com o auxílio de propriedades contraditórias, o que talvez deva ser visto como uma indicação de sua inefabilidade ou incapacidade de ser compreendido pela razão humana. Também é de certa forma identificado com tudo o que existe, ou no mínimo colocado como sendo onipresente; é o sustentáculo ontológico da realidade e o princípio ou substância indivisa comum a todos os seres.

Em consonância com a expressão “brahmabhūta” que vimos acima²⁰, há também menção, quatro vezes ao todo, à expressão “brahmanirvāṇa”²¹:

Com felicidade interior, deleite interior e luz interior, esse *yogī* atinge *nirvāṇa* em *brahman*, sendo *brahman* (*brahmabhūta*). [5.24]

¹⁷ O verso 6.44, por exemplo, usa a expressão “śabdabrahma”, literalmente *brahman*-verbo ou *brahman* -som, ou ainda, o *brahman* na forma de linguagem; já o verso 13.5 contém a expressão “brahmasūtra”, literalmente aforismos *brahman* (no estilo literário de *sūtras*); o verso 3.15 contém um uso similar do termo “brahman”.

¹⁸ Versos 8.13 e 17.23.

¹⁹ Versos 8.16-17, 9.15 e 11.37.

²⁰ Essa expressão aparece ao todo cinco vezes na *Gītā*: nos versos 5.24, 6.27, 14.26, 18.53 e 18.54.

²¹ Versos 2.72, 5.24, 5.25 e 5.26.

Sendo *sopro*, ou *o soprar*, o significado de “vāṇa”, “nirvāṇa” significa literalmente *sem sopro*, sendo muitas vezes vista como significando *extinção da existência* [ou do sopro da existência]. Assim, *brahmanirvāṇa* pode ser entendido como extinção da existência em *brahman*, o que supostamente corroboraria a ideia de o *yogī* extinguir sua [falsa ou ilusória] existência individual e realizar-se enquanto *brahman* (*brahmabhūta*).

Dessa forma, talvez tenhamos uma resposta preliminar às nossas perguntas, aplicadas à expressão “*brahmayogayuktātmā*” (5.2): (1) a entidade à qual o *yogī* se une é o *brahman* monista e impessoal de Śaṅkara, e (2) essa ‘união’, que, como foi mencionado, não é uma união de fato, consiste na compreensão quasi-empírica por parte do *yogī* da sua identidade enquanto *brahman*. *Yoga* nesse sentido seria então um estado ontológico de união, no sentido acima descrito, com uma realidade suprema (*brahman*), monista, anônima e impessoal.

7. Visão Teísta de *Brahman*

Há, no entanto, no contexto da *Bhagavad-gītā*, alguns problemas com essa visão. Primeiramente, versos como os mencionados acima não contêm, estritamente falando, descrição de *brahman* como sendo essa consciência vazia, impessoal, anônima e inativa e idêntica a toda a realidade. Tudo o que poderíamos dizer é que esses versos sugerem ou podem ser usados para suportar essa visão. A rigor, isso não seria um problema muito sério, visto que o mesmo pode ser dito (talvez em menor grau) das descrições acerca de *brahman* contidas nas *Upaniṣads* usadas para suportar a visão *Advaita Vedānta*. Afinal, não seria essa uma das funções dos *bhāṣyas* ou comentários em particular e da reflexão filosófica indiana em geral: sistematizar e tornar explícito aquilo que é apenas sugerido, digamos assim, de forma assistemática nos textos canônicos? O problema, e esse é o meu segundo ponto, é que há versos na *Gītā* que parecem apontar para uma visão oposta ao conceito *advaita* de *brahman*.

Por exemplo, o verso 8.3, que delineia algumas características-chaves de *brahman*, tais como: ser *parama* [supremo] e *akṣara* [imperecível], afirma que o seu próprio ser ou natureza (*svabhāva*) como é *adhyātma*, ou seja, o Eu supremo ou primordial²²; isso pode ser razoavelmente tomado como evidência de que *brahman* é um Eu ou indivíduo (*ātmā*) peculiar, distinto dos outros Eu’s. Poder-se-ia argumentar contra isso que, apesar do uso do termo “*ātmā*”, o Eu ao qual está-se referindo aqui não possui características tradicionalmente atribuídas a um agente. De fato, o verso 13.32 diz que esse Eu supremo, *paramātmā*, é *nirguṇa*, ou seja, sem qualidades [*guṇa*]²³.

Uma objeção mais sólida poderia talvez ser construída a partir dos vários versos que, de uma forma ou de outra, correlacionam Kṛṣṇa e *brahman*. Por exemplo, no primeiro verso da sequência do capítulo 13 mostrada acima, Kṛṣṇa usa expressão “*mat paraṁ brahma*”, que pode ser traduzida como “*brahman*, cujo supremo [*para*], ou Senhor,

²² *akṣaraṁ brahma paramaṁ svabhāvo 'dhyātmam ucyate*.

²³ *anādītvān nirguṇatvāt paramātmāyam avyayah*.

sou Eu”, o que indicaria que *brahman* é subordinado a Kṛṣṇa. De fato, o verso 14.27 afirma ser Kṛṣṇa o suporte ou fundação (*pratiṣṭhā*) do *brahman*:

De fato, Eu sou o suporte do *brahman*, do imortal e imperecível, do *dharma* perpétuo e da felicidade absoluta. [14.27]

O que esses versos sugerem é que o conceito de *brahman* contido na *Gītā* não corresponde a uma realidade suprema; há algo ontologicamente superior a ele, no caso Kṛṣṇa. De fato, em diversos versos, Kṛṣṇa se coloca como algo muito próximo do conceito de Absoluto, no sentido de a causa e suporte ontológico de toda a realidade²⁴:

Todos os seres têm sua origem nisso²⁵. Entendes isso! Eu sou a origem e dissolução do cosmos inteiro. Nada superior a mim existe, Dhanañjaya. Em mim tudo repousa, como pérolas num cordão. (7.6-7)

Essa ideia de Kṛṣṇa enquanto algo superior mesmo ao *brahman* absoluto é corroborada por Arjuna no verso 10.12, no qual se refere a Kṛṣṇa através da expressão “paraṁ brahma”, literalmente o *brahman* supremo.

Em segundo lugar, além de ser colocado como algo superior, o próprio suporte do *brahman*, Kṛṣṇa é colocado em todo o texto, de forma não-controvertida, eu arriscaria dizer, como um ser pessoal e individual, sendo essa individualidade reforçada, tanto para si mesmo como para Arjuna, de forma relativamente dramática no início do texto, no verso 2.12²⁶. Isso vai de encontro à visão *advaita* ou monista de a realidade última ser impessoal, se aproximando das vertentes teístas de *Vedānta* de acordo com as quais *brahman* ou, seguindo o aparente quadro conceitual da *Bhagavad-gītā*, *parabrahman* é, nas palavras de Rāmānuja, *puruṣottama*, ou a pessoa suprema.

Rāmānuja, assim como Madhva, lê as *Upaniṣads* e o *Vedānta-sūtra* de forma a identificar o *brahman* supremo com o conceito de Deus pessoal da tradição *vaiṣṇava* – Viṣṇu ou Nārāyaṇa –, não havendo muito espaço para uma noção impessoal de *brahman* conforme sugerido acima. Algo diferente acontece com o *Vedānta* de Jīva. Apoiando-se em verso do *Bhāgavata Purāṇa*, que afirma que a realidade última (*tattva*) é conhecida como *brahman*, *paramātmā* e *bhagavān*²⁷, ele defende que enquanto *bhagavān* (literalmente aquele que possui *bhaga*, opulência ou excelência; *Bhagavad-gītā* significa quasi-literalmente *a canção daquele que possui todas as excelências*), ou seja, o aspecto pessoal da divindade –o próprio Kṛṣṇa, no contexto da *Gītā* – seria o aspecto mais elevado da realidade última, *brahman* e *paramātmā* seriam aspectos secundários, na verdade subordinados a esse aspecto primário. Enquanto *paramātmā* se aproximaria da noção upanishádica de *antaryāmi* ou a divindade presente no coração de todos os seres, *brahman* se aproximaria de, sem no entanto coincidir com, a noção impessoal de

²⁴ Outros versos que contém a mesma ideia são os versos 4.6, 9.4-5, 10.2, 10.4-5, 10.8 e 11.40. Para mais sobre a posição de Kṛṣṇa na *Bhagavad-gītā* ver (RESNICK, 2015).

²⁵ Nos dois tipos de *prakṛti* ou natureza mencionadas nos dois versos anteriores.

²⁶ *na tv evāhaṁ jātu nāsaṁ na tvam neme janādhīpāḥ / na caiva na bhaviṣyamaḥ sarve vayam ataḥ param.*

²⁷ Verso 1.2.11: *vadanti tat tattva-vidas tattvaṁ yaj jñānam advayam / brahmeti paramātmēti bhagavān iti śabdyate.*

Śaṅkara. A relação entre *bhagavān* e *brahman* é explicada com o auxílio do verso do *Viṣṇu Purāṇa* que compara *bhagavān* ao sol e *brahman* aos raios do sol; *brahman* seria nada mais que a refulgência a emanar do corpo de *bhagavān*²⁸, sendo de fato algo impessoal e onipenetrante, mas subordinado ao Supremo pessoal²⁹.

Apesar de ser talvez mais próxima do aparato conceitual da *Bhagavad-gītā*, na medida em que abre espaço para uma noção impessoal de *brahman* ao mesmo tempo em que defende que o Supremo é um ser pessoal, a visão de Jīva também, como talvez seja de se esperar, ultrapassa os elementos conceituais encontrados no texto e que, em alguns momentos, parecem contradizê-la. Por exemplo, apesar de haver a estipulação dessa relação entre *bhagavān* e *brahman* no sentido de o primeiro ser o suporte ontológico do segundo, a ideia que *brahman* é a refulgência que emana do corpo de *bhagavān* trata-se, obviamente, de um elemento extratextual. Outro exemplo: no final da sequência de versos descrevendo *brahman* no capítulo décimo terceiro que vimos acima, o último verso (verso 18) afirma que ele está situado no coração de todos (*hṛdī sarvasya viṣṭhitam*); mas essa é, de acordo com Jīva, uma incumbência, digamos assim, de *paramātmā*, não de *brahman*. Semelhantemente, em diversos momentos, Kṛṣṇa, ou seja, *bhagavān*, se coloca ele mesmo como estando situado no coração de todos os seres³⁰.

8. Yoga enquanto Estado Mental de União com *Yogeśvara*

No entanto, e apesar disso, há, seguramente muitas características não-controversas atribuídas de forma explícita na *Gītā* ao conceito de *brahman*. Por exemplo, ele está além da morte (13.13, 14.27) e dos *guṇas*, ou qualidades da matéria, (14.26), é imperecível e supremo (8.3), produz felicidade ilimitada (6.28), é equânime (5.19) e Kṛṣṇa é o seu suporte (14.27). Entretanto, tais referências textuais não nos permitem caracterizar precisamente o conceito de *brahman* na *Bhagavad-gītā* de forma a responder a primeira pergunta colocada no final da Seção 5 em relação a *brahman*: o que, precisamente, é essa entidade chamada de *brahman* à qual o *yogī* se une? Como consequência disso, não temos subsídios também para responder à segunda pergunta: qual a natureza dessa união? Em particular, não há no texto suporte evidencial suficiente para a resposta *Advaita Vedānta* a essas perguntas.

No entanto, há, conforme tentei mostrar acima, suporte evidencial claro de que Kṛṣṇa é o suporte ontológico de *brahman*, a entidade suprema, ou de acordo com a terminologia usada no próprio texto, *parabrahman*, ou *brahman* supremo³¹. Isso é relevante, pois pode ser usado como ponto de partida na construção de uma resposta para as duas perguntas acima mencionadas, agora aplicadas a Kṛṣṇa ou *Yogeśvara*. Em relação à primeira pergunta, qual a natureza do objeto de união do *yogī*, nesse caso

²⁸ 2.8.98-102.

²⁹ Na verdade, apesar de ambas as tradições usarem o mesmo termo, “brahman”, trata-se de dois conceitos diferentes, muito embora mantenham semelhanças importantes um com o outro.

³⁰ Versos 6.31, 10.11, 10.20 e 15.15. O verso 18.61 coloca a mesma ideia não mais em primeira pessoa, mas em terceira pessoa através de menção a *Īśvara*.

³¹ Apesar da aparente contradição na qual o verso 8.3 estabelece *brahman* como supremo.

Yogeśvara ou Kṛṣṇa, de acordo com a *Ītā*, é o Deus dos deuses (10.15) e fonte de todas as outras divindades (10.2) e de tudo o que existe (10.8), desfrutador último de todos os tipos de sacrifício (9.24) e a fonte da memória, conhecimento e esquecimento de todos (15.15); não há nada nem ninguém além dele ou superior a ele (7.7, 11.43), ele é o grande Senhor de todos os mundos (5.29), o criador e sustentador de tudo (8.9), a origem e a aniquilação de todo o cosmos (7.6), o *brahman* supremo, a morada suprema, o purificador supremo e a pessoa divina suprema (10.12).

Apesar de todas essas características superlativas, Kṛṣṇa é uma pessoa ou *puruṣa*; uma pessoa suprema (*paramapuruṣa*), mas ainda assim uma pessoa. É uma pessoa que, conforme afirmado de forma explícita no início da *Ītā*, retém sua individualidade em todo o tempo (2.12). Como tal, ele é capaz de se envolver em relações pessoais com outros *puruṣas*. Por exemplo, no caso de Arjuna, o *yogī*, ou aspirante a *yogī* paradigmático, Kṛṣṇa o coloca como estando (ou como passível de estar) em uma relação de devoto para com ele (4.3, 9.34, 18.65), bem como se encontrando em uma relação de amizade com ele (4.3, 6.40). Essa possibilidade de se relacionar como devoto ou amigo de Kṛṣṇa se estenderia para todos os aspirantes a *yogī* (9.18, 9.31, 12.14, 12.16, 12.17, 13.19).

Dessa forma, em resposta à segunda pergunta – qual a natureza da relação de união que o *yogī* estabelece com *Yogeśvara*? –, podemos dizer que se trata de uma relação pessoal de união, que envolve, entre outras coisas, um forte componente mental ou psicológico. Assim, teríamos *yoga* enquanto significando um estado mental de união com a Divindade Pessoal, Kṛṣṇa.

Que se trata de um estado *mental* de união é deixado claro em vários versos:

Para aquele que Me vê em toda parte e vê tudo em Mim, Eu não estou perdido, e ele não está perdido para Mim. Aquele que está absorto na unidade e honra-Me como presente em todos os seres é um *yogī*; qualquer que seja a circunstância, ele vive em Mim. (6.30-31)

Como esses versos dão bem a entender, podemos ver esse estado mental de união como sendo também compartilhado pela Divindade Pessoal: o *yogī* está mentalmente unido a Kṛṣṇa aparentemente na mesma medida em que ele está unido ao *yogī*.

Sou igual para com todos os seres; não odeio nem favoreço ninguém. Mas aqueles que me honram com devoção estão em Mim, e eu também estou neles. (9.29)

9. *Yoga* enquanto Poder Místico

A última concepção de *yoga* encontrada na *Ītā* é uma concepção construída a partir de alguns poucos versos que usam a palavra “*yoga*” enquanto significando poder ou força mística:

Aquele que conhece de verdade meu esplendor e poder místico (*yoga*), está unido (*yujyate*) a Mim através de inabalável *yoga*. Quanto a isso não há dúvida. (10.7)

Muito embora a segunda ocorrência do termo possa naturalmente ser interpretada como disciplina ou prática, ela também pode ser vista como significando esse mesmo poder místico que uniria o *yogī* a Kṛṣṇa. Outros versos com um uso similar, porém de certa forma mais explícitos, são, por exemplo, os versos 7.25 e 8.10, onde aparecem as expressões “*yoga māyā*”, ou poder ilusório do *yoga*, e “*yoga bala*”, ou força do *yoga*, respectivamente.

Trata-se, conforme colocamos no início deste texto, de um poder que tanto revela a Divindade às almas, como concede a divindade das almas. Ao mesmo tempo que facilita a intimidade entre as duas entidades do *yoga*, esse poder também impede as almas que não estão interessadas nesse tipo de intimidade de descobri-la:

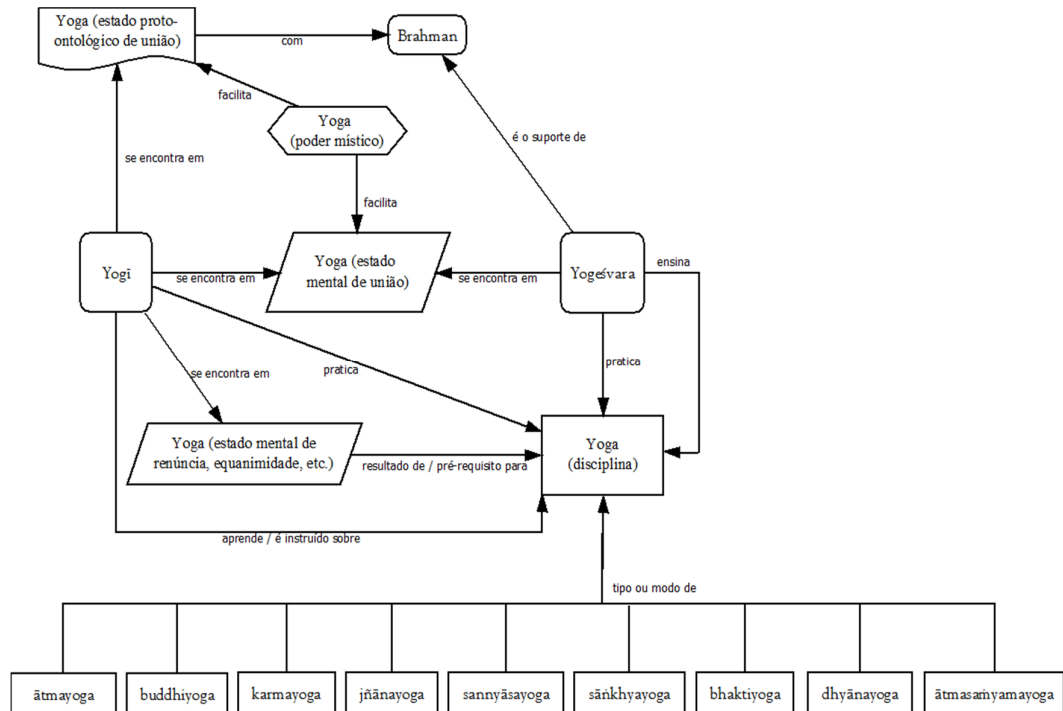
Mas não és capaz de ver-Me com teus próprios olhos; Eu dou-te visão divina. Contemplas meu poder (*yoga*) majestoso. (II.8)

Nesse sentido, temos um último significado para a expressão “*Yogeśvara*”, que pode ser entendida agora como o senhor ou mestre desse poder ou força mística. É esse significado que está aparentemente contido no versoll.4, onde Arjuna fala como segue:

Ó Senhor, se achas que é possível que eu veja isso, ó Senhor do *yoga* (*Yogeśvara*), então revela Teu Eu imperecível. (II.4)

10. Conclusão: a Estrutura do *Yoga* na *Bhagavad-gītā*

Concluindo, o conceito de *yoga* da *Bhagavad-gītā* é multifacetário, porém estruturado. Há uma conexão inteligível no texto entre os vários significados atribuídos à palavra *yoga*, bem como entre cognatos importantes. Em primeiro lugar, *yoga* é algo passível de ser ensinado e apreendido; nesse sentido, é uma disciplina prática, com no mínimo nove vertentes ou modos diferentes. O indivíduo que pratica *yoga* é chamado de *yogī*. Como resultado de tal prática, o *yogī* se estabelece em *yoga*, um estado mental de renúncia e equanimidade (que também pode ser visto como um requisito à prática de *yoga*). Kṛṣṇa é *Yogeśvara*, o senhor ou mestre supremo do *yoga* enquanto prática: além de ensinar, ele também pratica *yoga*. Mas ele também é o senhor do *yoga* ou poder místico que facilita a conexão, estado mental de união ou *yoga* entre o *yogī* e *Yogeśvara*. É aqui que vemos *yoga* significando algo o mais próximo possível da palavra inglesa *yoke* (jugo). É também aqui que temos o terceiro significado possível da palavra “*Yogeśvara*”: o senhor do *yoga* no sentido de o objeto do *yoga*. A outra alternativa em termos de objeto de união seria algo próximo ao conceito *advaita* de *brahman*. Nesse caso, *yoga* seria não um estado mental, mas sim um estado ontológico de união entre o *yogī* e *brahman*. Como, no entanto, conforme argumentado, não encontramos evidência na *Gītā* para tal interpretação, encontrando inclusive evidência contrária, como a de que Kṛṣṇa é o suporte do *brahman*, nomeio essa alternativa, na falta de uma expressão melhor, de *yoga* enquanto estado proto-ontológico de união com *brahman*. Isso é descrito de forma diagramática no esquema abaixo:



Referências Bibliográficas

RESNICK, Howard. “Kṛṣṇa na *Bhagavad-gītā*”. In: *Filosofia e Teologia da Bhagavad-gīta*, [orgs.]R. Silvestre & I. Theodor, Curitiba: Juruá Editora, 2015, p. 85-114.

SARGEANT, Winthrop. *The Bhagavad-Gita*. New York: State University of New York Press, 2009.

SCHWEIG, Graham. *Bhagavad Gita: The Beloved Lord's Secret Love Song*. New York: HarperCollins Publishers, 2007.

SCHWEIG, Graham. “O Yoga da *Bhagavad-gītā*”. In: *Filosofia e Teologia da Bhagavad-gīta*, [orgs.]R. Silvestre & I. Theodor, Curitiba: Juruá Editora, 2015, p. 169-180.

THEODOR, Ithamar. *Exploring the Bhagavad-gita: Philosophy, Structure and Meaning*. Londres: Ashgate Press, 2010.

WHITE, David. “Yoga, Brief History of an Idea.” In: *Yoga in Practice*, [org.] D. White, Princeton: Princeton University Press, 2012, p. 1-23.