



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Lua Fortes

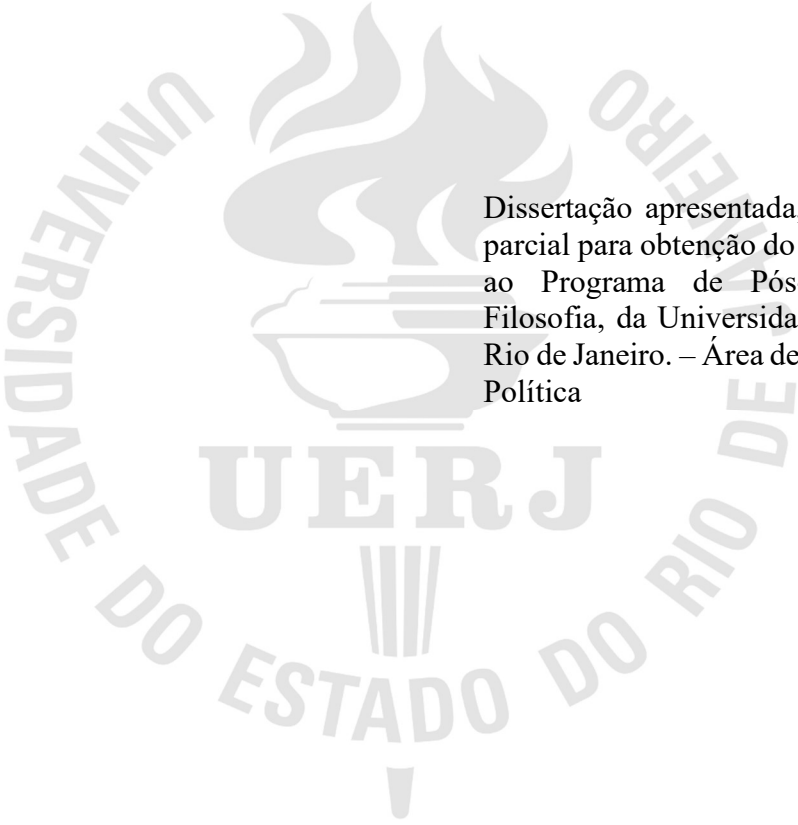
**A CONSTRUÇÃO DOS NOVOS YOGINS SEM ÓRGÃOS: TEORIA E
PRÁXIS FILOSÓFICA**

Rio de Janeiro

2024

Lua Fortes

**A CONSTRUÇÃO DOS NOVOS YOGINS SEM ÓRGÃOS: TEORIA E PRÁXIS
FILOSÓFICA**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. – Área de Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof^ª. Dra. Regina Helena Sarpa Schöpke

Rio de Janeiro

2024

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Lua Fortes

A CONSTRUÇÃO DOS NOVOS YOGINS SEM ÓRGÃOS: TEORIA E PRÁXIS FILOSÓFICA

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Aprovado em 2 de Agosto de 2024.

Banca Examinadora:

Prof^a Dra. Regina Helena Sarpa Schöpke
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof^a Dra. Maria Inês Anachoreta
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Roberto Serafim Simões
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Rio de Janeiro

2024

AGRADECIMENTOS

A mim, pela coragem em desbravar uma área do conhecimento completamente nova;
À Regina, que me inspirou a desbravar a temática de “Corpo sem Órgãos” e, posteriormente, aceitou me receber no mundo acadêmico da Filosofia, acompanhando-me na elaboração deste trabalho;

Ao Beto, que me provocou à prática do filosofar;

Ao CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pela concessão da bolsa de mestrado que apoiou essa pesquisa;

Ao meu cachorro Gru, que está comigo em todos os momentos;

À minha mãe, pai e irmão que me estimularam nessa empreitada;

A todos que me inspiraram, inclusive àqueles que questionaram o meu desejo de filosofar.

DEDICATÓRIA

Aos meus encontros...

RESUMO

FORTES, Lua. *A construção dos novos yogins sem órgãos: teoria e práxis filosófica*. 2024. 140 f. Dissertação Mestrado em Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

O objetivo central deste trabalho é pensar a produção, teórica e prática, de um *Yogin sem Órgãos*, tomando por base a ideia do “Corpo sem Órgãos”, de Antonin Artaud, que foi formalizada enquanto conceito filosófico por Gilles Deleuze e Félix Guattari. A ideia é aproximar este conjunto de práticas e experimentações, que visam produzir um corpo mais forte e alegre para a vida, da prática milenar da Yoga – que, segundo defendemos, pode ser uma grande aliada na retomada dos processos criativos que foram bloqueados em nós desde a mais tenra infância para que nossos corpos servissem docilmente aos poderes estabelecidos. Reconhecer que também a prática da Yoga – representada pela tradição hegemônica dos *Sutras de Patanjali* – foi capturada pelas máquinas abstratas do poder é o primeiro passo para compreendermos a importância de “desorganizar” ou, melhor dizendo, desconstruir o corpo do yogin. Desconstruir o corpo apenas para reconstruí-lo em novas bases, sobretudo, para vencermos este sentimento de falta que nos amarra em uma dívida infinita e angustiante. A intenção então é pensar a construção, como já dissemos, de um corpo mais potente e também mais livre para a própria vida, fazendo deste novo yogin uma “máquina de guerra” em prol da liberdade e da singularidade. Trata-se, portanto, da produção de um corpo pensante ou de um pensamento que também seja corpo, seja vida. Isto envolve, antes de tudo, libertar o corpo dos modelos universais e abstratos que nos foram inculcados. Enfim, criar um *yogin sem órgãos* é criar não apenas uma nova forma de yogar, mas é fazer do yogar uma prática libertária, que sirva à vida e à criação ou, antes, que seja com a vida uma só e mesma coisa. Resumindo: um yogar libertário para uma vida libertária, isto é, uma vida mais autêntica, mais livre, mais alegre.

Palavras-chave: Corpo sem Órgãos. Yoga. Patanjali. Metafísica. Máquina de Guerra.

ABSTRACT

FORTES, Lua. *The construction of new yogins without organs: theory and philosophical praxis*. 2024. 140 f. Dissertação Mestrado em Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

The central objective of this work is to think about the theoretical and practical production of a Yogin without Organs, based on the idea of the “Body without Organs”, by Antonin Artaud, which was formalized as a philosophical concept by Gilles Deleuze and Félix Guattari. The idea is to bring this set of practices and experiments, which aim to produce a stronger and happier body for life, closer to the ancient practice of Yoga – which, according to us, can be a great ally in resuming the creative processes that have been blocked in us from early childhood so that our bodies could docilely serve the established powers. Recognizing that the practice of Yoga – represented by the hegemonic tradition of the Patanjali Sutras – was also captured by the abstract machines of power is the first step towards understanding the importance of “disorganizing” or, better said, deconstructing the yogin’s body. Deconstructing the body only to rebuild it on new bases, above all, to overcome this feeling of lack that ties us in an infinite and distressing debt. The intention then is to think about building, as we have already said, a more powerful body that is also freer for life itself, making this new yogin a “war machine” in favor of freedom and singularity. It is, therefore, the production of a thinking body or a thought that is also a body, or life. This involves, first of all, freeing the body from the universal and abstract models that have been instilled in us. Ultimately, creating a yogin without organs is creating not only a new form of yogar, but it is making yogar a libertarian practice, one that serves life and creation or, rather, that is one and the same thing with life. In short: a libertarian yogar for a libertarian life, that is, a more authentic, freer, more joyful life.

Keywords: Body without Organs. Yoga. Patanjali. Metaphysics. War machine.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO I	10
A TÍTULO DE CONTEXTUALIZAÇÃO:.....	10
1 Minha <i>apresentação</i>	10
2 Uma ressalva	11
3 Sobre o termo “Yoga”, as citações do sânscrito e traduções	12
INTRODUÇÃO II.....	14
1 A CONEXÃO ENTRE O CORPO SEM ÓRGÃOS E A YOGA	19
2 AS METAFÍSICAS DO OCIDENTE E DE <i>PATANJALI</i>	33
2.1 O alvorecer da metafísica grega entre os pré-socráticos.....	35
2.2 A sistematização da metafísica grega com Platão	38
2.3 A busca pela permanência das coisas: conectando as duas metafísicas.....	40
3 <i>SADHANA</i> : SOBRE A METAFÍSICA NOS <i>SUTRAS DE PATANJALI</i>	54
3.1 Da Yoga na floresta aos <i>Sutras</i> bramânicos	54
3.2 Dos objetivos e definições do <i>Yoga de Patanjali</i>	61
3.3 Da consciência (<i>citta</i>) volitiva	67
3.4 Dos obstáculos (<i>kleshas</i>) que distraem o yogin	72
3.5 Do caminho em oito passos o <i>Ashtanga Yoga de Patanjali</i>	75
3.6 Dos “poderes extraordinários” (<i>siddhis</i>) no <i>Yoga Sutras</i>	78
4 A IDEIA DE UM NOVO <i>YOGIN</i> , AGORA SEM ÓRGÃOS.....	81
5 UM OLHAR SINGULAR SOBRE A PRÁXIS YÓGUICA.....	87
5.1 Problematizando o corpo sedentário através de um yogar sem órgãos.....	89
5.2 Apresentando alguns <i>yogares sem órgãos</i>	95
6 UM OLHAR SEM ÓRGÃOS PARA O <i>YOGAR DOS SUTRAS DE PATANJALI</i>	98
7 UM <i>YOGIN SEM ÓRGÃOS</i> COMO MÁQUINA DE GUERRA.....	111
7.1 Breves considerações sobre a máquina de guerra e as máquinas desejanter	111
7.2 A natureza nômade de um yogin sem órgãos como máquina de guerra	114
7.3 Ferramentas técnicas da Yoga capturadas pela <i>máquina despótica</i> do Yoga Clássico.....	119
7.4 A servidão yóguica que escapa pela exterioridade da máquina de guerra	122

7.5 Alguns yogares revolucionários na geografia da Yoga	126
7.6 O estatuto do yogin sem órgãos como máquina de guerra	127
CONCLUSÃO.....	129
ANEXO	130
A POESIA DO YOGAR NOMÁDICO, SELVAGEM E FUGAZ	130
REFERÊNCIAS	132

INTRODUÇÃO I

A TÍTULO DE CONTEXTUALIZAÇÃO:

1 *Minha apresentação*

Antes de iniciar a dissertação deste trabalho, gostaria de narrar a sua importância na minha própria existência. Ele é algo que não se restringe apenas à academia de Filosofia da UERJ, mas, primeiramente, se deu na minha própria prática pessoal de vida. Escolho acreditar que ele não teria sido pensado, sentido e escrito de forma igual se as experiências que vivenciei tivessem sido diferentes, não somente nesse tempo de construção do texto, mas em toda a minha vida. Este trabalho tem o **corpo** em seu cerne; **corpo** este, que antes mesmo de ter se tornado um texto, já havia sido incorporado ao meu viver. Contextualizando: essa escrita surgiu de um desconforto que surgiu na minha disposição em estudar a Yoga, uma prática que faço desde que me entendo por gente, mas, que a partir do momento que passei a praticá-la em um coletivo, percebi que muita coisa já não fazia sentido para mim. Muitos foram os desconfortos e, na minha visão, eles não poderiam ter sua origem na prática em si, que sempre encarei como uma habilidade poderosa do existir humano. Durante dois anos de escrita, penso que as vozes dos muitos Corpos Sem Órgãos (CsO) que me habitam, ou que a todos habitam, como entenderemos posteriormente, passaram a ecoar com intensidade em mim e a transformar paulatinamente este meu corpo formado social e culturalmente, modificando assim o movimento dos meus pensamentos como se criassem uma rede por debaixo dos meus pés conectando-me a novos territórios à medida que eu os desbravava. Neste sentido, este estudo é a trajetória de uma experimentação; uma experimentação que reflete uma zona de passagem que atravessa meu campo pessoal e acadêmico, inspirando-me a problematizar e a apresentar algumas ideias acerca da decolonização da práxis yoguica, tão absolutamente submetida à tradição indiana/hindu, com a finalidade de pensar a construção de um outro modo de yogar, de um novo yogin, de um **yogin sem órgãos** (YsO) a partir de uma nova práxis de pensamento e de vida.

As ideias aqui serão discutidas e costuradas por entre um amplo referencial teórico de pensadores ocidentais e orientais, dentre eles, Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Baruch de Spinoza, Patanjali, Antonin Artaud, Platão, Aristóteles, Regina Schöpke, Roberto Simões, T. K. V. Desikachar, Lilian Gulmini, embora com o enfoque maior inicialmente no que tange à problematização do conceito de CsO, tal como ele aparece nas

obras de Deleuze e Guattari. A metodologia utilizada teve um caráter heterogêneo, criando agenciamentos entre pesquisas qualitativas bibliográficas, pesquisas exploratórias e experimentais, pesquisa aplicada e de campo, através de vivências em oficinas, grupos de estudos e aulas de Yoga dadas por mim.

Pensar um método que trata da desconstrução do pensamento hegemônico yóguico não é tarefa fácil, porque essa prática milenar é fixada num campo estreitado pela tradição do *Yoga Darshana de Patanjali (YDP)* e, atualmente, também pelo cientificismo. Encontrei, inicialmente, duas grandes dificuldades neste estudo que ainda se encontram em processo de ressignificação. Primeiro, a dificuldade de superar o vício de dar forma e se desfazer de quase todos os moldes de configurações já organizados se sentindo legítima e livre para falar de todas as Yogas tentando não falar de nenhuma delas; e a segunda, a de articular a ideia do complexo corpo-mente sem pensar que poderia em algum momento estar sendo interpretada de modo dual e sustentar ainda mais essa dicotomia. Superar essas capturas é uma sensação semelhante à de tentar sair de uma camisa de força, dessubstancializar “o” Yoga hegemônico e criar modificações possíveis dos infinitos atributos das práxis yoguicas desorganizadas. Mesmo que, em alguns momentos, na teoria apresentada, sejam retomados diversos conceitos tradicionais da prática, eles não estarão sendo usados com o mesmo sentido fixado pela tradição do YDP (a não ser quando fizermos menção a isto).

O maior objetivo (ou pretensão) desta presente dissertação é a de sugerir que a perfeita unidade e harmonia entre teoria e prática deve estimular a produção de questionamentos e problematizações contínuas no *yogin sem órgãos* (conceito que estaremos apresentando ao longo do texto), pois só assim a Yoga servirá de aliada na produção de rotas de fuga saudáveis e potencializadoras tanto dos poderes totalitários quanto dos problemas e males que nos atingem no cotidiano, ao mesmo tempo em que vai produzindo uma vida mais alegre e poderosa. Enfim, estes são alguns dos movimentos que foram sendo construídos atravessados pelos inúmeros encontros que venho experienciando nessa vida de yogin nômade. E foram eles que me deram a força para semear a práxis de construir um *yogin sem órgãos*.

2 Uma ressalva

As autoras, Pamela Siegel e Carolina Bastos (2020, p. 5 e 6), apontam, a despeito de algumas imprecisões na área filosófica, para uma ausência real na produção acadêmica de teses e dissertações no Brasil sobre a Yoga no terreno da filosofia. Segundo elas, só há muito pouco

tempo que se tem buscado, no contexto brasileiro, um diálogo entre tradições filosóficas distintas das originadas na Europa, salvo algumas iniciativas¹. Além do mais, esses esforços ainda não se refletem nos currículos acadêmicos e, segundo as autoras, essa lacuna epistemológica é ainda um grande fator de poucos estudos diretos sobre a Yoga na própria filosofia. É então que se torna pertinente a pergunta que elas trazem sobre se é possível considerar a yoga uma filosofia pelos conteúdos filosóficos que ela possui, sobretudo, nas yogas menos ortodoxas.

Evidentemente, é preciso levar em conta que essa é uma distinção propedêutica. Cada escola tem uma temporalidade histórica de temas, obras e autores notadamente mais complexa que essas duas tábuas apresentadas em caráter comparativo. O Yoga Dārshana sintetizado por Patañjali, ligado ao Samkhya da tradição de Vyasa, e o tardio Vedanta de Shankarasharya são, todavia, os ramos mais destacados da ortodoxia. Não obstante, no Tantra e no Budismo, há acepções próprias do yoga em textos das mais diversas linhagens. Fica evidente, conforme o exposto, que conteúdos filosóficos estejam presentes nas tradições de origem grega e indiana. Nesse sentido, até que ponto se pode considerar yoga uma filosofia e considerar filosofia um yoga? - (SEIGEL e BASTOS, 2020, pp. 5 e 6).

3 Sobre o termo “Yoga”, as citações do sânscrito e traduções

Sabemos que usualmente encontramos ora o termo Yoga precedido pelo artigo feminino e ora pelo artigo masculino e que, de fato, essa distinção pode apontar para práticas abordadas de maneiras também distintas. Mas, popularmente, essas duas formas de chamar a prática da Yoga precedida pelo artigo feminino ou pelo masculino, são usadas pelos praticantes de modo indiscriminado, o que frequentemente gera inúmeros questionamentos entre eles sobre a forma “certa” ou “errada” de falar. No entanto, sabemos que não existe certo ou errado aqui, mas sim perspectivas que são definidas pelas escolas. Ainda assim, para falar do tipo de Yoga que estamos apresentando neste trabalho, escolhemos apontá-lo preferencialmente pelo artigo feminino (a), e não para fazer referência a um tipo específico de metodologia yoguica ou escola de Yoga, mas pelo simples fato de que esse formato nos soa mais orgânico quando estamos falando de uma práxis que busca a libertação do corpo submisso. E, afinal, falando em corpos submissos, acreditamos que nosso estudo também pode se inserir na proposta de desconstrução do patriarcado, que igualmente sempre dominou o universo da Yoga.

¹ Segundo as autoras, iniciativas tais quais: Jornadas de Filosofia Oriental e Intercultural (USP), dos Colóquios de Filosofia Oriental (Unicamp) e da Associação Latino-Americana de Filosofia Intercultural (AlaFi) (SEIGEL e BASTOS, pág. 5, 2020).

Talvez o uso do artigo feminino, para preceder o termo Yoga, possa também servir para fazer referência a um outro modo de pensar a Yoga e, então, desconstruir a forma homogênea e sempre muito viril com a qual ela vem se apresentando. Portanto, quando nos remetermos à escola ou à metodologia do *Yoga de Patanjali* preferimos usar o artigo masculino, reforçando assim que não nos associamos a nenhuma das posteriores escolas que dão continuidade e promovem essa metodologia do Yoga. Ao contrário, queremos ser o contraponto necessário dela, afirmando nossa diversidade na práxis e no pensamento. As citações em sânscrito serão feitas conforme suas referências. E, na falta de traduções para o português de textos em língua estrangeira, elas serão de nossa autoria.

INTRODUÇÃO II

Neste trabalho, propomos apresentar a construção de um novo yogin: um *yogin sem órgãos*, (para diferenciar da ideia já existente de um *corpo sem órgãos yóguico*, que também será esclarecido no decorrer do texto). Este novo yogin deve ser pensado como possibilidade de libertação de um corpo que foi docilizado e condicionado quando colocado a serviço dos poderes e organizado pela moral vigente estabelecida pelos *Sutras* do *Yoga Darshana de Patanjali*. Moral esta que foi vivida e propagada, de forma conservadora e dogmática, por meio de seus discípulos.

Sem dúvida, ainda que possamos encontrar razões bastante fortes para defender a existência de *corpos sem órgãos yóguicos* (CsO yóguicos) antes de serem incorporados pela tradição², ainda seria preciso distingui-los dos *yogins sem órgãos* (YsO) que apresentamos aqui, exatamente pela aproximação maior que este conceito possui da ideia do Corpo sem Órgãos, de Artaud³, que foi retomado e revitalizado enquanto conceito por Deleuze e Guattari. Na verdade, repetimos que não se trata de um mesmo conceito, ou seja, não se trata de um resgate, mas de uma recriação do yogin.

Assim como temos, trazidos por Deleuze e Guattari, o exemplo do CsO do drogado e o do CsO do sadomasoquista, que experimentam a quebra dos limites, embora quase nunca de um modo pleno e poderoso, é lícito supor que exista também um CsO yóguico que faz passar uma Yoga mais livre, menos tradicional. Este termo, inclusive, surgiu justamente na tentativa de criar uma resposta que acalentasse os corações dos yogins que constantemente sofrem e se perdem quando se questionam sobre a origem da Yoga⁴. Origem esta que, segundo Simões (2020, p. 31), é efeito de um sincretismo nítido, como veremos mais adiante.

Uma história bem contada dos yogas precisa compreender que estes nunca foram

² O termo “*tradição*” se aplica às formas de yogar mais conservadoras e ortodoxas, sobretudo, as de viés mais religioso que querem manter e reproduzir o passado no presente, pois veem o presente como “corrompido” (*kali yuga*) e não se abrem para o futuro, pois são yogins repetidores desejantes de um passado idealizado que julgam expressar um Yoga original que deve ser recuperado.

³ Antonin Artaud (1896-1948), marcou profundamente o pensamento contracultural do século XX com suas ideias revolucionárias. Sua obra ainda ressoa inspirando e representando o debate contemporâneo sobre a construção e representação do corpo social. Gilles Deleuze viu em Artaud um artista pensador exemplar, buscando formas de desafiar as normas e abrindo caminho para novas formas de pensar e sentir. Influenciado pela poética surrealista de Artaud e sua ideia do Corpo sem Órgãos, Deleuze junto do seu colega Felix Guattari, buscaram teorizá-la e transformá-la em um conceito de desfazer o corpo tradicionalmente oprimido pelos poderes, para então recriá-lo em uma própria organização que desafiasse as estruturas rígidas do pensamento e promovesse a expressão da singularidade e desejo mais fluidos.

⁴ O termo *CsO yóguico* começou a ser pensado, nos estudos feitos pelo professor da área de Ciência da Religião, Roberto Simões, como correlato do corpo nômade yóguico já existente antes da apoderação da tradição do yogar indiano e asiático. A diferença da nossa proposta é que o que chamamos de yogin sem órgãos (YsO) caminha para uma singularização ainda maior, para uma ruptura ainda mais acentuada.

adaptações e ressignificações em todas as suas fases, assinalando tradições religiosa yoguicas vivas e em consonância com modificações políticas e econômicas de seus espaços de ocupação gregárias (SIMÕES, 2020, p. 29).

Quanto ao conceito de *yogin sem órgãos* que pretendemos apresentar nessa dissertação, não se pode mesmo dizer que significa a mesma coisa que um CsO yóguico. Porque, de fato, não se trata apenas de simplesmente trazer a Yoga para outros contextos e modos de ser que não o indiano/sul-asiático (pois sabemos que também existem os CsO nesses estratos), mas, a proposta é a da construção do *yogin sem órgãos* como uma prática de singularização extrema do ser, como uma busca de um eu realmente próprio, ainda que inserido num Todo Maior. Nossa proposta é a partir do próprio conceito do CsO de Deleuze e Guattari, construir uma teoria e práxis filosófica mais condizente com as singularidades, ou seja, com outros modos de ser e estar na existência e, neste caso, também nos serviu de base o estudo apresentado no artigo de Regina Schöpke, na Revista Aurora, da PUC-PR (...): *Corpo sem órgãos e a produção da singularidade: A construção da máquina de guerra nômade*.

Antes de qualquer coisa, para que nossa proposta seja melhor entendida, teremos que começar por definir o próprio conceito de CsO, tal como aparece em Artaud e é reativado no Mil Platôs, por Deleuze e Guattari, já que a ideia é repensar tal conceito no âmbito da Yoga como uma práxis que leva o existir humano a lugares inéditos, descobrindo novas possibilidades de ser e de criar, em outras palavras, de potencializar o movimento do corpo pensante.

Eis porque desejamos ampliar as verdadeiras possibilidades da Yoga para construir um olhar mais singular sobre a sua própria prática, fazendo dela uma ferramenta também de investigação para compreender o corpo socialmente e, só a partir daí, criar *yogins sem órgãos*. Nossa hipótese é que as instituições e formações yoguicas organizadas e atravessadas pelo viés do *Yoga Darshana de Patanjali*, vivem em busca da preservação da sua tradição, especialmente onde a reprodução ou imitação (deturpação, como é vista por eles⁵) é comum, criando assim apenas corpos sedentários (por oposição aos corpos nômades, que vivem em outro registro de espaço e liberdade). Entenderemos melhor este cenário no decorrer deste estudo, uma vez que seus discípulos são perseverantes seguindo os passos que indicam o caminho da sua liberdade,

⁵ No artigo escrito em seu site (<https://www.yoga.pro.br/criatividade-e-tradicao/>), o uruguaio, autor, professor e um grande representante do Yoga com viés na tradição de *Patanjali*, Pedro Kupfer, aborda a questão da deturpação do Yoga como um desvio das raízes tradicionais e autênticas dessa prática milenar. Ele argumenta que o Yoga, em sua essência, é uma visão do mundo que engloba um estilo de vida holístico, e não apenas um conjunto de posturas físicas. Kupfer destaca a importância de compreender o Yoga além do aspecto físico, reconhecendo sua profundidade filosófica e espiritual. E ainda enfatiza que a prática do Yoga deve ser adaptada ao indivíduo e ao contexto contemporâneo, mas sem perder sua integridade e objetivos originais.

mas que dificilmente eles conseguirão encontrá-la, pelo simples fato das instituições sociais dominarem o corpo yóguico nessa peregrinação de 8 passos (*Ashtanga Yoga*)⁶.

Motivados por essa situação, a ideia do *yogin sem órgãos* (YsO) representa a possibilidade de experimentação e criação de CsO nas práticas da Yoga, fazendo dele uma “máquina de guerra” (conceito que também ficará mais claro adiante) que garantirá experiências diversas e intensivas que não apenas possibilitam novas rotas de fuga dos aparelhos sociais de captura que organizam e padronizam os desejos, como criam condições de potencialização dos corpos dos yogins. Nessa perspectiva, a práxis yóguica se torna também uma ferramenta para desconstruir um corpo submisso aos poderes estabelecidos, eliminando a uniformidade em favor da produção das singularidades de um corpo que experimenta intensamente as conexões e o entendimento dos fluxos da própria vida.

Ao compreendermos que esse discernimento acerca de nossos próprios corpos é o primeiro e maior passo para a transformação, um yogin e seu coletivo yóguico estarão livres para reconstruir uma realidade baseada na equidade e no respeito mútuo, em vez de hierarquias, repressão, correção e provações. Só assim incorporamos o conceito de CsO em toda sua expressão e o entranhamos no mundo da Yoga. Porque, agora, com o olhar atravessado pelo conceito de CsO, foi possível visualizar uma enorme porção de CsO yóguicos sedentarizados⁷ nas práticas de Yoga, ou seja, corpos que tiveram seus desejos capturados e acorrentados. Em poucas palavras, do mesmo modo que a prática do Yoga, nessa formatação do *aparelho social de captura* está funcionando para fazer escravos os corpos livres, a práxis de uma Yoga nesta outra formatação (ou, neste caso, inicialmente *desformatado*) tem o potencial para se tornar uma ferramenta capaz de desfazer (ou desconstruir) o corpo que foi docilizado por esses poderes para servir a homogeneidade demasiada (e continuada) das práxis yoguicas tradicionais existentes. Eis porque acreditamos que, só através de uma perspectiva crítica e criativa, os mecanismos de dominação do *Yoga Darshana de Patanjali*, podem ser contidos para que, nesse modo diferenciado da práxis yóguica, tanto possam ser resgatados outros modos de yogar já existentes antes mesmo da imposição da tradição, quanto uma nova forma de yogar, ainda mais libertária, possa emergir com o *yogin sem órgãos*.

⁶ *Astanga Yoga* (8 passos do *Yoga de Patanjali*), é um compilado com os ensinamentos e técnicas das práticas da Yoga dos mestres antigos e descreve minuciosamente cada um dos oito passos desse processo. O texto é constituído de 194/196 breves *sutras* que são as orientações utilizadas pela maioria dos praticantes de Yoga na modernidade. Discutiremos melhor esses oito passos no Cap. “*Sadhana sobre os Sutras de Patanjali*” deste trabalho.

⁷ A expressão “CsO yóguicos sedentários” remete a um sentido oposto à de corpos que estão constantemente em movimento. São aqueles corpos que se fixam quando adotam uma postura conservadora. Trabalhamos com a ideia de que o CsO é tão *a priori* quando uma criação, ou seja, ele já existe, mas deixa de se expressar quando é capturado. Por isso para essa diferenciação, usamos esse termo.

É assim que, no primeiro capítulo, nossa intenção é trabalhar a *conexão do corpo sem órgãos com a Yoga*, apresentando, em maior profundidade, o conceito de CsO e de como ele se produz no corpo de quem pratica a sua construção. Adiantamos apenas que o modo como um CsO potencializa o existir humano, quando construído com prudência, e não de forma apenas escapista e grosseira, vai desfazendo o próprio corpo das amarras das organizações sociais que normatizam a vida do ser humano através da moral – um modo que reprime, por consequência, o nosso modo de existir mais singular.

Quanto ao segundo capítulo, *as metafísicas, do Ocidente e de Patanjali*, serão relacionadas aspectos da filosofia metafísica ocidental surgida na Grécia com aspectos do pensamento metafísico indiano apresentado no *Yoga Sutras de Patanjali*. Os subcapítulos vão mostrando similaridades entre estes pontos de vista das filosofias em ambos os contextos, no que tange sobre o devir, o ser e a substância e a transmigração da alma. Também é destacado simultaneamente a importância do pensamento grego na construção de toda uma filosofia ocidental, tanto quanto destacamos a relevância do pensamento filosófico sul-asiático na criação, por *Patanjali*, do seu *Yoga Sutras*.

No terceiro capítulo, *Sadhana sobre a metafísica nos Sutras de Patanjali*, é apresentado o texto que é considerado e vivido pela maioria dos yogins modernos como o “único”, como o “clássico”, este é o texto que forma a moral e a “forma” certa do yogin praticar o Yoga. Neste capítulo, com disposição, dedicamos boa parte da nossa argumentação para reafirmar que a Yoga não foi fundada num marco único e, portanto, ela não tem uma origem (única), mas sim, temos uma *Yoga rizomada*⁸, que demanda uma modificação na organização dos tipos de Yogas.

No quarto capítulo, apresentamos a *ideia de um novo yogin, agora sem órgãos*. Essa reflexão é apresentada através do modo como um yogin se percebe e transforma sua postura diante do plano de consistência que vive, transformando também seu comportamento social. Assim, através das práticas da Yoga, esse novo *yogin sem órgãos* desafia a filosofia conservadora tradicional de *Patanjali*, provocando questionamentos sobre uma enorme

⁸ O termo *Yoga rizomada* trazido aqui faz referência a um resgate de aspectos mais *rizomáticos* da práxis yoguica levantada pelo professor Roberto Simões em seu livro “Yoga Malandro – Sofrimento, liberdade e outras ficções” (2020). Também inspirado no conceito de Rizoma, introduzido por Gilles Deleuze e Félix Guattari em sua obra “Mil Platôs”, representa uma crítica à estrutura hierárquica tradicional do pensamento ocidental. Em contraste com a imagem da árvore, que possui raízes centralizadas e um desenvolvimento linear e previsível, o rizoma é uma alegoria para um modelo de pensamento não-hierárquico e não-linear, caracterizado por sua multiplicidade e conexões horizontais. Este conceito sugere uma forma de conhecimento baseada na heterogeneidade e na interconexão, onde qualquer ponto pode ser conectado a outro, e não há começos ou fins predeterminados. Deleuze e Guattari utilizam o rizoma para desafiar noções de unidade e ordem, propondo uma compreensão mais fluida e aberta da realidade (DELEUZE E GUATTARI, v. 1, p. 21, 2011).

contradição na busca pela Libertação (*Samadhi*) e a consequente perda de autonomia que pode acompanhar a adesão estrita a um único modelo de prática.

No quinto capítulo, trazemos *um olhar singular sobre a práxis yóguica*, destacando a importância de desenvolver métodos que forneçam as ferramentas tanto quanto forem necessárias para a construção de um *yogin sem órgãos*. Por isso, dissertamos a questão do corpo sedentário e como nossa proposta pode abordá-la. Ainda apresentamos alguns exemplos concretos de yogares sem órgãos no cenário da Yoga brasileira, como o *Método de Yoga Restaurativa* de Miila Derzett, o *Sarra Yoga* Tainá Antônio e o coletivo *Mulheres Indóceis*.

No sexto capítulo, *um olhar sem órgãos para o Yoga Sutras de Patanjali*, apresentamos o rompimento com o pensamento yóguico metafísico de *Patanjali*, que consideramos descolado da atual realidade (ou *samsara*). Nesse capítulo, mostramos como a práxis yóguica de um YsO interage e se entrelaça com as dinâmicas do mundo moderno, refletindo uma conexão mais profunda e relevante com o contexto em que vivemos. É assim que o conceito de YsO está em consonância com os filósofos europeus mais libertários com os quais nos aliamos, tais como Deleuze e Guattari, Nietzsche e Spinoza, que nos deram uma base para pensar em yogins subversivos e hereges.

No sétimo e último capítulo, *um yogin sem órgãos como máquina-de-guerra*, apresentamos uma ideia inspirada no conceito de “máquina de guerra” criado por Deleuze e Guattari, para pensar no uso das ferramentas yóguicas pelos YsO como aliados desejando escapar dos *aparelhos-de-captura* estatais e sociais. Nessa perspectiva, mostramos que um *yogin sem órgãos como máquina de guerra* (YsO-MdG) caminha na contramão das tradições yóguicas que operam na uniformização dos yogas e discorremos sobre seus modos de expressão. Ao final deste capítulo, anunciamos cinco práxis que expressam o estatuto do YsO-MdG, inspirado na música “Reza Forte” da banda baiana *Baiana System*, que se esforça no processo de libertação do *corpo sem órgãos yóguico* atuando na luta da *não-violência*.

1 A CONEXÃO ENTRE O CORPO SEM ÓRGÃOS E A YOGA

De acordo com Spinoza (2020, p. 16) “Toda substância é necessariamente infinita” porque segundo ele, “Não existe senão uma única substância de mesmo atributo e à sua natureza pertence ao existir”. Logo, o homem não tem uma essência fixa e imutável que o define, mas, ao contrário, é um *conatus* – palavra latina que significa “impulso”, “força”, “potência” de existir, que aumenta ou diminui de acordo com os bons e maus encontros que realiza, pois para Spinoza, “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (SPINOZA, 2020, p. 105). Para o filósofo, o homem, não é algo pronto, determinado por uma essência pura, *a priori*, mas sim é o próprio homem (e cada ser) quem vai criando suas próprias conexões a partir de sua existência concreta. Esta visão se opõe à metafísica tradicional platônica, que pressupõe a existência de essências puras, de formas eternas. Neste caso, a moral é aqui entendida como uma determinação que deve guiar o indivíduo na busca de uma realidade transcendente, que deve ser necessariamente contemplada.

É no desejo de se opor à moral e a todas as forças repressoras sociais, como por exemplo, o Estado e seu aparelho opressor, que Antonin Artaud invocará a ideia de um corpo sem órgãos (CsO), que Deleuze e Guattari associarão à filosofia de Spinoza e à de Nietzsche, exatamente no que ambas têm de mais libertárias. Mais precisamente, foi exatamente em 28 de novembro de 1947 que, segundo Deleuze e Guattari, Artaud declara guerra aos órgãos. E ele o fez em uma transmissão radiofônica, onde por fim quase já não se conseguia entender suas palavras. Ele estava falando de seu corpo esquizofrênico, mas, na verdade, são de todos os corpos que ele fala.

Apesar de abordar a questão pelo âmbito do indivíduo, Artaud sabia bem que a luta transcendia o indivíduo; sabia que ela era social, coletiva, política e existencial, uma vez que ele havia detectado um sistema maior que quer controlar toda a massa, submetendo-a às suas normas, padrões e valores de acordo com a moral vigente. Foi assim, portanto, que Artaud declarou guerra aos órgãos, melhor dizendo, ao organismo e sua organização. Na verdade, no que tange ao corpo, só “quando tiverem conseguido um corpo sem órgãos, então o terão libertado dos seus automatismos e devolvido sua verdadeira liberdade” (ARTAUD, 2007, p. 154).

“[...] enquanto não mudarmos a anatomia do homem atual, ele não fará nada nem para a poesia, nem por nenhuma espécie real e CORPORAL de LIBERDADE” (ARTAUD, 2007, p. 154).

O conceito de CsO, então, que, para muitos, causa estranheza, confusões, imprecisões, obscuridade e ceticismo quanto à sua compreensão, tem na representação do ovo (dada por Deleuze e Guattari) a sua força máxima. Sobre isso salientam Deleuze e Guattari, “O CsO é o ovo. Mas o ovo não é regressivo: ao contrário, ele é contemporâneo por excelência, carrega-se sempre consigo, como seu próprio meio de experimentação, seu meio associado” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, v. 3, p. 31). Essa caracterização do ovo que os autores trazem para o CsO, apresenta a ideia de um ambiente, um meio, um corpo que está sempre por se fazer, que está sempre vinculado ao atravessamento de forças, potências, vetores, gradientes de concentração (elétricos ou químicos), onde não deixam nunca de expressar o modo amorfo (sem forma) e indiferenciado de um embrião. E é exatamente essa característica de indiferenciação que torna o ovo a figura adequada para expressar o CsO, pois um ovo não é um absoluto, mas ele se diferencia nas suas intensidades de qualidade, de potência, de afecção ou de devir, seja ele um corpo ou fenômeno. Essa particularidade de indiferenciação talvez seja uma das características próprias do CsO para dificultar o seu rastreamento e escapar à organização.

Os órgãos existem no ovo, mas como intensidades. A guerra do CsO então é contra o código maquinário que ordena e emparelha funções, posições, utilidades, é contra toda essa organização, e não contra os órgãos em si. É muito mais pela forma como os órgãos se viram obrigados a funcionar, a trabalhar, para forças realmente muito pouco vitais. O ser humano, tal como o ovo, tem suas limitações, mas ao mesmo tempo tem uma potência maior do que a que é imposta pelas estratificações. Por exemplo, na infância não nos ensinam a escrever, a construir uma escrita ou a desenhar, a construir uma arte, entretanto o que nos é ensinado são as formas de replicar signos, códigos que organizam uma linguagem, formas de transmitir as informações. Essa normativa social é o que nos explica como devemos escrever e desenhar, essa moral funciona como um dicionário, estabelecendo o papel do indivíduo na sociedade e não permitindo que ele se desvie, cada vez que impõe penalizações ao desviado. Isso é o que nos normaliza e faz assegurar uma comunicação possível entre aqueles que compõem um coletivo. Na nossa perspectiva, defendemos que a moral funciona sempre através do medo. Ela está sempre controlando ou reprimindo os desejos de modo ameaçador, intimidando e repreendendo o indivíduo.

O conceito de Corpo sem Órgãos (CsO), como é tratado no texto “Corpo sem órgãos e a produção da singularidade: A construção da máquina de guerra nômade”, de Regina Schöpke (2017), defende, a partir da leitura de Deleuze e Guattari, que ele é a construção de um corpo mais forte e poderoso para a própria vida. Como diz a autora, “é preciso ir mais longe na compreensão do sentido vital, existencial e político do conceito de corpo sem órgãos”

(SCHÖPKE, 2017, p. 287), lembrando que o CsO “não é, propriamente falando, um conceito, mas um modo de ser, um modo de se produzir e de produzir a existência” (SCHÖPKE, 2017, p. 287). Ele não é, portanto, “uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas”, tal como afirmam Deleuze e Guattari (2012, v.3, p. 12).

Isto quer dizer que essa construção se dá por meio de um conjunto de práticas que primeiro, e com prudência, desconstroem o corpo criado pelos poderes, para só então se produzir um modo de existir singular. Segundo estes autores, nas palavras de Schöpke, trata-se antes de tudo de desfazer-se da organização social para encontrar as potências próprias do corpo e então possibilitar a produção de um CsO verdadeiramente revolucionário.

Esse homem, tal como o conhecemos hoje, é parte de uma invenção que se arrasta desde o século XVIII. E é neste processo de individuação e criação do corpo, que foram sendo partilhados e classificados os próprios homens em sãos ou doentes, normais ou anormais, à medida que eles serviam ou não aos poderes (SCHÖPKE, 2017, p. 294).

Uma forma, então, de entender o CsO é como uma experimentação radical na busca de romper com os limites impostos pela sociedade e pela cultura sobre o que é o próprio humano. Desta forma, o CsO não é um corpo sem forma, mas um corpo que se abre para as infinitas possibilidades de criação com outros corpos com os quais ele vai se agenciando. Em todo caso, devemos sempre ter em mente que sobre o CsO, como dizem Deleuze e Guattari, nós já temos um ou vários, no sentido de preexistir enquanto virtualidade, mas também porque não se pode desejar sem criar um CsO, “e ele espera por você, é um exercício, uma experimentação inevitável, já feita no momento em que você a empreende, não ainda efetuada se você não a começou” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, p.11 e 12). Afinal, o desejo é a própria linguagem do corpo, indo além de sua configuração social. O problema é investir em desejos libertadores e libertários, criando CsO fortes e plenos e não esvaziados e despotencializados, como mostra Schöpke.

Percebemos o quanto um corpo é atravessado a todo momento por regimes que o manipulam e controlam, ligados à religião, à moral, ao capitalismo, ao patriarcado e outros mais. E que cada regra, cada código de conduta, deseja determinar como este corpo deve se portar, movimentar, sujeitar e agradar. Organizado em formas fixas, os corpos, ou antes, os órgãos, são amarrados, cerceados, estrangulados, em um processo que os limitam e os condicionam a uma vida menor que interessa aos poderes. E, assim, sendo levados a um esgotamento de si mesmos, tais corpos são impedidos de verdadeiramente produzir, criar. É isso que significa dizer que o CsO, no seu aspecto revolucionário, enquanto busca de potência real, de alegria, de força vital, é uma espécie de “grito orgânico”, diz Schöpke. É sobre a vida

no aqui e agora, sempre tão depreciada pelas religiões e mesmo pelos poderes, que trata esta revolução. “Trata-se de um “grito orgânico” do homem contra toda transcendência opressora. Trata-se de uma rebelião do próprio ser, que deseja a todo custo libertar a vida que se encontra aprisionada nele” (SCHÖPKE, 2017, p.287).

Eis então que precisamos entender que Deleuze e Guattari, constroem o conceito de CsO como uma ontologia e uma ética. Segundo eles, o CsO, é “a realidade glacial sobre o qual vão se formar estes aluviões, sedimentações, coagulação, dobramentos e assentamentos que compõem o organismo – e uma significação do sujeito” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, v. 3, p. 24). Ele é nosso “plano de consistência”; é o que realmente somos em profundidade e potência junto com outros corpos na imanência mais pura.

O problema é que esta nossa intensidade está o tempo todo rodeada de normativas que nos estratificam e que limitam o CsO. Temos tendências úteis e inúteis, mas as normativas estratificam as coisas ditas úteis para usar e as coisas inúteis para descartar, e é aí que o CsO perde sua potência, pois este está mais conectado às nossas tendências ditas “inúteis”, como por exemplo, o ócio ou a contemplação, que à vista da sociedade capitalista neoliberal é absolutamente inútil, já que não é rentável. Logo, não serve a sociedade (ou melhor, ao capitalismo). E a partir disso o sistema opera em transformar o ócio em uma força produtiva.

Você será organizado, você será um organismo, articulará seu corpo – senão você será um depravado. Você será significante e significado, intérprete e interpretado – senão será desviante. Você será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado – senão você será apenas um vagabundo (DELEUZE E GUATTARI, 2012, v.3, p.25).

Nesse sentido, entendemos que um corpo precisa aprender mais sobre si mesmo (o tal “conhece-te a ti mesmo” socrático faz todo o sentido aqui). O corpo, mas já em desconstrução, precisa aprender a compreender os fluxos que correm de dentro e a se produzir nos espaços das suas próprias conexões. Uma possível rota de fuga para isso está ligada a realizar exatamente as atividades que o sistema mais chama de inúteis, para potencializar a criação do CsO, ou seja, usar os próprios meios que estratificam para romper com as limitações que a normatividade nos impõe. Gradualmente sua organização vai parando de funcionar até cessar sua produtividade social, e é a partir daí onde se dá o surgimento e criação do CsO.

O CsO se produz quando os limites impostos pela organização dos órgãos são manifestados como resposta do corpo. O ser humano tem inúmeras possibilidades de ser, mas essa potência está limitada pelas forças exteriores que são estratificadoras e limitam nossa diversidade existencial. O CsO é o desentranhamento do sofrimento humano. Entretanto, Deleuze e Guattari alertam que “é necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se

recomponha a cada aurora” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, v. 3, p. 26), ou seja, é preciso manter um mínimo de pilar na casa para sustentar as paredes em pé e os “pontos de subjetivação” como eles chamam, são as brechas que abrimos para conservar esse mínimo de organização suficiente, porque se extraímos todas as regras da nossa forma de pensar, de agir, se desencontramos com todo tipo de organização, podemos chegar à morte absoluta. Então precisamos desse grau mínimo de organização para não nos decompormos por completo, e assim mantermo-nos na vida. Cada indivíduo possui suas próprias vias para encontrar, chegar e sair dessas normas e, por isso, cada um precisa criar suas próprias rotas de fuga que superem essa normatividade, para poderem expressar suas potências, seus próprios desejos, seu próprio CsO.

Para embasar e justificar o pulsar do CsO, a partir da leitura de várias obras de ficção científica do professor Challenger, Deleuze e Guattari, comparam o Corpo à Terra enquanto desterritorializada, uma molécula gigante, nunca explorada, se apresentando como um ovo. Um meio com um conjunto de órgãos sem função, um meio povoado de infinitas intensidades livres sobre sua superfície, onde estes se diferenciam apenas por gradientes, fluxos em todos os sentidos e singularidades nômades.

Operavam por codificação e territorialização na terra, procediam simultaneamente por código e territorialidade. Os estratos eram juízos de Deus (mas a terra, ou o corpo sem órgãos, não parava de se esquivar ao juízo, de fugir e se desestratificar, se decodificar, se desterritorializar) (DELEUZE E GUATTARI, 2011, v. 1, p. 70).

E, ao mesmo tempo, segundo eles, aconteciam processos de estratificação, à medida que essas forças constituintes do poder, estratos que operam, com suas “duplas-pinças” são deslocados e rearticulados, fazendo seus cortes quando atravessa o meio, desestratificando-o e desterritorializando-o. Segundo os autores, mais uma vez, o corpo moldado a essas novas formas, quando percebe uma rigidez no movimento, subtraindo sua maneira de existir e criar vida, se liberta de seus órgãos formando para si um corpo despido de funções, um corpo atravessado somente por intensidades, um corpo sem órgãos.

Apesar de sua simplicidade, o CsO carrega um perigo, um certo nível de responsabilidade ética. Havendo um limite para os afetos dos quais o corpo consegue manter, um limite ético convencionado pela sociedade, um limite biológico que se excedido põe em risco o corpo do indivíduo e sua própria vida. Dessa forma, o CsO é um processo de experimentação, mas não se resume a isso, ele desconstrói as normas estabelecidas, mas não deve demorar-se demais em desatar seus órgãos, uma vez que as intensidades podem ser tornar tão fortes e insuportáveis que chegam a ponto de uma destruição total de si, desfazendo o corpo

em um grande nada. A potência criadora pode tornar-se uma potência destruidora, uma automutilação do ser na tentativa desesperada de se libertar do organismo. E esta desconstrução se torna, assim, autodestruição cuja experimentação dá lugar ao desmantelamento do corpo, seguida da produção da morte, na tentativa desesperada de libertar do organismo. Assim, não mais existe a construção de um CsO saudável, como defendem Deleuze e Guattari no “Mil Platôs”, um corpo com habilidade de resistir às forças que tentam dominá-lo e anulá-lo.

Havia mesmo várias maneiras de perder seu CsO, seja por não se chegar a produzi-lo, seja produzindo-o mais ou menos, mas nada se produzindo sobre ele e as intensidades não passando ou se bloqueando. Isso porque o CsO não para de oscilar entre as superfícies que o estratificam e o plano que o libera. Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos numa catástrofe, ao invés de traçar o plano (DELEUZE E GUATTARI, 2012, v. 3, p. 27).

A demora na produção de um CsO saudável constrói um corpo afiado na arte de conectar-se com outros CsO e evitar o fascínio de confundir o CsO com um objeto ou uma imagem estabelecida. O CsO passa por perceber seu cozimento organicamente e não por uma função forçosa de produção, uma vez que desconstruir o corpo para criar o CsO, não é saltar estratos ou pular etapas de forma grosseira. Para essa desconstrução é preciso prudência, desarticulando *numa lima muito fina*, como enfatizam os autores (DELEUZE E GUATTARI, 2012, v.3, p. 25). Talvez seja essa a incompatibilidade que encontra o corpo doente, que com violência se desfez das regras que o organizaram por uma vida inteira. Criar espaço para a construção do CsO é antes “abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento... passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações...” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, v. 3, p. 25). Mas, é preciso lembrar que, esse movimento deve acontecer de forma delicada, pois o CsO está em constante movimento, transitando entre os estratos que o fixam e os que o liberam, experimentando o alisar das estrias.

Quando Deleuze e Guattari apontam Artaud como inimigo da organização, do organismo, e não dos órgãos propriamente, eles citam o pensador: “*O corpo é o corpo. Ele é sozinho. E não tem necessidade de órgãos. O corpo nunca é um organismo. Os organismos são inimigos do corpo*” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, vol. 3, p. 24). Essa é uma investida de Artaud em silenciar a produção desejante e romper com sua qualidade produtiva, dando alcance à potência do desejo ao infinito, destruindo as estruturas construídas em seu caminho. Depois que toda essa organização foi afastada, o CsO persiste retomando sua expansão carregado de intensidades potencializadoras.

Aqui, então, o Corpo parte para sua própria produção. Não se trata mais de buscar os mesmos referenciais que o campo social exige: poder, prestígio, dinheiro, bens. Trata-se, antes,

de produzir a própria vida, os encontros potencializadores, ainda que numa direção sem fins, sem propósito, sem referência, sem utilidade. Corpos vigorosos em sua antiprodução, CsO em alta maquinação, desejos por aquilo que não lhe faltam, desejo pela produção da realidade viva (ativa), já que são o mesmo, o objeto do desejo não é algo separado do sujeito, mas uma parte integrante do seu processo de subjetivação. Desejo e objeto agora não apenas se compõe, mas um implica no outro. Esses desejos não se orientam pela carência ou pela ilusão, pois não buscam preencher vazios, mas se orientam por multiplicar as diferenças na própria criação e afirmação de vida.

Somente os corpos sedentários, concebem e se apegam a um padrão único de existência, passando a vida tentando alcançar algo que se transforma numa dívida infinita, igualmente como no caso de muitos yogares conservadores que têm instalados em seus corpos o sentimento de *falta* (ver Cap. 4 *Sadhana sobre a metafísica nos Sutas de Patanjali*).

A transformação das estruturas sociais, o desconstruir ideologismos que nos organizam são processos complexos e sensíveis. Esse processo se inicia quando o corpo sente as primeiras rupturas e desconfortos com o território, e assim, as ideias começam a se agitar, como moléculas de água quando vão sendo aquecidas, pois antes disso só há as representações, pensamentos e *movimentos sedentários*. É nesse desconforto substancial que criamos novas ideias. O CsO é criatividade potencializada, é o limiar do desejo que gera intensidades, cria novas realidades, reorganiza e vive ativamente o novo. Podemos pensar que tipo de práticas podem atualizar constantemente nossos corpos e como elas acontecem. Podemos pensar em como criar modos de existir que possam romper com os extratos do chão fixo que embarricam nossos movimentos para outras direções. Podemos pensar em quais expectativas temos de um corpo que teve seus órgãos retirados. Provavelmente corpos que se reinventam, que se recompõem, que se recriam, que não se limitam às suas organizações, mas corpos imanentes que se conectam com outros corpos, com outros fluxos. Apenas quando se desvia e afasta as finalidades e funções do corpo temos o encontro com a imanência humana, florescendo a diversidade de existência adubada pelo cavoucar do acampamento em direção às novas terras.

À medida que rastejam para outros campos, os corpos em desconstrução agregam ferramentas outras para horizontalizar e re-estratificar ilimitadamente o terreno. Esse pensamento rizomático, abre olhares a terras antes ignoradas, eclodindo por todas as direções, pois quando desmontados das organizações, os resquícios do corpo agora desorganizado, são como peças afrouxadas dos processos maquímicos estabelecidos no inconsciente. Segundo Simões (2020, p.96) é preciso reconhecer que as práticas da Yoga como conjunto de ferramentas e seus praticantes foram capturados pelos engendramentos yóguicos tradicionais e

conservadores, instituições universais que determinam como um corpo deve ser organizado de fora para yogar e viver em sociedade. Em uma estrutura de Estado hierarquizado, a organização da tradição se faz a partir de castas sacerdotais que legitimam o poder dos déspotas e submetem seus discípulos aos seus serviços. A partir desse cenário, é possível então visualizar uma enorme porção de *CsO yóguicos* capturados. As Yogas que teriam potencial de fazer corpos expressarem seus desejos, ao contrário, se transformam em aparelhos sociais de captura, organizando desejos alheios, através de uma perspectiva dita única e universal. Observamos que, mais do que organizar corpos yogis, também é instalado e reproduzido o sentimento de *falta* que amarra esse corpo numa dívida que atravessa outras vidas com a organização da *tradição*, assim como tratam Deleuze e Guattari no *Mil Platôs*:

A falta é arrumada, organizada, na produção social. É contraproduzida pela instância de antiprodução que se assenta sobre as forças produtivas e se apropria delas. Ela nunca é primeira: a produção nunca é organizada em função de uma falta anterior; a falta é que vem alojar-se, vacuolizar-se, propagar-se de acordo com a organização de uma produção prévia. É arte de uma classe dominante essa prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância de produção, descarregar todo o desejo no grande medo de se ter falta, fazê-lo depender do objeto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade), enquanto a produção do desejo é vinculada ao fantasma (nada além do fantasma) (DELEUZE E GUATTARI, 2011, p. 45).

A aproximação que estamos propondo neste trabalho entre o conceito de CsO e a práxis da Yoga, portanto, nos abre horizontes e nos mostra que podemos criar novos espaços, que nos trazem o imprevisto e a partir daí experimentar nossa criatividade. A práxis yóguica surge quando sentimos a necessidade de recriar o que estamos sendo, quando as asas buscam voar além das envergaduras projetadas para voar. Por isso, entendemos a práxis da Yoga como uma aliada na retomada do processo criativo da vida contra os aparelhos de captura sociais, que num processo lento e gradual desorganize anos de organização. Para isso, é necessário libertar o corpo dos modelos universais e então sentir passar novamente desejos singulares nossos, ou seja, uma produção de pensamentos que se passa no corpo livre.

Desorganizar formas de yogar capturadas é entendido como se desfazer momentaneamente dos estratos que compõem a prática que o yogin vivencia, para alcançar novos territórios e então retornar com um “plano” novo. Mas para esse processo é preciso uma aliada e reconhecemos que a Yoga pode servir como essa aliada. Logo, a práxis se volta à elaboração de planos de consistência e outras formas de expressão do ser humano em diversos contextos, onde esta cria o seu próprio caminho. Considerando justas todas as formas de Yogar, e entendendo que essa não foi fundada num marco único, mas de forma múltipla, temos uma que chamamos aqui de *Yoga rizomada*, que demanda a modificação na organização das práxis

yóguicas, expressando talvez de maneira mais sincera o sentido da filosofia yóguica. Assim, o aumento dos encontros favorece o estabelecimento de vínculos e conexões nas diversas dimensões, diferenciando de forma significativa sua natureza.

Paradoxalmente, torna-se fundamental e quase inevitável seguir o movimento padrão da sociedade e reproduzir o sedentarismo e, paralelamente, é o que temos observado no campo espiritual yóguico, quando se alinha ao modelo tradicional que fixa um norte no percurso (no senso comum, bastante “orientalizado”⁹). Percebemos que o atual cenário yóguico pode estar despotencializado, à medida que professores e alunos mingam suas forças com práticas que os guiam a uma postura de morte (*Shavasana*¹⁰). Entretanto, “a morte não diz respeito apenas ao derradeiro instante onde o corpo perde todas as suas forças, mas existe como uma forma de transfundo sombrio, uma espécie de subterrâneo, de subsolo do próprio corpo vivo” (SCHÖPKE, 2017, p. 293). E isso quer dizer simplesmente que é o estrangulamento da vida, o encerramento dela em nós, que gera pulsões e desejos mortais, desejos que se voltam contra o próprio ser (IDEM) e o fazem sucumbir.

E se entendemos a instalação da morte como a própria instalação do niilismo em nós, percebemos como também a prática da Yoga tem servido aos poderes e ao capitalismo de modo a impedir que a própria Yoga se converta em verdadeira criação de alegria e potência para a vida. Segundo Simões (2020, p. 24) “os yogues modernos entenderam rápido que, longe da tutela de uma religião institucionalizada com o Estado (como o hinduísmo na Índia), encontrariam mais competitividade no mercado”, pois o mercado neoliberal-capitalista subtraiu o processo criativo das mãos de yogues, fazendo com que estes se tornassem meros operários, fabricando práticas de Yogas funcionais e ocupando-se da cura de clientes¹¹ (SIMÕES, 2020, p. 51). Neste cenário presenciamos um tipo de Yoga *mercador de sonhos*¹², que tem se mostrado maior e mais legítimo, portanto, muito mais difícil de competir. Por isso, temos corpos yogis moribundos, que delegam a autoria sobre seus próprios viveres e transferem o “cuidado de Si” para um mestre, numa eterna busca pela forma original e perfeita de yogar, essa situação além

⁹ Ler Edward Said, *Orientalismos* (2007).

¹⁰ *Shavasana* é o nome dado a postura que comumente costuma finalizar as práticas de Yoga. Segundo Miila Derzett em seu livro “Super Descanso” (2016), é nessa postura que nos encontramos em movimentos de repouso para assimilar toda a experiência.

¹¹ Simões (2020, p. 96 e 97) afirma que hoje, yogins são proletários vendendo seus corpos como força de trabalho, absolutamente alienados, para uma grande indústria do bem-estar que o exploram para manutenção do status quo, arrefecendo sintomas numa psicopolítica neoliberal.

¹² Chamo de “Yoga *mercador de sonhos*” aquele que é oferecido como mercadoria em domicílio e que sobrevive da venda de pequenos produtos (como por exemplo os efeitos produzidos no alívio dos sintomas das aflições e angústias diárias de uma vida moderna).

de condicionar, também fadiga o corpo, que cansado perde sua potência criadora e adormece exausto no meio do *Shavasana*.

O capital é, sem dúvida, o corpo sem órgãos do capitalista, ou melhor, do ser capitalista... E é no capital que se engancham as máquinas e os agentes, de modo que seu próprio funcionamento é miraculado por ele (DELEUZE E GUATTARI, 2011, p. 23).

Artaud em sua obra “O Teatro e seu duplo” (2006), propõe que o corpo do ator fosse o comunicador principal da expressão teatral, superando as limitações da linguagem verbal.

Toda emoção tem bases orgânicas. É cultivando sua emoção em seu corpo que o ator recarrega sua densidade voltaica. Saber antecipadamente que pontos do corpo é preciso tocar significa jogar o espectador nos transes mágicos. É [dessa] espécie preciosa de ciência que a poesia no teatro há muito se desacostumou. Conhecer as localizações do corpo é, portanto, refazer a cadeia mágica (ARTAUD, 2006, p. 74).

Desse modo, ele existiria exatamente para se contrapor a um sistema que constrói e demanda um significado moral e ético pré-estabelecido por outros que não o próprio indivíduo. Um sistema que organiza por excesso o que é certo e errado, o que é o bem e o mal, criando assim um modelo universal, instruindo a forma do outro agir, pensar, se comportar, se expressar.

Para o teatro assim como para a cultura, a questão continua sendo nomear e dirigir sombras; e o teatro, que não se fixa na linguagem e nas formas, com isso destrói as falsas sombras, mas prepara o caminho para um outro nascimento de sombras a cuja volta agrega-se o verdadeiro espetáculo da vida. Romper a linguagem para tocar na vida é fazer ou refazer o teatro; e o importante é não acreditar que esse ato deva permanecer sagrado, isto é, reservado. O importante é crer que não é qualquer pessoa que pode fazê-lo, e que para isso é preciso uma preparação (ARTAUD, 2006, p. 5).

Por sua vez, Deleuze e Guattari na obra “O anti-Édipo” (2011), baseados nas ideias de Artaud, compreendem que o CsO não pode ser organizado de fora. Segundo os autores, “o CsO não se opõe aos órgãos, mas, com seus “órgãos verdadeiros” que devem ser compostos e colocados, ele se opõe ao organismo, à organização orgânica dos órgãos.” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, v. 3, p. 24). Portanto, ao trazer este conceito à luz da práxis yoguica, acreditamos que para que o *yogin sem órgãos* exista, assim como o ator do teatro revolucionário de Artaud, o corpo precisa desconstruir os padrões pré-estabelecidos organizados por forças de fora desse corpo. Isso posto, entendemos que para criar um *yogin sem órgãos*, através da práxis yóguica, é preciso visitar extratos mais afastados da realidade até então vivida, é preciso experimentar circunstâncias não fixadas, que estão em constante transformação e mudança. Um

modo de yogar mais imanente, percebido em um infinito movimento do mundo (*Gunas*¹³) e não apenas em uma realidade prometida na transcendência pela tradição, numa espécie de messianismo yóguico que está sempre à espera de uma “iluminação” (*Moksha, Nirvana ou Kaivalya*) que nunca chega.

É compreendido que o conceito de órgãos inclui a ideia de funcionalidade e preconiza códigos morais e éticos na linguagem da maquinaria que engrenam o ambiente social. Logo, o *yogin sem órgãos* é a organização que foge da prioridade de funcionar e servir. Desfazer o corpo dessa organização é afrouxar toda funcionalidade atribuída aos órgãos, resistindo a quaisquer imposições operadas. O *yogin sem órgãos* acontece por entre espaços de experimentações, espaços povoados apenas por intensidades dos afetos que orbitam atravessando o corpo, expandindo os limiares e esparramando-se no mundo. Ao sobressair às regras e normas ditadas pelas tradições yóguicas modernas, o *yogin sem órgãos* assume a tarefa para Si da libertação ditatorial que rege sobre o corpo de todo yogin capturado pelo sistema/tradição. A libertação do regime que rege os corpos é facilitada quando devém de uma sujeição coletiva. Uma ocupação corporal que se move continuamente no devir, atravessando e cortando o corpo que existe num fluxo implicado por mudanças em sua própria natureza. O estrato está fértil para construção do CsO de um *yogin sem órgãos* quando resiste (e re-existe) ativamente por entre as organizações para tomar de volta as intensidades daquele corpo que foi pautado em uma moralidade civil.

Esse inconveniente (e contraditório) panorama que estamos expondo, faz parte de um cenário onde práticas da Yoga (em sua maioria constituídos por mulheres) são definidas por escolas institucionalizadas, conduzidos por mestres influentes (na sua maioria homens) que, a custos altos, tentam reprimir novas formas de pensar e expressar a Yoga. Esta perspectiva sustenta o pensamento dual e considera o corpo apenas um veículo sob comando da alma. Para Aristóteles “a obra do escravo é o uso do corpo” (AGAMBEN, 2017. p. 23), já que ele não tem voz nem participação na vida política da cidade, nem pode aspirar à felicidade e à virtude, pois esses são bens reservados aos homens livres. O uso do corpo escravizado é, assim, uma forma de alienação e de submissão, que contraria a dignidade humana e a justiça. Segundo Regina Schöpke (2020), socialmente falando, o que primeiramente nos é roubado é a nossa alegria de

¹³ *Gunas* é o conceito que representa as características de uma substância em determinado tempo e espaço, que compartilham de três qualidades: *Tamas* (inércia), *Rajas* (atividade) e *Satva* (clareza). No sutra 4.13, Patanjali explica que a condição para essas qualidades se manifestarem depende da mutação destas. (DESIKACHAR, 2018, p. 303)

viver, a nossa potência de vida, e é aí então que o corpo passa a ser constituído de modo a servir aos desejos autoritários e pautar uma vida inteira a serviço desses poderes. E, claro, sem jamais ter clareza sobre tal roubo.

Defendemos que estimular o desenvolvimento da lucidez humana é a natureza yóguica, de modo que possamos aplicar esse conhecimento com o intuito de escolher aquilo que nos traz mais potência e, portanto, se compõe conosco, isto é, aumenta nossa força de existir e esquivar-se daquilo que decompõe nossas forças e nos despotencializa. Nesse contexto, a práxis yóguica fértil para construção do *yogin sem órgãos* proporciona um espaço de solitude onde possa existir o sentir, sensações e percepções que trariam mais autonomia ao existir humano sobre as normas, formas e condutas sociais em que se submetem e vivem, oferecendo a estes uma oportunidade de experienciarem novas conexões, por meio dos encontros profundos consigo mesmo (SIMÕES, 2020, p. 177). O corpo sem órgãos, aquele que se desfaz das antigas amarras, sente o mundo muito mais do que o corpo enrijecido pela organização, pois este último ele vive numa espécie de adormecimento dos sentidos, ou seja, sentindo, experimentando menos. É preciso estar no movimento da vida, senti-la em profundidade, para voltar ao fluxo do pensamento e criar potências diversas de viver. Encontrar no pensamento sentido em tudo aquilo que se move é uma prática diferenciada por si.

Voltando a Deleuze e Guattari (2012, p. 28), podemos dizer que “o corpo sem órgãos substitui o organismo”, assim como “a experimentação substitui toda interpretação da qual ela não tem mais necessidade”, logo a criação do CsO é uma prática que depende de experimentações, como já dissemos anteriormente. Ele se manifesta quando os corpos são afetados e intensificados pelas forças que os atravessam sem regras. O CsO pulsa por mais desejo de se fazer existir intensamente no seu Ser. Para os autores, não se deseja um CsO sem antes já tê-lo existindo no próprio corpo, ao passo que a sua existência é já uma pulsação anterior ao desejo de criá-lo. Nessa condição, ele pré-existe, desejante de experimentações, intensidades, criações nunca vistas. Um CsO não coloca limites em seu contorno, não existem periferias, é agora um corpo liso, aberto a sentir, ser transpassado por intensidades, por onde escorregam sensações do mundo novamente. O CsO não pode ser encerradamente definido, pois nesse caso, a ideia de CsO preexistiria. Ele começa a acontecer, no seu caráter mais revolucionário, quando os pensamentos ruminam demandados por múltiplos atravessamentos e acontecimentos, descolonizando as ideias convencionais. O CsO “é o que resta quando tudo foi retirado” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, p. 14).

Isso quer dizer, para nós, que a construção de um *yogin sem órgãos* através da própria práxis yoguica, será proporcionada pelas diversas afecções as quais o corpo é capaz de

vivenciar, propiciando expressões singulares nos encontros plurais. A construção de um *yogin sem órgãos* é uma estratégia de vida ativa, uma negociação de algo que potencializa e algo que deteriora. Os movimentos realizados todos os dias de modo contínuo por toda a nossa vida são manifestações de um CsO desejante e se abrindo para as tensões, e mesmo para sentidos opostos, a fim de realocar forças e experimentar orientações diversas, organizando e reorganizando num eterno devir errante. A expressão do *yogin sem órgãos* é completamente estranha à tradição conservadora, que fixa os movimentos, que os imobilizam para essa expressão, permanecendo assim no sedentarismo e adiando qualquer forma real de libertação. Onde havia intensidades zeradas, agora o corpo desmontado dos antigos vícios e prisões, seja dos gestos, dos signos e de toda simbologia que remonte às formas de Yoga institucionalizadas, está liberto para se ressignificar. Neste caso, o *yogin sem órgãos* fica livre para compor às suas redes de aliados significativamente relevantes para Si mesmo, dedicando-se à própria criação. Encontrando-se ao se deixar atravessar por outros fluxos de vida e também atravessando e se conectando-se com outros corpos de *yogins sem órgãos* em plena experimentação.

O organismo não é o corpo, o CsO, mas um estrato sobre o CsO, quer dizer, um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil (DELEUZE E GUATTARI, 2012, v. 3, p.24).

Portanto, segundo os autores, o CsO é ainda um corpo, mas cujos órgãos não possuem mais funções pré-determinadas; ele não é mais um sistema organizado e pré-definido para servir aos poderes estabelecidos, embora isso só diga respeito aos CsO plenos, que se refizeram de suas próprias desconstruções em busca da alegria e potência perdidas. Então, um CsO continua com seus órgãos, mas estes não mais agem apenas com suas funções biologizantes, porque no CsO ele já existe como expressão máxima da potência criativa de vida, que não se limita às funções orgânicas e nem aos padrões sociais. Entretanto, à medida que um *CsO yóguico* vai se formando quando é produzido e diminuído pelas intensidades dominadoras da moral yóguica que o atravessa, ele vai sendo fechado. Nos *Sutras, Patanjali*¹⁴ é apresentado o conceito de “*Purusha*” representando a ideia do ser humano que existe perfeito *em-si-mesmo*. Mas, segundo as orientações que vemos nos *Sutras*, essa condição de “ser perfeito” implica em um esforço sobre-humano que ele deve fazer para realizar esse potencial, que, ainda assim, apenas existirá em algum espaço e tempo metafísico e transcendente. Em nossa perspectiva, a perfeição já é pertencente à sua existência a partir dos encontros que um *yogin sem órgãos* faz para se

¹⁴ Ver Cap. 3 *Sadhana sobre a metafísica nos Sutras de Patanjali* (3.1 - Do Yoga na floresta aos Sutras bramânicos).

compor em um todo maior. Nenhuma essência precisa ser buscada em outra dimensão, porque é na vida do corpo mesmo que esta perfeição se realiza, para falar como Spinoza.

2 AS METAFÍSICAS DO OCIDENTE E DE *PATANJALI*

Esse breve estudo comparativo tem o intuito de apontar os aspectos semelhantes entre a metafísica ocidental, sistematizada por Platão, e o pensamento metafísico indiano apresentado no *Yoga Sutrās de Patanjali*. As práticas filosóficas do Ocidente e da Índia, ao menos como foram interpretadas pelos principais filósofos modernos, e apesar de terem origens e contextos históricos distintos, apresentam muitas afinidades no que diz respeito ao objetivo e a forma de buscarem a sabedoria e a felicidade. Todas as visões que abordaremos, portanto, se ocupam de questões fundamentais da metafísica para a nossa pesquisa, desde a realidade do ser humano à natureza do ser, da causa, da substância, da essência e da forma.

Este capítulo pretende, neste caso, enfatizar a origem do pensamento metafísico grego que nasce com Parmênides em sua reação contra o devir heraclítico (WAHL, 1960, p. 35). Sem dúvida, a metafísica será sistematizada por Platão e Aristóteles, mas é em Parmênides que a questão do ser como algo puro, imóvel, eterno, aparece inicialmente. A formação da filosofia metafísica ocidental, tal como é comumente concebida, é um fenômeno que surge na Grécia e se espalha para além de seus limites. Nesse sentido, Wahl (1960, p. 11) em seu renomado “Tratado de Metafísica”, afirma que com o passar dos séculos, a filosofia viu a transformação de muitas de suas ideias, ainda que algumas permaneçam quase como eram nos tempos de Platão.

De hecho, hay conceptos que han cambiado en el curso de la historia de la filosofía. Otros han permanecido casi sin modificación desde Platón hasta nuestra época. El que algunos hayan cambiado nos permite pensar que serán posibles nuevos cambios. Pero la permanencia de algunos otros no es forzosamente prueba o signo de que no tengan que cambiar; es posible que exista la necesidad de revisar los conceptos que hasta ahora han sido permanentes. Así, tanto el hecho de la permanencia de ciertos conceptos que deben someterse a crítica, como el hecho del cambio de algunos otros, pueden ser considerados igualmente como los signos de la posibilidad de una revisión de los conceptos (WAHL, 1960, p. 11).

Dito isto, compreendemos que a metafísica ocidental não pode ser vista apenas como uma simples continuação ou cópia da filosofia grega, mas deve ser entendida em um processo transformacional e em uma contínua reelaboração de seus temas e problemas, havendo um diálogo, também contínuo, com outras tradições e contextos, tal como nas filosofias sul-asiáticas, como a compilada por *Patanjali* em seu *YS*.¹⁵ É assim que a filosofia milenar dualista

¹⁵ Preocupamo-nos em notificar a escassez sobre esse tema que relaciona o pensamento grego e indiano de forma mais aprofundada, sendo mais acessível encontrar relações sucintas e não muito densas. Leituras a partir de Carvalho (2012) e Loundo (2014, 2017 e 2021) foram utilizadas para ilustrar as semelhanças e diferenciações dos específicos sistemas gregos e indianos, reconhecemos que muitos poderão não concordar, mas insistimos em ressaltar que existem aproximações interessantes a serem feitas.

do *Yoga de Patanjali* almeja a união entre o corpo, a mente e o espírito e deseja pôr fim ao sofrimento humano pelo arrefecimento da ignorância (*avidya*), tanto quanto, por exemplo, Sócrates e Platão também compreendiam a ignorância como o mal maior na busca da virtude que, para tais filósofos, se confunde com o próprio conhecimento. Essa teoria está implícita nos primeiros diálogos de Platão de acordo com Wahl (1960, p. 505).

Apesar de nosso método de comparação, isso não significa que essas filosofias tenham sido influenciadas umas pelas outras. Pelo contrário, assim como *Patanjali* desenvolveu seu próprio sistema filosófico, baseado nas tradições indianas anteriores, como o *Samkhya* e o Hinduísmo, Platão também foi influenciado e construiu sua própria metodologia baseado nos pensadores anteriores, como Heráclito, Parmênides e Sócrates, embora nos dois casos é impossível não perceber algum grau de contato e de influências comuns. Ambas distintas umas das outras, baseadas nos próprios contextos históricos, políticos, econômicos, sociais e religiosos. E aqui não nos interessa tanto a origem do pensamento e quem influenciou ou quem foi influenciado; nos interessamos mais pelo conteúdo destas aproximações. Portanto, pretendemos apresentar um panorama das possíveis implicações éticas e políticas de ambas as concepções de realidade, destes dois filósofos.

Diante do que estamos apresentando, é preciso pontuar que *Patanjali* é um nome que remete à origem e à essência do Yoga que ele mesmo concebeu. É fato que ainda existem muitas dúvidas e controvérsias sobre quem foi *Patanjali*, onde nasceu e quando viveu, mas o que sabemos é que ele foi o responsável por introduzir a prática de Yoga dentro do escopo filosófico que hoje conhecemos como Hinduísmo, tornando o que era antes uma prática “*bárbara*”, em um *Darsana*. A hipótese mais aceita, segundo alguns autores, é que *Patanjali* tenha sido um filósofo e assim o consideram o fundador do Yoga clássico na modernidade (DESIKACHAR, 2018; FEUERSTEIN, 2006; SIMÕES, 2020). Em Dasgupta (1922, p. 231), existe a discussão de alguns estudiosos sugerindo que *Patanjali* pode ter sido um coletivo de autores de uma escola filosófica que se dedicou a sistematizar o conhecimento do Yoga ao longo dos séculos.

Considerando tanta incerteza e divergência, optamos por abordar *Patanjali* como uma unidade de pensamento, sem nos preocuparmos com sua identidade histórica ou biográfica. Essa escolha se justifica pela relevância que *Patanjali* tem para muitos praticantes e disseminadores de Yoga, sendo considerado um mestre, um guru, um guia ou um modelo padrão a ser seguido por todos seus discípulos. Segundo os autores citados no parágrafo acima, que concordam com a existência de uma persona chamada *Patanjali*, representante máximo

dessa linhagem de Yoga, é possível identificar em diversas práticas de Yoga Modernas o reconhecimento de *Patanjali* como o elo entre o passado e o presente, na teoria e, na prática.

Para estreitar o diálogo presente em ambas as metafísicas, Carvalho (2012, p. 129), aponta três aspectos que constituem uma complexa relação entre unidade e multiplicidade. Primeiramente na perspectiva hindu, segundo o autor, *atman* representa o “eu individual” e *Brahman* o “absoluto universal”, sugerindo uma realidade não-dual onde o individual e o universal são intrinsecamente conectados. Carvalho demonstra que esta visão encontra paralelos na filosofia pré-socrática, especialmente em Tales de Mileto, que também contemplava a unidade subjacente na multiplicidade das coisas. Em seguida, o autor menciona Parmênides e os *Upanishads*, ambos fundamentais para o desenvolvimento do raciocínio ontológico, que se preocupa com a natureza do ser. Já no contexto da filosofia platônica e upanichádica, Carvalho destaca a importância da relação pedagógica entre mestre e discípulo, uma dinâmica dialógica que foi essencial, mas frequentemente subestimada na tradição filosófica grega. Por fim, ressalta a importância da razão na busca pela felicidade, alertando para os perigos de perseguir o prazer de maneira desenfreada, uma preocupação presente tanto na filosofia aristotélica quanto na upanichádica. Essas tradições reconhecem que a busca incessante pelo prazer pode levar a um vazio existencial, sublinhando a necessidade de uma abordagem equilibrada e racional para alcançar uma vida plena e significativa.

Portanto, neste capítulo, pretendemos percorrer a geografia por onde a metafísica ocidental sistematizada na Grécia dialoga com a metafísica yóguica sistematizada por *Patanjali* na Índia e vice-versa, ainda que ambas façam uso de conceitos e métodos tão próprios quanto distintos.

2.1 O alvorecer da metafísica grega entre os pré-socráticos

Como dissemos antes, podemos, segundo Jean Wahl, apontar o nascimento da metafísica como uma reação contra o pensamento do devir. Desenvolvido por Heráclito de Éfeso no século VI a.C., o pensamento do devir, expressa a ideia de um processo contínuo de transformação e mudança. Mas, a reação ao devir surgiu com Parmênides, o primeiro a refutar o filósofo de Éfeso, criando sua teoria do eterno repouso. Essa aversão ao conceito de mudança, elevada ao extremo por Parmênides, ou mais ainda por seu discípulo Zenão, é uma marca distintiva do raciocínio metafísico clássico. Nessa perspectiva filosófica, o movimento e a transformação são vistos com ceticismo, refletindo o desejo de uma verdade eterna e imutável.

Pode-se mesmo dizer que é esta rejeição do movimento, da mudança, que não apenas expressam a metafísica grega, mas o pensamento filosófico ocidental que a tem como base (WAHL, 1960, p. 35), ao menos até Nietzsche.

Enquanto, para Heráclito, o movimento é um eterno jogo de interação entre os opostos, para Parmênides, “o movimento é uma ilusão dos nossos sentidos” (SCHÖPKE, 2004, p. 50). E aqui, na verdade, o que está em voga é o ser que, para Parmênides, é tudo aquilo que “é” e que não pode deixar de “ser” ou já se torna outra coisa. Dizer que “o ser é e o não-ser não é” é dizer que só existe o ser e nada mais. É neste sentido que, para Parmênides, o que chamamos de mundo sensível, concreto, não passa de mera ilusão, sobretudo no que tange a busca do ser, que só pode existir em uma esfera eterna e imóvel. Eis a sua forma de rejeitar por completo o devir: excluindo o ser da realidade física e tornando-o uma mera abstração:

Mas ninguém se agarra impunemente a abstrações tão terríveis como o “ser e o “não-ser”; o sangue coagula gradualmente, quando se lhes toca. Houve um dia em que Parmênides teve uma ideia singular de que parecia tirar o valor de todas as suas combinações anteriores, de maneira que teve o prazer de as deitar fora como um saco de moedas velhas e usadas” (NIETZSCHE, 1987, p. 63).

A perspectiva de Parmênides ameaça a validade dos sentidos para conhecer a verdadeira essência da realidade, sugerindo que o ser é constante e eterno, em oposição à noção do ser mudança e transformação. O pensamento do filósofo de Eléia incita os próximos pensadores a investigar a diferença entre o que é aparência e o que é real, em outras palavras, o que pode ser captado pelos sentidos e o que é discernido pela mente. À vista disso, um grande discípulo de Parmênides foi Zenão de Eléia, que negou completamente a realidade da mudança ao postular alguns de seus argumentos como por exemplo o da tartaruga e o da flexa, que segundo Schöpke (2014, p. 52) são profundamente admiráveis ainda que possam ser desmontados facilmente quando se olha para o lado certo, o mundo. Segundo Zenão, no argumento da flexa, um objeto permanece imóvel no espaço que lhe é próprio, isto é, na posição que ele ocupa a cada instante. Portanto, podemos dizer que, para o discípulo de Parmênides, o movimento se restringe a uma sequência de estados de repouso (SCHÖPKE, 2014, p. 52). Entretanto, na sequência encadeada do pensamento metafísico, Platão vai, como Heráclito, pensar o movimento na esfera do sensível ao mesmo tempo em que coloca a verdade, e o próprio ser, fora do fluxo constante. Contudo, antes de nos debruçarmos sobre as ideias do filósofo ateniense, é fundamental considerar os pensamentos de seu mentor, que exerceram, pela própria filosofia platônica, grande influência sobre o pensamento posterior.

Ainda que para muitos estudiosos, o pensamento de Sócrates seja quase impossível de discernir do de seu discípulo Platão, já que ele não deixou escritos, o conhecido “pai da

filosofia” contribuiu fortemente para o desenvolvimento da metafísica grega (REALE E ANNTISERI, 2007, p. 86). Sua colaboração para a sistematização do pensamento metafísico, que posteriormente foi concretizado por Platão, pode ser mais notavelmente identificado através do seu próprio método dialético, conhecido como maiêutica (o parto das ideias) ou método socrático, no qual buscava reconhecer a própria ignorância, alcançando a verdade por meio de suas perguntas retóricas (REALE E ANTISERI, 2007, p. 98 e 99).

Um aspecto importante sobre a filosofia de Sócrates para uma abordagem do pensamento central da metafísica, foi compreender que a essência do homem era mais importante do que acumular informações sobre ele. Em outras palavras, a filosofia socrática enfatizava a importância da busca pela compreensão de “o que é a natureza ou realidade última do homem”, além da experiência física e sensorial questionada pelos filósofos naturalistas das gerações anteriores. Desse modo, enquanto os filósofos naturalistas se atentaram em resolver questões da natureza, Sócrates se detinha em investigar e pensar sobre a essência do homem, a qual teve sua resposta na *alma*, ou seja, seu “eu consciente” e toda sua atividade pensante (REALE E ANTISERI, 2004, p. 87).

Além disso, os paradoxos socráticos, como por exemplo “conhece-te a ti mesmo” e “sei que nada sei”, desafiam a noção de conhecimento absoluto e sugerem uma compreensão mais profunda da ignorância humana, o que é uma questão metafísica fundamental. Segundo Reale e Antiseri (2007, p. 98), essa postura humilde perante o conhecimento reflete a ideia de que a verdade é complexa e muitas vezes inatingível, incentivando assim uma busca contínua e crítica pela sabedoria, que, nas palavras dos autores, “acarretava o atrito do qual brotava a centelha do diálogo”. Um diálogo que, para Sócrates, foi abruptamente cessado devido à sua sentença de morte, apesar de sua inabalável clareza de pensamento.

Porque morrer é uma ou outra destas duas coisas: ou o morto não tem absolutamente nenhuma existência, nenhuma consciência do que quer que seja, ou, como se diz, a morte é precisamente uma mudança de existência e, para a alma, uma migração deste lugar para um outro (PLATÃO, 2014, p. 101).

Desse modo, temos que a metafísica começa a adquirir contornos e mais definição na sequência com a filosofia platônica. À medida que avança, vai revelando camadas de significado que transcendem a experiência sensorial imediata, em outras palavras, a metafísica começa a tomar corpo e forma.

2.2 A sistematização da metafísica grega com Platão

A metafísica grega é consolidada quando Platão se encontra no período conhecido como a “segunda navegação” (REALE E ANTISERI, 2004, p. 134). Graças a teoria das ideias, que ocupou o centro da sua doutrina, Platão é reconhecido como o “pai da metafísica ocidental” (ERLER, 2013, p. 221). Neste estágio, o filósofo ateniense acirra o seu desprezo dos sentidos e do mundo sensível, voltando-se firmemente para o domínio do pensamento abstrato ou do que se convencionou chamar de mundo das Ideias. É um período em que o intelecto e a consciência são valorizados em sua essência mais elevada para a compreensão da realidade (REALE E ANTISERI, 2004, p. 134).

Só poderá realizá-lo em plena pureza o homem que, na medida das suas forças, for ao encontro de cada um dos seres exclusivamente pela via do pensamento, abstraindo dele o recurso à vista ou a qualquer outro dos sentidos, e sem arrastar nenhum deles atrás da razão: que, utilizando apenas o pensamento em si mesmo, sem mistura, se lançar na caça de cada uma das realidades em si mesmas e sem mistura, liberto até onde lhe for possível dos olhos, dos ouvidos, numa palavra, de todo o corpo — ciente de quanto este perturba a alma e a impede de adquirir verdade e sabedoria, quando ambos se associam (PLATÃO, 1988, p. 55).

O movimento intelectual da “segunda navegação” de Platão reflete as turbulências de sua época e sua busca incessante por um conhecimento mais seguro que possa servir de alicerce para a produção de uma sociedade mais justa e virtuosa. Abandonando Atenas, o filósofo seguiu para Megara com Euclides, também discípulo de Sócrates. Esse afastamento da arena política ateniense simboliza um marco crucial em sua trajetória intelectual. Segundo Erler (2013, p. 32), a filosofia platônica, sucessora do legado socrático, é entendida como uma nova política, comprometida não com as estruturas de poder da cidade, mas com o bem (estar) das almas dos cidadãos, visando seu desenvolvimento como “pressuposto para uma boa convivência”. Os diálogos platônicos dessa fase tinham o propósito de fomentar uma nova forma de filosofar, além de estabelecer fundamentos para a purificação da alma, libertando-a das falsas percepções do mundo sensível e assim trilhar o caminho para o “conhecimento da verdade” (ERLER, 2013, p. 32).

A “segunda navegação” representa, portanto, uma virada do pensamento metafísico, buscando causas e princípios que transcendem a experiência sensorial. Assim, aliado aos pensamentos socráticos, Platão traz em diálogos reflexões sobre as ideias, que são suprassensíveis, buscando compreender a realidade das coisas além do que os sentidos podem captar. Em outras palavras, a única forma possível para Platão de explicar o suprassensível é

usar o raciocínio puramente inteligível, atividades essas realizadas, especificamente, pelo intelecto e pela mente.

Voltando aos argumentos que iniciam o subcapítulo anterior apontando para a sistematização da metafísica, reiteramos que tal movimento surgiu como uma resposta ao devir heraclitiano. Embora Platão, em sua filosofia, reconhecesse a esfera do devir, ele o confinava, como já dissemos, estritamente ao domínio do mundo sensível. O pensamento platônico se distingue do heraclitiano ao propor que, embora o mundo sensível esteja em constante mudança, há uma realidade mais elevada e estável, o que ele chama de mundo das formas imutáveis ou *mundo das ideias*. O filósofo de Atenas então, relega o devir ao domínio dos sentidos, mantendo o mundo das formas imutáveis como o único verdadeiro e acessível à razão humana (WAHL, 1960, p. 36).

A noção de um *mundo das ideias* (ou teoria das Formas) influenciou profundamente a filosofia ocidental, sendo o fundamento maior da chamada metafísica tradicional, ainda que Aristóteles se afaste neste ponto de seu mestre, por não reconhecer a existência de um mundo inteligível (SCHÖPKE, 2004, p. 57). Essa visão estabeleceu um dualismo entre o conhecimento verdadeiro, unicamente acessível pela razão, e as percepções sensoriais, sujeitas ao erro e à ilusão. Portanto, as Formas platônicas estão diretamente relacionadas à noção das essências, que por sua vez foram influenciadas pelas indagações filosóficas sobre a substância das coisas. Essas ideias, se unem na busca por um pensamento de permanência em meio ao devir, como explica Wahl (1960, p. 52).

Diante da tentativa de explicar o devir do mundo sensível, de acordo com Wahl (1960, p. 40), Platão, recorre às ideias de limite e de díade indefinida ou ilimitada, já que o limite impõe uma forma de díade. Platão, em sua também incessante procura pela “arché” ou princípio fundamental, formulou dois conceitos essenciais: o de “Uno”, que confere univocidade e permanência, análogo à “ideia do bem”, e a “Díade Indeterminada”, que explica a ambiguidade e indeterminação, tornando-se a base do mal (ERLER, 2013, p. 258).

À vista disso, a metafísica de Platão é concebida na realidade como um dualismo, onde a existência de formas abstratas e perfeitas é necessária para dar forma e contorno aos conceitos puros e abstratos. Segundo o filósofo, a perfeição de uma ideia só pode ser encontrada no reino imutável das formas. Isso implica, no entanto, que o mundo perceptível aos sentidos, embora imperfeito, é essencial como contraparte do mundo das ideias. Dessa forma, a dualidade de Platão transcende a mera oposição física, servindo como uma ferramenta para compreender a relação entre o mundo sensível e o mundo das Ideias.

2.3 A busca pela permanência das coisas: conectando as duas metafísicas

Desde os seus primórdios, a ciência grega esteve empenhada em “proteger o conhecimento contra a dispersão, a hesitação e o erro” como destaca Goldschmidt (1970, p. 19). Assim, segundo o autor, os filósofos gregos buscavam garantir a unidade em meio à “multiplicidade das coisas”, mantendo-se equilibrada apesar das transformações reais que se escondem sob as aparências. E aquilo que se encontra por baixo das aparências é concebido como substância, indicando permanência frente as qualidades (ou atributos) mutáveis daquilo com que a própria substância se relaciona, como observando por Wahl (1960, p. 53). Portanto, embora o devir heraclítico tenha o fogo como símbolo central, representando transformação e mudança constante, ele também simbolizava a ordem dessa mudança (WAHL, 1960, p. 54). É a partir do amadurecimento da relação entre substância e qualidades, que se inicia a ideia de dualismo na filosofia grega (WAHL, 1960, p. 54).

O conceito de substância é proposto por Platão como algo que transcende os elementos físicos, existindo apenas nas ideias que vão além do mundo material. Por isso o filósofo pensa os elementos como ar, fogo e água como compostos de coisas mais primitivas. Ele até concorda com Heráclito sobre a mudança, sobre o devir do mundo material, mas propõe que acima dessa constante transformação existe o mundo das Ideias. A substância então, segundo Platão, é a ideia, e estando a alma intimamente conectada a essas ideias, introduz-se a noção de uma substância espiritual. Platão, assim, sintetiza e transforma as filosofias anteriores, mostrando que a verdadeira unidade inclui a multiplicidade, que mudança e permanência não são opostas, mas interdependentes, onde repouso e movimento possam coexistir (WAHL, 1960, p. 55).

Com o olhar fixado nesse pensamento que indica uma unidade permanente, Platão estabelece, portanto, sua filosofia sobre a teoria das Formas como uma solução para o dilema clássico da “substância primordial”, indagando sobre a verdadeira natureza do Ser (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 20), como apresentamos ao final do subcapítulo anterior. O filósofo, segundo Goldschmidt, concebe as Formas como a realidade verdadeira, sendo estas as causas primárias de tudo o que emerge no mundo em devir, em outras palavras, o devir no mundo sensível, é visto como uma tentativa de imitar a perfeição das Formas. Em contraste ao seu antigo mestre, Aristóteles, que argumenta que as formas só podem ser plenamente conhecidas, através do conhecimento dos corpos, ou seja, através do mundo material (SCHÖPKE, 2004, p. 57). Desse modo, explica Schöpke (2004, p. 58), mesmo com as constantes mudanças, a matéria mantém sua importância no aristotelismo, especialmente porque as formas, em seu aspecto mais puro (sua essência), é ainda um ser racional.

A única causalidade “inteligível”, isto é, compreensível, não reside na matéria nem mesmo em qualquer força motora, mas somente nas Formas, que são, ao mesmo tempo, modelos e causas de todo devir (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 20).

Platão e sua metafísica, próxima do *YS* de *Patanjali*, portanto, concebe a ideia de que o mundo sensível é o domínio do Devir, isto é, da mudança. Portanto, podemos explorar a relação entre o pensamento filosófico do devir na teoria das Formas de Platão, com a metafísica apresentada no *Yoga Sutas de Patanjali*, através da comparação de suas visões sobre a realidade última e a transformação.

A conexão entre essas perspectivas pode ser encontrada na ideia de que há uma realidade superior, seja ela o *purusha* ou as Formas, que é eterna e imutável, e que a experiência sensível é uma manifestação imperfeita dessa realidade. A prática da Yoga, conforme organizada por *Patanjali* (e que se torna a perspectiva filosófica dominante na modernidade) e a filosofia platônica compartilham o objetivo de alcançar um conhecimento ou estado de ser que transcenda o mundo material e suas incessantes mudanças.

No *Yoga Sutas*, *Patanjali* apresenta o conceito de *purusha*, o self eterno e imutável, de importância primária que permanece inalteravelmente constante como as almas (DASGUPTA, 1922, p. 244), em meio às flutuações de *prakriti*, a matéria mutável. Segundo o *Samkhya*, *prakriti* é considerada de natureza de bem-aventurança, que de acordo com Dasgupta (1922, p. 238), “é apenas outro nome para prazer... e não constitui a natureza da alma”. Portanto, *prakriti* sendo essa substância de natureza que se modifica, está sujeita à mudança. As substâncias que movimentam a matéria, são chamadas no *Samkhya*, de *gunas* “ou entidades sutis últimas” e possuem três significados: (1) qualidade, sendo essa uma manifestação ou aparência particular de uma entidade sutil; (2) corda, porque são como cordas pelas quais a alma é acorrentada como se fosse ao pensamento e à matéria, e (3) não primário, porque possuem importância secundária uma vez que sofrem continuamente modificações e mudanças, diferente da alma (*purusha*) (DASGUPTA, 1922, p. 243).

Patanjali apresenta no *sutra* 2.18 as três qualidades de *gunas*, *sattva* (pureza, harmonia, inteligência), *rajas* (ação, movimento, paixão) e *tamas* (inércia, ignorância, escuridão). Essas qualidades estão em constante interação e transformação, gerando a diversidade de formas e fenômenos que percebemos. Assim, a predominância de uma *guna* sobre as outras molda a realidade material e a experiência humana.

Tudo o que é percebido inclui não apenas os objetos externos, mas também a mente e os sentidos. Eles compartilham três qualidades: inércia, atividade e clareza. E têm dois tipos de efeitos: expor “aquele que percebe” às suas influências ou proporcionar os meios para fazer a distinção entre eles e “aquele que percebe” (DESIKACHAR, 2018, p.255).

Desse modo, a relação entre o conceito de *gunas* apresentado no *YS* de *Patanjali* e o conceito de devir de Platão no mundo sensível pode ser explorada através da compreensão de que ambos tratam de estados de mudança e transformação. A prática do *Yoga de Patanjali*, com seu objetivo de transcender as limitações da matéria, ecoa o esforço platônico de ascender do mundo sensível para o mundo das ideias, buscando uma realidade mais estável e verdadeira.

Segundo o filósofo indiano, para arrefecer essa movimentação, o corpo deveria ser dominado para que seus sentidos não interferissem no imutável (*purusha*) que nos habita. A prática de restrição dos sentidos (*pratyahara*), é apresentada no quinto passo, entre os oito estágios alcançados pela meditação com o *Ashtanga Yoga* (DESIKACHAR, 2018, p. 269). Enquanto para Platão, o conhecimento verdadeiro só é possível através da *razão*, que nos permite acessar o mundo das ideias. Schöpke (2004, p. 53), mostra que na perspectiva platônica, o *ser* não pode ser compreendido através dos sentidos, portanto, “somente a razão pode ter perfeito conhecimento do *ser*”, e os sentidos quando isolados da razão são insuficientes e se desvanecem no imenso campo das percepções. Schöpke enfatiza que, para Platão considerar algo como um “objeto de conhecimento”, é imprescindível que possua “qualidades que lhe pertençam”, caso contrário, “não é coisa alguma”. A razão tem então, a função de “juíza de valores”, condenando tudo o que parece se desviar da essência ou que não adira a um modelo estabelecido, conforme Schöpke explica (2004, p. 56).

(...) da ética; segundo Platão, as ideias são a pressuposição para um saber real, para um esclarecimento racional da realidade, para uma comunicação que seja fecunda – quando tudo se encontra constantemente em mudança, quase já não é possível haver comunicação (182c-183b) - e para um agir moral ou político em um mundo em constante mudança (ERLER, 2013, p. 222).

Sendo assim, a alma governada pela razão tem os desejos corporais aprisionados de modo que não perturbem o equilíbrio e o bom funcionamento dos demais cidadãos e do Estado na “Calípolis (527c) – bela cidade -” não desviando do caminho do bem na busca por justiça e virtude (ERLER, 2013, p. 281). Conforme Erler (2013, p. 282), “Também no Estado, a felicidade provém de ordem de suas partes”. De acordo com o autor, as características mais marcantes do Estado ideal de Platão são a “partição do trabalho e a hierarquização de determinados grupos” (2012, p. 283). Essas condições, para Platão, garantem a unidade, a identidade e a superioridade da cidade, evitando o maior perigo que seria a revolta dos demais cidadãos. E para isso é preciso alcançar a *estabilidade*, que significa encontrar o equilíbrio, “uma disposição instintiva natural”, entre os extremos. Para Platão, a estabilidade é o resultado do conhecimento verdadeiro, da episteme, que se baseia em ideias universais e imutáveis (ERLER, 2013, p. 281 a 285).

A estreita ligação que há entre ética como terapia da própria alma e política como dedicação e cuidado da alma do outro torna-se a marca característica da estrutura de a República. A justiça na alma e no Estado é considerada de forma analógica (ERLER, 2013, p.282).

Tanto a ética platônica quanto a ética de *Patanjali* (*Yamas e Nyamas*) desenvolveram seus pensamentos sobre a superioridade hierárquica da alma, através da “fuga do corpo”, também como a “fuga do mundo”. Em ambas as vertentes o corpo é tratado como morada da alma, com a função de servi-la apenas como instrumento para seu processo de libertação. Para os dois filósofos, é lícito afirmar que o corpo é tido como uma morada a ser habitada e é visto como um ambiente impuro onde se encontra a raiz de todo o *mal*.

Em suma, há uma defesa, em ambas as metafísicas, que as ideias são a verdadeira realidade, pois não mudam nem se corrompem como as coisas do mundo material. Assim, tanto as ideias platônicas, quanto as do Yoga apresentado por *Patanjali*, encontram espaço para se impor no sujeito de modo absoluto, uma vez que Platão (e *Patanjali*) defende que o conhecimento das Ideias só é possível graças à *razão*¹⁶, que nos permite ascender do mundo sensível ao mundo inteligível, onde se encontram as essências das coisas.

Ambas as tradições filosóficas são descritas como tendo uma abordagem clara e direcionada para a eliminação do sofrimento humano, alcançado através de uma postura racional, como indica Carvalho (2012, p. 125). Isso implica que, apesar de suas origens culturais distintas, o pensamento grego e hindu convergem na ideia de que a razão e a lógica são ferramentas essenciais para entender e potencialmente resolver os dilemas inerentes à condição humana. Portanto, segundo o autor é possível demonstrar que os pensamentos indiano e grego não constituem realidades tão distantes, já que alguns aspectos fundamentais presentes em ambas as tradições metafísicas podem aumentar ainda mais esse diálogo (CARVALHO, 2012, p. 129).

Historicamente, observa Wahl (1960, p. 37), que a ideia de mudança era frequentemente vista como um conceito irracional pelos pensadores antigos. Esta percepção era comum tanto

¹⁶ É possível encontrar uma verossimilhança da *razão* apresentada pelos gregos, com o exercício de reflexão racional (*jñana*) existente no *YS* de *Patanjali*. Dilip Loundo (2021), analisa os princípios que constituem a práxis devocional (*bhakti*), a partir da *Bhagavad Gita* interpretada por *Madhusudana Sarasvati* (séc XVI), que busca incorporar as práticas devocionais num exercício radical de reflexão racional (*jñana*), em concordância com os ensinamentos do filósofo fundador da escola Advaita Vedanta, *Sankaracarya* (séc VIII). Segundo o autor, nos escritos do *YS* a ideia de *razão* universal é apresentada como *Brahman* que é alcançada através do caminho extremamente cognitivo-intelectual (*jñana*) e a natureza tem o nome de *prakriti* que é o movimento da natureza do mundo, acontecendo através dos desejos e do pulsar a vida. Segundo Loundo (2021, p. 1347), *Madhusudana Sarasvati* descreve as nove disciplinas de *bhakti* correlacionando com as disciplinas soteriológicas consagradas pela tradição *Advaita Vedanta* e também pela tradição do *Yoga de Patanjali* (séc. II). De acordo com o autor, a relação descrita por *Madhusudana* das nove disciplinas de *bhakti* ao *YS* é a expressão de permanecer eternamente em ato de plena devoção através do encaminhamento dos oito passos sistematizados por esta tradição, atingindo o *samadhi*.

entre aqueles que rejeitavam a mudança, quanto entre os que a aceitavam, embora houvesse algumas exceções notáveis, como em certas interpretações de Platão e Aristóteles, pontua o autor. Contudo, com o avanço da ciência moderna, surgiu um novo entendimento que permitiu aos filósofos reconhecerem a mudança como um fenômeno que pode ser racionalmente compreendido e estudado, dando origem à possibilidade de uma ciência dedicada ao estudo da mudança. Segundo o autor, se considerarmos Homero e Hesíodo como pioneiros da filosofia, então parece que a filosofia está retornando às suas raízes heraclitianas (WAHL, 1960, p. 39).

Sem dúvida, é necessário observar que, ao passar da filosofia antiga para a moderna, ocorre uma mudança em relação a esse pensamento de mudança. Ele não é mais considerado um domínio inferior da realidade (...) Mas este dinamismo é largamente explicado pela influência de novos conceitos científicos(...) (WAHL, 1960, p. 37).

Tanto a metafísica grega quanto a hindu compartilham de um objetivo comum: a busca de um quietismo, de uma imperturbabilidade, a busca de um porto seguro, ou seja, a busca do eterno que, neste caso, se opõe ao tempo e ao movimento, em outras palavras, acaba se opondo à própria vida, conforme apresenta Schöpke em muitas de suas aulas. Isso é evidenciado pelo espírito teleológico de ambas as filosofias, na busca por uma liberdade interior face ao mundo externo, a renúncia do corpo para alcançar o espírito puro, Nirvana e *Moksha*. Em outras palavras, são duas perspectivas que, enquanto sistemas de pensamento, buscam explicar fenômenos sob a ótica de um destino ou de propósitos finais (estruturas teleológicas estas ligadas à soteriologia, ramo que trata da salvação, libertação ou redenção) (CARVALHO, 2012, p. 125).

É importante esclarecer que, na filosofia metafísica apresentada nos *Yoga Sutras de Patanjali*, existe uma integração com o sincretismo religioso dos brâmanes, ou seja, “as escolas épicas do *Samkhya* e do Yoga deram origem a um sincretismo *sâmkhya-yogue*” (FEUERSTEIN, 2006, p. 255). Segundo Dasgupta (1922, p. 227), é possível encontrarmos uma passagem importante em um dos textos encontrados nas *Upanishads*, o *Maitrayani Upanishad*, onde mostra que a metafísica do *Samkhya* foi oferecida em alguns setores para validar os processos da Yoga. Assim, a associação e enxerto da metafísica do *Samkhya* no sistema da Yoga, como sua base, parece ter sido feito pelos seguidores dessa escola de pensamento que foi posteriormente sistematizada por *Patanjali*. Por esse motivo, o filósofo indiano é considerado por alguns comentaristas como um “editor do Yoga” e não como o seu criador. Neste caso, *Patanjali* foi provavelmente a figura mais notável por organizar e dar forma a ideias que já existiam e que posteriormente nos foram transmitidas pela Yoga (DASGUPTA, 1922, p. 229).

Por esse motivo, é muito complexo tentar separar a *filosofia da Yoga* da prática religiosa, uma vez que isso não é tão evidente e tampouco se pretende ser. Como apontado por Feuerstein (2006, p. 113), “para o hindu, a filosofia não é um conhecimento puramente abstrato, mas uma metafísica que tem consequências morais”. Assim suas problematizações estão mais profundamente ligadas a um universo dogmático e religioso do que a uma episteme, como no caso da filosofia grega (mesmo tendo ela também implicações morais). É muito importante destacar também que o *Yoga Sutras de Patanjali* surgiu após séculos de prática e reflexão intensa sobre a crucial questão da autotranscendência (FEUERSTEIN, 2006, p. 255).

Segundo Simões (2020, p. 172), este aspecto pode tornar a prática filosófica da Yoga também uma prática religiosa, mas não porque os textos (quer sejam eles platônicos, aristotélicos, vedantinos ou os *Sutras*), sejam necessariamente religiosos em si, mas será aqueles que os leem que buscam a partir deles fundamentar uma dada religião. Neste sentido, pode ser entendido que qualquer prática de Yoga que se oriente pelo *Darshana de Patanjali* encaminha-se sempre para as realidades transcendentais. Simões (2020, p. 172), destaca que “uma das primeiras inovações yoguicas”, foi a adaptação de seus princípios morais espirituais, tradicionalmente praticados nos *ashrans*¹⁷, ao dinamismo das sociedades capitalistas, caracterizadas pelo consumo intenso, individualismo e competição.

Ainda assim, a metafísica grega difere da metafísica de *Patanjali*, porque na tradição de *Patanjali*, há uma conexão explícita com a religião *Samkhya*, que permeia sua visão metafísica. Por outro lado, não se pode dizer que Platão e Aristóteles estivessem vinculados a uma religião específica, embora suas obras apresentem, ainda que com todas as diferenças entre elas, uma profunda estrutura teológica e teleológica (pelo menos era assim que também pensavam muitos Padres da Igreja nos primeiros tempos de cristianismo e mesmo depois com os teólogos da Baixa Idade Média, dentre eles Abelardo e São Tomás de Aquino). Em certo sentido, é exatamente essa apropriação do cristianismo da filosofia grega (inicialmente, a platônica e a neoplatônica) que proporcionou um terreno ainda mais comum entre as metafísicas do Ocidente e a do filósofo indiano, especialmente no que tange à busca de um propósito (*Dharma*) e de uma ordem universal (*Ishvara*).

É a visão das ideias, por fim, que concede aos deuses sua divindade (Phaedr. 247a. 249c), colocando as representações religiosas tradicionais sobre uma nova base (ERLER, 2013, p. 222).

¹⁷ *Ashrans* são locais de retiro espiritual originários da Índia antiga. Tradicionalmente, eram eremitérios onde sábios viviam em harmonia com a natureza, dedicando-se à meditação e ao ensino espiritual.

Foi, como dissemos acima, no primeiro momento da exegese cristã, com Santo Agostinho de Hipona, que o Cristianismo se apoderou de aspectos platônicos e, sobretudo, neoplatônicos (ERLER, 2013, p. 334). Afinal, a trajetória da metafísica no Ocidente foi marcadamente moldada pelo Cristianismo ao longo de dez séculos, consolidando e expandindo o legado socrático-platônico-aristotélico. Do mesmo modo, a preferência e o reconhecimento da filosofia cunhada por *Patanjali* no *Yoga Sutas* como “clássica”, escolhida pelos yogis indianos modernos, não foi coincidência. Este contexto permitia explorar novas formas de diálogo entre a filosofia ocidental e o pensamento indiano, como veremos a seguir.

Um grande exemplo disso é que, no período de 1773-1837, a Índia foi atravessada pelos interesses colonialistas e imperialistas da Coroa britânica. E, de acordo com De Michelis (2005, p. 29), a incursão colonial da Grã-Bretanha na Índia representou o primeiro esforço deste gênero empenhado ativamente na disseminação do racionalismo iluminista como a “verdade” absoluta.

O imperialismo cultural que se seguiu forçou a mente indiana a se medir contra todo tipo de construtos estrangeiros: econômicos, políticos, científicos, tecnológicos, filosóficos, religiosos - e esotéricos. Essas complexas influências intelectuais se mesclaram com tradições locais e especulações, e fincaram raízes profundas no solo intelectual da Índia (DE MICHELIS, 2005, p. 30).

Nesse cenário, os yogins indianos, no ensejo de externalizar sua cultura para o Ocidente, perceberam uma possível (e muito bem-sucedida) correlação entre a filosofia do *Yoga Sutas* de *Patanjali* com o cristianismo, que chegava agregado com os britânicos. De acordo com De Michelis (2005, p. 137), em um contexto em que transformações profundas nos conceitos tradicionais do hinduísmo eram realizáveis com certa facilidade, as noções que *Vivekananda* viria a adotar posteriormente, classificadas como “Divindade” e “Autorrealização”, já estavam impregnadas de intensos princípios cristãos e esotéricos. Essa correlação é muito bem observada nos textos, por exemplo, dos renomados yogins indianos *Paramahansa Yogananda*, *Swami Kriyananda* e *B.K.S. Iyengar*, assim como do yogin brasileiro Hermógenes.

Quando, através dos anos de diligente prática e de consciente aspiração, o homem for plenificado em seu Yoga, um dia poderá gloriosamente dizer com Jesus: “eu e o Pai somos Um” (HERMÓGENES, 2017, p. 33).

A Hatha Yoga, admitindo que “o corpo é o templo do Espírito Santo”, preocupa-se, ao contrário, em corrigir, purificar e embelezar o templo para receber o Hóspede tão desejado. (...) O pecado consiste em tomar como fim o que não é mais do que um meio (HERMÓGENES, 2017, p. 34).

O despertar dos centros cerebrosais ocultos (cákras, lótus astrais) é o objetivo sagrado do iogue. Os exegetas ocidentais não compreenderam que o capítulo do Novo Testamento, o “Apocalipse”, contém a exposição simbólica da ciência da ioga, ensinada por João e outros discípulos íntimos do Senhor Jesus. João mencionou (Apocalipse, 1:20) o “mistério das sete estrelas” e das “sete igrejas”; estes símbolos

se referem aos sete lótus de luz, descritos nos tratados de ioga como as “sete portas da armadilha” no eixo cerebrospectral. Através destas “saídas” divinamente planejadas, o iogue, pela meditação científica, escapa da prisão do corpo e reassume sua verdadeira identidade como Espírito (PARAMAHAMSA YOGANANDA, 2015, p. 149)¹⁸.

Os grandes mestres da Índia modelam suas vidas pelos mesmos ideais divinos que animaram Jesus; estes homens pertencem à sua proclamada família: “Quem fizer a vontade de meu Pai, que está no céu, é meu irmão, minha irmã, minha mãe”. “Se perseverardes em minha palavra”, salientou o Cristo, “então sereis meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará”. Livres, todos senhores de si mesmos, os Cristos-iogues da Índia são membros da confraria imortal: a dos que obtêm o conhecimento libertador do Pai único (PARAMAHAMSA YOGANANDA, 2015, p. 158).

Portanto, é evidente a cartada que a Índia deu, utilizando a prática da Yoga como um cavalo de Troia (ou uma máquina de guerra), carregada de cultura e valores daquela sociedade, para se difundir no Ocidente. A adoção do texto filosófico do *YS* abriu espaço para a globalização da prática yóguica, tornando-se o modelo clássico no séc. XX (e ainda hoje). Sobretudo porque, para conquistar a sociedade ocidental euro-cristã, os yogins indianos precisaram criar uma conexão com a práxis cristã (NEWCOMBE, 2017, p. 26-32¹⁹; BALADO, 2021, p. 2 e 3²⁰).

Os intelectuais de Bengali, como ficaram conhecidos esses nacionalistas da Índia colonial, abriram o diálogo com os ingleses, instituindo uma ideologia e a modernização do país. Esse movimento inspirou a formação de um yoga aparentemente menos mágico e mais condizente com o pensamento “racional” que os colonizavam. Foi uma espécie de movimento de contracultura sobre o domínio britânico, concedendo os direitos políticos às mulheres, a extinção das castas, das crenças populares religiosas, assim como, a obrigatoriedade do ensino da língua inglesa nas escolas. Não obstante, os intelectuais renascentistas indianos tentaram instituir um Deus único dentro do panteão hindu, tendo sido os primeiros a traduzirem a literatura védica para o inglês, permitindo um debate inter-religioso e crítico (SIMÕES, 2020, p. 51).

Retomando a nossa argumentação sobre o conceito do devir platônico, segundo o filósofo de Atenas, é apenas no mundo sensível que a mudança existe e é também no mundo físico, material, que as essências das coisas se manifestam como meras imitações depois de serem originadas a partir do mundo inteligível. Explicando melhor: ao entrar em contato com a matéria (ou, simplesmente, como Platão narra no *Timeu*, tendo a matéria sido obrigada a imitar as essências, as Ideias paradigmáticas), o Ser perde sua pureza e sua perfeição original, ou melhor, o Ser permanece intacto no mundo inteligível, enquanto as suas imitações acabam

¹⁸ YOGANANDA, Paramahansa. *Autobiografia de um Iogue*. SELF-REALIZATION FELLOWSHIP, 2016.

¹⁹ NEWCOMBE, Suzanne. *The Revival of Yoga in Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

²⁰ BALADO, Martina. *La misión de Narendra Modi de convertir a India en gurú mundial*. GEIRSA – Universidad Nacional do Rosario (UNR), 2021.

produzindo distorções e degenerações na própria ideia deste Ser original. É assim que tudo evanesce, transbordando em caos e, por fim, se corrompendo. Mas o que se corrompe, que se entenda bem, não é o Ser em si, mas aquilo que, no mundo, tem sua aparência e forma, ou seja, tudo o que existe materialmente imitando as formas. O Ser continua, como para Parmênides, uno, eterno e imutável: (é preciso entender bem esta parte, porque o ser jamais se corrompe; o que se corrompe são as imitações, é a matéria, e nunca as formas, seja em Platão ou em Aristóteles).

O que é o Ser? – e: “Qual é, de maneira geral, a causa da geração e da corrupção?” - Ora, as Formas são “o ser verdadeiramente real”; e é às Formas que se deve atribuir a causalidade de tudo aquilo que advém ao mundo do devir (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 20).

É nesta hierarquização que a matéria é tornada algo menor, sem valor, é desacreditada por completo tanto como objeto de conhecimento como de redenção, como explica Goldschmidt (1970, p. 20), “a realidade passa inteiramente para as Formas inteligíveis”. Segundo o autor, Platão busca fundamentar a veracidade das Formas através de três atributos: I - estas são reais porque são sempre *idênticas* a si mesmas; II - elas se reduzem à *unidade* e III - o filósofo associa o divino às Formas (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 21). Portanto, para Platão, esta estabilidade das Formas é o resultado do conhecimento verdadeiro, da episteme, que se baseia em ideias universais e imutáveis. Elas nos permitem estar de pé sobre algo sólido, firme e constante, sem nos deixarmos levar pelas aparências enganosas do mundo sensível.

A inteligência deve exercer-se segundo o que designamos por Ideia, indo desde a multiplicidade das sensações para uma unidade cuja abstração é a verdade racional. Este acto de abstração consiste numa recordação das verdades eternas contempladas pela alma no momento em que se integrava no séquito de um deus, quando podia contemplar estas existências a que atribuímos a realidade e quando, depois, levantava os olhos para o que é verdadeiramente real (PLATÃO, 2000, p. 65, 249c).

Conforme Wahl (1960, p. 505), Sócrates, por sua vez, acreditava que o conhecimento é a verdadeira virtude e, portanto, a ignorância seria o mal maior. O autor afirma que essa teoria de Sócrates se faz presente nos primeiros diálogos de Platão, embora em algumas obras posteriores, como a República e as Leis, Platão desenvolva a ideia de que os seres humanos podem escolher seu próprio destino, eximindo Deus da responsabilidade pelas ações humanas. Sendo assim, nos primeiros diálogos, o filósofo declara que, ao compreendermos claramente o que devemos fazer, agimos adequadamente, pois a ideia do bem é tão poderosa que não podemos conhecê-la sem segui-la (WAHL, 1960, p. 505).

Similarmente, na filosofia de *Patanjali*, a estabilidade ou o caminho do meio é apresentada como o estado de moderação e discernimento que permite ao praticante alcançar a

libertação do sofrimento causado pelas ilusões do mundo. Nessa perspectiva yóguica, o propósito do filósofo é mostrar que o indivíduo já possui aquilo que busca, mas se torna ignorante quando deixa de enxergar com os olhos que teria à priori, ao deixar de ver com clareza devido às perturbações do mundo, caindo assim em sofrimento e angústia. Deste modo, cria nada mais do que sua própria ilusão. A metafísica no *Yoga Sutra de Patanjali* trata de uma reflexão sobre a aproximação do ser interior, afastando-se do mundo exterior, analisando a realidade que nos origina.

Em suma, tanto Platão quanto *Patanjali* defendem que na alma estão impressas todas as verdades sobre as coisas, de modo que, quando pensamos nessas coisas, elas já são reais; porém, quando tentamos expressar esses pensamentos no mundo material (quando a ideia se torna concreta), eles se tornam ilusões e cópias das nossas ideias perfeitas que existem apenas na mente (e, no caso de Platão, elas só são contempladas pela mente, pela razão, embora só existam como realidade de forma pura e independente de nós). Ou seja, sua busca não é pela verdade *no* mundo, já que é preciso entrar num processo de introspecção para conhecer a verdade na sua plenitude, compreendendo que ela está em consonância com o Bem e o Belo que nos habita (unidade suprema). De certa forma, também neste ponto é no cristianismo que a relação entre a filosofia ocidental e a oriental se fará mais presente, ou seja, é no Platão cristianizado que a negação do corpo será mais forte e a interioridade, como o caminho para chegar à verdade, ou seja, a Deus e também em nós mesmos, em nossa própria essência, se fará mais absoluto do que era entre os gregos. Enfim, é um processo de voltar para Si-Mesmo, uma vez que a verdade estará dentro de Si ou dentro de nós (e não no mundo), portanto, não dependente de nenhuma validação externa. Lembrando que para Platão e, mais ainda, para Agostinho (e *Patanjali*, como já vimos), os sentidos nos mostram apenas as sombras e as cópias imperfeitas das essências.

Ora, se a ideia do bem é equiparada com a unidade suprema, então o conhecimento dessa ideia suprema habita o filósofo a cuidar, através da “cura d’alma”, da unidade e da ordem na alma dos concidadãos e na pólis, contribuindo assim para a felicidade e para o agir correto (502d-505b) (ERLER, 2013, p. 285-286).

Assim, em Platão, os bens efêmeros e perecíveis “não podem assegurar senão uma felicidade passageira a seres mortais”, de acordo com Goldschmidt (1970, p. 25). E isso vai muito mais longe com o cristianismo de Agostinho, para quem o corpo é um empecilho real não só para a busca de uma liberdade plena como para a verdadeira salvação. Como diz o grande medievalista Etienne Gilson sobre Agostinho:

Esta liberdade plena não nos é acessível nesta vida, mas aproximar-se dela nesta vida é o meio de obtê-la após a morte. É desviando-nos de Deus para os corpos que a perdemos; é desviando-nos dos corpos para Deus que poderemos reconquistá-la

(GILSON, E., 2001, p.155).

Isso quer dizer, em poucas palavras, que o corpo só se torna algo completamente negativo no cristianismo, embora já na metafísica socrático-platônica ele seja entendido como algo que, governado pelas paixões e não pela razão, impediria o aperfeiçoamento da alma. Neste ponto, *Patanjali* está mais próximo do platonismo de Agostinho do que do próprio Platão. Resumindo, se existe alguma felicidade duradoura, ela só pode ser encontrada e vivida pela alma, e só poderá ser plena realmente após a morte do corpo. A felicidade total, portanto (*eudaimonia*), em Platão, difere de algum modo da de Agostinho, pois para o primeiro esta felicidade pode ser alcançada através da contemplação das Formas eternas e inteligíveis, que representam a verdadeira realidade, enquanto no cristianismo só há felicidade real em outra vida. Enfim, por ser imortal, a alma é indestrutível, e assim ela está destinada, em Platão, a ascender ou a decair nas vidas futuras de acordo com o sucesso ou o fracasso experimentado em nossa caminhada neste mundo (CONFORD, 1968, p. 69).

A visão platônica no Fédon, sugere que, embora a alma imortal anseie pelas Formas eternas, a alma encarnada muitas vezes não reconhece esse desejo e se sente incrédula em relação às realidades transcendentais (GOLDSCHIMIDT, 1970, p. 25). Sendo assim, enquanto estamos encarnados em corpos mortais, Platão afirma que somos constantemente atraídos pelos prazeres (e desejo) do mundo material, que são instáveis e não satisfazem plenamente nosso propósito profundo de felicidade. Ainda que, na terra a alma possa atingir a condição de divindade e escapar de futuras encarnações, como explica Conford (1968, p. 70).

— Cá estamos então no que dizíamos há um bocado: sempre que a alma faz uso do corpo para se lançar em qualquer indagação, utilizando a vista, o ouvido ou qualquer outro meio sensorial (e utilizar os sentidos, que significa senão utilizar o corpo?), eis que este a arrasta para as realidades em contínuo devir; e quanto a ela, por aí erra, mergulhando como ébria na perturbação e na vertigem, pois tal é a natureza das coisas a que se apegam.

— Decerto.

— Ao invés, quando indaga por si e em si, refugiando-se além, no que é puro e sempre existe, imortal e idêntico a si mesmo, fica, em razão do seu parentesco, para sempre ligada a ele, precisamente quando passa a existir em si e por si, e tal lhe é permitido; e é então que cessam os seus erros e, fixando-se nessa realidade de além, salvaguarda para sempre a sua identidade, porque tal é também a natureza das coisas a que se apegam. Ora este estado de alma não designamos nós por ‘estado de razão’? (PLATÃO, 2001, p. 77).

A verdade amarrada à alma segue peregrinando e transmigrando carregando as ideias adequadas através dos corpos, encarnação após encarnação. Platão reforça essa argumentação no Fedro (246a-256e), onde apresenta o mito da “parelha alada”, em que um homem (cocheiro) é conduzido por dois cavalos, um excelente, que o direciona para cima no céu e outro ruim, que

é relutante e puxa o carro para baixo na terra, ainda assim, momentaneamente o homem consegue elevar a cabeça para contemplar “as coisas do céu” (ERLER, 2013, p. 212).

E uma vez que um princípio ativo sempre é distinto de seus recursos auxiliares e o homem atuante usa seu corpo sempre como meio, nem o corpo nem uma ligação com o corpo poderá ser o princípio ativo, mas apenas a alma (130c) (ERLER, 2013, p. 206).

Essa mesma mitologia é encontrada no terceiro capítulo do texto hindu, *Katha-Upanishad*, texto conhecido como o mais antigo dos *Yoga-Upanishads*. De acordo com Feuerstein (2006, p. 182), a doutrina apresentada pelo *Katha-Upanishad* é conhecida como “Yoga do Si Mesmo profundo”. Isso indica que o aspirante a essa realização deve passar por uma preparação para receber a ação da graça. A prática espiritual no texto, é apresentada como uma “involução progressiva”, ou seja, um retorno consciente e em ordem inversa das etapas do desdobramento evolutivo do mundo, explica o autor. Isso significa que, a essência do Si Mesmo está além das mudanças da Natureza, por isso o praticante busca reverter esse processo, voltando-se para dentro (FEUERSTEIN, 2006, p. 183).

O homem que tem a sabedoria por cocheiro e usa a mente como as rédeas – este chega ao fim da jornada, [que é] a morada suprema de Vishnu. (1.3.3-9) (FEUERSTEIN, 2006, p. 182).

Do mesmo modo, *Patanjali* sistematizou o seu Yoga com o objetivo último de *acelerar* esse processo de degradação na vida terrena e assim conseguir sair da roda de *samsara*, uma vez que “a natureza essencial do ser humano, o Si Mesmo ou Espírito, é absolutamente transcendente”, como explica Feuerstein (2006, p. 299). Portanto, esse é o prêmio da libertação espiritual (*moksha, kaivalya*) mediante a iluminação da consciência ao fim do ciclo de morte e renascimento tão buscado pelo yogin ideal dessa perspectiva.

A filosofia yogue, na sua função ontológica – na função de “ciência do ser” -, proporciona aos yogins um mapa que lhes permite atravessar os diversos níveis da existência até que, no momento da libertação, saem por completo da órbita da Natureza (FEUERSTEIN, 2006, p. 300).

Em suma, segundo o filósofo indiano, pela prática do seu Yoga, *purusha* pode se libertar do ciclo de transmigração, neutralizando os obstáculos (*kleshas*) e reconhecendo sua verdadeira natureza, que é idêntica à realidade absoluta (*Brahman*). Esse argumento é tratado por *Patanjali* no *sutra* 1.17 com a seguinte afirmação:

Assim, o objeto é gradualmente compreendido por completo. Primeiro, em um nível mais superficial. Com o tempo, a compreensão torna-se mais profunda. E, finalmente, ela é total. Há uma alegria pura ao se atingir tal profundidade de compreensão. Pois, nesse momento, o indivíduo estabelece tamanha unidade com objetivo que se esquece

do que o cerca (DESIKACHAR, 2018, p. 234).

É apenas pela realização da prática do Yoga de *Patanjali*, enfatiza Desikachar (2018, p. 301), que podemos garantir o fim das tendências que podem nos levar ao erro, como por exemplo, nossas impressões passadas que são despertadas agora num momento presente. Entretanto, é preciso não perder a atenção e ser perseverante nesta jornada de oito passos, pois o mal (as memórias do passado) está sempre à espreita, e no *sutra* 4.9 o filósofo indiano esclarece a causa:

A memória e as impressões latentes estão fortemente conectadas. Essa ligação permanece mesmo quando há uma distância no tempo, lugar ou contexto entre ações similares (DESIKACHAR, 2018, p. 301).

Em outras palavras, enquanto houver ignorância em um caminho de purificação, a alma sempre “se esquece” das ideias perfeitas. Na metafísica platônica, a ignorância também é uma espécie de doença da alma e sua administração é feita através da ética socrática. Assim, o filósofo adota “o cultivo do si-mesmo”, como seu mais eficiente “tratamento”, a fim de, “manter restritos os empecilhos criados pelo corpo e controlar os afetos” (ERLER, 2013, p. 214; CONFORD, 1968, p. 69). Uma orientação de administração, igualmente similar é mencionada no *sutra* 2.54 sobre o quinto aspecto do *YS* de *Patanjali*, *pratyahara*, envolvendo a retirada dos sentidos que podem perturbar e dificultar o próximo estágio de concentração da mente (*dharana*) (DESIKACHAR, 2018, p. 269).

Em resposta ao esquecimento da alma corrompida pela ignorância, Platão soluciona o problema do conhecimento, anunciando a rememoração da alma, em seu argumento da “reminiscência” (*anamnesis*) (CONFORD, 1968, p. 70). O conhecimento, portanto, aparece como uma lembrança profunda em que a alma traz da contemplação das Ideias antes de reencarnar em um corpo, ou seja, “a alma do homem tem precedência frente a seu corpo” (ERLER, 2013, p. 206). Sendo a alma imortal, ou seja, pré-existente ao corpo e carreadora de todo o conhecimento verdadeiro, Platão conclui que o conhecimento não está no mundo sensível, mas no mundo das ideias ou Formas. Portanto, o conhecimento ou “aprendizado” da verdade, de acordo com o filósofo, é um processo de reminiscência, onde a alma, conhecedora, na medida do possível (porque o conhecimento está oculto e inconsciente), relembra as Formas que contemplava antes de encarnar no mundo material (CONFORD, 1968, p. 71).

Além disso, a rememoração da alma é um processo considerado pelo filósofo, (como exposto na República, 580d-681c), da verdadeira felicidade (*eudaimonia*), porque este é o momento em que a faculdade racional da alma (*logistikon*), domina as outras duas partes

(vontade e desejo), estando, portanto, em contato direto com as Formas e distanciada das perturbações do corpo físico (ERLER, 2013, p. 210).

Desde o início deste subcapítulo, temos trazido argumentos que fundamentem a busca pela permanência, pela perenidade, motivando a metafísica grega, desde os princípios, a salvaguardar a noção do conhecimento. Por aí, colocamos em evidência o desenvolvimento da filosofia platônica no que diz respeito a teoria das Formas, que assim como a de *Patanjali*, propõem uma concepção dual da substância. Sobretudo, porque essa característica talvez seja o que mais pode aproximar as duas correntes de pensamento metafísico. Segundo Wahl (1960, p. 55), Platão está discutindo duas visões filosóficas opostas sobre a natureza da realidade. A visão de Parmênides, que acredita que a substância fundamental do universo é imutável e eterna, e a de Heráclito, que argumenta que tudo está em constante mudança. Em uma fase mais adiante, o filósofo ateniense contrasta os “amigos das ideias” com os materialistas, que acreditam apenas no que pode ser percebido fisicamente. Assim, surgem duas concepções distintas de substância: uma espiritual e outra materialista, como explica Wahl (1960, p. 55).

De acordo com Erler (2013, p. 323), a distinção que Platão estabeleceu na teoria das ideias entre o mundo inteligível e o mundo sensível, e o conhecimento de que a alma tem de retornar a si mesma para ascender a sua origem, foi posteriormente defendida por Plotino dentro da própria tradição platônica (daí o termo neoplatonismo). O que Plotino pretende é “possibilitar à alma um caminho de volta para a origem divina, transcendental”. Essa perspectiva será inteiramente adaptada por Santo Agostinho que, como já dissemos, foi profundamente influenciado pelo pensamento platônico e neoplatônico na busca de repatriar a alma ao âmbito espiritual por meio das práticas religiosas do cristianismo emergente (ERLER, 2013, p. 333 e 334).

Platão e *Patanjali* são figuras importantíssimas na história do pensamento humano, cada um em sua própria tradição cultural. Platão, com sua ênfase nas formas ideais e na busca pela verdade através da razão, estabeleceu as bases para a filosofia ocidental. Suas ideias influenciaram profundamente o desenvolvimento do pensamento cristão, especialmente através da obra de filósofos como Santo Agostinho. Por outro lado, *Patanjali* ofereceu um caminho prático para a realização espiritual que transcendeu as fronteiras da Índia, encontrando ressonância em diversas culturas ao redor do mundo. A sistematização do Yoga por *Patanjali* não apenas influenciou práticas espirituais, mas também se integrou a abordagens modernas de bem-estar e saúde mental. A habilidade desses pensadores de transcender as barreiras culturais e temporais, adaptando-se e integrando-se a novos contextos e sistemas de crenças, destaca a universalidade e a atemporalidade de suas contribuições filosóficas.

3 *SADHANA*²¹: SOBRE A METAFÍSICA NOS *SUTRAS DE PATANJALI*

3.1 Da Yoga na floresta aos *Sutras* bramânicos

De origem indeterminável, a Yoga é uma prática de vida corporal desenvolvida por antigos povos místicos, que viviam em florestas e experimentavam acontecimentos do corpo. Modos de viver que surgiram muito antes de adquirirem os significados de uma única cultura voltada à prosperidade, à longevidade e ao conhecimento espiritual que temos hoje (PROPHETA, 2022, p. 213). A Yoga como uma ciência, como uma arte, como modo de viver e forma de pensar surge antes das escrituras sagradas do hinduísmo, os *Vedas*. Uma hipótese defendida por alguns estudiosos da cultura indiana é que a Yoga não se originou dos povos indo-europeus que invadiram a Índia no período védico, mas sim dos povos nativos que já habitavam a região (CALAZANS, 2010, p. 14; GULMINI, 2002, p. 17; PROPHETA, 2022, p. 216).

A partir do momento em que cidadãos arianos se interessaram pelas práticas florestais e eventualmente abandonaram a sociedade para explorar os mistérios do ascetismo, com seu fascínio místico, a cultura marginal assumiu valor de contracultura, ponto de fuga para fora da ordem estabelecida (PROPHETA, 2022, p. 216).

Esses povos teriam desenvolvido práticas e técnicas da Yoga que foram gradualmente incorporadas e adaptadas pelos colonizadores num planificado condensado cultural. Dessa miscigenação, surgiram diversos sistemas teóricos e filosóficos, tanto ortodoxos quanto heterodoxos, que caracterizam a Índia antiga (CALAZANS, 2010, p. 11). Uma das evidências dessa prática é a cultura do Vale do Indo, que floresceu entre 3000 e 1300 a.C. Nessa civilização, foram encontrados selos de barro cozido com figuras de pessoas em posturas que lembram as posturas da Yoga. Alguns desses selos também mostram símbolos que remetem ao *Shivaísmo*, uma corrente do hinduísmo que venera *Shiva* como o Deus Supremo, considerado o patrono da Yoga e o primeiro yogin da história, contada pelos adeptos dessa cosmologia (PROPHETA, 2022, p. 210).

Segundo Propheta (2022, p. 208), os pesquisadores têm diferentes opiniões sobre o significado dos vestígios arqueológicos encontrados. Precisamos fazer um adendo que, dentre as impressionantes escavações, há vários artefatos que despertam a curiosidade, geram polêmicas, principalmente atualmente onde o debate sobre o corpo feminino é tratado com mais notoriedade. Segundo o autor, um dos mais notáveis objetos encontrados é uma pequena

²¹ *Sadhana* é o termo em sânscrito para significar prática diária da Yoga.

escultura de uma mulher nua, que parece estar dançando, usando apenas alguns adornos tribais, a nudez feminina, o movimento gracioso, a expressão de vida que contrasta com a rigidez do bronze são a sua valorização como obra de arte. E apesar do indício descoberto, os especialistas em Yoga não se interessam muito pela mulher e se concentram na figura do homem. Outra evidência é a tradição dos *Siddhas*, os mestres iluminados que viviam nas florestas e nas montanhas da Índia antiga. Os *Siddhas* praticavam técnicas hoje conhecidas na Yoga, para alcançar estados elevados de consciência e poderes extraordinários. Eles também desenvolveram sistemas de medicina, alquimia e astrologia baseados no conhecimento esotérico (CALAZANS, 2010; GULMINI, 2002, p. 15).

Civilizações são continuadas ou sofrem rupturas à medida que sua linguagem vai sendo transmitida, ou é suprimida. Outras formas de falar da vida são perdidas quando línguas diversas são silenciadas. Segundo Propheta (2022, p. 220), o advento da prática religiosa hindu *Samkhya* na Yoga é tido como um processo responsável pela sua colonização pelo bramanismo. Nesse cenário a palavra transmitida em sânscrito, a língua dos colonizadores, começa a ocupar silenciosamente o corpo da floresta. Portanto, a Yoga é capturada pela elite sacerdotal bramânica e a prática do estado yóguico passa a ser um efeito do discernimento puramente intelectual e não mais do corpo, desprezando e reprimindo aqueles corpos que vivenciavam a Yoga como arte da floresta, “o que estava em jogo, agora, era a captura do desejo, ou seja, da disposição íntima e afetiva a entregar o corpo a um objeto” (PROPHETA, 2022, p. 222). A floresta surgia nesse contexto como a margem do mal, lugar de heresia e deturpação, morada de toda imperfeição, local onde era preciso, de acordo com seus colonizadores, aplicar normas e condutas morais que pudessem regular e organizar o comportamento e sobretudo os prazeres dos corpos, extinguindo de vez o yogar florestal (PROPHETA, 2022, p. 221).

Propheta (2022, p. 220) destaca que a primeira tentativa de reunificação cultural ocorreu através do desenvolvimento de um sistema teórico que visava reconhecer e estabelecer um corpo de conhecimento sobre o estado de Yoga. Originado no século VI a.C., o sistema *Samkhya* continua sendo reverenciado e serve como fundamento epistemológico para diversos campos de conhecimento além do Yoga tradicional de *Patanjali*, que construiu uma argumentação lógica e racional para elucidar a essência do estado meditativo. Esta foi alinhada com uma análise metódica das interpretações do estado de Yoga presentes nas *Upanisads*²²,

²² *Upanisads* que significa, “sentar-se no chão perto” são as doutrinas sussurradas pelos antigos sábios que mais tarde foram decodificadas em mais de 200 escrituras. A doutrina dos *Upanisads* é estruturada em torno de quatro princípios conceituais interligados. Esses quatro eixos formam a base do pensamento filosófico hindu, explorando a Realidade suprema do universo é absolutamente idêntica à nossa íntima essência; a realização do *Brahman/Atman* é a condição de libertação do Ser; pensamentos e ações determinantes no destino (lei do *karma*)

promovendo uma visão cultural que sustenta que tal estado transcendental não é resultado de eventos físicos, mas sim alcançado através da clareza intelectual. De acordo com Gulmini (2002, p. 96) “(...) o fato é que a teoria Samkhya é pressuposto básico de todo o tratado de Patanjali, justificativa fundamental para a prática do Yoga, e além disso fornece todos os elementos que delinearão as etapas da prática.”.

Nesse momento a prática da Yoga, era uma forma de conhecimento que aplicava comportamentos na busca da integração e da harmonia entre o indivíduo e o universo. No decorrer dos tempos foi-se criando um compilado com as técnicas, comportamentos, condutas e posicionamentos que se enraizaram como sabedoria e originaram a essência primeira que posteriormente levou o nome de Yoga (FEUERSTEIN, 2006, p. 106). De acordo com Simões (2020, p. 32), em um contexto em que uma elite sacerdotal (*Brâmanes*) governa e a crença em uma divindade suprema (*Brahman*) é predominante, a adoção de uma nova visão de mundo (*Darshana*) ateuista é inaceitável. Portanto, qualquer nova interpretação da realidade que desejasse ser integrada deveria estar em harmonia com o panteão divino já estabelecido pelo *Samkhya*, adotando *Isvara* na figura de Deus. Para Gulmini (2002, p. 97), “a ordem de causação em que surgiram os elementos que compõem o corpo físico e sutil, e a natureza dos elementos que devem ser suplantados por meio da prática do Yoga, são descritos pelo Samkhya”.

White (2012, p. 4) destaca a importância da *Kathaka Upanishad* como um texto central para a compreensão do hinduísmo e da Yoga. Segundo o autor, esta escritura antiga, datada do terceiro século a.C., é reconhecida por sua abordagem sistemática e minuciosa à prática espiritual da Yoga. White aponta que o documento revela a figura do deus da Morte ensinando ao jovem asceta *Naciketas* sobre o “regime completo do yoga” e mostra como a obra estabelece uma comparação entre a interação do Eu, do corpo e do intelecto com a relação entre um cavaleiro, sua carruagem e o cocheiro. Esta metáfora é similar à utilizada por Platão em “Fedro”, conforme observa White. Além de situar a Yoga em um contexto filosófico, de acordo com o diálogo apresentado por White, podemos afirmar que ele também introduz conceitos fundamentais que viriam a moldar o desenvolvimento da Yoga mais tarde.

Aqui, gostaríamos de trazer três aspectos apresentados por White (2012, p. 4) em seu texto. Primeiramente, é destacada uma visão da *Upanishad* sobre a anatomia espiritual do yoga, ilustrando o corpo humano como uma “fortaleza com onze portões”. Esta descrição simboliza a presença de “uma pessoa do tamanho de um polegar”, que é reverenciada pelas divindades, representando a alma ou força vital essencial que permeia nossa existência física. O segundo

e por último o Ser que não realizar a libertação estará condenado a seguir em *Samsara* (FEUERSTEIN, 2006, p. 172).

aspecto trazido por White, é que o texto faz uma conexão entre o indivíduo e o *Purusha*, ou a realidade última, *Brahman*, propondo que a compreensão dessa unidade é fundamental para a vida. E o terceiro aspecto trazido pelo autor, é que a *Upanishad* também estabelece uma ordem dos componentes mente-corpo, incluindo os sentidos, a mente e o intelecto, que são os pilares da filosofia *Samkhya*.

Para White, esta filosofia é a base metafísica para as práticas de Yoga descritas nos *Yoga Sutras*, no *Bhagavad Gita*, entre outros textos e tradições. E a disposição hierárquica dessas categorias sugere que alcançar estados elevados de consciência envolve uma jornada ascendente, comparável à exploração dos céus, espelhando a ideia do yoga como um meio para alcançar elevação tanto no plano “interno” quanto no “externo”. A influência da *Kathaka Upanishad* é vasta, estendendo-se por diversas tradições e práticas espirituais, e continua a ser uma fonte de sabedoria e orientação para aqueles que buscam compreender a complexidade e a profundidade da Yoga (WHITE, 2012, p. 4).

O elemento inovador representado pelos ideais máximos de ascese, renúncia e prática do yoga precisava ainda ser “encaixado” de maneira harmônica na “fôrma” da estrutura social de castas, que por sua vez parece ter sido um desdobramento do modelo triunfal de sociedade (sacerdotes, guerreiros e produtores) trazidos pela cultura indo-europeia representada, na Índia, pelos arya (GULMINI, 2002, p. 56).

Este foi um período significativo, segundo White (2012, p. 5), na história da Yoga, marcando o surgimento de referências textuais, consolidando uma massa crítica de textos cerca de setecentos a mil anos mais tarde, sobre a prática que se multiplicaram rapidamente entre as fontes hindus, jainistas e budistas, aproximadamente no terceiro século a.C. E foi nessa explosão inicial de conhecimento que muitos dos princípios perenes da teoria da Yoga, bem como vários elementos da prática foram formulados pela primeira vez. Então, à medida que o período avançava, testemunha-se o surgimento dos primeiros sistemas organizados da Yoga, notavelmente nos *Yoga Sutras de Patanjali* (*YSP*) (e outras escrituras), uma série de aforismos tão notável e abrangente para a época que frequentemente é referida como “yoga clássico”. Também é conhecido como *Yoga de Patanjali* (“*yoga Patanjalina*”), em reconhecimento ao seu suposto compilador, *Patanjali*.

White (2012, p. 6) ainda esclarece que esses textos antigos nunca nomearam as práticas ascéticas existentes de Yoga e provavelmente foram atualizadas pelos diversos grupos nômades de *śramana* que circulavam na bacia oriental do Ganges na segunda metade do primeiro milênio a.C. E com a chegada do quinto século, os princípios fundamentais do Yoga já estavam mais ou menos definidos, e o que se seguiu foram principalmente variações desses princípios originais. Esses princípios, que resistiram ao teste do tempo e foram adotados por diversas

tradições ao longo de aproximadamente dois mil anos, são essenciais para compreender a prática da Yoga como ela é conhecida hoje.

A elaboração desses então conhecimentos, foi sendo desenvolvida sob influência de diversas gerações e levavam em conta a opinião consagrada de seus governantes contemporâneos, considerados os guardiões da tradição e da sabedoria yogi. Portanto, para poderem praticar, os aprendizes deveriam seguir as instruções de um mestre com devoção e respeito, pois acreditavam que essas autoridades consagradas possuíam um conhecimento superior e uma conexão direta com a fonte divina da Yoga²³. Surge o Yoga clássico entendido como *Darshana* surgido com *Patanjali*, “de qualquer modo, os *Sutras* filosóficos não abafaram a criatividade, mas estimularam as discussões e discordâncias” (FEUERSTEIN, 2006, p. 295).

De acordo com Feuerstein (2006, p. 113-120), a filosofia do *Yoga Sutras de Patanjali* surge dentro das escolas de filosofia hindu indianas como uma escola de filosofia prática. As *Darshanas* como são conhecidas as escolas filosóficas indianas autorizadas a apresentar as ideias da literatura sagrada do Hinduísmo, se dividem em seis perspectivas fundamentais com as quais o indivíduo deve se alinhar para percorrer o caminho da sabedoria e da verdade, são elas: *Purva-Mimansa*, *Uttara-Mimansa* ou *Vedanta*, *Samkhya*, *Yoga*, *Vaisheshika* e *Nyaya*. Essas seis perspectivas estão divididas por pontos de vista diversos ao interpretar as escrituras dos “*Vedas*”, que são quatro escrituras sagradas compostas em forma de cantos (mantras), *Rig Veda*, *Yajur Veda*, *Sama Veda* e *Atharva Veda*. O estudo dos *Vedas* era considerado um dever religioso, estabelecendo a supremacia dos *brâmanes*, os sacerdotes que detêm o poder religioso, econômico e político sobre as demais castas. Essa estrutura social se mantém até os dias atuais, fazendo dos *brâmanes* uma elite ortodoxa que define o valor de tudo o que é considerado parte da cultura védica. Dentre as diversas *Darshanas*, Yoga está localizada na linha de pensamento que trata exclusivamente sobre o “Ser”, conhecido como “*Purusha*” e por esse aspecto é considerada uma filosofia espiritual (GULMINI, 2002, p. 117).

Um texto visto como de suma importância para o praticante desse Yoga segundo Feuerstein (2006, p. 242-247) é a escritura sagrada hindu *Bhagavad-Gita* ou simplesmente *Gita*, que faz parte do poema épico indiano *Mahabharata* datado do século IV a.C., uma obra-prima

²³ Essa devoção inabalável aos *Sutras de Patanjali*, longe de ser um obstáculo, foi na verdade um catalisador para a diversidade de práticas de Yoga no sul da Ásia, pois incitaram debates e diferentes interpretações filosóficas. Essas discussões geraram uma rede de comentários e subcomentários. Por exemplo, o Budismo emergiu de um yogin daquela era que, divergindo das crenças do seu grupo religioso, criou sua própria versão de Yoga, que eventualmente evoluiu para uma religião distinta, desafiando a dominante tradição bramânica séculos mais tarde (FEUERSTEIN, 2006, p. 212). Mas é na modernidade, que a adoção dos *Yoga Sutras de Patanjali* é tida como a escritura verdadeira de um “yoga universal” imaginário, iniciada por *Vivekananda* no século XX em suas incursões ao Ocidente, que nos leva a acreditar apenas em um dualismo metafísico absoluto na Yoga (SIMÕES, 2020, p.52).

da literatura sagrada e da filosofia indiana, que influenciou (e ainda influenciam) diversas tradições religiosas e culturais ao longo da história, podendo ser considerado o primeiro texto a dialogar de modo yogui. Um texto muitíssimo rico que resumidamente reúne a essência do conhecimento ensinado nos *Vedas*. O texto narra o diálogo entre *Krishna*, que se revela o mestre supremo com o príncipe guerreiro *Arjuna* que representa a alma desviada, o cenário é ilustrado no campo de batalha dos *Kuru*, na planície do rio Ganges, durante o entremeio da guerra para conquistar o norte da Índia. Ali batalhavam as dinastias dos *Pandavas* (o lado luminoso, composto pelo líder *Arjuna* e seus quatro irmãos) e dos *Karauvas* (o lado sombrio, liderado por *Duriodana* compondo os cem irmãos). *Krishna* explica a *Arjuna* que ele deve cumprir o seu *Dharma*, em outras palavras, a sua função social e espiritual, sem se apegar aos resultados das suas ações, desenvolvendo sua pureza subjetiva e racionalidade objetiva. O *Dharma* então, é baseado nos valores morais tradicionais e no código de conduta aceito pela sociedade, mas também na percepção desenvolvida com a prática desse Yoga, do discernimento sobre o que é o bem e o que é o mal.

Mais excelente, ó Arjuna, é aquele que, controlando os sentidos por meio da mente, dedica-se desapegado ao Karma-Yoga com os órgãos de ação. - Bhagavad-Gita (3.4-9) (FEUERSTEIN, 2006, p. 244).

De todos os yogins, aquele que Me ama com fé e cujo ser interior está absorto em Mim é o que Eu considero mais jungido. – Bhagavad-Gita (6.47) (FEUERSTEIN, 2006, p. 247).

Para Gulmini (2002, p. 60), a Gita é uma obra-prima que consolida uma importante síntese espiritual na tradição antiga da Yoga. Uma vez que ela propõe práticas que são viáveis mesmo para aqueles que não se dedicam exclusivamente à vida ascética, ao mesmo tempo que argumenta contra a ideia de que a inatividade completa é uma opção viável no mundo real. Dessa forma, segundo a autora, a *Gita* permite que cada pessoa, respeitando sua própria natureza e tendências psicofísicas, e sem a necessidade de se afastar de suas responsabilidades sociais, encontre e siga uma dentre as seis existentes *Darshanas* de Yoga que mais ressoe com seu ser interior.

De acordo com Feuerstein (2006, p. 113), o Hinduísmo não faz uma separação clara entre filosofia e religião, como se dá na cultura ocidental moderna. Ele argumenta que, para o hindu, a filosofia não é uma especulação abstrata, mas uma metafísica que implica em compromissos morais. Cada um deve colocar em prática seus princípios filosóficos no seu dia a dia. Dessa forma, segundo o autor, a filosofia hindu é vista como uma forma de vida e não como um mero passatempo intelectual do pensamento racional. Uma das questões centrais dessa filosofia é a relação entre o ser humano e o absoluto, ou seja, a realidade que transcende

o mundo sensível e que é a fonte primordial de sentido e valor para a existência. As seis diferentes escolas filosóficas hindus propõem diferentes formas de compreender e se aproximar dessa realidade, mas todas elas reconhecem sua importância e sua influência na vida humana e acreditam que para alcançar o bem-estar espiritual, é preciso estabelecer uma conexão harmoniosa e autêntica com o absoluto princípio metafísico. Para estes, o Yoga é uma tradição iniciática que é toda governada pela ideia da progressão da transcendência da personalidade egóica do ser humano (FEUERSTEIN, 2006; p. 113).

Aquele cujo “si” está jungido ao Yoga e que contempla em todas as partes a mesma coisa, vê o Si Mesmo em todos os seres e todos os seres no Si Mesmo - Bhagavad-Gita (6.29) (FEUERSTEIN, 2006, p. 244).

Os ensinamentos e técnicas das diversas práticas da Yoga são hábitos milenares, mas até então, não tinham sido revelados sistematicamente por uma tradição como é feito pelo método de *Patanjali*. Essa escola ganhou destaque e é considerada como a mais conhecida e logo mais importante, escola de Yoga desde sua institucionalização. Sistematizada por um mestre brâmane, sábio da Índia que possuía conhecimento do Absoluto, a escola de *Patanjali* idealiza e desenvolve o mais antigo e um dos mais completos métodos de Yoga (GULMINI, 2002, p. 173-185). Segundo Feuerstein (2006, p. 273), *Patanjali* é considerado o codificador da tradição yogue em sua forma mais antiga e pura e por isso recebe o nome de Yoga Clássico. Ele organizou os ensinamentos yogues em um sistema lógico e coerente, que abrange todos os aspectos da prática e do objetivo do Yoga. O *Yoga Sutra de Patanjali (YSP)* é um caminho de oito passos (*Ashtanga Yoga*) com práticas psicofísicas, algumas intensas e outras até perigosas, pois podem gerar no organismo mudanças metabólicas, com o objetivo de oferecer vivências ao ser humano disposto a ser buscador de *si-mesmo*. O *YSP* tem a intenção de alcançar o conhecimento e a distinção entre o “ser” e o “tornar-se”, galgando degraus e elevando a vida ordinária a um patamar extra vertical de realização transcendente do *ser*, portanto Yoga.

Quando o “tornar-se” cessa, quando ele é suprimido com todos os seus movimentos, o que sobra, a “essência”, é o “ser”, a testemunha, desde sempre imutável, dos mundos. Para vivenciar a essência do seu ser – acreditando, é claro, no testemunho dos que a vivenciaram no passado e afirmaram que se trata da verdadeira felicidade, do gozo indizível e sem fim –, o yogin fará o sacrifício de calar todas as vozes do mundo que podem alcançar sua consciência, e todas as suas vozes interiores também, pelo processo sistemático do Yoga (GULMINI, 2002, pág. 116).

O *YSP* compila os ensinamentos e técnicas das práticas da Yoga dos mestres antigos e descreve minuciosamente cada um dos oito passos desse processo. Esse sistema de pensamento (*Patanjali*) organiza o texto de forma clássica e com caráter dualista, uma vez que separa mente e corpo. O escrito constitui 194/196 breves *sutras* como são chamadas as linhas versadas pelo

mestre²⁴. Estes versículos são escritos de forma que o conceito dos pensamentos esteja extremamente denso e carregado de muitos valores naquelas breves linhas. O sânscrito, o qual é um dos idiomas das escrituras clássicas da Índia e do *YSP*, desenha com poucas palavras toda a sabedoria necessária desse Yoga, como o seu conceito e objetivo, as suas práticas corporais, as dificuldades e as resoluções. O *YSP* é dividido em quatro capítulos, *Samâdhi-pâda* (sobre o êxtase), *Sâdhana-pâda* (sobre o caminho), *Vibhûti-pâda* (sobre os poderes) e *Kaivalya-pâda* (sobre a libertação). Sua didática é articulada numa ordem metodológica de ensino para orientar de forma progressiva a compreensão dos ensinamentos, por isso sua estrutura demanda do praticante uma postura contínua e ininterrupta para alcançar bons resultados. Assim o yogin ideal para essa perspectiva, deve percorrer e progredir nos passos sem ficar enredado a nenhum deles, chegando então ao topo mais alto da montanha da vida (FEUERSTEIN, 2006, p. 273-275).

3.2 Dos objetivos e definições do *Yoga de Patanjali*

Para o presente trabalho utilizamos traduções distintas do *YSP*, a apresentada por T. K. V. Desikachar (2018) no livro “*O Coração do Yoga*” que se dedica a delinear uma sequência passo a passo para o desenvolvimento de uma prática completa conforme os princípios tradicionais conservadores, segundo os yogados modernos do Yoga. Desikachar baseia-se na tradição oral transmitida pelo seu pai, Krishnamacharya, um dos mestres mais influentes do yoga moderno. Desikachar explica os conceitos e as práticas do *YSP* de forma clara e acessível, respeitando a diversidade e a individualidade de cada praticante. Ele mostra como esse Yoga pode ser aplicado à vida cotidiana, promovendo o equilíbrio entre corpo, mente e espírito.

Yoga é em primeiro lugar uma prática destinada a tomar uma pessoa mais sábia, a capacitá-la a compreender as coisas melhor que antes. (...) O objetivo é sempre bhakti, ou, nas palavras de meu pai, aproximar-se da mais elevada inteligência, ou seja, Deus (DESIKACHAR, 2018, p. 26).

Também usamos a tradução “*O Yogasutra de Patanjali. Tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e linguísticos*”, apresentada como dissertação de mestrado pela pesquisadora Lilian Gulmini na Universidade de São Paulo. Sua tradução segue uma abordagem dualista, que considera que há uma distinção entre o espírito

²⁴ De acordo com Gulmini (2002, p. 64), o conhecimento na Índia antiga era transferido em uma relação direta e pessoal, entre mestre e seu discípulo, os quais eram fiéis às teorias das escolas as quais se afiliavam. Entretanto, quando por algum motivo essa fidelidade não era mantida, neste caso o “ex-discípulo” se encontrava livre para procurar outra escola.

(*Purusha*) e a matéria (*Prakriti*), e que o objetivo do *Yoga Sutrās* é libertar o espírito das ilusões e dos sofrimentos causados pela identificação com a matéria. A pesquisadora analisa as diferentes interpretações do texto original em sânscrito, bem como as influências culturais e históricas que moldaram o pensamento de *Patanjali*. Ela também compara a sua tradução com outras versões disponíveis em português, destacando as escolhas linguísticas e conceituais que fez para preservar o sentido e a beleza do *Yoga Sutrās* (YS).

De fato, ao investigar o Yogasutra de Patanjali, descobre-se logo que a própria cultura sânscrita que o aponta como uma das mais importantes sistematizações do Yoga indica também o instrumento fundamental para interpretá-lo: uma teoria descrita, por sua vez, também por meio de tratados, e denominada Samkhyadarçana (o “ponto de vista” do Samkhya) (GULMINI, 2002, p. 7).

O capítulo que inicia o YS, *Samādhi-pāda*, apresenta a ideia de que este escrito não era uma simples filosofia teórica, mas sim uma instrução de práticas a seguir, um método muito bem especificado. Essa primeira seção reserva-se a definir do que se trata esse Yoga, suas técnicas e seu objetivo, de forma sucinta e condensada, encerrando o pensamento geral que define o estado do Yoga, quando expõe sobre o estado de *Samadhi* e que tipo de experiências que podem suceder nesse estado. Também apresenta os obstáculos que podem surgir ao seguir o caminho óctuplo e a resolução em como lidar com esses problemas. A escritura segue ao segundo capítulo, *Sadhana-pāda*, é o capítulo da prática, onde *Patanjali* explica cada uma das ideias minuciosamente e apresenta os requisitos necessários para dominar a mente do estado de desatenção para o estado de atenção. A partir desta segunda parte ele apresenta essas ideias em sua forma prática, apresentando cinco dos oito passos propriamente ditos, no que consistem e seus benefícios. Este capítulo é o mais útil, funcional e relevante para os praticantes do Yoga, pois oferece orientações claras e objetivas para o desenvolvimento pessoal e sua transformação interior (GULMINI, 2002).

“atha yoganuṣaṇam” (1.1) (Agora, a instrução do Yoga)
 “yogaçittavrttinirodhah” (1.2) (Yoga é a supressão dos movimentos da consciência.
 “tadadrastuh svarupe’vasthanam” (1.3) (Isto feito, obtém-se a permanência da testemunha em sua natureza própria.
 “vrttisarupyamitaratra” (1.4) (Caso contrário, ocorre a assimilação dos movimentos)
 - (GULMINI, 2002; p. 115).

No terceiro capítulo, *Vibhūti-pāda*, *Patanjali* descreve a capacidade da mente em alcançar o estado de atenção plena e revela o surgimento de aspectos mais profundos e avançados da prática, como o desenvolvimento dos poderes psíquicos, o surgimento dos *Siddhis*. Em seguida apresenta os três últimos membros do *Ashtanga Yoga* (*Dharana*, *Dhyana* e *Samadhi*) que compõem o conjunto *Samyama* do processo yóguico. No quarto e capítulo final,

Kaivalya-pâda, *Patanjali* traz esclarecimentos de como o yogin pode alcançar o estado de *Kaivalya*, apresentando todas as possibilidades que uma pessoa tem ao adquirir o domínio da mente e sua libertação final da identificação com o corpo. Ele também adverte sobre os perigos de se apegar aos poderes psíquicos, pois eles podem desviar o yogin do seu objetivo supremo. E enfatiza que o único meio de alcançar *Kaivalya* é a cessação das flutuações mentais, resultado da prática constante e da renúncia aos frutos das ações.

Este último capítulo é considerado por alguns estudiosos como Dasgupta (1922, p. 229), como uma adição posterior, respondendo aos questionamentos e objeções sobre inconsistências filosóficas que o budismo levantava contra a sua filosofia. *Patanjali* contesta as objeções budistas ao seu sistema²⁵, afirmando a existência de uma realidade transcendente e de um princípio inteligente (*purusha*) que não é contaminado pelas flutuações da mente (*citta*). As críticas que os budistas faziam eram baseadas na impossibilidade de *purusha* permanecer imutável diante das variações de *citta*. *Patanjali* defende que *purusha* é distinto de *citta* e não é influenciado pelas suas modificações temporais e espaciais. Para *Patanjali*, *purusha* existe por *si-mesmo*, é autoconsciente e auto iluminado, e não depende de nenhum outro princípio para ser conhecido. É um texto complexo e profundo, que apresenta explicações adicionais à originalidade do pensamento de *Patanjali* (GULMINI, 2002, p. 352).

As contribuições dos sucessivos comentadores serviram para tornar cada sistema cada vez mais completo em todas as suas partes, e cada vez mais forte para lhe permitir manter-se com sucesso contra a oposição e os ataques das escolas rivais. Um sistema nos sutras é fraco e disforme como um bebê recém-nascido, mas se o considerarmos juntamente com seus desenvolvimentos até o início do século XVII, ele aparece como um homem totalmente desenvolvido, forte e harmonioso em todos os seus membros. Portanto, não é possível escrever qualquer história das sucessivas filosofias da Índia, mas é necessário que cada sistema seja estudado e interpretado em todo o crescimento que adquiriu ao longo das sucessivas eras da história a partir de seus conflitos com os sistemas rivais como um só todo.

Na história da filosofia indiana não temos lugar para sistemas que só tiveram importância enquanto viveram e foram então esquecidos ou lembrados apenas como alvos de crítica. Cada sistema cresceu e desenvolveu-se pela energia incansável dos seus adeptos ao longo de todas as idades sucessivas da história, e uma história deste crescimento é uma história dos seus conflitos. Nenhum estudo de qualquer sistema indiano é, portanto, adequado, a menos que seja levado em conta todo o crescimento que alcançou através do trabalho dos seus defensores, os comentadores cujo trabalho

²⁵ É da própria tradição do Yoga, a prática da impermanência de um significado singular sobre sua práxis. A característica incerta dos *Sutras* dava liberdade para variadas interpretações. Portanto, a consolidação atual que o Yoga é único, perfeito em *si-mesmo* e imutável, é, provavelmente, fruto da cultura euro cristã (sobretudo protestante calvinista e meritória neoliberal), e não do Yoga e seus yogins sul-asiáticos em si, pois, entre eles, estão sempre discordando uns dos outros e inventando “tradições”: *Jainismo*, *Hinduismo*, *Budismo*, o *Islã* e depois o *Cristianismo*, que convivem (nunca em paz) por lá há séculos. Só a linhagem do *Vedanta* (um resumo do *Vedas*), possui 8 versões filosóficas absolutamente distintas e até contraditórias entre si (*advaita*, *dvaita*, *advaita-dvaita* e entre outros). A Índia é plural, somos nós, colonizados pelos euros cristãos, que pensamos os Yogas como o Yoga, no singular (GULMINI, 2012; SIMÕES, 2020; WILDCROFT, 2018).

altruísta o manteve vivo através dos tempos da história (DASGUPTA, 1922, p. 64).

Sendo práticos e pontuais é nítido perceber que a proposta de *Patanjali* com o *YS* não apresenta atalhos, é uma proposta inovadora, muito objetiva e direta, que introduz o Yoga como um *Darshana* que se baseia na tradição da religião hindu (ou védica), abrindo sua própria linha de fuga na Yoga. Para que essa introdução tivesse sucesso, ele articula as práticas yóguicas já existentes nos tempos antigos (da floresta) e atuais, com a religião *Samkhya* que, posteriormente também, se tornou um *Darshana* hindu, mas também o jainismo e toda uma cultura yóguica muito mais preocupada com a produção de *siddhis* ou feitiços do que o *samadhi* (descrita no subcapítulo 3.5) (GULMINI, 2002, p. 72-97). O novo sistema de pensamento, então, organizado por *Patanjali* pode ser incorporado à estrutura religiosa hinduísta, uma vez que qualquer alteração no contexto sociocultural de uma dada denominação religiosa suscitará mudanças em sua estrutura de conhecimento do mundo (SIMÕES, 2020, p. 32). A partir dessa interpretação é possível compreender a prática descrita no *YSP* como uma prática dualista e transcendente, que distingue corpo e mente e busca purificar o corpo (*prakriti*) a fim de libertar a alma (*purusha*).

Patanjali explica em seu *sutra* 2.3: “os obstáculos são as compreensões errôneas, a falsa identidade, os apegos excessivos, as aversões sem razão e a insegurança” (DESIKACHAR, 2018, p. 248), que o obstáculo para retornar ao equilíbrio divino original está nas ações impuras praticadas pelos comportamentos ligados aos *Kleshas*. Essas ações impuras geram carma negativo, que impede o progresso espiritual e mantém o indivíduo no ciclo de renascimento (*Samsara*). Para se libertar desse ciclo, é preciso desvincular a mente do corpo, seguindo os preceitos éticos e morais do *YS*. Simões (2020, p. 66), atenta-nos para o fato que muitos comentaristas modernos do *YS* negligenciaram sua linguagem mística para fazer sentido em um pensamento racional mais condizente com o acadêmico ocidental, “seria preciso uma reformulação das suas escrituras para que as denominações yoguicas que surgem modernamente na Índia, continuassem erigindo sentidos de existência para um novo público”.

A visão de *Patanjali* não nega a existência de múltiplas individualidades dos seres, mas sim afirma que elas são expressões da mesma consciência universal. Nesse sentido, o objetivo deste Yoga não é aniquilar o *Si-mesmo* individual, mas sim reconhecer essa *consciência* única como sua essência, “a ‘receita’ do *Yogasutra*, se seguida adequadamente sob a supervisão de um mestre, deverá produzir o objeto de valor *vidya*, o ‘saber do Absoluto’” (GULMINI, 2002, p. 105). Para isso, é necessário ir além da ilusão separatista criada ao confundir corpo-mente com os atributos da Natureza. Através dessa prática do Yoga, seu discípulo busca estabelecer uma relação de observador de *Si-mesmo* e o desapego dos fenômenos naturais para então

alcançar a libertação do sofrimento. A visão dualista do *YSP* exige a renúncia do corpo e da mente limitados, em uma única palavra, a morte. Gulmini (2002, p. 222) afirma que, segundo o *Samkhyayogadarçana* e sua teoria da reencarnação, as impressões latentes não são todas reconhecíveis pela consciência desperta e não se limitam às experiências de uma vida só, mas elas são acumuladas ao longo de várias vidas.

É evidente que essa prática não é uma “experiência”, ou seja, um tipo de saber, pois não há mais um sujeito pensante; mas também não é um estado inconsciente, pois todos que o realizaram concordam que é um estado absolutamente desejável e merecedor da mais plena dedicação.

Para vivenciar a essência do seu ser – acreditando é claro, no testemunho dos que a vivenciaram no passado e afirmaram que se trata da verdadeira felicidade, do gozo indizível e sem fim -, o yogin fará o sacrifício de calar todas as vozes do mundo que podem alcançar sua consciência, e todas as suas vozes interiores também, pelo processo sistemático do Yoga (GULMINI, 2002, p. 116).

Dessa forma, é correto afirmar que o caminho desse Yoga termina fora dele mesmo, pois uma vez que somos conduzidos para o estado iluminado reconhecemos uma liberdade inata. Entretanto, gostaríamos de frisar que cabe a cada um dos yogins por si, saber de que modo lidar com essa tal de liberdade, porque o *YSP*, tem a prática de Yoga e suas técnicas como ferramentas fundamentais para se alcançar o objetivo principal do ser humano, que é a sua libertação, mas se o praticante não estiver atento, se mantém enredado em servidão.

Segundo Feuerstein (2006; pág. 305), “Yoga é um *tour de force* empreendido com a finalidade de eliminar essa confusão e conduzir-nos à existência autêntica”. E seguindo nesse caminho desde o princípio, seu praticante investe em concessões buscando desenvolver sua consciência, sua ética, saúde, harmonia e sua sabedoria, de forma que sua *essência* não sofra interferências do corpo e consiga reconhecer sua verdadeira natureza, fundindo-se com o absoluto, o princípio de tudo, Deus ou *Ishvara* na sua tradição yóguica (FEUERSTEIN, 2006; pág. 306). Portanto, segundo a orientação do *YSP* é preciso estar vigilante a cada um dos pensamentos gerados pela consciência de forma contínua, pensamentos improdutivos, instáveis e mutáveis, estados mentais flutuantes de questões viciosas dos sentidos do corpo em relação com o mundo e até nocivas para o empreendimento no processo de integração do ser humano com a consciência suprema.

No *sutra* 1.14, *Patanjali* confere ênfase na qualidade de realização da prática do Yoga para que as movimentações da mente não fragmentem e dispersem o pensamento de uma direção para outra, construindo ilusões; pelo contrário, seu intuito é alcançar a inibição das volições da mente, controlando o corpo. Apresenta, portanto, as condições necessárias para que

a prática se realize com excelência, enfatizando que a prática deve ser realizada constante e consistentemente, de maneira gradual, para que seus efeitos e benefícios sejam conquistados e se mantenham estáveis. De forma conjunta, *Abhyasa e Vairagya*, são estados psicofísicos ideais para caracterizar o praticante do Yoga, pois permite que ele se concentre no seu verdadeiro propósito, a realização do seu ser essencial. Esses termos têm como interpretação aceita pelo atual (ou moderno) contexto tradicional, como o esforço persistente a fim de cumprir com respeito a prática do Yoga, para então alcançar o *equilíbrio estável*. Esse esforço quando feito por um longo tempo e ininterruptamente, acompanhada de uma atitude positiva e entusiasmo pode ter sucesso (GULMINI, 2002, p. 155)

“sa tu dirghakalanairantaryasatkaradarasevito drdhabhumuh” (1.14) Apenas quando a prática correta é seguida por um longo tempo, sem interrupções e com as qualidades de uma atitude positiva e entusiasmo, ela pode ter sucesso (DESIKACHAR, 2018, p. 232).

O conceito de *Abhyasa* tem como princípio a própria “prática da prática”, recapitulando aquilo que se pratica, com disciplina e esforço, na intenção de aperfeiçoar-se e alcançar um estado de concentração da mente. No entanto, Gulmini (2002, p. 156) reforça que essa disciplina é peculiar ao Yoga de *Patanjali*, uma vez que o sistema *Samkhya* não faz menção a *Abhyasa*. Já, *Vairagya* é o desapego, a capacidade de se libertar dos apegos e desejos mundanos que causam sofrimento, não significa renunciar ao mundo, mas sim compreender que ele é transitório e impermanente, e que a felicidade verdadeira não depende de fatores externos. *Vairagya* é uma atitude de desprendimento, de indiferença aos resultados das ações, de confiança na vontade divina, e é fruto da sabedoria, da compreensão da natureza ilusória do mundo fenomênico.

Segundo o *Yoga Sutas de Patanjali*, a prática de *abhyasa e vairagya* requer uma *atitude mental*, presente e consciente em cada momento, isso inclui também uma prática de devoção, pois é preciso se entregar e confiar no processo de libertação que une o yogin ao Absoluto. Muitas descrições apontam para uma característica empírica do Yoga, destacando a experiência prática e os relatos de indivíduos que obtiveram sucesso em sua prática. Esses testemunhos enfatizam a importância da vivência pessoal e dos resultados conquistados na jornada dos oito passos do Yoga. Sim, é possível ter *insights*, vislumbres, clareza mental ou *Samadhis* momentâneos, mas é uma conquista, um mérito e, antes disso acontecer, de acordo com *Patanjali*, existe muito esforço. E esse caminho óctuplo que ele propõe, é o catalisador para seu acontecimento. Portanto, a ênfase recai sobre o conhecimento adquirido através da prática constante e do comprometimento dos yogins (GULMINI, 2002, p. 159).

3.3 Da consciência (*citta*) volitiva

Lilian Gulmini (2002), ao analisar o fenômeno da “Consciência” (*Citta*) no *YS*, a descreve como sendo composta por três atributos, **o intelecto (*Buddhi*), um sentido de individuação (*Ahamkara*) e uma mente (*Manas*)**, onde este último atributo faz o vínculo do mundo exterior com o interior. Seguindo essa interpretação de “*Citta*” como “Consciência”, podemos analisar o primeiro *sutra* da escritura como, **“Yoga é a supressão dos movimentos da consciência” (“*Yogá Citta Vritti Nirodhah*”)**, assim entendemos que a Consciência (*Citta*) possui habilidade para modificar de forma constante e voluta a mente (*Manas*), quando se coloca diante do movimento da natureza do mundo (*Prakriti*), através dos desejos e do pulsar da vida. São as distrações, as confusões, as dúvidas, as fantasias e as ilusões que nos impedem de ver os objetos como eles realmente são. Esse *sutra*, no princípio, logo aponta e resume do que se trata a prática de Yoga, de modo que os próximos *sutras* tão logo o esclarecem (GULMINI, 2002, p. 134). Compreender o termo Yoga no *YSP* talvez seja compreender um Yoga não pela perspectiva de “união” (da raiz “*YUJ*” do latim *iungo* da qual deriva a palavra YOGA) do ser individual com essa consciência suprema, mas sim, olhar por um viés mais compatível com o significado da conjunção de práticas de um processo (o conjunto de técnicas) que conduz a uma meta específica (*samadhi*); o outro significado é a própria meta final, o próprio *samadhi* (ou integração), termo proposto pela tradução da professora Lilian Gulmini em 2002.

No *sutra* 1.3 de *Patanjali*, quando o sujeito se encontra no estado de Yoga, “então, a habilidade de compreender o objeto plena e corretamente se manifesta” (DESIKACHAR, 2018, p. 228), pois segundo o mestre, são tantas flutuações que nossa consciência (*citta*) está sujeita no mundo, que ela se encontra encoberta com tanta ilusão (*maya*) e esse véu de ignorância (*Avidya*) sombreiam as percepções do próprio caminho. Portanto, o *Yoga Darshana de Patanjali* é uma visão prática e experiencial de uma doutrina metafísica que intenta a libertação do sofrimento causado pela ignorância sobre a verdadeira natureza do ser (Consciência pura ou *purusha*).

Essa ignorância, faz com que o sujeito se identifique com os aspectos transitórios e ilusórios da realidade da Natureza (*prakriti*), como o corpo, os sentidos, a mente e os objetos, que segundo essa perspectiva, não podem conduzir à felicidade duradoura, uma vez que ela está perpetuamente em transformação. Esses aspectos formam uma rede de aparências que ocultam a essência imutável e eterna do ser, que é pura consciência (*purusha*) (FEUERSTEIN, 2006, p. 119). Por isso, é necessário o esforço contínuo em observar as variações que existem na mente,

a fim de que de modo consciente o yogin deixe permanecer apenas aquilo que é necessário para libertar a alma prisioneira. Ainda assim o esforço deve ser constantemente vigiado, já que a *falta de perseverança* e o *retrocesso* também são considerados dois dos nove obstáculos. E uma vez que o empenho é diminuído, os obstáculos sobressaem, estimulando as distrações e causando perturbações mentais, retrocedendo a prática ao ponto inicial (DESIKACHAR, 2018, p. 239).

“vyadhistyanasamsayapramadalasyavirati bhrantidassanalabdhahumikatvana
vasthitatvani cittaviksepaste ‘ntarayah” (1.30) “Há nove tipos de obstáculos ao desenvolvimento da clareza mental: doença, estagnação mental, dúvida, falta de prudência, fadiga, excesso de complacência, ilusões sobre o seu próprio estado mental. Falta de perseverança e retrocesso. Eles são obstáculos porque criam perturbações mentais e estimulam a distração” - (DESIKACHAR, 2018, p. 239).

Compreender que o *Yoga de Patanjali* visa a diminuição das modificações da consciência (*citta*) é cogitar que a prática do Yoga pode silenciar o *intelecto (budhi)*, o sentido de *individação (ahamkara)* e a *mente (manas)*. *Citta* sendo mutável é a origem das ilusões e distrações (*vruttis*) que impedem o discernimento correto e a percepção das realidades. *Patanjali* antecipa essa compreensão ao declarar no *sutra* 1.2 o conceito primordial do seu sistema, afirmando que “Yoga é a supressão dos movimentos da consciência”. Portanto, uma vez que esses movimentos são suprimidos, para que o ser incondicionado (ou testemunha), que está oculto sob este turbilhão de movimentos dos fenômenos do mundo que refletem no intelecto e que esses movimentos possam ser isolados (refreados/suprimidos), aí então, finalmente, o ser incondicionado pode revelar-se a si mesmo, por si mesmo.

Na presença dos movimentos, assim como a realidade objetiva à qual correspondem, são automaticamente assimilados na condição de reflexos ou imagens projetados no intelecto (GULMINI, 2002, p. 127).

Isso esclarece por que *citta* não é a origem definitiva de todo o conhecimento de mundo, uma vez que ela (a consciência) está sujeita a sofrer essas modificações para o erro, para o falso, imperfeito e ilusório, tanto quanto pode sofrer modificações para o correto, verdadeiro, perfeito e real, assim como declara o *sutra* 1.6, “as cinco atividades (da mente) são: compreensão correta, compreensão errônea, imaginação, sono profundo e memória” (DESIKACHAR, 2018, p. 229). *Patanjali* escolhe por conceituar uma ideia pela sua negação, ou seja, dizer que “Yoga é a supressão dos movimentos da consciência”, não é dizer que Yoga é alguma coisa, mas é dizer o que ela não é.

Agora, uma vez que estão inibidas as volições de *citta*, *Patanjali* no *sutra* 4.25 diz que esta se liberta das ataduras para o estado que chama de “a natureza do Percebedor” (*purusha*).

A natureza essencial e fundamental (*purusha*) que é *luminosa* e, ao mesmo tempo, manipula a Consciência como um holofote. *Patanjali* também afirma que não podemos viver nesse mundo manifestado sem *citta*, porque “tudo o que é perceptível tem um único propósito: ser percebido” *sutra* 2.21, Desikachar (2018, p. 255) chama ela de *o instrumento de percepção*.

Quando *citta* se encontra em outro estado que não o de *atenção* que, segundo o *sutra* 3.10 de *Patanjali*, é o seu estado essencial, fundamental e puro, nos encontramos então em estado de *desatenção* promovido pelas modificações (*vruttis*). Como descrito no *sutra* 3.12, o *objeto percebido* (consciência do que somos) pode se identificar e criar vínculo com essas modificações da mente e entra no estado de *ilusão* e *dor*. Balslev (1991, p. 86), observa que a compreensão da mente pelo Yoga é tamanha que ela é descrita em termos de *vrutti* e *samskara*, de modo que a teoria não divide o cognitivo e o emocional em campos opostos. Sendo assim, as modificações da mente se distinguem em cinco tipos, e podem ser dolorosas (tristes) ou não dolorosas (alegres), mas que em qualquer dos casos, são falsas e enganosas, pois nesse estado *citta* cria pensamentos errôneos (*viparyaya*), cognições válidas (*pramana*) ou verbais (*vikalpa*) e outras mais que são todas *vruttis*, uma vez que está sendo afetada pela ignorância (*avidya*).

Conforme o *sutra* 1.5 “os movimentos da consciência são de cinco os tipos, *aflitivos* e *não-aflitivos*” (GULMINI, 2002, p. 134), tal qual *citta* pode apresentar estes dois estados para a mente, estado de *atenção* e de *desatenção*. De acordo com *Patanjali* no *sutra* 1.6, as cinco modificações (*vruttis*) as quais podem interferir e estimular o estado de *atenção* para o *desatento*, perturbando a mente humana são: o conhecimento correto, o conhecimento falso, a fantasia, o sono profundo ou sonho e por último a memória. Como se cada um desses diferentes estímulos tingesse a mente (*manas*) de uma cor e assim a consciência (*citta*) se identificaria com essas cores, ofuscando a transparência do pensamento.

Cada atividade mental tem as suas próprias características e, embora nem sempre se manifestem, elas podem ser individualmente reconhecidas. O predomínio e os efeitos de cada uma delas sobre nosso comportamento e atitudes combinam-se para formar a nossa personalidade (1.6) (DESIKACHAR, 2018, p. 229).

Segundo Balslev (1991, p. 87), a vida mental é vista apenas como uma teia de estados tingidos de *aflições*; estes são interceptados por aqueles que se opõem a esta tendência. Dessa forma, a consciência se torna escrava da mente e o ser humano se mantém enredado num mundo de *ilusões* (*mayas*). Portanto os signos clareadores do Yoga usam, os *vruttis* que criam lacunas (espaços), orientadoras ao conhecimento discriminativo e à *salvação*. Quando a consciência e consequentemente a mente não se desvirtuam com esses estímulos volitivos de *prakriti*, que são estímulos da natureza do **mundo, o ser humano é então servidor da consciência, mas**

quando a mente se identifica com algum desses cinco estímulos, estabelece um vínculo e ela faz do ser humano seu escravo.

“pratyaksanumanagamah pramanani” (1.7) “A compreensão correta se baseia na observação direta do objeto, na inferência e na referência a fontes confiáveis” (DESIKACHAR, 2018, p. 230).

Assim, segundo Balslev (1991, p. 87), o objetivo prático do *Yoga de Patanjali* é fortalecer a mente que está sob influências da ignorância e é a fonte de todos os *kleshas*. Para *Patanjali*, a mente humana é uma ferramenta poderosa, na busca pela libertação espiritual (*Moksha*), mas que deve ser usada com sabedoria e discernimento. Quando ela assume o controle da vida, pode criar ilusões, conflitos e sofrimento. Se a mente não se encontra livre (afastada) do que lhe atinge, isto é, de tudo o que atravessa seu corpo produzindo pensamentos, ficamos impedidos de acontecer em nossa natureza essencial, e assim, somos escravizados, permanecendo enredados no mundo (*samsara*). Por isso, para o filósofo, é importante reconhecer que a mente é um instrumento a serviço da consciência, e não o contrário, porque a verdadeira felicidade e paz só podem ser encontradas quando a mente se alinha com o propósito maior da existência humana (o estado de yoga), e não quando ela se deixa levar pelos desejos e medos dos atributos da consciência (*buddhi*, *ahamkara* e *manas*).

Uma forma de entender esse processo discriminado pelo *YSP* é a metáfora bastante utilizada sobre o processo de tecelagem²⁶; a mente é puxada por fios que representam nossas conexões com o mundo e, dependendo da qualidade das nossas relações com o mundo, esses fios podem ser fortes ou fracos, retos ou tortos, cegos ou iluminados. Quando esse vínculo é feito pela desatenção, nos podem ser atados no fio do tecido ao qual estamos sendo entremeados, dificultando o alcance do *estado pleno* da nossa consciência. Logo, *citta* é a trama ou tessitura daquilo que é percebido pela combinação de *buddhi*, com *ahamkara* e com *manas*. Dito isso, é através das falsas percepções que mantemo-nos presos às ilusões e apegos que nos afastam do verdadeiro ser que já somos (*purusha*), ou “Eu Superior”.

A mente é basicamente um servo e não um senhor. Ao permitir que a mente desempenhe o papel de senhor, quaisquer que sejam as conquistas da pessoa, elas estão destinadas a gerar problemas, e a serenidade ficará fora do seu alcance (DESIKACHAR, 2018, p. 297).

O propósito de *Patanjali* é mostrar que o indivíduo já possui aquilo que busca (que é *perfeito em si-mesmo*), mas se torna ignorante quando deixa de enxergar com os olhos que tem,

²⁶ Segundo Deleuze e Guattari (2012, vol. 5. p. 193), Platão tomou o modelo da tecelagem como paradigma da ciência “régia”, ou seja, como a arte de governar os homens (ou exercer o aparelho Estado).

porque embaçados pela movimentação do mundo que o perturba; decaindo assim, em sofrimento e angústia. Deste modo, cria nada mais do que sua própria ilusão, pois *purusha* é a consciência pura e ilimitada que permeia toda a existência. Clara e transparente como um espelho, só pode refletir clareza e transparência e nunca algo ofuscado ou modificado. Quando nos olhamos em um espelho, o objetivo é ver a nós mesmos, não ao espelho²⁷. Mas quando *purusha* é perturbada por *prakriti* (constituído também por *citta*, um atributo do Corpo, manifesto em movimento constante de transformação), ela (*purusha*) se encontra ofuscada.

Segundo o *sutra* 1.18 de *Patanjali*, “As perturbações mentais comuns estão ausentes. Entretanto, as memórias do passado continuam” (DESIKACHAR, 2018, p. 234), assim *citta* pode criar uma ideia equivocada de um objeto (que pode ser uma coisa, um sentimento) ao baseá-la na memória de uma experiência anterior. Isso acontece porque a memória está *poluída* pelas impressões retidas dos sentimentos e das emoções das experiências passadas que foram deixadas na consciência. Assim, *citta* não percebe o objeto como ele é no presente, mas como ele foi afetado pelos estados emocionais e sentimentais de outro momento, conforme já explicamos.

O que está sendo apresentado por *Patanjali* é *purusha*, o objeto percebido silencioso, imaculado, a luz espiritual e perene e, por outro lado, *prakriti*, a natureza material, o corpo. E, conforme os seres vão sendo formados, *purusha* e sua luz espiritual vão se condensando e se petrificando nos diferentes degraus da natureza de *Prakriti*. Assim, a ideia é que essa luz (*purusha*) precisa ser livre e descondicionada de *citta* para que seja liberada, e enfim experimente-se o *samadhi*.

“citerapratisankramayastadakarapattau savabuddhisamvedanam” (4.22) “Quando a mente (*citta*) não está em relação com os objetos externos e não está apresentando uma forma externa para o Percebido (*purusha*), ela toma a forma do próprio Percebido” (DESIKACHAR, 2018, p. 307).

A modificação que *citta* sofre pela memória é uma das condições mais importantes segundo *Patanjali*, pois nela (memória) estão contidas as leis da vida que a nossa alma aprendeu, na sua perspectiva, “memória é a retenção mental de uma experiência consciente” *sutra* 1.11 (DESIKACHAR, 2018. p. 231). Assim é compreendido então que a falta de memória, em outras palavras, relembrar tudo aquilo aprendido sobre o que acarreta o bem ou o mal ao yogin - sobretudo na desatenção, portanto, inconsciência - é o motivo pelo qual este age com ignorância (*avidya*), pois quando está descolado com a lembrança da memória presente,

²⁷ Essa metáfora é usada por *Sankara*, um dos maiores expoentes da tradição védica advaita (ou não-dual), para explicar como o *Vedas* nos ajuda a reconhecer a verdadeira natureza humana (SANKARA, 2019).

ele é arrastando o ser a permanecer em sofrimento por esta e outras vidas num ciclo infinito de renascimento (*samsara*).

No caminho óctuplo de *Patanjali*, quando o yogin percebe claramente a distinção entre o *purusha* e *citta*, então *viveka* (discernimento) é alcançada, isso quer dizer que, refere-se à capacidade de *discernimento* entre o que é real e o que não é. E segundo o *sutra* 2.27 do filósofo, “a obtenção de clareza é um processo gradual” (DESIKACHAR, 2018, p. 258). Segundo Gulmini (2002, p. 215), *viveka* é a “sabedoria discriminadora” que somente é produzida por meio da vivência da prática do Yoga, pois pertence a um conhecimento superior ao do homem comum.

“vivekakhyaativiplava hanopayah” (2.26) “Essencialmente, os meios devem ser direcionados para o desenvolvimento da clareza, de maneira que se torne evidente a diferença entre as qualidades mutáveis daquilo que é percebido e as qualidades imutáveis daquele que percebe” (DESIKACHAR, 2018, p. 258).

3.4 Dos obstáculos (*kleshas*) que distraem o yogin

A fim de buscar pela realização do estado de *viveka*, (que o conduzirá ao *samadhi*), o yogin deve se comprometer com o exercício dessa prática. No *sutra* 2.1 do segundo capítulo do *YS*, *Patanjali* esclarece que inicialmente é necessária uma disciplina constante de limpeza (*kriyayogah*). Assim, a prática é iniciada e “a remoção das impurezas permite um funcionamento mais eficaz do corpo” (DESIKACHAR, 2018, p. 265). O intuito das purificações é desanuviar o *instrumento de percepção*, que em estado de desatenção, sofre influência dos *kleshas*.

Os *kleshas* então, são os obstáculos que aparecem à medida que a prática vai sendo realizada. Eles são as qualidades da mente, consideradas “afitivas e não-afitivas”, ambas capazes de modo igual, causar as movimentações de *citta*. Portanto, *Patanjali* anuncia no *sutra* 2.3 que esses *kleshas* são: compreensões errôneas (ignorância, *Avidya*), a falsa identidade (egoísmo, *Asmita*), os apegos excessivos (*Raga*), as aversões sem razão (*Dvesha*) e a insegurança (medo da morte, *Abhinivesha*) (DESIKACHAR, 2018, p. 248).

Ignorância é o *klesha* principal segundo *Patanjali*, no *sutra* 2.4 é dito que a *ignorância* ou *compreensão errônea* (*Avidya*) seduz a consciência para os outros *kleshas* complementares à retenção do enredamento do ser humano no mundo. E esses quatro *kleshas* consequentes vão repercutir em nove reflexos sobre o ser humano, que são, estagnação mental, doenças, dúvida, imprudência, cansaço, aumento da complacência (fazer mais desejo dos outros), ilusões,

diminuição da perseverança e retrocesso, e cada um desses reflexos pode gerar desconforto, pensamentos negativos e respiração inadequada, dependendo da situação e da pessoa (DESIKACHAR, 2018, p. 239).

Quando, na identificação com “as coisas do mundo”, somos afetados por objetos, segundo o *YS*, nossa reação a esses objetos não é causada pelo próprio objeto, mas pelas suas qualidades intrínsecas, as *Gunas*, que são velocidade, estado e duração (DESIKACHAR, 2018, p. 254). No sutra 2.18, *Patanjali* descreve as três *gunas* (qualidades): - *Tamas* (inércia), *Rajas* (atividade) e *Sattva* (clareza) - que afetam a mente e o comportamento do yogin. Somos afetados então pelo encontro ativo, inerte ou equilibrado dessas qualidades. Assim, o objeto que percebemos, se deixa ser percebido por nós, e possuem características dos cinco elementos: água, fogo, ar, terra, éter que os compõem. As *Gunas*, portanto, têm o potencial de agir no indivíduo gerando prazer e libertação, mesmo que num primeiro momento o afeto gerado seja de medo ou repulsa. Em outras palavras, no *sutra* 2.23, tudo o que é percebido, tem a função de clarificar a distinção entre o externo que é visto e o interno que vê (DESIKACHAR, 2018, p. 257).

No *YSP*, *citta* é descrita em estado de Yoga quando predomina a qualidade *sattva*, ou seja, quando as *vruttis* estão em movimentação harmônica. Sobretudo, devemos compreender que não há hierarquia nessas velocidades, e a qualidade dos *gunas* não tem valor moral algum. Em nossa perspectiva, não são os objetos que possuem características dos *gunas*, mas sim os **encontros** que eles provocam quando afetam o indivíduo, e é o próprio indivíduo o encarregado de se movimentar a partir da afecção que foi produzida; seja esse movimento rápido, lento ou harmonioso. Por exemplo, uma atividade mais intensa, não necessariamente é um movimento mais *rajásico*, em outras palavras, não significa que seja pior para alguém que busca relaxamento, “bom” ou “positivo”, como comumente se percebe isso. Do mesmo modo, um objeto que promova, no encontro, uma atividade lentificada ou inerte (movimento *tamásico*), não carrega em si, necessariamente, valoração moral “mal” ou “negativa”. Simplesmente compreendemos que, no encontro, movimentos e velocidades são distintas para potências distintas e que para cada indivíduo, essas velocidades se movimentaram de formas também distintas, pois não temos controle de que forma os objetos nos encontram, em momentos diferentes, locais diferentes, por isso o equilíbrio (*sattva*) é dinâmico e nunca determinado de forma absoluta por este ou aquele objeto que nos encontra.

Os movimentos, destarte, dependem dos diversos modos como sentimos, percebemos, digerimos e atribuímos um sentido àquele objeto que nos encontrou, sendo naquele momento mais *rajásico*, *tamásico* ou *satvico*. Importante é perceber que tipo de movimento traz atenção

(algo “bom”, um encontro alegrador, potente) e qual movimento promove a desatenção (algo “mau”, um encontro triste, impotente).

Acreditamos que, um movimento pode ser acelerado e trazer desatenção, ao passo que esse mesmo encontro acelerado em outra situação, ambiente ou em outro objeto pode trazer atenção. Portanto, quando *citta* está silenciada no estado de Yoga, ela não está sendo movimentada pelas variações dos *gunas*, e pode perceber isso por meio da própria mente (*manas*); deste modo, o yogin que se percebe “em yoga” (ou *yogando* segundo Simões socialmente falando) não se coloca sujeito dessas variações da mente que varia e percebe tudo o que é passível de percepção. Logo, neste estado, não existe significado encoberto por um véu a ser percebido, uma vez que todo objeto que é perceptível o é e modificado pelos *gunas* (*Tamas, Rajas e Sattva*).

No momento em que o sistema purusha-prakriti entra em contato com o mundo material, o indivíduo ordinário que não conhece as práticas e doutrina iogicas, rompe o equilíbrio dinâmico de *sattva* em seu corpo-mente. Com o equilíbrio de *sattva* rompido – que é universal e inato – inicia-se todas as ilusões (*maya*) criadas sobre si mesmo e o mundo à sua volta, acarretando infelicidade, angústia e dor existencial (*dukha*). Em suma, a causa primária de toda sorte de angústia humana advém dos *klesas* por romperem o equilíbrio dinâmico, universal e divino de *sattva* (SIMÕES, 2015, p. 28).

Assim sendo, para *Patanjali*, a prática perseverante do Yoga tem a capacidade de eliminar a origem do sofrimento e da ignorância que impedem o reconhecimento da verdadeira natureza do ser. Se não forem eliminados esses obstáculos, eles continuam influenciando em nossas ações *ad Eternum* (GULMINI, 2002, p. 215). E de acordo com *Patanjali*, quando o funcionamento desse *autoestudo* é efetivo, podemos ser capazes de analisar nossos questionamentos, fraquezas e nossos pontos mais fortes com clareza e de modo mais assertivo (DESIKACHAR, 2018, p. 266).

Para facilitar a identificação da manifestação dos obstáculos (*kleshas*) no corpo e na mente, no *sutra 1.31 Patanjali* sintetiza e agrupa os nove reflexos em três critérios. Esses critérios são: a sensação de desconforto físico ou emocional (*asanas*), a presença de pensamentos negativos ou perturbadores (*vruttis*) e a dificuldade de respirar adequadamente (*pranayamas*). Quando alguma dessas três condições é percebida, significa que algum ou mais de um dos nove reflexos está interferindo na harmonia do indivíduo e impedindo o seu progresso espiritual (DESIKACHAR, 2018, p. 239).

Assim, nos próximos *sutras* do seu *YS*, o filósofo indiano, se ocupa em apresentar as práticas, propriamente ditas, de *asanas* (posturas psicofísicas) e *pranayamas* (controle consciente e deliberado da respiração), que segundo ele, se devem encaminhar o yogin a um

estado duplo de *atenção e relaxamento*. Quando essa qualidade dupla desse estado for alcançada pelo yogin, as reações dos *kleshas* podem ser controladas e os sentidos do corpo, dominados (DESIKACHAR, 2018, p. 266-270).

O Yoga apresentado nos *sutras*, pode ser interpretado como um tratado que tem a mente como recurso ou ferramenta mais direta que a alma possui para percorrer e chegar a sua libertação. Começa então, a exposição dos oito passos (próximo subcapítulo) ideais e fundamentais para que esse processo gradual seja conquistado, criando um método e ordenando toda a prática do seu *Yoga Darshana*.

3.5 Do caminho em oito passos o *Ashtanga Yoga de Patanjali*

O início do processo é marcado por *Patanjali* destacando os princípios essenciais que o yogin deve adotar: *yamas*, as atitudes em relação ao mundo externo ou “refreamentos” e *nyamas* as práticas pessoais ou “observâncias”. Segundo Gulmini (2002, p. 265), os *yamas* constituem os cinco “tu não farás” e os *nyamas* constituem os cinco “tu farás”, para o yogin. Mandamentos ou “leis universais” que ditam a organização moral e ética desse sistema de Yoga. Segundo a autora, essas leis, findam um vínculo de “causa e efeito”, que são reconhecidos por sua clareza e lógica acerca do progresso psicológico humano, sob um aspecto meritocrático.

Gulmini (2002, p. 266), indica as oito partes que compõem o *Ashtanga Yoga de Patanjali*, são especificadas de modo sucinto, na sequência de disciplinas sistematizadas por *Patanjali*, durante o processo em busca de atingir o propósito do Yoga:

“Yogganusthanad Asuddhi Ksaye Jnanadiptir A Vivekakhyaateh.” (2.28) “Com o cumprimento dos componentes do Yoga e a eliminação das impurezas, a luz do conhecimento alcança a revelação da sabedoria discriminadora” (GULMINI, 2012, p. 255).

1 *Yama* (refreamentos) - “*ahimsasatyasteyabrahmacaryaparigraha yamah*” (2.30) (*Yama* consiste em inofensividade, veracidade, abstinência de roubo, continência e não-cobiça).

2 *Niyama* (observâncias) - “*saucasantosatapahsvadhyayavarapraniidhanani niyamah*” (2.32) (*Niyama* consiste em purificação, contentamento, ascese, auto-estudo e consagração ao Senhor).

Ainda que alguns autores²⁸ interpretem que não existem regras quanto a ordem adotada na prática da sequência, *Patanjali* segue do *sutra* 2.36 ao 2.45, demonstrando como a prática é

²⁸ Desikachar afirma que a ordem que a prática se apresenta vai do relacionamento do yogin com o mundo e que este tem a liberdade de adotar a rota que melhor se adaptar (DESIKACHAR, 2018, p. 259).

aperfeiçoada quando encadeada nesse passo a passo, progressivamente os *yamas* e *niyamas* para então seguir ao terceiro passo (*asanas*) do caminho óctuplo.

3 *Asana* (postura física) - “*sthirasukhamasanam*” (2.46) (*Asana* é uma postura firme e confortável.)

Segundo Gulmini (2002, p. 282), no YSP, “a única função da postura é garantir a imobilidade com conforto e firmeza”. Tanto o conforto quanto a firmeza são usados para que a imobilidade arrefeça a movimentação da consciência e a partir daí o yogin pode mergulhar no Si-mesmo, enquanto o corpo-físico fica “estacionado”. Posições (a maioria delas sentadas) carregadas de simbolismo, permitindo que a alma se sinta em concordância com a divindade e o poder supremo.

4 *Pranayama* (conjunto de cinco movimentos respiratórios que fazem funcionar o corpo físico) - “*tasminsatisvasaprasvasayorgativicchedah pranayamah*” (2.49) [Esta (postura firme) sendo adquirida, os movimentos de inalação, exalação e retenção, com ou sem ar, devem ser controlados. Isto é *pranayama*.]

Segundo Gulmini (2002, p. 288), a meta da disciplina respiratória é atingir, de forma voluntária e consciente, a interrupção da respiração por tempos progressivamente maiores. Isso deve ser feito enquanto se pratica a concentração e a meditação, buscando o domínio sobre os movimentos da consciência.

5 *Pratyahara* (retraimento dos sentidos) - “*svavisayasamprayoge cittasya svarupanukara ivendriyanam pratyaharah.*” (2.54) (Quando os sentidos se afastam dos objetos e imitam, por assim dizer, a natureza da substância da mente, isto é, *pratyahara*).

Gulmini (2002, p. 292), afirma que esse estágio é o último membro “externo” da prática. Até esse estágio sucedeu todo o aperfeiçoamento do yogin para que os sentidos do seu corpo fossem arrefecidos para não modificarem o estado mental de *citta*, refletindo em uma respiração deficiente que pudesse provocar o desequilíbrio do corpo yogi.

Nos próximos três passos, a análise do alcance da integração total passa a considerar os diversos efeitos que ela pode provocar no praticante de yoga, os quais diferem de acordo com o foco escolhido para a concentração. Por isso, “o capítulo se inicia com a descrição do “trio interno” do Yoga – concentração, meditação e integração” (GULMINI, 2002, p. 296).

6 *Dharana* (concentração) - “*desabandhascittasya dharana*” (3.1) (Concentração é a retenção da consciência num ponto).

7 *Dhyana* (meditação) - “*tatrapratyayaikatanata dhyanam*” (3.2) (Meditação é a continuidade da atenção unidirecionada nesta cognição).

8 *Samadhi* (Integração) - “*tadevarthamatranirbhasam svarupasunyamiva samadhi.*” (3.3) (*Samadhi* é aparição do objeto em sua totalidade como que esvaziado de natureza própria).

Estes três últimos componentes (*Dharana*, *Dhyana* e *Samadhi*), *Patanjali* intitula de *Samyama* (controle), por mais que sejam apresentados de forma separada e num sentido crescente. *Samyama* é quando *citta* encontra-se em um movimento sucessivo (*Dhyana*) do estado de concentração (*Dharana*) absoluta com um único objeto selecionado dentre os infinitos outros objetos que repousam e a estimulam no mundo.

Este é o momento da completa integração com o objeto de compreensão, *samadhi*, quando *citta* está tão envolvida concentrada com o objeto escolhido que momentaneamente perde o senso sobre si mesmo, perde o Eu. Portanto, podemos pensar que estar com o senso do Eu atualizado, quando nos intitulamos e definimos, dificulta nossa compreensão correta do objeto escolhido, logo dificulta nossa integração com o Absoluto. Na perspectiva do *Yoga Sutas de Patanjali*, o corpo vai sendo purificado, pois o Eu já é perfeito. Gradualmente, *citta* se torna clara e transparente e não há nada de oculto que porventura só possa ser desvelado num mundo ideal (*Platônico*).

Nesse momento, nos questionamos se a perda do senso sobre si mesmo, do senso do Eu é uma condição para o estado de *samadhi* ou é uma consequência desse estado? Independentemente do que poderia vir a ser, precisamos elucidar que *Samadhi* não é eterno, mas sim uma condição momentânea de vislumbre do Todo em nós.

Entendemos que o conjunto de *Dharana*, *Dhyana* e *Samadhi*, *Samyama* então, é o aumento da sensibilização na percepção do mundo que o afeta. A observação de objetos percebidos pelo objeto que percebe (yogin) e, portanto, sua afecção, aumenta o grau de sensibilidade ao mundo. No *sutra* 3.35 *Patanjali* declara que, quando *citta* afere e percebe o mundo, ela tem a capacidade de afetar e avivar *purusha* em virtude de *prakriti* (Corpo). *Samyama* então, é a capacidade de concentrar, meditar e absorver a mente em um objeto de forma contínua e densa, com esforço e interesse suficientes para que se saiba tudo sobre aquele objeto.

O oitavo e último passo do *YSP* é o *samadhi* que é enfim o estado de Yoga propriamente dito. Segundo Desikachar (2018, p. 272), *samadhi* é o estado de integração e podemos entendê-lo como o estado em que “nossas atividades mentais estão integradas com o objeto e nada mais”. Momentaneamente há uma desidentificação com sua própria consciência.

Destrinchando o estado de *samadhi* a partir do *sutra* 3.8, ainda no terceiro capítulo do *YS*, *Patanjali* enuncia que há graduações desse estado de integração. Declara que toda a compreensão correta do objeto escolhido acontece quando ele não está sob julgamento de

impressões do passado, presente e futuro, derivadas do objeto que o observa. E ainda mais, que essas impressões são não mais, que ideias decorrentes das convenções estabelecidas na realidade a qual o indivíduo vive. Portanto, aqui *citta* possui dois tipos de estado, atenta ou distraída, mas apenas um deles prevalece, o qual influencia todo o comportamento do indivíduo. E que mais uma vez *Patanjali* reforça a ideia da constância e progressão gradual da prática do Yoga, principalmente porque se as práticas, vivências e experiências forem organizadas de maneira diferente, o indivíduo é modificado, portanto, seus comportamentos também se modificam (DESIKACHAR, 2018, p. 274-275; GULMINI, 2012, p. 301).

3.6 Dos “poderes extraordinários” (*siddhis*) no *Yoga Sutas*

Nos desdobramentos finais do terceiro capítulo do *YS*, a partir do *sutra* 3.22, *Patanjali* adverte sobre a possibilidade de se manter enredado em meio a sedução das capacidades adquiridas como frutos do decorrer da prática do Yoga. Por meio de *samyama*, o yogin pode alcançar os *Siddhis*, e “a pessoa começa a adquirir capacidades de percepção extraordinárias” (DESIKACHAR, 2018, p. 288). Contudo o filósofo alerta que essas capacidades podem ser de grande valor apenas para o praticante que procura manter a mente (*citta*) distraída, porque podem representar um obstáculo (*klesha*) para o yogin que aspira à estabilidade duradoura do estado de Yoga, reafirmando assim a disciplina ascética de seu sistema. O yogin ideal, deve, portanto, observar de modo perene e inabalável ao desapego e a renúncia do mundo material, pois sabe que pode manifestar sua consciência imóvel por todas as dimensões da realidade (DESIKACHAR, 2018, p. 288).

Sobre essa habilidade do yogin desenvolver características e poderes de um *siddhi*, *Patanjali* fala a partir do *sutra* 3.22 ao final do terceiro capítulo (DESIKACHAR, 2018, p.283), sobre a prática de *samyama* e a conquista de “capacidades extraordinárias” acerca de objetos distintos, citando exemplos como o umbigo, a Lua, a garganta, a Terra, o coração, dentre outros, podendo desenvolver o vislumbre e discernimento sobre aquele determinado objeto e os outros corpos que o cercam e o afetam. Sobre essa ideia, cogitamos se, *Patanjali* poderia estar sugerindo que, os órgãos deste corpo yóguico em estado de *samyama*, estariam momentaneamente livres de sua organização e diante disso, adquiririam tais habilidades “extraordinárias” (*siddhis*). Estaria o filósofo indiano, sugerindo que ao experimentar e sentir certas regiões do corpo, poderiam ser afastados das organizações? Por esse motivo então, no *sutra* 3.38 ele exprime o alerta sobre os riscos dessa prática quando diz que “existe grandes

chances de um indivíduo ir além dos confins de si mesmo”? (DESIKACHAR, 2018, p. 289). Seria esse o motivo de *Patanjali* qualificar essas habilidades como obstáculos ou “estados de distração”? Indagações estas que, mesmo sem a pretensão de serem respondidas, conseguem nos trazer um olhar diferenciado da narrativa sobre o YSP.

A *metafísica yóguica* de *Patanjali* reconhece a existência de uma dimensão “interior” ou uma profundidade no universo, que transcende a aparência superficial dos objetos. Essa profundidade se desdobra gradualmente aos yogins, à medida que avançam na jornada de introspecção e aprofundamento da consciência. Quando superamos o mundo que percebemos através dos sentidos corpóreos, ou seja, quando superamos os obstáculos, aí então os planos mais elevados poderiam nos fazer sentir mais vivos, entrando em planos de existência mais sutis (FEUERSTEIN, 2006, p. 427). O estado de êxtase²⁹ (Yoga), quando organizado com a reflexão, é uma experiência que pertence ao domínio corpóreo, portanto “renunciar a eles será, inclusive, o desafio do yogin que busca a libertação final” (GULMINI, 2002, p. 306).

Samyama é então um estado extraordinário e momentâneo de perfeição corporal que faz elevar a mais um degrau seu discernimento. E aqui, estamos a ponderar sobre a reclusão dos sentidos do corpo. Questiona-se como pode ser considerada uma “habilidade extraordinária” a percepção aguçada das sensações em *samyama*, quando no passo anterior, *pratyahara*, houve a desconexão do corpo que sente e percebe. Não é paradoxal que a reclusão dos sentidos prepare o terreno do corpo yóguico para uma percepção mais intensa e refinada das sensações? Outra vez, essas são mais reflexões que motivam um olhar diferenciado da narrativa sobre o YSP.

Segundo Feuerstein (2006, p. 463), “a incorporação dos mestres iluminados” transcende a mera existência física à qual estão vinculados com um objetivo específico. Segundo o autor, este corpo “transsubstanciado”, conhecido também como *ativahika-deha* ou “corpo supercondutivo”, é um veículo luminoso e onipresente, investido com os poderes extraordinários (*siddhis*) mencionados nas escrituras do Tantra e do Yoga. O verdadeiro ser destes é a essência de tudo o que existe, por isso podem assumir qualquer forma desejada – um feito reconhecido em muitos seguidores dos tempos antigo e presente. Neste momento da nossa exploração, surgem mais indagações intrigantes: seria possível este “corpo supercondutivo” a construção de um CsO dentro da prática do Yoga? Poderíamos estar testemunhando o despertar do CsO yóguico? Além do mais, será que os vários yogins *siddhas* (representantes das tradições

²⁹ Segundo um dos escritos mais antigos sobre a prática de Yoga, o *Yoga-Bhâshya de Vyâsa* (1.1), a essência do Yoga se resume a esta afirmação: “*Yoga é êxtase*” (FEUERSTEIN, 2006, pág. 35).

do Tibete, do Sul e do Norte da Índia), poderiam eles ser manifestações de CsO no universo do Yoga? Deixamos aqui nossa meditação sobre o assunto, para futuras explorações.

Mais uma postura que optamos por apoderar sobre o estado de *samyama* é no que se refere ao *sutra* 3.43 “[...] surge uma faculdade extraordinária, que permite sondar outras mentes.” (DESIKACHAR, 2018, p. 292). Desse modo, nos é lícito supor que, através dessa prática, sugerida e descrita por *Patanjali* no *YS*, o yogin quando combina as três qualidades de *citta*, consegue assumir uma boa posição no processo meditativo para estabelecer uma boa relação com o outro. A partir de agora, podemos compreender que nosso desejo e vontade de potência podem ser expressos em uma prática imanente de *samyama*. Desse modo conectamos a ideia dessas faculdades consideradas por *Patanjali* extraordinárias, com a filosofia da “*Teoria dos Afetos*” do filósofo Baruch Spinoza, que diz que um corpo pode através dos encontros em afetar e ser afetado, aumentando ou diminuindo sua potência de viver.

De acordo com Gulmini (2002, p. 304), para os elevados ideias do *Yoga Darshana*, a tradição mística do Yoga, embora rica, pode ser um obstáculo para a verdadeira evolução da consciência. Isso ocorre porque ela aprisiona a consciência em fenômenos ilusórios, com a promessa enganosa de poder. Além disso, a autora afirma que, a análise do texto de *Patanjali* revela que a dimensão religiosa do Yoga, sempre foi explorado de modo racional e empírico pelos yogins transcendendo a simples devoção. O que pode trazer para essa experiência, uma abordagem mais “científica”.

Nesse contexto, finalizamos esse capítulo onde apresentamos a metafísica pelo viés do *Yoga Darshana de Patanjali*, a qual propõe uma relação de subordinação e controle do corpo pela mente, ainda que essa última também esteja sujeita às intempéries quando em contato com o mundo. Essa visão dualista e hierárquica pode ser questionada à luz de outras perspectivas filosóficas e científicas que reconhecem a interdependência e a complexidade das dimensões corporais e mentais do ser humano.

4 A IDEIA DE UM NOVO *YOGIN*, AGORA *SEM ÓRGÃOS*

Sob alguns aspectos o CsO yóguico preexiste (ou vários deles preexistem), mas é preciso fazê-los e então desejá-los, para então, fazê-los novamente e desejá-los outra vez. Não acaba, não pode acabar, já diziam Deleuze e Guattari. É assim que um *yogin sem órgãos* já vem caminhando desde que o CsO yóguico percebe seu desejo capturado pelo desejo do outro, ele se cansa da organização e quer se desautorizar dela. Com prudência, ele parte agora para a sua desconstrução e tão logo para a sua reconstrução. Ele precisa da ação para se desamarrar dessa servidão. Um *yogin sem órgãos* desabrocha quando ele começa ativamente a se mover, abandonando sua inércia e imobilismo sedentário, e caminhando para um nomadismo que se expressa na sua desterritorialização e reterritorialização, pois só assim ele atinge uma vida mais autêntica, livre e alegre.

É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos, lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos (DELEUZE E GUATTARI, 2012, v. 3, p. 12).

Um *yogin sem órgãos* opta pelo esvaziamento momentâneo do corpo sob o sol quente e noites frias no deserto, pelo rebuliço das ondas seguido da calmaria em mar aberto, em lugar da plenitude eterna no topo de uma montanha em um *ashram* no Tibete. Se um CsO yóguico percebe que está dominado e se conforma com essa dominação, ele não é um *yogin sem órgãos*, porque ele não chegou a se produzir, a se reconstruir; ele continua sendo um corpo sedentário ou, no máximo, um CsO yóguico do estrato do *Darshana de Patanjali*, “há também um CsO do organismo, pertencendo a este estrato” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, v.3, p.29). E nada de errado existe nessa situação, ele pode querer permanecer nessa ilusão, ele é um CsO yóguico do Yoga de *Patanjali* em pleno funcionamento, que também possui seus movimentos (ainda que tendam mais para o sedentarismo). Mas, para existir um *yogin sem órgãos*, necessariamente, ele precisa estar ativamente em revolução e resistência. Sentir que está sendo dominado faz parte do processo de construção do *yogin sem órgãos*, perceber a tensão da dominação e tentar antes mesmo da angústia se instalar de modo perigoso no corpo, começar a se desconstruir.

Danucalov e Simões (2018, p. 295), observam que “professores de Yoga de tendência purista afirmam que o Yoga ocidental é reducionista, pasteurizado e limitado”. Em resposta a essa visão fixada e conservadora de Yoga, oferecemos a perspectiva de Deleuze e Guattari (2012, v. 3, p. 29), de que não se trata apenas se opor de forma abstrata aos estratos do CsO (ou

seja, ao cenário que a práxis yóguica é apresentada), pois esta oposição metafísica ignora as interações e as transformações contínuas que ocorrem entre os estratos e o CsO e que são fundamentais para entender a produção de realidade e da subjetividade de cada contexto.

Dito isso, entendemos que o movimento de espreitar é crucial para o *yogin sem órgãos*, pois se ele acredita ter criado um bom estrato com a Yoga, uma boa potência, um bom coletivo ou um conjunto de tudo isso, pode ser que nada mais passe, nada mais flua ou seja impedido de passar, pois ele ainda sofre com a ilusão da imobilidade. Ao perceber o mínimo de tensão organizadora povoando e tentando ocupar seu corpo, ele age, pois está plenamente ativo e atento à vida e aos devires dela. Um *yogin sem órgãos* sabe que não pode se descuidar, pois, estando distraído, ele será capturado outra vez e reorganizado pelo sistema, que o julgará sempre um deturpado. Ainda que seja preciso, e disso nos falam os autores, é preciso conservar pequenas porções daquele organismo para continuar se opondo a ele – ou então se caminhará para a morte, tal como os CsO esvaziados, que fazem experimentações imprudentes e radicais sem se reconstruírem e se potencializarem.

Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo, envolvidos numa catástrofe, ao invés de traçar o plano. O pior não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeitado – mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca (DELEUZE E GUATTARI, 2012, v. 3, p. 27).

Um *yogin sem órgãos* reconhece que está vivendo num meio social e treinou suas habilidades básicas para ser capaz de compreender como este meio é estratificado com o intuito de contorná-lo. Ter esse discernimento construído nos autoriza e dá liberdade de escolher os agenciamentos que toquem mais intimamente nossos desejos e senti-los passar por esse plano de consistência. Funciona, dizem Deleuze e Guattari (2012, v. 3, p.27) como sua “pequena máquina privada, pronta, segundo as circunstâncias, para ramificar-se em outras máquinas coletivas”. Um *yogin sem órgãos* é essa pequena máquina de produzir desejo e também é por ela que o desejo passa.

Os autores ainda, desafiam a noção tradicional de desejo como uma falta ou uma necessidade que busca satisfação, ainda que seja importante estar atento aos impulsos “fascistas, suicidas e dementes” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, v. 3, p. 32). Em vez disso, propõem que o desejo é produtivo, uma força criativa que está constantemente se formando e transformando a realidade. Segundo os autores “a prova do desejo” (IDEM) não é algo que possa ser facilmente categorizado, como a falta que nos tira o prumo do discernimento verdadeiro e das nossas reais necessidades, não é algo que possa ser facilmente contido. Desejar

é um processo que expõe nossa capacidade de conectar, construir e inventar, em oposição a simplesmente preencher um vazio. É um processo contínuo de tornar-se e de experimentação.

O *yogin sem órgãos* tem o desejo como linguagem do próprio corpo, que o faz saltar para fora da configuração social organizada pelo *Darshana de Patanjali* que reconhece o desejo (*raga*) como uma causa do sofrimento (*kleshas*) em seu sutra 2.7.

Sukhanusayi ragah (2.7); quando um objeto satisfaz um desejo, ele proporciona um momento de felicidade. Por causa dessa experiência, a posse dos objetos pode se tornar muito importante, até indispensável, a qualquer custo. O resultado pode ser a perda de aspectos essenciais da vida e a futura infelicidade (DESIKACHAR, 2018, p. 249).

Acreditamos que o corpo não pode, assim, de maneira alguma, seguir aquele ideal platônico e ser reduzido a uma realidade inferior, onde a razão é supervalorizada em relação ao corpo, restando a ele, ao corpo, apenas uma funcionalidade simétrica e previsível. Em acordo com esse pensamento instituímos o corpo como novo modelo de pensamento, assim como foi proposto por Spinoza na terceira parte da *Ética*, ao provocar uma *desvalorização da consciência (em proveito do pensamento)* (DELEUZE, 2002, p. 23). Segundo Deleuze (2002, p. 24), a ideia de Spinoza é demonstrar que o corpo vai além do entendimento que possuímos sobre ele, e, de forma similar, o pensamento transcende a percepção consciente que temos dele. É um reconhecimento de que tanto o corpo quanto a nossa capacidade de reflexão expandem as fronteiras do que é imediatamente conhecido ou conscientemente percebido. A desvalorização da consciência proposta por Spinoza não implica na desvalorização do pensamento, esta é apenas uma abertura para refletirmos que as perguntas que temos pelo *inconsciente do pensamento* são tão valorosas quanto as perguntas que fazemos pelo *desconhecido do corpo* (DELEUZE, 2002, p. 25).

É, pois, por um único e mesmo movimento que chegaremos, se for possível, a captar a potência do corpo para além das condições dadas do nosso conhecimento, e a captar a força do espírito, para além das condições dadas da nossa consciência (DELEUZE, 2002, p. 24).

Um *yogin sem órgãos*, é uma construção discursiva que, a todo momento, troca percepções e interpretações diversas com outros corpos pensantes, por todos os espaços por onde passam desejos. Exclusivamente pelas leis da natureza, o corpo, por si só, é capaz (e hábil) de *movimentos* que surpreendem a própria mente. E, de fato, *o que pode e o que não pode um corpo* está longe de encontrar consonância e “exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente” (SPINOZA, 2020, p. 101). Este corpo outro que apresentamos aqui, pode afetar e ser afetado e isso contribui para

a manutenção da vida muito mais que a consciência consegue. Afinal de contas, as ilusões do ser humano, nunca estiveram no corpo, mas naturalmente na consciência (DELEUZE, 2002, p. 25).

Entretanto, a sociedade nos organiza para supervalorizar o cognitivo em relação ao físico, construindo uma ideia que mantém conservados o corpo e a mente como duas unidades distintas. Mas não se pode menosprezar as pernas que compõem o corpo e o afirmam de pé. Na segunda parte da *Ética*, Spinoza, declara que quando dois corpos se encontram, se compõem ou decompõem, compostos de muitas ideias, isso, simplesmente significa dizer que, a mente é uma ideia do corpo (SPINOZA, 2020, p. 66). Portanto, sabendo que nossos pensamentos não passam de percepções que temos do nosso corpo, podemos dizer que nossa consciência é composta por um conjunto de efeitos que captamos dos corpos nos encontros. A supremacia da consciência em relação ao corpo, acontece “por meio de uma *tripla ilusão*”, convertendo os efeitos em causas finais, fazendo da ideia desses efeitos as causas das ações do corpo. Nas situações onde a consciência se vê incapaz de ser como a origem ou ordenadora da realidade, ela recorre à ideia de um Deus, que atua com o objetivo de moldar para o homem um universo que corresponda tanto à sua retidão quanto aos suas punições (DELEUZE, 2002, p. 26).

À vista disso, para que a consciência não seja posta em um pedestal sobre as vontades do corpo, precisamos encontrar o que poderia ser a sua causa, para que ela não se limite às próprias percepções dos efeitos produzidos no corpo. Logo, na terceira parte da *Ética*, o filósofo começa a definir os afetos e começa justamente pelo conceito do Desejo. Impulsos, apetites ou volições essas, que ele chama de “a própria essência do homem” (DELEUZE, 2002, p. 26).

Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir (SPINOZA, 2020, p.141).

Desse modo, segundo Deleuze (2002, p. 27), a noção de *conatus* em Spinoza é um “esforço pelo qual de cada coisa encoraja-se a perseverar no seu ser, cada corpo na extensão, cada alma ou cada ideia no pensamento”. Logo, o apetite é a manifestação desse esforço, que não é imóvel, mas sim movimentado e se relaciona interagindo com o mundo. As afecções, ou seja, as impressões que os objetos encontrados causam em nós, determinam a maneira como o *conatus* se expressa. Elas são a causa da consciência que temos do nosso próprio esforço de existir. Quando as afecções são de alegria, elas indicam que algo no mundo externo está em harmonia com nossa natureza e, portanto, aumenta nossa potência de agir, levando-nos a uma maior perfeição de nosso ser. Por outro lado, as afecções de tristeza sinalizam que algo está em

desacordo com nossa natureza, diminuindo nossa potência de agir. Assim, a consciência emerge do reconhecimento contínuo das variações das afecções, em resposta às interações com outros corpos e ideias, nas palavras de Deleuze, “a consciência é puramente transitiva” (DELEUZE, 2002, p. 27).

Então, é sobre o mundo afetivo que dizemos que o *yogin sem órgãos* toma consciência, exatamente do mesmo modo, como o ator do novo teatro de Artaud (2019, p. 153). Para a construção de um *yogin sem órgãos* na práxis yóguica é preciso vestir o figurino da experimentação e evocar anseios próprios, previamente aterrados por outros. Não é possível mobilizar desconstruções e construções de CsO estando na pele do outro yogin, mestre, *guru* ou tradição, desejando os desejos de outros corpos desejantes. Começa aqui um processo investigativo de como seria um movimento com menos ou mais força, velocidade, ocupações. Investigar quais agenciamentos um *yogin sem órgãos* com seu yogar precisa fazer para se potencializar. Investigar os tipos de efeitos que surgem desses encontros, e como eles se transformam afetando a composição dos corpos que se apresentam. Um *yogin sem órgãos* investiga qual o *sabor* dos impulsos que chegam até eles e qual o *gosto* do sabor que ele provoca no outro. E o que pode ser percebido nesse paladar. Ao menos esta práxis provoca aberturas corpóreas experimentando novos atravessamentos em todas as suas possibilidades.

Para lançar esse grito eu me esvazio. Não de ar, mas da própria potência do ruído. Ergo à minha frente meu corpo de homem. E, lançando sobre ele o “olho” de uma horrível mensuração, ponto a ponto forço-o a entrar em mim. O ventre, primeiro. É pelo ventre que o silêncio deve começar, à direita, à esquerda, no ponto dos estrangulamentos herniários, onde operam os cirurgiões (ARTAUD, 2019, “O Teatro de Seraphin”, p. 167).

Um *yogin sem órgãos* quando coloca um questionamento, não espera respostas fechadas, pois é preferível escolher o caminho por onde se pode escapar da arbitrariedade e arrogância de responder com uma dita verdade absoluta. Um *yogin sem órgãos* se aventura por planos de consistência onde pode experimentar o soltar e o desorganizar, onde usam a alegria e a tristeza como réguas para escolher melhor em que terreno deseja vigorar. “(...) Quem imagina que aquilo que ama é destruído se entristecerá; se, por outro lado, imagina que aquilo que ama é conservado, se alegrará” (SPINOZA, 2020, p. 112).

Ainda segundo o filósofo holandês, por mais que sejamos diversos e singulares somos todos matéria da mesma natureza humana e, mais ainda, de uma natureza maior, que inclui todas as vidas. Assim, quando permitimos nos povoar por outros corpos estamos nos ocupando de nossa própria natureza, “os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância” (SPINOZA, 2020, p. 62).

A construção de um *yogins sem órgãos* então, aliada a Ética spinozista, pode ser compreendida como a experiência de um afastar-se e abrir clareiras momentâneas, atuando como um catalisador do desejo de compreender e organizar quem somos. Porque um *yogin sem órgãos* sabe que sua existência não pode ser maior do que a dos outros seres/ corpos existentes no planeta. Deste modo, ele se retira da fila que busca iluminação e a vista disso escolhe desejar a vida como uma experimentação em um processo nômade de desterritorialização e reterritorialização, se encontrando aí com todas as vulnerabilidades e forças as quais a natureza humana está sujeita.

5 UM OLHAR SINGULAR SOBRE A PRÁXIS YÓGUICA

A partir das observações feitas até aqui, pressupõe-se uma demanda na criação de práticas de Yogas que disponibilizam ferramentas tanto quanto forem necessárias para a construção de um *yogin sem órgãos*, tornando livre e legítima qualquer forma de pensar e expressar a Yoga, distanciando as desgastantes exclusões sofridas por outras formas de pensar humanas. Tendo em vista que esta seja uma das maneiras mais sinceras e expansivas de permitir o acontecimento dos modos plurais de existência e a continuidade da filosofia yóguica ao longo dos tempos, atravessando e sendo transformada pelas sociedades modernas e contemporâneas (SIMÕES, 2020, p. 97).

Nossa perspectiva considera a prática da Yoga um espaço aberto para diálogos e experimentações dinâmicas, onde cada praticante pode descobrir sua própria maneira de vivenciar e manifestar a Yoga, valorizando sua singularidade e diversidade. Um espaço para o corpo estar, onde modos de yogar se tornam mais abrangentes e participativos, aptos a atender as diferentes necessidades e expectativas dos indivíduos e dos grupos sociais que os praticam. Ademais, os *yogins sem órgãos* se enriquecem com a troca de conhecimentos e experiências entre os vários tipos e contextos em que se encontram, ampliando sua prática e sua filosofia com novos olhares e possibilidades para a práxis da Yoga.

A ideia é sugerir um olhar de carácter singular sobre a prática da Yoga, que investiga e fornece ferramentas para compreensão social do corpo, e a partir daí parte para a prática de criação de corpos de *yogins sem órgãos*. Nossa perspectiva sobre a construção de novos yogins sem órgãos, vive à margem das organizações da tradição, uma vez que se inspira na ideia de uma *Yoga sem Órgãos*, porque acreditamos que o corpo é um espaço de expressão, resistência e transformação social e que a sua compreensão pode contribuir para o desenvolvimento de uma sociedade mais inclusiva, diversa e democrática. Portanto, a proposta principal é refletir sobre a práxis filosófica na construção do “Corpo sem Órgãos” de um *yogin sem órgãos* a partir das ferramentas que as práticas da Yoga disponibilizam e outras mais³⁰. Em meio a essa proposta, dissertamos sobre uma grande *con-tradição* que existe na filosofia tradicional conservadora³¹ do Yoga a qual estamos tratando, o *Yoga Darshana de Patanjali*, na qual o

³⁰ Outras ferramentas que estão fora do perímetro das práticas yoguicas, já organizadas pelas instituições com o viés clássico, por exemplo, agregar espaços para ferramentas de áreas da expressão humana como filosofia, poesia, música, dança, pintura, diálogos, da nossa contemporaneidade, são alguns exemplos.

³¹ O conservadorismo que caracteriza o movimento da prática da Yoga a partir da década de 70 (principalmente entre os latino-americanos), faz referência àquelas práticas yoguicas mais ortodoxas, que seguem com rigor e sem pestanejar a tradição do *Yoga Darshana de Patanjali* (SIMÕES, 2020, p. 109).

objetivo final é a Libertação (*Samadhi*). Essa perspectiva ao mesmo tempo que orienta o yogin praticante a buscar a liberdade, também escraviza a sua autonomia, colocando-o numa posição de discípulo, realizando uma prática em que este peregrina eternamente por um modelo ideal considerado único e verdadeiro. Além do que entendemos que, quando se é doutrinado pelas instituições, é exterminado o acontecimento do CsO, espelhando os desejos dos outros e multiplicando vidas completamente iguais.

Para aproximar Deleuze e Guattari do contexto yóguico e poder explorar um pouco melhor a perspectiva dos autores sobre a ideia do “Oriente”, destacamos uma passagem dos autores onde eles argumentam que, este não deve ser visto como um objeto de fascínio exótico ou como um conjunto de práticas a serem adotadas superficialmente, dando o exemplo da *yoga*, zen ou caratê. Segundo os autores, essa concepção é uma construção complexa e que transcende a mera imitação cultural. Em vez disso, os autores sugerem que o Oriente, assim como qualquer outro espaço cultural, é criado através de processos de “desterritorialização” e “reterritorialização”, conceitos-chave em seu pensamento filosófico. A desterritorialização refere-se à dissolução de fronteiras culturais, políticas e geográficas, permitindo a fluidez e a multiplicidade de identidades e espaços. A reterritorialização é o processo complementar, onde novas organizações e estruturas são formadas.

E como fazer para que o polo Oriente não seja um fantasma que reative, de maneira distinta, todos os fascismos, todos os folclores também, yoga, zen e caratê? (...) o Oriente não é algo a ser imitado: ele só existe graças à construção de um espaço liso (...) (DELEUZE E GUATTARI, 2012, vol. 5. p. 52-53).

Nesses processos, Deleuze e Guattari estão interessados com a maneira como os espaços são codificados e recodificados, e como as identidades são formadas e reformadas continuamente. Eles veem o “espaço liso” como um campo de possibilidades infinitas, onde novos modos de existência podem emergir, contrastando com o “espaço estriado”, que é limitado e regulado. Assim, ao invés de reativar “fantasmas” de fascismo ou folclore, eles encorajam a criação de espaços onde novas formas de vida e pensamento possam prosperar sem as restrições das categorizações tradicionais. A referência ao “espaço liso” que os autores trazem é uma alegoria para descrever um estado de abertura e indeterminação, onde a desterritorialização prevalece sobre a reterritorialização, permitindo uma constante reinvenção cultural e social.

Precisamos deixar claro que não pretendemos, neste presente estudo, nos estender muito sobre os aspectos que fazem de uma práxis yóguica uma Yoga sem Órgãos. Talvez este possa ser um conteúdo para futuras composições. Queremos elucidar que a práxis de uma Yoga sem

Órgãos não pode ser plenamente descrita aqui pois nos tomaria tempo e espaço, que não dispomos, para construir ideias de uma práxis que precisaria ser incapturável. Apenas adiantamos algumas de suas características e o fato de que ela precisa ser constantemente investigada a fim de garantir sua eficácia como ferramenta na construção do corpo de um *yogin sem órgãos*. Este processo de reflexão crítica contínua é vital para refinar e adaptar a ferramenta, assegurando que ela atenda às necessidades e objetivos do *yogin sem órgãos*.

5.1 Problematizando o corpo sedentário através de um yogar sem órgãos

A prática da Yoga que segue o padrão conservador se transforma em uma verdadeira máquina de captura e toma para si desejos alheios, expondo seus anseios a todos e fazendo com que seus discípulos, ao longo de suas formações, tenham suas criações podadas pela espinhosa raiz da tradição. Danucalov e Simões (2018, p. 115), argumentam que Yoga (enquanto espiritualidade), quando ancorada em um conjunto estruturado de princípios éticos e morais, e reforçada por uma série de ações específicas compartilhadas por uma comunidade, focada nas vivências oriundas de práticas consideradas sagradas, pode ser considerada uma forma de religião. Segundo os autores, esta perspectiva foi previamente delineada por Greschat (2005)³², e sugere que mesmo na ausência de uma autoridade central ou sem que seus praticantes se identifiquem explicitamente como seguidores, tal sistema espiritual se qualifica como religioso.

Nessa fôrma tradicional, característico de um sistema religioso, as técnicas e suas ferramentas têm a funcionalidade de replicar e (re)produzir os mesmos efeitos e sensações em corpos completamente diferentes. Por exemplo, ditados como, “Sinta sua energia aumentar”, “Perceba o ar frio passar”, “Observe o toque macio da sua roupa”, são sentenciados diariamente aos praticantes (alunos). Portanto, quando os instrutores técnicos de Yoga em suas classes, anunciam algum tipo de sentir específico no corpo do outro, estão ordenando e dominando a capacidade daquele corpo de sentir livremente.

Tomemos como referência o *tecido canceroso* do qual explicam Deleuze e Guattari (2012, v. 3, p. 29): esse tecido canceroso metafórico simboliza uma força disruptiva que pode subverter as estruturas normativas e liberar o desejo de suas amarras convencionais, assim como as células cancerosas se multiplicam no corpo sem seguir a lógica da organização saudável dos

³² GRESCHAT, Hans-Jürgen. O que é Ciência da Religião? Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005, 168p.

tecidos. Em outras palavras, as intensidades atravessam os corpos e os afetam de diferentes maneiras.

Atravessada por essas circunstâncias, surgiu assim a necessidade de pensar uma práxis livre das organizações, uma Yoga desorganizada, ou uma Yoga sem Órgãos. A práxis da Yoga sem Órgãos, que está sendo apresentada aqui neste trabalho, deseja estimular a expressão criativa dos CsO yóguicos quanto às normas encontradas na tradição yóguica conservadora e hegemônica, e também quanto ao racionalismo priorizado. Uma Yoga sem Órgãos é antes praticada, e então teorizada, como uma coadjuvante na construção de coletivos singulares de corpos de *yogins sem órgãos*. Uma forma de experimentar o corpo como um campo de possibilidades e intensidades, facilitando ao praticante experienciar sua própria autonomia ao criar um modo seu de desfrutar de toda essa *ferramenta*.

Uma Yoga sem Órgão é a criação de uma filosofia yóguica que valoriza o pensamento criativo como uma ferramenta para transformar a realidade, é uma práxis de síntese disjuntiva. Quando estamos despotencializados não conseguimos pensar, nem criar, nem agir, nem mudar nada. Desenvolver o pensamento crítico de yogares sendo afetados sobre (e pela) vida que amansa ou que despotencializa, para então, a partir desse discernimento, poder criar uma ética potente para experimentar um novo corpo.

Uma Yoga sem Órgãos é um conhecimento empírico, depende de experimentações às quais o praticante se entrega e dá sentido à própria vida. Ela possui uma ética para o *yogin sem órgãos* que desafia os limites impostos pelos sistemas, pelo Estado, pela religião, pela família, pela linguagem. A construção desse novo *yogin sem órgãos* precisa ser mediada por uma prática que nos convida a ser nômades, a fugir das identidades fixas e das representações dominantes, a inventar novos territórios de vida e de pensamento. Nesta perspectiva de uma Yoga fora das organizações, acreditamos que seja possível criar esse novo existir yóguico, de modo que ele se relacione com o mundo que o atravessa todos os dias. A partir do pensamento criativo que nos liberta das amarras impostas por aquele formato de praticar Yoga considerado único e verdadeiro.

Experimentações corporais propostas em uma Yoga sem Órgãos são atributos dos movimentos para facilitar as desconstruções das formas padronizadas e engessadas. O *yogin sem órgãos* precisa considerar movimentos compostos por velocidades, intensidades, direções diversas, as dinâmicas do corpo (*Rajas, Tamas e Sattva*, ver Cap. 3 *Sadhana sobre os Sutras de Patanjali*). Essas experimentações criam momentos de observação e, então, a partir desses momentos de percepção aguçada por conta dos encontros, que acontecem em movimento, seguem em transformação contínua em um novo plano de consistência. Na construção do corpo

do *yogin sem órgãos*, as práticas manifestam um yogar que podemos chamar de “*máquina de guerra*”, nitidamente uma práxis funcionando como uma aliada. Entretanto, segundo Schöpke (2017, p. 298), seria um equívoco considerar que pode haver uma aliança autêntica entre o nomadismo e o sedentarismo na produção da singularidade e, conseqüentemente, da máquina de guerra, porque nela, o manuseio das ferramentas e dos símbolos se engendram a fim de “se infiltrar... e dele absorver o que precisa para sobreviver”. Sim, apenas o que precisa para sobreviver, tal como um canibalismo ritualístico ameríndio (ver “*Metafísicas Canibais*” por Viveiros de Castro, 2009). Por isso, na nossa perspectiva, essa práxis auxilia o humano moderno a se entranhar nos movimentos dinâmicos da vida, corporificar, se identificar e desenvolver a habilidade de refletir sobre suas próprias demandas, permitindo a ele estar em constante vigilância, “não pode dormir nem delirar excessivamente” (SCHÖPKE, 2017, p. 298), para então perceber os encontros que potencializam e os encontros que enfraquecem.

A práxis de uma Yoga sem Órgãos é rizomorfa, como um cordão micelial de um fungo que estabelece uma relação simbiótica se associando a diferentes populações, onde todas se beneficiam. Nessa estrutura não existem ideias de um começo e um fim, os pensamentos e a compreensão pulsam por entre um emaranhado de multiplicidade de tempos e espaços e não existem hierarquias. A estrutura para experimentação da práxis metodológica de uma Yoga sem Órgãos não é ligada por uma ordem, um plano linear ou uma raiz pivotante, porque sua práxis não pode ser contada através de uma história, ela só pode ser vivenciada no plano da sua geografia atual, o qual seu mapa acontece através do ritual, do fazer delirante e da imaginação criativa no decorrer do dia a dia.

O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência (DELEUZE E GUATTARI, 2011, v. 1, p. 30).

O caminho que o *yogin sem órgãos* cria para essa rota de fuga é praticado no agenciamento do coletivo compondo um Ser comum uns com os outros, de modo que as singularidades de cada um sejam sempre consideradas. Segundo Mendes (2013, p. 34), a existência não deve ser vista apenas como uma relação entre sujeito e objeto, ou seja, entre um indivíduo e o mundo externo. Em vez disso, propõe-se que a existência é uma experiência compartilhada, onde o “em-comum” refere-se a um espaço que é coabitado e moldado pelas singularidades de cada um. O sujeito, portanto, não é uma entidade isolada com uma identidade fixa, mas sim um ser coletivo em constante interação e experiência com outros.

Sabemos que a natureza cria inúmeros caminhos para desenvolver sua diversidade. As rotas de fuga que se movimentam por entre a existência e não se estreitam na essência, acontecem em todos os reinos dos seres vivos. Elas movem nossa subjetividade para *pedaços de novas Terras*, à medida que os afetos e afecções nos transformam no processo. As rotas de fuga resultam da resistência e consequente abertura de frestas da subjetividade que nos organiza de fora. São espaços de ambientes favoráveis às experimentações e construção dos devires e de tudo o que pode um corpo em movimento. A práxis de uma Yoga sem Órgãos vai para além da dualidade monótona e das formas hegemônicas de organização da tradição do *Darshana de Patanjali*, longe de todo tipo de forma que hierarquiza, horizontaliza e homogeneiza a abertura do corpo de um *yogin sem órgãos*. Portanto, é uma necessidade a permanência de todos os objetos para total compreensão do discernimento criado.

Um fato é que quando se vive no automático as qualidades perceptivas das sensações corporais se enfraquecem, perdem sensibilidade e ficam anestesiadas (seja por ignorância ou instrução intencional), degradando e trazendo exaustão coletiva. Nós conversamos com o mundo por meio das ideias que o corpo constrói a partir das sensações que recebe dos estímulos do mundo que nos atravessa. Portanto, observamos que seria no mínimo intrigante, refletir sobre maneiras de existir (tais como estados corporais) que sejam extremamente sensíveis para captar as sensações que mais autenticamente correspondem às nossas experiências. Acreditamos que quem reflete sobre os desejos manifestados no próprio corpo, sem uma tentativa desesperada de se afastar deles, consegue elaborar as rotas de fuga mais potentes para a vida.

O momento criativo na práxis de uma Yoga sem Órgãos acontece quando a presença do corpo do *yogin sem órgãos* se dá em território imanente, em cada momento do nosso cotidiano que queremos corpori-ficar os desejos. Uma vez que a única transcendência na qual queremos nos imaginar é àquela em relação às imposições tirânicas que restringem nossa liberdade e nessa superação encontrar a capacidade de ultrapassar os limites opressivos e alcançar um estado de vida mais autêntico e livre. Um *yogin sem órgãos* trabalha a realidade como não dada, diferentemente das tradições organizadas que trabalham com ideias fixadas por um alguém e estão o tempo todo no campo da representação (do decalque, como diriam Deleuze e Guattari), vivendo num mundo cada vez mais abstrato e longe da vida vivida. A realidade é a vida do encontro entre os corpos e não aquela que espera passivamente sua dissolução. Para viver no alto da montanha é preciso de valores e moral, para viver num coletivo é preciso de ética que

se alie e acolha aos indivíduos dessa sociedade. Um *yogin sem órgãos* continua desejando as Yogas que problematizam os valores morais produzindo novos valores éticos³³.

Um *yogin sem órgãos* então, está sempre se movimentando para o ambiente da experimentação e sensibilização do corpo, valorizando o sentir que chega antes do raciocínio. Ele é o que aparece depois de um *conjunto de práticas* que não se baseia em conceitos ou ideias pré-definidas, mas na percepção do que é inteiramente de natureza sensitiva, propriamente dos sentidos, portanto precisa de um corpo para cortar, para se fazer, para dar passagem, atravessar e se expressar a cada momento. Um *yogin sem órgãos* deseja aumentar a potência de captação de estímulos que chegam do nosso meio, para então criar mais discernimento sobre o próprio mundo e si mesmo. Segundo Danucalov e Simões (2018, p. 163), a ciência nos mostra que essa captação de estímulos pelo corpo, ou seja, organicamente, já acontece incessantemente para nos manter vivos. No entanto, os autores ressaltam que o cérebro não tem capacidade para processar todas as informações simultaneamente sem que haja exaustão. Por isso, certas regiões cerebrais permanecem menos ativas, reduzindo a percepção de estímulos considerados menos essenciais, enquanto outras áreas se mantêm mais ativas, focando naquilo que é prioritário no momento, sem desperdiçar energia.

E ainda no campo científico, o neurocientista Antônio Damásio em seu célebre livro “O erro de Descartes”, elucida que a atenção seletiva é uma habilidade essencial para a construção do *self*, ou seja, da identidade pessoal e da consciência de si, “À medida que ocorrem alterações no seu corpo, você fica sabendo da sua existência e pode acompanhar continuamente sua evolução” (DAMÁSIO, 2012, p. 140). Logo, para a construção de um *yogin sem órgãos* é preciso atentamente nos alongarmos no aprimoramento da percepção sensorial de modo a compreender o corpo como protagonista da experiência existencial. O corpo, nesse sentido, tem sua dimensão reconhecida e tem o maior valor de manifestação do existir humano.

Segundo Danucalov e Simões (2018, p. 127), o Yoga e outras práticas de meditação buscam alterar o movimento de nossos pensamentos, criando novas formas de perceber e de se comportar no mundo. De acordo com as antigas tradições³⁴, essas atividades nos transformam em indivíduos mais evoluídos e conscientes da verdadeira essência do universo ao nosso redor.

³³ De acordo com Spinoza, a Ética substitui a Moral já que a primeira é classificada como modos de existência imanentes, diferentemente da segunda a qual é dependente da existência de valores transcendentais. Deleuze destaca a necessidade de distinguir claramente Ética de Moral, ele argumenta que, se a Ética e a Moral se limitassem a interpretar de maneira distinta os mesmos princípios, a diferença entre elas seria meramente conceitual. A Ética de Spinoza segundo Deleuze, enfatiza a importância da alegria como um estado essencial para alcançar a virtude e a realização pessoal (DELEUZE, 2002, p. 31 a 35). Desse modo, podemos dizer que a Ética está para a imanência, assim como a Moral está para a transcendência.

³⁴ Para exemplificar a maior tradição da Yoga, os autores citam o *Sutra* 1.2 referente ao *Yoga Sutra de Patanjali* (“*yogaś citta-vṛtti-nirodhaḥ* – Yoga é a paralisação da mente!”).

Sob esse aspecto fascinante da práxis yoguica acreditamos ela pode ser vivenciada quando se transita por entre o espaço aberto no seu atual plano de consistência. Nessa experiência, o *yogin sem órgãos* não se limita a ser um mero observador, aqui, ele se torna um experimentador ativo, ou seja, o próprio protagonista de sua existência. Essa práxis pode o levar para fora das suas realidades conhecidas e ao retornar a elas, traz consigo novas perspectivas, que podem potencializar os processos criativos da vida. Esse *yogin sem órgãos* cultiva seus próprios desejos, em vez de adotar desejos alheios.

Para Danucalov e Simões (2018, p. 295), a prática meditativa regular desenvolve nossa capacidade de saber lidar com situações da vida da melhor forma, dando mais tempo para as nossas reações, que agora não surgem de forma instantânea e pouco ponderada. Dessa forma, a realização de técnicas que logrem o estado meditativo, pode ampliar a percepção de um yogin, já que é muito caminho andado quando um corpo se deixa sentir. Onde o foco atenta, aquilo se expande e o corpo começa a filtrar as informações mais relevantes, portanto, nesse estado mais consciente, segundo o autor, conseguimos ter mais discernimento para escolher a melhor forma de agir, potencializando vidas em relação. Acreditamos que nosso comportamento perante a vida só muda quando conseguimos nos relacionar com o que sentimos do mundo que nos atravessa e muitas vezes a mudança de uma simples percepção já é o bastante para se ter uma mudança complexa.

Compreendemos que as organizações por si só capturam o Ser, animando apenas o desejo de servir ao outro, e nessa formatação criam uma falsa sensação de autenticidade. Mas, na verdade, o que elas fazem é apenas reproduzir padrões e normas que aprisionam ainda mais o ser humano em uma rotina sedentária e alienante. Spinoza (2020, p. 66) sugere que a capacidade da mente humana de perceber o mundo está intrinsecamente ligada à complexidade do corpo. A mente, segundo Spinoza, não é uma entidade separada do corpo, mas sim uma manifestação do mesmo. Assim, quanto mais maneiras e experiências o corpo tem para poder ser afetado ou interagir com o mundo, mais a mente pode perceber permitindo uma maior riqueza na compreensão da sua realidade.

Proposição 14. A mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado (SPINOZA, 2020, p.66).

No “O Anti-Édipo” Deleuze e Guattari, propõe uma crítica a essa *produção desejante* que produz no corpo/sujeito uma *máquina* organizada pela sociedade capitalista (também ela uma grande *máquina desejante*). Segundo os autores, “a regra é... *produção de produção*”, porque “o *produzir está sempre inserido no produto*” (DELEUZE E GUATTARI, 2011, p. 16

e 17) e neste cenário o corpo é organizado para realizar funções que a sociedade exija que ele faça. Assim sendo, a *produção desejante* passa a ser integrada a uma produção social, e ao invés de promoverem a consciência coletiva e a autonomia, a *produção desejante da tradição yóguica de Patanjali* alimenta o isolamento e a dependência dos seus praticantes. Essa condição torna os seguidores de uma ideologia que contraria sua própria essência yóguica, uma total *contradição*, uma vez que sugere e indica ao praticante a libertação da própria ignorância, motivo este, pelo qual o ser humano vive emaranhado em constante sofrimento (Roda de *Samsara*).

O Yoga é, sem sombra de dúvidas, o mais belo produto gerado pelo povo indiano. Seus pressupostos originam-se no que talvez sejam os mais antigos escritos de nossa civilização (DANUCALOV E SIMÕES, 2018, p. 295).

A práxis da construção de um novo yogin, agora um *yogin sem órgãos*, é anti produtiva, ou seja, é uma produção disfuncional que faça *desengendrar* o processo maquínico dos órgãos realizado pelo *Darshana de Patanjali* que organizaram o desejo. Esse desaparelhamento permite que o CsO yóguico que agora está fora das organizações e instituições, se expresse na sua singularidade e criatividade, ele “é produzido em seu lugar próprio, a seu tempo, na sua síntese conectiva, como a identidade do produzir e do produto.” (DELEUZE E GUATTARI, 2011, p. 20). Desabrocha assim um *yogin sem órgãos*, que tem discernimento suficiente para perceber quando está sendo organizado novamente de fora. E que ainda assim mantém uma sensibilidade apurada para sentir pulsar nele as tensões da moral e também sentir as intensidades de um *CsO yóguico* projetando-o para fora. É estabelecida aqui uma conexão intensa e potente com essas dinâmicas do poder.

5.2 Apresentando alguns *yogares sem órgãos*

Para trazer exemplos reais (e brasileiros) de corpos yóguicos desorganizados, produzindo *yogares sem órgãos*, podemos citar duas mulheres que romperam o limiar da hegemonia yóguica e construindo modos seus de yogar, nadaram para uma *terceira margem do rio*. Miila Derzett com seu *Método de Yoga Restaurativa*³⁵ desenvolvendo um Yoga que por

³⁵ O método foi idealizado, em 2008, pela jornalista e psicóloga Miila Derzett. Intenta a prática de âncoras de relaxamento para uma reestruturação cognitiva a partir de estudos sobre a ciência e a filosofia da pausa, do descanso e dispositivos que geram segurança ao organismo. Em sua porção prática utiliza posturas da yoga Relax n Renew ensinadas por Judith Hanson Lasater PhD, adaptando a elas os fatores que acionam a resposta do relaxamento, materiais que oferecem suporte emocional com repercussões mentais profundas, ritual de aplicação e toque com intenção de reestruturar laços a partir do afeto e diálogo após prática com presença e acolhimento. Criou as quatro colunas do método: Tempo, toque, afetividade e diálogos. Com seus estágios de relaxamento - físico (muscular esquelético), diminuição das ações do tálamo e menor informação sensorial e finalmente um estado alternativo de consciência, ou estado místico - estar em contato com um mundo que não esse externo,

mais tempo divagasse e então pudesse potencializar seu processo pessoal de cura durante o tratamento de um câncer (2005-2010). Influenciada especialmente pelo professor José Hermógenes, que por sua vez refletia sobre um Yoga de carácter psicoterapeuta (também influenciada por Deleuze e Guattari), Miila se inspirou para criar uma prática que acolhesse todos os corpos em seus diversos modos em uma postura (*Shavasana*, postura do morto) que fosse construída e reconstruída à medida que o corpo procura conforto. Ela afirma ser nessa postura que nos encontramos em movimentos de repouso para assimilar toda a experiência. Que é nessa pausa (pequena dose ou demorada) que abrimos espaços entre o estímulo e a reação, para perceber algo diferente passando por “entre”.

Outro exemplo é Tainá Antônio, mulher negra da periferia carioca, desconfortável com a baixa presença de negros que representasse uma referência para seu existir, criou seu *Sarra Yoga*, permeado pelo contexto de diferenças sociais. Tão logo percebeu a potência de Yoga como ferramenta para veicular uma consciência sociopedagógica. Influenciada pelo método *Kemetic Yoga*³⁶ e por nossa cultura marginal brasileira do Funk carioca ao Axé baiano, o *Yoga Marginal* se torna um yogar resistente à docilização dos corpos periféricos brasileiros (SIMÕES, 2022).

Além disso, trago também o exemplo de um coletivo (do qual faço parte) de yoginis, professoras, curiosas e amantes da Yoga chamado *Mulheres Indóceis*. Esse grupo sem um fim pré-estabelecido se acolhe compartilhando experiências, desabafos, conquistas, questionamentos, dores e alegrias que atravessam todos os ângulos da vida diária de cada uma que compõe esse coletivo, que vive espalhado do Norte ao Sul, Leste ao Oeste do Brasil. A saber, esse coletivo é composto apenas por mulheres que por vários motivos não se viram representadas pelas instituições nas quais foram formadas ou tiveram contato. Nossa prática é articulada na disseminação de um jeito de yogar consistente, empático, comunal e solidário a todas.

Decolonizar um corpo yóguico organizado pelas instituições conservadoras e hegemônicas, (como as que seguem o *Yoga Darshana de Patanjali*), é uma luta árdua, que precisa ser desfeita de modo *lento e gradual*, pois foi da mesma maneira que eles foram formados. Não é possível estimar um tempo-espaco para aproximar, acomodar, incorporar, existir e expandir nas práticas corporais, pois é preciso o yogin se permitir ao tempo de se

material, vem se estruturando cada dia com maior profundidade e inclusão de outros campos interdisciplinares (do livro “Super Descanso”, de Miila Derzett).

³⁶ Kemetic Yoga é um método idealizado pelo americano Elvrid C. Lawrence (Yiser Ra Hotep), inaugurando uma inversão histórica da originalidade yogi para a África e não para a Índia, tem conquistado adeptos ao incorporar a identidade negra e todo um discurso decolonial ao campo social espiritual yogi (SIMÕES, 2015, pág. 338).

apropriar de todas as possibilidades da experiência yóguica. As experiências são sempre singulares e cada prática conduz um yogin para lugares diferentes, fazendo as práticas de Yoga (para além de suas formas institucionais) se atualizarem nos corpos de *yogins sem órgãos* em experimentações.

Assumimos que muitos métodos e técnicas podem ser iguais, pois conduzem o yogin a estados meditativos similares, enquanto as experiências irão sempre os singularizar. Para que a *práxis yóguica sem órgãos* aconteça, quem auxilia um *yogin a desorganizar-se* precisa, antes e com prudência, se desvincular das instituições que representam, pois acreditamos que estas replicam desejos que enredam o yogin em torno de si-mesmo. Esse desligamento permitiria que houvesse potência mesmo em encontros tristes, pois traz a compreensão de que, mesmo nos encontros entristecedores, há sempre possibilidade de rotas-de-fuga. Entretanto, a demanda da práxis também pode ser para ocupar *não-lugares*, criando espaços maiores para conexão. *Não-lugares* onde o silêncio grita e devém.

6 UM OLHAR SEM ÓRGÃOS PARA O *YOGAR DOS SUTRAS DE PATANJALI*

Quando o modelo do *YSP* rompe na vida contemporânea e as velhas normativas não são superadas, o que resta é uma prática de um Yoga dogmático e superficial. Os *Sutras de Patanjali* (assim como qualquer outro escrito) é uma apresentação do que foi compreendido e assimilado, durante a época em que foram construídos. A dinâmica de escrever, ler e reescrever, de interpretação e reconstrução, de territorialização e reterritorialização é a indicação da existência de um processo contínuo de aprendizado e compreensão. É por meio dessa práxis constante de revisitar e revitalizar textos clássicos que se fomenta o desenvolvimento do pensamento crítico, permitindo que cada momento e cada geração possa explorar e expandir os conceitos raízes, adaptando-os aos contextos contemporâneos, contribuindo com suas próprias perspectivas e *insights*.

Para isso acontecer da maneira mais adequada, cuidamos insistentemente para que não nos fixemos às práticas de um Yoga que se apresenta *perfeito em si mesmo*, que se limita e se cala diante da vida *rizomada* que levamos, se reproduzindo apenas em uma profunda essência de vida *extraordinária*, através de um excesso de ausências em outros aspectos da vida imanente.

Assim, os *Sutras* não são apenas um registro estático de conhecimento, mas um convite vivo à reflexão, mantendo-se vivo e aplicável. Ao construir uma nova perspectiva sobre o *YSP*, estamos diretamente influenciados pelos contextos dinâmicos de nossa vida contemporânea. Diante disso, nossas percepções acerca do *YS* estão sendo desconstruídas e reconstruídas, através de concepções que estão intrinsecamente relacionadas a nossa realidade social e coletiva. Esse diálogo contínuo reflete a maneira como compreendemos e atualizamos constantemente o mundo que nos atravessa.

Dito isso, levantamos questionamentos a fim de refletir se, a aderência a uma prática fundamentada nas escrituras dessa tradição de Yoga, é adequada para qualquer pessoa. Considerando que, o ser humano vive em busca de um sentido para os seus sofrimentos, suas alegrias, suas angústias e sua existência de modo geral, realizar uma prática que visa a completa abstenção da sensibilidade sensorial não seria contraditório? Como não acabar caindo na aporia dos pensamentos metafísicos de *Patanjali*? Seguir rigidamente os passos pré-estabelecidos por um agente religioso, é condizente com a diversidade cultural existente no mundo do séc. 21? Ao longo de todo esse estudo estamos nos esforçando em integrar a prática yóguica de modo que esta ressoe com o corpo contemporâneo, trazendo à luz argumentações autênticas para estas

questões. Neste capítulo, pretendemos elucidar, ou ao menos pormenorizar, as questões anteriores levantadas por quem é afetado pelo seu yogar, quando dá voz à mente inquieta e cria movimento para um *corpo filosófico*. Num mundo que alimenta desejos com respostas prontas, questionar é desnutrir às vontades alheias.

Segundo White (2012, p. 2), a prática de Yoga é uma construção social, uma ferramenta reproduzida como forma de autoconhecimento e autocriação, que se expressa em rituais e práticas coletivas. Toda idealização que criamos sobre um Yoga é uma construção sobre nós seres sociais. Entrementes, essa invenção histórica e cultural, não é aceita por todas as tradições yóguicas. Estamos propondo aqui uma alternativa para um texto que é lido apenas de forma dual.

A prática de Yoga foi transplantada do sul da Ásia colonizada para a Europa dentro dos seus moldes europeus. Segundo Simões (2020, p. 102), aqui no Brasil nossa prática de Yoga tem seguido o mesmo percurso e é possível identificar as fases de uma cópia idealizada por quem nos colonizou. Segundo o autor, a composição da identidade da prática da Yoga no Brasil tem sido moldada pela autoridade de gurus indianos e europeus, uma versão do que eles aspiram que sejamos, nos indicando para o que poderíamos então desejar. Visivelmente, a contradição chega quando a liberdade do yogar é substituída pela interferência da eugenia da tradição. Mas sempre que corpos yogis são purificados do social i-mundo, estes são afastados da sua mais autêntica natureza, humana. Acreditamos que, um Yoga de *corpo puro* é apenas uma ideia e nunca uma realidade do mundo sensível.

Segundo Danucalov e Simões (2018, p. 40), uma série de fatores (como por exemplo, bem-estar, terapêutico e questões místico religiosas), estimulou parte da sociedade ocidental a buscar novas formas de estrutura social. Embora não sejam os únicos elementos a justificar essa mudança, é notável que o deslocamento da atenção para práticas terapêuticas e expressões artísticas anteriormente marginalizadas pela cultura dominante tenha sido influenciado por um contexto político significativo. De acordo com os autores, foi nesse contexto que se intensificou o fascínio por práticas como a Yoga, a meditação, o budismo e o taoísmo, entre outras tradições milenares. Por isso, é possível observar que os jovens, ao se conectarem com esses ensinamentos antigos, estavam “rompendo com suas próprias tradições”, mesmo que inconscientemente.

É nossa convicção que a metodologia do *YSP* não deve ser aplicada como régua universal para aferir as experiências de vida, em contextos diversos, sempre únicos e singulares. O conhecimento do Yoga dito tradicional e clássico, aos nossos olhos contemporâneos, parece estar reduzido e limitado no que diz respeito à complexidade de sua prática, uma vez que, ao

mesmo tempo que se mostra extremamente corporal, parece desprezá-lo, tentando *superá-lo*. Para reforçar essa ideia, referimo-nos a Schöpke ao argumentar sobre “os corpos e o incorporeal”:

É da natureza dos incorporais serem infinitos ou ilimitados, impassíveis e inativos (afinal, a ação é algo que pertence aos corpos). Eles não podem ser objeto da percepção (pois essa só apreende o que é material) (SCHÖPKE, 2009, p. 77).

Se nos dias de hoje, cumprir a prática do *YSP* com devoção entende-se por honrar tradições que se consolidaram num cenário secular completamente adverso à nossa modernidade, essa é uma prática da qual se deve estar sempre *à espreita*. A tradição “clássica” de *Patanjali* foi baseada numa continuação do pai (*sempre patriarcal*) o indivíduo é definido conforme a linhagem da casta que nasceu, com certas predeterminações sobre a sua vida³⁷. Se o yogin contemporâneo se sente caminhando contra a escola/tradição “clássica” na modernidade para afirmar o seu desejo, estas estão falhando, pois consideram que o *yogin ideal* deve ser uma espécie de *cópia* sua, ou a corresponder com aquilo dado a eles como um manual de boas maneiras.

Normas e condutas podem regular muitos aspectos da vida, mas não conseguem controlar por inteiro o desejo, essa força que faz o corpo pulsar em direção a um objeto. Como argumentamos no capítulo que apresentamos nossa ideia de YsO (Cap. 4), segundo Spinoza (2020, p. 140), tendo o desejo como a própria essência do ser humano, que não pode e nem deve ser negada, ele é impulsionado a agir conforme a sua própria natureza. Por isso, devemos cultivar o conhecimento adequado das coisas, uma vez que é o desejo que nos permite compreender as causas e os efeitos das relações dos nossos encontros.

³⁷ A crítica e teórica indiana, Gayatri Chakravorty Spivak, conhecida por seu artigo “*Can the Subaltern Speak?*” (“Pode o subalterno falar?” em Português), aborda a questão da ausência do nome próprio coletivo, artificial e não familiar, argumentando que essa lacuna é preenchida pelo único nome próprio disponível dentro da “tradição histórica” - o *patronímio* ou o nome do pai. Essa observação de Spivak destaca a predominância do patriarcado na atribuição de identidade e a maneira como as estruturas de poder históricas continuam a influenciar a forma como os indivíduos são nomeados e reconhecidos dentro da sociedade. Ao se referir ao *patronímio*, Spivak está chamando atenção para a prática de nomear indivíduos com base no nome de seus pais, uma convenção que perpetua a linhagem masculina e, por extensão, a autoridade masculina. Isso é particularmente relevante em contextos onde outras formas de identificação coletiva, que poderiam refletir uma diversidade maior de relações e afiliações, são marginalizadas ou ausentes. A crítica de Spivak vai além da simples identificação nominal, tocando em questões mais profundas de representação, especialmente no que diz respeito às mulheres e às populações subalternas. Ela argumenta que, em muitas sociedades, as mulheres e outros grupos marginalizados são frequentemente privados de sua própria voz e identidade, sendo representados e nomeados por meio de estruturas dominantes que não refletem suas experiências ou perspectivas únicas. Ao destacar a importância do nome próprio coletivo, Spivak está, portanto, defendendo uma forma de identificação que reconheça e valorize a pluralidade e a complexidade das identidades individuais e coletivas, em oposição à simplificação e homogeneização impostas pelo patriarcado e pela tradição histórica (SPIVAK, 2010, p. 40).

Para lidar com o desejo, que escapava ao conhecimento intelectual e às normas e condutas, o bramanismo propôs uma nova fê, o *Hinduísmo*. Com uma proposta atraente³⁸, apresenta, um deus encarnado (*Krishna*) que convocava o povo a cumprir seu dever social, não por obediência à lei humana, mas por um anseio de liberdade, que seria alcançada em uma vida futura, depois da morte, somente se a vida fosse vivida com o sacrifício adequado. O *YSP*, portanto, mostra-se como o que realmente é, em poucas palavras, uma captura da Yoga para servir a prática religiosa (DEMICHELIS, 2005, p. 43; PROPHETA, 2022, p. 222).

A práxis yóguica realizada às margens do padrão e das normas da tradição do *YSP*, facilita a construção de um YsO. Os pés que antes andavam calçados por um único caminho, agora estão descalços, sensibilizando este yogin a potencializar a percepção do seu discernimento. Depois que a evolução da espécie *homo sapiens* aliou o nosso maquinário cerebral a uma habilidade inata de processar os encontros dos estímulos recebidos do mundo, desenvolvemos o discernimento sobre aquilo que nos influencia positiva ou negativamente (DANUCALOV E SIMÕES, 2018, p. 136). Essa construção faz o indivíduo perceber que as modificações dos seus estados corporais não existem nele propriamente dito, mas existem, sim, modificações em *citta*³⁹. Por isso um YsO não foge aos maus encontros, mas ele se compõe com eles, usando-os como ferramentas condicionadas pela vida para se desconstruir e se reconstruir.

Em consonância com Schöpke (2009, p. 108), acreditamos que o esforço persistente que o ser humano realiza em se afastar das coisas do mundo só mostra a ruptura deste com a própria vida. De acordo com Schöpke, podemos argumentar que a humanidade perdeu o senso de pertencimento ao mundo, esquecendo-se de que é um dos elementos que compõe o universo, e não o contrário. Por isso, é muito coerente equiparar essa atitude ao niilismo, já que se aproxima cada vez mais a uma desconexão entre o existir humano e o mundo, o que pode levar a um conhecimento cada vez mais distante do afeto humano.

É possível correlacionar essa atitude com os costumes da sociedade moderna. Uma sociedade que expressa de modo doentio, as reflexões que cria sobre o corpo em relação com o mundo. Um tipo de comportamento que está plenamente contrário à filosofia de experimentações, de sentir a vida, de concentrar, de refletir, criar discernimento e diminuir as

³⁸ Segundo (2005, págs. 43, 62, 209) o *Bhagavad Gītā* é mais uma escolha euro cristã apoiada e incentivada pelo então Governador Geral da Índia (1774-1785), que encomendou a primeira tradução da *Gita*. A partir desse momento então, “pela graça de Deus” o cultivo das virtudes puritanas e do “autoaperfeiçoamento” através das práticas puritanas tornou-se proeminente no Brahmo Samaj.

³⁹ *citta* - “Consciência”, composta por três atributos, o intelecto (*Buddhi*), um sentido de individuação (*Ahamkara*) e uma mente (*Manas*) (GULMINI, 2002).

distrações. Em “Sociedade do Cansaço”, Byung-Chul Han, reestrutura a sociedade do século XXI para a sociedade do desempenho, onde seus habitantes são sujeitos de desempenho e produção. Segundo o autor, esses dois modos, fragmentam e destroem radicalmente a atenção. Em contrapartida “os desempenhos culturais da humanidade, dos quais faz parte também a *filosofia*, devem-se a uma atenção profunda, contemplativa.” (HAN, 2015, p. 19).

Ainda de acordo com Byung-Chul Han (2015, p. 16), esse sujeito de desempenho é colocado como senhor e soberano de *si-mesmo*, não estando submisso a ninguém ou estando submisso apenas a *si-mesmo*, um comportamento que caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade. Por isso, reconhecemos que experimentar as relações e corporificar os encontros é uma prática difícil, pois estamos rodeados de distrações contínuas, pensamentos fragmentados, falta de desejos naturais e excesso de desejos artificiais sistematizados que gritam de todas as partes e para todas as direções. Neste contexto, revisitamos Schöpke (2019), que ao explorar a origem do conceito de tempo, refere-se ao filósofo e poeta francês Jean-Marie Guyau. Segundo Schöpke (2009, p. 111) “o hábito é um desses ordenadores e ajuda, por si só, a produzir a ideia de constância e de continuidade”.

O hábito se transmite e aprende-se, e constitui, assim, o princípio de aplicação das técnicas de disciplina. O aparelho de “sequestro temporal” fixa os indivíduos ao aparelho de produção, ao mesmo tempo que forja “novos hábitos, por meio de um jogo de coerção e punição, de aprendizado e castigo” – instituindo normas cuja função é produzir “os normais” (ALLIEZ E LAZZARATTO (2021, p. 80).

Ainda influenciada por Guyau, Schöpke, discute nossa compreensão global do mundo, especialmente do ponto de vista psicológico de nossas experiências e percepções. Segundo a autora, Guyau explora um território até então não mapeado, revelando que, embora haja uma aparente continuidade e sequencialidade nos acontecimentos do existir humano, estas coexistem com uma diversidade de “sentimentos, sensações e volições”. Em outras palavras, mesmo ao expressar uma sensação isolada, ela é, por natureza, composta pela diversidade de outras tantas. Citando Schöpke (2009, p. 112), “somos tomados o tempo inteiro por sensações, as quais muitas vezes verbalizamos com uma ou poucas palavras”. Contudo, muitas vezes experimentamos essa diversidade, organizando-as de maneira coerente.

Compreendemos que a filosofia yóguica que surgiu a milênios, atravessada pelo contexto em que foi circunscrita, aperfeiçoou e fixou a atenção na *mente* e *consciência* humana. E hoje (assim como seus tempos anteriores), essa práxis é uma ferramenta com muito potencial para auxiliar o yogin a pensar sobre si. Entretanto, para pensar sobre si é preciso antes, olhar ao entorno em que se está circunscrito, e então encontrar soluções criativas para as próprias adversidades (OLIVEIRA, 2022, p. 2). Isso porque, a consciência tem apenas a capacidade de

apresentar informações, estas que ainda são “confusas e mutiladas”, pois ela serve como uma zona de passagem, sendo “testemunha das variações e determinações do conatus, em função dos outros corpos e outras ideias” (DELEUZE, 2002, p. 27).

Dentro desse contexto é que um novo yogin, agora um YsO começa a despertar. Este, movimenta seu corpo como uma *máquina de guerra*, entrando no campo de batalha para contra-atacar. Quando o *yogin ideal* se desorganiza da tradição e dá voz ao corpo (silenciado por tanto tempo) está realizando um ato consciente de liberdade e autoafirmação. Se posiciona de pé o YsO, encarregando a si próprio da responsabilidade de atribuir seus significados às escolhas, comportamentos e ações, conferindo legitimidade a um existir mais autêntico, espontâneo e criativo. Escolher um modo de yogar próprio, em duas palavras, *sem órgãos*, implica dialogar com diferentes realidades no mundo.

Para um YsO, delegar a si próprio a responsabilidade de agir e viver com potência é imprescindível, entender que não existe um Eu perfeito em *si-mesmo* escondido ou oculto no seu interior que apenas se observa e se percebe, porque este é o yogin de *CsO yóguico* organizado que sente falta do seu desejo. Schöpke (2017, p. 301), argumenta que os corpos que mais anseiam pelo prazer não são necessariamente aqueles que experimentam o desejo em sua forma mais intensa. De modo geral, segundo a autora, o que realmente está em *falta* é a *alegria de desejar*. Schöpke explica que, quando o desejo é esvaziado, inicia-se essa busca incessante à recuperação do desejo perdido e não a um objeto específico.

Inspirado no “Teatro da Crueldade” produzido por Antonin Artaud, Ribeiro (2021, p. 1), analisa a origem de um “corpo-cena” na tentativa de desafiar e decolonizar-se das estruturas que moldam a percepção do corpo sensível, movendo-se em direção à liberdade de uma “dança às avessas”. Nesse ensaio o autor nos traz o argumento de que o modelo tradicional de fábulas, centrado no “fazer”, no “agir” e na “ação”, se legitima no direito de criar sobre o corpo do outro representações “válidas”. Nessa dinâmica, esse modelo, não apenas ignora, paradoxalmente, o outro, que ele chama de “outridade”, como também solidifica “uma ideia de humanidade e sociedade que se constrói nas bases de uma civilização colonial-capitalística-cristã” (RIBEIRO, 2021, p. 2).

Os corpos dóceis, disciplinados, permanecem alienados de si, dos seus corpos desejantes, da sua força vital criativa, servindo de forma maquínica a um desejo que lhe foi soprado. Um desejo fabricado artificialmente pelo sistema-organismo da sociedade (e aqui nos referimos ao mundo ocidental e ao sistema de organização capitalístico), que preenche momentaneamente nosso deserto de vida. Vida que foi consumida justamente pelo mesmo sistema necrófilo que finge nos nutrir. Claro que tal servidão é o anúncio da impotência do sujeito diante do mundo (RIBEIRO, 2021, p. 2).

Aliados nessa perspectiva, reiteramos que um YsO não quer acabar de vez com os órgãos, mas com essa organização sistemática inorgânica que esvazia o pulsar da alegria espontânea de desejar. A construção de um YsO é uma prática que visa a libertação do sofrimento e não a imposição de obrigações morais ou dívidas ancestrais. Por esse motivo, ele não carrega consigo a culpa de se sentir traidor por seguir o seu próprio caminho, mesmo que isso signifique se distanciar da escola ou do mestre que o iniciou. Um YsO pode até honrar uma linhagem, mas antes precisa questioná-la e transformá-la. Isso porque compreendeu que a organização do seu corpo, é o critério que permite e legitima a permanência dele ou não naquela tradição.

O sistema fabrica ilusões de resposta a esse mal-estar, despejando artefatos luminosos e sedutores no sistema organismo, de modo a anestesiá-lo a dor de uma ferida permanentemente aberta e que se aprofunda nos corpos. Apartado da vida, nossos corpos dóceis simulam estratégias para perseverar e continuam, como zumbis, a caminhar sobre a terra, devorando o outro, mas não de forma antropofágica, potente, como foi pensado por Oswald de Andrade. Os corpos zumbis, alienados de si, são os soldados do sistema. Tristes corpos que não possuindo uma narrativa para seu sofrimento, apenas seguem devorando a vida ao seu redor, devorando na própria nascente toda vida que deseja germinar (RIBEIRO, 2021, p. 2).

No capítulo que escrevem sobre a criação do CsO, Deleuze e Guattari (2012, p. 13) usam a prática de Yoga como exemplo para ilustrar o processo de desterritorialização do corpo, que consiste em romper com as formas e funções impostas pelo organismo e pela sociedade. A Yoga, nessa perspectiva, é uma prática de experimentação dos limites do corpo, de desfazer as articulações e os órgãos que o compõem, de criar novas conexões e intensidades, “*Corpos esvaziados em lugar de plenos*” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, pág. 13). Um YsO, então, não é um corpo vazio ou inerte, mas um corpo pleno de potencialidades, que se abre para o *devenir* e para a multiplicidade. Este está disposto a explorar as diversas possibilidades de criação e transformação do corpo e do pensamento, mediante conceitos e referências variadas. Um YsO substitui as verdades absolutas por questionamentos, as certezas indubitáveis por experimentações, a rememoração por esquecimentos e as interpretações pelo sentir de passagens. O corpo de um YsO não precisa ser preenchido, pois nada falta, ele já é, e transborda intensidades que passam e circulam do encontro com outros corpos que compõem.

Um YsO constrói seu discernimento e persevera seu *conatus*, se esforçando para compreender como dominar a liberdade e a alegria, por meio do conhecimento das causas que determinam a produção dos bons encontros, aumentando nossa potência de existir e agir, antes que seja dominado pelo medo paralisante de se sentir livre. Não compreendemos a práxis da Yoga como uma prática de re-produzir e impor verdades, caso contrário, mesmo no sul da Ásia teríamos uma unificação espiritual, filosófica e prática da Yoga; pelo contrário, assistimos por

lá (assim como em outras geografias não-asiáticas) inúmeras formas de yogar, o que nos revela sua potência em linhas-de-fuga criadoras. A ideia aqui é que esse YsO não deve se apegar aos absolutismos pré-estabelecidos sobre a ideia de um objeto, de uma fala, de uma atitude, que ele recebe a partir do outro, mas estar de corpo aberto à novidade, às experimentações diversas que o mundo oferece.⁴⁰

A experimentação que um YsO faz de sua realidade está intimamente relacionada e é interdependente de experiências outras já vividas (memória) e não pode ser fundamentada apenas numa situação ou objeto específico de forma isolada, “nada de significativo, não interprete nunca” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, p. 31). Só podemos considerar algo como “bem” ou “mal”, quando circunscrito na realidade a qual se vive, observando os valores éticos e comportamentais daquela determinada sociedade. Assim, um yogar obedecendo aos ditames morais e práticos de *Patanjali* na Caxemira poderá se modificar quando fora do contexto social, político, religioso e econômico, como, por exemplo, na Bahia ou Medelim. O Eu percebido, logo, é um processo permanente de transformação, produzindo outros sentimentos do seu existir humano.

No contexto dos obstáculos (*kleshas*) que *Patanjali* nos apresenta, nos aliamos a Ética spinozista, para considerar que o *klesha apego (raga)* é também causa parcial de um afeto que nos atravessa, o que nos faz sentir parte de uma causa maior. Estar apegado a algum objeto pode ser visto como uma variação que pode aumentar ou diminuir a potência de agir daquele indivíduo ao objeto percebido. Ao relacionarmos o *klesha apego* com o afeto “Paixão” (*pathema*) em Spinoza (2020, p. 152), temos uma variação que modifica o indivíduo diminuindo sua potência de agir, quando ele está dependente de uma causa externa (afeto passivo). Portanto, essa variante não depende inteiramente de um indivíduo, uma vez que também depende do encontro com o outro. Por outro lado, quando temos um conhecimento adequado das causas que nos afetam, participamos ativamente da efetuação desses afetos, e isso é uma paixão alegre. Essa transição de paixões tristes para paixões alegres é crucial na filosofia de Spinoza, porque é dentro das paixões alegres que o *conatus*, se fortalece. Este fortalecimento permite que a consciência passe a ser a causa interna de suas ações, aumentando assim sua potência de existir e agir, como foi explicado mais detalhadamente no capítulo onde apresentamos nossa ideia de YsO (DELEUZE, 2002, p. 57).

[paixão] é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a

⁴⁰ Cf. WHITE, D. 2012. Yoga, brief history of an idea. In: *Yoga in Practice*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400839933>).

própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra (SPINOZA, 2020, p. 152).

No seu livro mais importante, “*Ética*”, Spinoza defende que a vida precisa de afetos ativos, para aumentar a potência de agir e aproximar o indivíduo da causa de todas as coisas. Nossa participação inteira depende do modo como sentimos e percebemos os efeitos desse encontro, para então deliberarmos sobre o melhor modo de agir. Portanto, o *apego* não é necessariamente um mal, mas pode ser interpretado como uma expressão da nossa conexão quando nos encontramos com o outro e com o mundo.

A força e a expansão de uma paixão qualquer, assim como sua perseverança no existir, são definidas não pela potência com que nos esforçamos por perseverar no existir, mas pela potência, considerada em comparação com a nossa, da causa exterior – *Ética* IV, prop. 5 (SPINOZA, 202, p. 162).

Indo ao âmago da questão, a atribuição de sentido a percepção de uma sensação é construída conforme a forma de construção social da realidade em que o yogin vive. A interpretação do objeto que atravessa é única e singular, independente da natureza desse objeto. Por isso os objetos existem sem nenhuma referência especial, dessa forma podem atender às diversas ânsias e carências dos demais yogins. Não é o objeto que possui uma determinada característica ou qualidade que o influenciará, mas sim o encontro do yogin com aquele objeto que indicará o afeto produzido naquele atravessamento específico.

O encontro é como o YsO o percebe quando atravessado pelo objeto. É fácil entender que o que causa o sentimento que criamos por um objeto em específico é o encontro e não o objeto em si, quando esse mesmo objeto em momentos diversos causa sentimentos completamente opostos. Assim, o objeto percebido possui apenas uma única atribuição, a de ser percebido e aqui é o yogin que atribui as outras valências, é dele a fonte que deriva todas as construções e convenções do seu histórico de vida, ao objeto. Um yogar autêntico então, mostra que o yogin é o único causador dos sentimentos que sente, baseado nas construções que são feitas. Este se percebe como a própria fonte das modificações da consciência, das interpretações, desenvolvendo o conhecimento intuitivo (SIMÕES, 2020, p. 177).

É razoável compreender até o momento que, o *yogin ideal* da tradição de *Patanjali*, é aquele que castra o corpo e controla mentes, é aquele que renuncia aos prazeres e aos apegos do mundo material, que coloca seus delírios acima do corpo, visto como um obstáculo e uma ilusão, para que toda a sua ideia de mundo dual e transcendente faça sentido; ele castra os órgãos, mas não a sua organização, completamente avesso ao YsO. O *yogin ideal* nessa tradição, pensa sob uma perspectiva de mundo que se manifesta em ajustes adequados, transmitidos por uma hierarquia, onde um objeto imaculado e puro, como é tratado *purusha*,

precisa da condição de silêncio de outro objeto (*citta*), mas este é vivido como maculado e impuro, a qual continua contida e manifestada apenas em *prakriti* (ou *corpo*). Essa cosmovisão não é só uma ideia de *con*-tradição, mas também um *delirar num delírio delirante*, uma vez que os delírios podem produzir mais fantasias que se retroalimentam e nesse *infinitem continuum* nos afastam da imanência.

Um YsO construído através de um *yogar sem órgãos* sabe conviver com o movimento ativo de *citta*, fazendo disso uma prática ordinária (*menor*), porque sem o corpo (*prakriti*) não é possível a percepção das sensações que chegam do mundo para o indivíduo e, menos ainda seria possível a construção de pensamentos que resultam dos encontros. Seja o resultado desses encontros, afecções positivas ou negativas, ambos trazem vida ao yogin. Ao reconhecer tais experiências como ferramentas de conhecimento, tem a capacidade de intensificar seu discernimento sobre a própria existência. Um YsO sabe degustar até do mal encontro para construir seus momentos de *samadhi*. Assim, cada interação se transforma em uma oportunidade valiosa para o aprofundamento do autoconhecimento e da percepção da realidade.

Sob esse ponto de vista, *purusha* é compreendida pelo YsO, como um estado de consciência, ou seja, quando são percebidas afecções de alegria ou de tristeza, indicando o mundo em harmonia ou desarmonia com nossa natureza e, portanto, aumentando ou diminuindo nossa potência de agir. Onde se busca estabilidade em meio à instabilidade, tentando se manter firme em um mar revolto, ciente dos riscos de naufrágio (*tristeza*) ou de navegar com sucesso (*alegria*). Mesmo sentindo prazer ou dor, sabemos que essa condição consegue nos manter distante das circunstâncias.

Como efeito desse estado consciente, temos que *Viveka* representa o discernimento que permite ao indivíduo reconhecer-se separado das sensações e emoções transitórias, percebendo-as como meras impressões. Essa compreensão leva o YsO à libertação, quando entende que a maneira como somos afetados pode fortalecer ou enfraquecer nossa capacidade de viver, mas não define nossa existência. Assim, *viveka* é o processo de aprimorar a sensibilidade ao mundo, possibilitando ao YsO, uma ação mais consciente e menos reativa, elevando a clareza mental. É um estado de transição, reconhecendo que sentimentos e pensamentos são frutos da interação com o mundo.

Contudo, surge aqui uma indagação: como *purusha* pode ser considerada consciente dos efeitos das aflições mentais (*vruttis*), se, conforme os oito passos do *YSP*, o *yogin ideal*, ao alcançar o estado de *samadhi* (anterior ao discernimento, *viveka*), já transcendeu as percepções e impressões mundanas? Em nossa perspectiva, não existe nada que guie a existência de um YsO, não existe uma finalidade ou objetivo a se alcançar, o que acontece unicamente é uma

sucessão de objetos que são atravessados. Para um YsO, tudo é zona de passagem, que o afeta e assim ele age na própria produção conforme as circunstâncias, ainda que sem finalidade. À vista disso, a solução mais adequada para esse questionamento é, considerar que *samadhi*, está longe de ser transcendental e na prática de um *yogar sem órgãos* (como anunciado), é apresentado como *demasiadamente humano*.

Que a reflexão sobre o humano, demasiado humano — ou, segundo a expressão mais erudita: a observação psicológica — seja um dos meios que nos permitem aliviar o fardo da vida, que o exercício dessa arte proporcione presença de espírito em situações difíceis e distração num ambiente enfadonho, que mesmo das passagens mais espinhosas e desagradáveis de nossa vida possamos colher sentenças, e assim nos sentir um pouco melhor: nisto se acreditava, isto se sabia — em séculos passados (NIETZSCHE, 2005, p. 27).

Quando influenciada pelas movimentações de *citta*, *prakriti* se torna movimentada, é, portanto, algo que se está sempre fazendo. *Citta*, por sua vez, contida em *prakriti*, ao refrear os sentidos, alcança uma condição de manifestação de *purusha*. Isso resulta em uma incessante movimentação. Por isso *purusha* jamais pode ser a mesma, tal qual o sol que se renova a cada dia ou uma mulher que não se banha duas vezes em um mesmo rio. É um exercício laborioso não deixar ser afetado pelo *turbilhão de pensamentos* que movimentarão *citta*. Essa observação destaca a exaltação do *devir* e da *diferença*. Portanto, se do nosso lado há uma clara negação da imutabilidade e do ideal, do outro tradicional e “clássico”, há uma absoluta recusa do movimento e da diferença - necessariamente associados a uma concepção de mundo dual.

Ao passo que, um YsO defende o *devir*, sendo dinâmico, plural e criativo, o *yogin ideal* (*CsO yóguico organizado pelo YSP*) se torna uma condição de possibilidade para a transformação e inovação. Já que, para este, o ser é estático, único e perfeito, e o YsO, é uma ameaça à ordem e à harmonia. O modo de pensar *idealizado* considera a existência transcendente à razão humana, enquanto o modo *sem órgãos* concebe o ser como algo que inclui a diversidade dos “seres” que habitam o mundo. Nesse sentido, podemos dizer que há uma tensão entre as duas perspectivas: uma aberta e outra fechada, uma construtiva e outra restritiva, uma problematizadora e outra dogmática.

Um YsO se sente legitimado para olhar e sentir a direção que mais lhe apetece, tomar as rédeas, ser responsável pela própria vida e não esperar em *shavasana* (postura do morto) por alguém que lhe oriente sobre o caminho mais adequado para a solução dos seus problemas particulares dentro de seu coletivo. Ou ainda traduzir e reproduzir o modelo de um guia secular com normas convenientes para outra sociedade, como o *YSP* que foi desenvolvido na Índia há cinco milênios. Para os propagadores dessa tradição, o *yogin ideal* começa a prática de yoga no *tapetinho* e por ali mesmo se emoldura quando morre na postura final. Enquanto, um YsO

continua praticando (para além do *tapetinho*) o desenvolvimento do processo criativo da própria vida, consciente das escolhas que te potencializam, também para que o sentimento de culpa, falta, erro ou repressão não caia sobre si quando em alguma situação a escolha despotencializar.

Segundo Deleuze e Guattari (2012, vol. 3, p. 26), a significância cola na alma assim como o organismo cola no corpo e dela também não é fácil desfazer-se. Logo os autores se questionam em como fazer para se desarranjar desses pontos de subjetivação que nos organizam numa realidade dominante. A resposta vem com a arte das doses, com a arte da *prudência*. Para eles, desfazer o organismo nunca será matá-lo, mas permitir ao corpo novos encontros e agenciamentos. Não se trata de aniquilar o inimigo, precisamos dessa tensão oposta para resistir, e a partir da resistência desenvolver vontade de potência para produzir o criar por mais vida.

Em vez de seguir com submissão o passo a passo de uma tradição ainda não secularizada, preferimos problematizar seus limites e suas possibilidades, a fim de trazer mais críticas, mais expressões e mais comunicação a práxis yóguica uma vez que nossa vontade se dá nas relações e isso requer multiplicidade. Ainda assim, fazemos uso da prudência que guarda um pouco de organização para depois, inclusive, ajuda a combater o próprio sistema que vai se formando com a desorganização.

Eis então o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra. É seguindo uma relação meticulosa com os estratos que se consegue liberar as linhas de fuga, fazer passar e fugir os fluxos conjugados, desprender intensidades contínuas para um CsO (DELEUZE E GUATTARI, 2012, vol. 3, p. 27).

Uma batalha que não se acaba, são apenas tensões de forças que se deslocam pelo movimento, às vezes sutil, às vezes demorado, às vezes selvagem, outras vezes fugaz. Cada força quando em estado de dominação abre *pedaços de novas terras*, encontrando novas passagens, desbravando o próprio caminho. Reproduzir não traz potência, reproduzir *mesmifica*. Esses, sim, são obstáculos que podemos nos preocupar para enriquecer a nossa experiência com essa prática tão ancestral quanto contemporânea, querendo desafiar a conformidade, a repetição, a monotonia. Segundo Nietzsche (2005, p. 134), o homem com vontade de potência não se contenta em preservar-se ou adaptar-se às circunstâncias para sobreviver, isso seria um sinal de decadência e fraqueza da sua vida, conformando-se com os valores impostos pela moralidade dominante. Ele sempre tende para expansão, criação e dar sentidos próprios. A vontade de potência é a vontade de querer efetivar-se no mundo, de afirmar-se como diferença e singularidade.

Vontade – eis o nome do libertador e mensageiro da alegria: assim vos ensinei meus amigos! E agora aprendei também isto: a própria vontade é ainda prisioneira [...] A vontade não pode querer para trás, não pode quebrantar o tempo e o apetite do tempo – eis a solitária aflição da vontade (NIETZSCHE, 2005, p. 134-135).

Um YsO é, portanto, aquele que se motiva pela dificuldade, pela batalha e pelo perigo, ele não busca a felicidade plena ou a calma infinita, porque não se conforma com o rotineiro ou a homeostase, mas intenciona para o lado da diferença e da originalidade. Ele se sente legitimado, pois não existe a falta a ser preenchida. Sua consciência não é endividada, logo não precisa buscar nada, ela oportuniza, inventa compondo com as peças que fabrica. Um YsO se apresenta como um artista, um novo modo de expressão da vida, que se manifesta em cada gesto, cada movimento, cada respiração, cada pensamento. Ele convida a transformação, a experimentação, a descoberta para participar da construção em produzir a própria liberdade, com criatividade e diversidade.

7 UM YOGIN SEM ÓRGÃOS COMO MÁQUINA DE GUERRA

O problema é afectivo, é inseparável das metamorfoses, gerações e criações (...) o problema não é um obstáculo, é a ultrapassagem do obstáculo, uma pro-jeção, isto é, uma máquina de guerra (DELEUZE E GUATTARI, 2012, vol. 5, p. 27).

7.1 Breves considerações sobre a máquina de guerra e as máquinas desejantes

Um *yogin sem órgãos* como *máquina-de-guerra* opera como uma *força* de combate, representando um potente organismo de pensamento. Este faz uso das ferramentas e práxis yóguicas como aliados nas suas próprias metamorfoses entre corpo e consciência, à medida que escapa dos *aparelhos-de-captura* estatais e sociais. Essa ideia foi inspirada no conceito de “máquina de guerra” criado por Deleuze e Guattari (2012, vol. 5, p. 11), que se refere a uma multiplicidade nômade, quando se opõe à organização hierárquica e identitária do Estado. Uma forma criativa de esticar o tempo e espaço e permanecer atento à duração presente. A máquina de guerra está para a imanência enquanto o aparelho de Estado está para a transcendência, bem como a imanência está para uma ética tanto quanto a transcendência está para a moral (SCHÖPKE, 2017, p. 296).

Na construção desse conceito Deleuze e Guattari (2012, vol. 5, p. 13), apresentam a *máquina-de-guerra* (MdG) como “uma potência contra a soberania, uma máquina contra o aparelho”. Ela vem de outra parte que não o ambiente emparelhado pelo Estado e se conecta com outras forças e intensidades (extrínsecas), “dá provas, sobretudo, de outras relações com mulheres, com os animais, pois vive cada coisa em relações de devir”. A MdG, por sua própria natureza, está constantemente em processo de desterritorialização, evadindo-se das estruturas e das capturas organizadas pelos aparelhos do Estado. Portanto, ela é uma potência criativa e afirmativa com capacidade de desligar certas coisas e ligar novamente.

Sob todos os aspectos, a máquina de guerra é de uma outra espécie, de uma outra natureza, de uma outra origem que o aparelho de Estado (DELEUZE E GUATTARI, 2012, vol. 5, p. 13).

De acordo com Deleuze e Guattari (2011, p. 11), somos máquinas engendradas pela sociedade (*máquinas desejantes*), onde ao corpo cabe cumprir funções as quais foram desejadas e exigidas por ela, ou seja, organizadas de fora. Os autores propõem que o desejo não é uma manifestação ou projeção de uma falta interna, mas um processo produtivo e positivo. As máquinas desejantes são corpos que produzem desejo através de suas conexões e interações, e

estão sempre em fluxo, em constante processo de tornar-se. Deleuze e Guattari (2011, p. 16), argumentam que o desejo é uma força produtiva intrínseca que existe em todos os níveis da realidade social e pessoal e “não para de efectuar o acoplamento de fluxos contínuos” com as estruturas sociais, como a família, a religião e o Estado, funcionando como “máquinas sociais” que organizam e direcionam o desejo.

Um máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta. O seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada a ela (...). É assim que todos somos “bricoleurs”; cada um com suas pequenas máquinas. Uma máquina-órgão para uma máquina-energia, sempre fluxos e cortes (DELEUZE E GUATTARI, 2011, p. 11).

Em suma, segundo os autores, a norma fundamental das máquinas desejanças, (ou produção primária), é a incessante produção do ato de produzir, incorporando esse processo dentro do próprio produto. Esta é uma característica intrínseca que define o movimento contínuo e autossustentável da produção: “produção de produção”. Portanto, há somente máquinas, seus acoplamentos e suas conexões que funcionam sem parar como no processo de produção. De modo que, em um ciclo a própria produção gere o consumo e, então, engrenem a própria produção, gerando uma *dívida infinita* ao ser humano, quando sofre ao existir em um único organismo sem outra forma de organização (DELEUZE E GUATTARI, 2011, p. 18).

Somos máquinas produzidas pelo Estado, sustentando a nossa própria sociedade (capitalista) que nos organiza. Nossos corpos estão organizados para executar funções que a sociedade exige que executamos, “de modo que tudo é produção”. Então, segundo Deleuze e Guattari (2011, p. 14 e 15), esse processo de produção, resumidamente, foi dividido em três etapas: a primeira etapa condiz com a captura do sujeito, introjetando nele o comportamento produtivo que vai sustentar a própria cadeia de produção; a segunda etapa, é uma consequência da captura anterior, o sujeito passa a identificar sua natureza humana como produtora do próprio produto; e a terceira etapa é a estabilização desse processo como algo infinito, codificando a vida social e pessoal para perpetuar sua lógica. Nesse processo, “a sociedade constrói o seu próprio delírio ao registrar o processo de produção” (DELEUZE E GUATTARI, 2011, p. 22).

O Estado não confere um poder aos intelectuais ou aos conceptores; ao contrário, converte-os num órgão estreitamente dependente, cuja autonomia é ilusória, mas suficiente, contudo, para retirar toda potência àqueles que não fazem mais do que reproduzir ou executar (DELEUZE E GUATTARI, 2012, vol 5. p. 37).

Para encontrar uma alternativa a essa cadeia de produção, no empreendimento de construir uma vida menos servidora (e mais autêntica para si), Deleuze e Guattari (2011, p. 37), propõem o nomadismo (a ciência nômade), como rota de fuga da captura das máquinas do

Estado. Um modo de pensamento que produz a existência do indivíduo fora das normas do Estado. A perspectiva nômade é caracterizada pela sua flexibilidade e capacidade de se mover livremente entre os diferentes estratos, sem se fixar nos terrenos já organizados, permitindo assim, uma forma de conhecimento mais aberta e experimental (portadora de singularidades).

É um esquema inteiramente outro, nós o veremos (...) do ponto de vista dessa ciência que se apresenta tanto como arte quando como técnica, a divisão do trabalho existe plenamente, mas não adota a dualidade forma-matéria (DELEUZE E GUATTARI, 2012, p. 37).

A técnica sempre fez parte da formação do ser e não necessariamente levará à captura do indivíduo, de acordo com Alliez e Lazzarato (2021, p. 80). Pelo contrário, segundo os autores, a subjetividade do ser humano é moldada externamente através das interações dinâmicas e coletivas com o mundo. No entanto, eles reconhecem que a técnica pode impor padrões restritivos de movimento e comportamento, quando por hábito funcionam como um mecanismo de controle. Segundo os autores, “o hábito se transmite e aprende-se, e constitui, assim, o princípio de aplicação das técnicas de disciplina”, e assim o sistema capitalista vincula o indivíduo ao processo de produção, impondo um “sequestro temporal”, que ditam quando e como o indivíduo deve trabalhar e viver. Mas, ao mesmo tempo, a técnica também possui o potencial de ser um meio de libertação, permitindo novas formas de expressão e resistência (ALLIEZ E LAZZARATO, 2021, p. 80).

A guerra de subjetividade não é ideológica. Ela se dá através de dispositivos, instituições, técnicas e saberes que, em conjunto, enquadram os indivíduos num sistema de identidades sem remetê-lo, a princípio, à consciência e ao seu jogo de (falsas) representações, que, ao contrário, dependem desse sistema (ALLIEZ E LAZZARATO, 2021, p. 64).

Um *yogin sem órgãos* experimenta modos diversos de praticar e viver, têm o nomadismo correndo nas veias. São estes que fazem os primeiros movimentos de ruptura com o sistema estabelecido e se permitem abrir a novos horizontes de possibilidade; eles são considerados os *rebeldes*, como todos os criadores e artesãos do corpo. Não se limitam a uma forma fixa, abrem o corpo para a diversidade e a experimentação. Estes yogins são a própria *MdG* desafiando e transformando o território onde monta seu acampamento.

Ao criarmos um elo entre o conceito de *yogin sem órgãos* que estamos apresentando nesse trabalho, com o mecanismo da *máquina de guerra* apresentado por Deleuze e Guattari (2012, vol. 5. p. 13), temos o nascimento de um *yogin sem órgãos como máquina de guerra* (*YsO-MdG*). Esta aliança se arranja para que a técnica funcione somente dentro das técnicas, e não fora delas, em outras palavras, o que se manifesta não são as técnicas ou os métodos, mas

os próprios YsO-MdG. Portanto, em um modo errante, um YsO-MdG caminha na contramão das tradições yóguicas que operam na uniformização de seus yogins. Enquanto estas tradições estabelecem interioridades e identidades superiores aos seus *yogins ideais* criando contrastes com outros *yogins desorganizados* (e por isso menores), um YsO-MdG desafia esses padrões, sugerindo uma abordagem mais individualizada e menos hierarquizada da práxis. Uma vez que um YsO-MdG é destituído de uma única essência, ele não busca criar um *si mesmo*, uma identidade, mas, sim, parte para explorar as potencialidades do que encontra por fora, de tudo aquilo que é exterior à ordem estabelecida. Assim é a construção de um YsO-MdG, aquela que facilita a abertura do corpo yóguico a fim de passar novas intensidades.

7.2 A natureza nomádica de um yogin sem órgãos como máquina de guerra

O pensamento nômade é caracterizado por Deleuze e Guattari (2012, vol. 5, p. 52), como aquele que não recorre a um sujeito pensante universal, mas que “desenrola-se num meio sem horizonte, como espaço liso, estepe, deserto ou mar”. Em outras palavras, é um pensamento fruto do devir, que desafia a noção tradicional de um sujeito fixo e de uma realidade estática. De acordo com os autores, o pensamento não é simplesmente uma função ou atributo de um sujeito isolado, nem a representação de um todo unificado. Em vez disso, o pensamento é visto como um processo dinâmico e relacional, sempre em movimento e em interação com outros elementos. A ideia de “devir” é um conceito-chave nessa perspectiva nomadológica, pois indica um modo de ser que está sempre em fluxo, em processo de diferenciação, sujeitas a novas conexões e nunca definitivamente concluído.

Todo o pensamento é um devir, um duplo devir, em vez de ser o atributo de um Sujeito e a representação de um Todo (DELEUZE E GUATTARI, 2012, vol. 5, p. 53).

Assim, a noção de “duplo devir” sugere que tanto o pensador quanto o pensamento estão em constante estado de transformação, afetando e sendo afetados pelo mundo ao redor. Esta ideia construída por Deleuze e Guattari, ressalta a interconexão e a interdependência de todas as coisas, e a capacidade do pensamento de criar novas realidades e possibilidades. Com essa compreensão, percebe-se que o pensamento não está confinado ao corpo, portanto o corpo não é um veículo, mas sim, um corpo pensante e logo, existe. Esse corpo pensante como uma nova identidade, um novo modo de existir, é a expressão própria da máquina-de-guerra, que facilita a libertação do yogin à medida que se desfaz de suas identidades organizadas por outros, se desterritorializando e percebendo-se livre para compor com *pedaços de novas terras*.

Para compreender o fundo teórico que sustenta a concepção de nômade como MdG, é preciso antes, compreender a emersão das organizações institucionalizadas. A MdG é um conceito desenvolvido por Deleuze e Guattari, como uma ferramenta de análise que permite uma crítica ao Estado e às estruturas de poder, propondo uma forma de resistência e de existência que desafia a ordem estabelecida. Nesse contexto, Alliez e Lazaratto em sua obra “Guerras e Capital”, expandem a noção da máquina-de-guerra, ao argumentar que a *guerra* e o *capital* são forças que moldam a sociedade, influenciando as práticas sociais e a organização do espaço e do poder.

A guerra deixou de ser a política perseguida por meios sangrentos, a política do Capital é a continuação da guerra por todos os meios de que sua máquina de guerra dispõe (ALLIEZ E LAZZARATO, 2021, p. 166).

Um *ponto-de-vista guerreiro* nos parece ser um potente aliado para analisar a sociedade atual e sendo irredutível à sua multiplicidade e fazendo retomar a criação de *desejos desejanter* do indivíduo-corpo, que não se deixa organizar: “na função de trair tudo, inclusive a função militar” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, vol. 5, p. 15). Um YsO-MdG, portanto, não é apenas um conceito abstrato, mas uma realidade vivida que se manifesta em práticas de resistência e na busca por autonomia e auto-organização fora dos limites impostos pelas estruturas de poder tradicionais.

A máquina de guerra contemporânea do capital financeiro persegue a “colonização” do Estado, que ela molda à sua imagem, determinando não apenas a empresa, mas também a administração. Simultaneamente, os “governos” logo se tornam verdadeiros agentes dessa colonização administrativa, espaços de elaboração, controle e imposição da maioria das técnicas de “governamentalidade” (ALLIEZ E LAZZARATO, 2021, p. 166).

Alliez e Lazzarato (2021, p. 51), nos provocam a refletir sobre a reviravolta da máquina-de-guerra contra o Estado, o que nos permite sugerir a emergência da construção de um novo *yogin sem órgãos como máquina de guerra*. É necessário portanto, analisar sobre as hierarquias das forças que se intercalam, onde ocupam lugares distintos em camadas diferentes do movimento do corpo, nos distanciando por completo da ideia estabelecida de uma força única e hegemônica que se mantém no comando a todo momento. Na formação de um YsO-MdG, a “postura de guerreiro”, antes capturada pelos yogares institucionalizados, agora mobiliza e redefine, dinamicamente a hierarquia de suas forças, assegurando o movimento das intensidades, as quais são fundamentais para se expressar um organismo em Devir (NIETZSCHE, 2018).

Em suma, segundo Deleuze e Guattari (2011, p. 27), “poderia dizer-se que a máquina de guerra se projeta num saber abstrato, formalmente diferente daquele que duplica o aparelho de Estado” e assim toda “ciência nômade se desenvolve excentricamente”. A nomadologia, portanto, adota a concepção de um movimento acordado contraestruturas organizadoras do desejo, constitui-se num mover-se sem necessariamente sair do lugar. Isso difere radicalmente da ideia de uma busca incessante por algo distante, sendo mais um processo de conjunto de decisões tomadas a partir de interpretações arranjadas às *experimentações*⁴¹ (DELEUZE E GUATTARI, 2012, vol. 5, p. 56). Nesse contexto, a potência de um YsO-MsG se manifesta quando em sua práxis houver criação de tempo e espaço suficientes para novos modos de pensar sobre todos os percalços da vida diária, intensificando seu poder revolucionário na descodificação das normativas de como “a vida deve ser” de um *yogin-do-bem*.

Deste modo, yogins nômades, articulam-se com o contexto, com a ética e a sociedade contemporânea à medida que esta se transforma, pois estes se localizam no espaço, mas não se delimitam a ele. Evocamos⁴² esse coletivo de yogins para compor com estratos antes fixados e dominados, se encaixar e entrelaçar criando outras perspectivas. O deslocar do nomadismo yóguico estimula permanentemente a criação do *discernimento* como filosofia yóguica nos agenciamentos coletivos que *fazem multidões*⁴³.

“O nômade habita esses lugares, permanece nesses lugares, e ele próprio os faz crescer, no sentido em que se constata que o nômade cria o deserto tanto quanto é criado por ele.” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, vol. 5, p. 56).

Um YsO-MdG atua numa política de *revolução*, está mais interessado nas passagens do que na finalidade. Ele está sempre à espreita, se atualizando e avaliando quanto da existência do seu corpo é nômade e o quanto está funcionando como réplica do dominante. Se permitindo ser réplica apenas enquanto está criando novas estrias de subjetividade no campo liso, estando livre para passagem.

⁴¹ Diferentemente do senso comum que pensa experimentações como apenas *empreender alguma experiência qualquer*, ou do campo cientificista onde a experimentação pode *acontecer ao acaso, despretensiosamente*; para Deleuze e Guattari, *experimentações* tem a ver com um modo de compor artisticamente a busca por sentido nos encontros; remetendo a experiência singular empreendida por Artaud em sua peça radiofônica “Para dar um fim ao juízo de Deus” (VINCI, Christian F. R. G.; “O CONCEITO DE EXPERIMENTAÇÃO NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE” SOFIA (ISSN 2317-2339), Vitória (ES), V.7, N.2, P. 322-342, Jul/Dez. 2018)

⁴² Evocamos, pois, um *yogar nômade* não é uma novidade, a nomadologia yóguica sempre existiu, desde os *Aghoris, Kampathas e os Nathas*, era a sua “essência” (SIMÕES, 2020, p. 109). Estes eram yogares *MdG* abrindo linhas de fuga dos Yogas hegemônicos de suas épocas. Estas instituições yóguicas que eram sedentárias, pois sempre apresentaram aquela versão. Os *Siddhis* que *Patanjali* cita no terceiro capítulo de seus *Sutras*, eram nômades, por isso, segundo ele, menores que a sua metafísica. No campo da imanência até os sedentários vivem, entretanto é no idealismo que apenas os sedentários são permitidos existir.

⁴³ MENDES, Alexandre F. “Da ontologia do comum ao fazer-multidão: possibilidades e limites do pensamento de Jean-Luc Nancy”, revista do programa de pós-graduação da escola de comunicação da UFRJ: (issn 01046160), 2012.

O nomadismo rodeia essa argumentação e, mesmo sem sair do lugar, faz da prática da Yoga uma *aliada* na retomada do processo criativo de vida contra os aparelhos-de-captura sociais e, assim, num processo lento e gradual, vai desorganizando anos de repressão. Segundo Schöpke (2020, p. 18), nossa natureza é a nomadologia, que somos nômades antes mesmo de sermos sedentários e que esse é o ponto chave de quem sofre com a mudança, pois o sedentário não sabe lidar com um esvaziamento de sentido quando perde as suas referências, diferentemente do nômade que continuamente experimenta essa desterritorialização. O nomadismo, portanto, é sempre uma ameaça às organizações institucionalizadas, assim como as instituições yóguicas são também uma ameaça aos yogados nômades e seus YsO-MdG.

Um yogar nômade, portanto, inventa máquinas-de-guerra que potencializam somente os corpos antes desorganizados. Por isso, para que um YsO-MdG se incorpore por entre os estriamentos do nomadismo, é necessário, antes, libertar o corpo dos modelos universais para, então, fazê-lo sentir passar seus desejos novamente, em uma autêntica produção de pensamentos. A partir desses lugares, calibramos a prática da Yoga para uma MdG nômade que vai confrontar a produção de subjetividades na criação de corpos imanentes.

Considerando o contexto mercadológico moderno, Simões (2020, p. 175), argumenta que os praticantes contemporâneos da Yoga são influenciados pela cultura consumista, embora o significado e as funções do yoga transcendam o utilitarismo e o hedonismo. Pois segundo o autor, assim como outras religiões modernas, a Yoga sofreu adaptações sociopolíticas em resposta ao capitalismo consumista. Quando uma prática é agendada semanalmente com hora e movimentos marcados, se torna mais um produto capitalizado, influenciando outras marcas a se espelharem naquela primeira tida como a “pioneira” ou “referência” no pensamento, criando uma ideologia sobre o que é a Yoga e como deve ser praticada, sendo reproduzida em escala industrial de “bem-estar”. Existe uma oferta e uma demanda por produtos e serviços relacionados à saúde, ao bem-estar e à espiritualidade apropriada pelo capitalismo, sobretudo o financeiro, gerando lucro, principalmente capturas libidinais⁴⁴.

Algumas técnicas espirituais do yoga se transformaram em soluções biomédicas anti-estresse e auxiliaram parte da medicina convencional a gerar uma dezena de novas formas de tratamento de baixo custo para as mais diversas enfermidades psicofísicas na sua modernidade (SIMÕES, 2020, p. 173).

Sobre a captura do desejo realizada pelas máquinas sociais de captura do Estado, gostaríamos de trazer um pequeno, entretanto, significativo adendo feito por Gayatri

⁴⁴ Deleuze e Guattari no “Anti – Édipo” (2011, p. 26) denominam *libido* como “trabalho” conectivo da produção desejante, em outras palavras, os autores reconfiguram a ideia de libido como um fluxo de desejo produtivo que não se limita à organização familiar edipiana definida pela psicanálise.

Chakravorty Spivak, em seu influente ensaio “Pode o Subalterno Falar?”⁴⁵. A autora aborda a questão da representação e da voz dos subalternos, criticando a forma como os intelectuais ocidentais tendem a falar por esses grupos marginalizados. Embora Spivak não discuta diretamente a libido no contexto de Deleuze e Guattari, sua crítica se alinha com a desconstrução de narrativas dominantes e a busca por espaços onde os subalternos possam efetivamente expressar-se. Ela questiona se é possível para os subalternos, especialmente as mulheres em contextos pós-coloniais, terem sua voz ouvida sem serem cooptados ou silenciados pelas estruturas de poder existentes. Assim, Spivak destaca a violência epistêmica do imperialismo e a cumplicidade das elites nativas na manutenção de sistemas de opressão. Ao fazer isso, ela ecoa a rejeição de Deleuze e Guattari à psicanálise tradicional, que muitas vezes reforça as normas sociais e culturais dominantes.

Tão logo, segundo Deleuze e Guattari (2011, p. 23), a produção desejante passa a ser integrada a uma produção social. Agora, portanto, sedentários, escravos e voluntários da rotina de meditar buscam encontrar as pequenas doses de alegria que os anestesiam, ao invés de abrir o corpo para fora de seus yogares narcísicos, se trancam no mais “nobre espírito competitivo e meritocrático” do Capitalismo como sua nova “filosofia”.

Se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade. O desejo é esse conjunto de sínteses passivas que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. (...) Nada falta ao desejo, não lhe falta o seu objeto. É o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; só há sujeito fixo pela repressão. O desejo e o seu objeto constituem uma só e mesma coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina. O desejo é máquina, o objeto do desejo é também máquina conectada, de modo que o produto é extraído do produzir e algo se destaca do produzir passando ao produto e dando um resto ao sujeito nômade e vagabundo (DELEUZE E GUATTARI, 2011, p. 43).

Portanto, ao construirmos o discernimento de um corpo livre dos modelos universalistas, através da consciência humana de sentir o mundo e os desejos passarem novamente, é instalado no yogin seu modo nômade. Por isso, é de suma importância que um *yogin sem órgãos* ao experimentar o movimento em seu corpo, perceba quais agenciamentos ajudam a compor sua MdG e quais agenciamentos a decompõe, em outras palavras, o desejo é uma força produtiva que opera na realidade, não em uma busca por algo que está ausente. Esses agenciamentos nutridos pelo desejo, fazem correr, fluir e cortar os corpos desejantes que se acoplam, construídos das alianças entre vários YsO-MdG, ou em outras palavras, um coletivo deles.

O CsO é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo

⁴⁵ Ver SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 1942 – Pode o subalterno falar? / Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa – Belo Horizonte: Editora: UFMG, 2010.

(ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que vem torná-lo oco ou prazer que vem preenchê-lo) (DELEUZE E GUATTARI, 2012, v. 3, p. 18).

O desejo não é apenas uma reação a estímulos externos, mas uma entidade criativa que cria conexões e cria realidades. O desejo intrínseco de yogar surge, à medida que um yogin reconhece sua singularidade na práxis yóguica, exigindo dele uma composição própria com os atravessamentos apresentados, podendo então, pluralizar com outros corpos que encontra ao longo do seu caminho. O reconhecimento do desejo como uma potência que expanda as experiências, despertando a criatividade atribui uma significância autêntica a vida. Sem ter a necessidade de replicar modelos e formas de vida desejados por outros.

Em suma, um YsO-MdG, potencializa toda sua maquinaria do desejo nômade de yogar, pois atua de forma ativa e imanente; que acontece por entre minorias, rejeitados e marginais, estes mestiços ou sem-linhagem, desajustados a um sistema que insiste em organizar, purificar e interpretar yogas, yogins e seus yogares. Um YsO-MdG é não-violento e, por isso, não regula a sociedade, nem a subjetividade pessoal ou mesmo culturas yóguicas, dizimando a diversidade, porque eles englobam até mesmo os *aparelhos-de-estados yóguicos* clássicos e tradicionais. Um YsO-MdG, não pode estar distante e ensimesmado no topo da montanha, porque, assim, deixa de se mover; ele precisa, necessariamente, ser posto no *entre* da hegemonia para contra-atacar, guerrear e usar a vontade como combustível para nutrir e resistir às ruínas, fazendo a tragédia revelar o desejo de vigorar.

7.3 Ferramentas técnicas da Yoga capturadas pela *máquina despótica* do Yoga Clássico

As instituições yóguicas que reproduzem o padrão hegemônico e clássico do *Yoga Darshana de Patanjali*, se apropriaram de todo o maquinário técnico da práxis yóguica, transformando-as em uma caixa de ferramentas *sedentarizantes*. De acordo com Simões (2020, p. 56), isso ocorreu no processo de promover e disseminar uma nova “proposta ética de libertação espiritual por intermédio de pesquisas neurofisiológicas”, o que permitiu uma maior aceitação por parte de um público moderno, que não se identificava com as raízes indianas e hindus da prática. A intenção de capturar partes dos corpos desterritorializados no processo de transplantação do Yoga para o Ocidente (empreendido pelos próprios indianos), no início do século passado, produziu subjetividades fixadas.

Foi nesse cenário, que as práticas yóguicas que refletiam o modelo hegemônico e clássico do *YSP*, bem como seu modelo de colonização, se tornaram grandes aparelhos de captura de corpos - principalmente aqueles os corpos cansados e tristes - transformando-os em *yogins ideais* e replicantes. Esse feito, converteu o fundamento yóguico (*a essência do Yoga*) em uma prática habitual, assegurando assim a conservação da soberania de sua tradição (SIMÕES, 2020, p. 59). Essa organização social de um poder despótico central, seu modelo de captura e a redistribuição do corpo social de acordo com seus próprios fundamentos, nos lembra da exata *instauração da máquina despótica bárbara* apresentada no Anti-Édipo por Deleuze e Guattari (2011, p. 255).

A prática do *YSP*, que a princípio em seu discurso, tem a natureza de facilitar e desenvolver o potencial elucidativo do ser humano, acabou por organizar e docilizar esse corpo. As ferramentas maquinicas (técnicas) que tinham potencial de fazer fluir um *CsO yóguico potente*, foram organizadas quando passaram a se remeter a *Chakras, Nadis, Yamas e Nyamas, Mudras, Prana, Kundalini, Vayus, Deuses e Deusas* etc. As práticas, que estão organizadas por essa fôrma ideal de yogar, fazem despertar apenas o desejo pelo estável, pelo equilibrado, pelo eterno e imutável, “em vez de extrações de fluxos, há convergência de todos os fluxos para um grande rio que constitui o consumo do soberano” (DELEUZE E GUATTARI, 2011, p. 258).

Os yogares que defendem uma perspectiva organizada para um yogin ideal, fomentam também sua dualidade, repartindo-o em lado interior e lado exterior. Nessa configuração, portanto, o corpo é desprezado, abandonado e renunciado pelo domínio da mente. Tão logo, é negada a complexidade e a diversidade do existir humano, gerando angústia, frustração e alienação, assim um *CsO yóguico potente* passa a ter seus desejos desejados pelos aparelhos sociais que o capturaram.

É a máquina social que mudou profundamente: em vez da máquina territorial, há a “megamáquina” de Estado, pirâmide funcional que tem o déspota no cume como motor imóvel, que tem o aparelho burocrático como superfície lateral e órgãos de transmissão, que tem os aldeões na base e como peças trabalhadoras (DELEUZE E GUATTARI, 2011, p. 258).

Quando yogins modernos passam a se alinhar (e não, aliar-se) na régua da tradição de *Patanjali*, é tirado dele sua multidão de encontros que permitem novos arranjos, criações e, consequente, uma estruturação subjetiva. Nossa existência só é possível quando compartilhada e, ainda assim, resiste quando encontra tentativas de reduzi-la a uma unidade individualista, uma característica tão comum entre sujeitos modernos que se veem como “autossuficientes”. Este yogar quando reduzido a uma função de produção, rende mercadorias ou bens espirituais yóguicos, e falha ao criar *discernimento*, (*viveka*). A capacidade de discernir, vem à tona apenas

aos que se permitem voltar a sentir o real, habilidade muitas vezes em falta nos Yogas sedentários manufaturados (SIMÕES, 2020, p. 175).

Um desenvolvimento de produtos ofertados por uma demanda cada vez maior pelo mercado espiritual yóguico brasileiro, unido ao fator sincretismo religioso, perfez uma tensão no cenário latino-americano entre yogues tradicionalistas-conservadores (os yogues ou yogas sedentários) e yogues mais tolerantes e incentivadores a hibridismos (ou yogues ou yogas nômades) com outras religiões, filosofias, práticas rituais corporais já existentes (ou inventadas) (SIMÕES, 2020, p. 117).

Frequentemente, perguntas corriqueiras tentam intimidar questionando onde está a Yoga, já que não se encontra na sua tecnologia comercializada. Sabemos que quanto mais modernizados, mais sedentários e individualistas se tornaram os yogins e isso reforça ainda mais a existência da busca por um “Eu perfeito em Si mesmo”. Simões (2020, p. 185-186), destaca que a prática do yoga transcende sua aplicação terapêutica e científica, assumindo uma dimensão espiritual significativa. A cura proporcionada por essa vertente do yoga brasileiro não se limita ao físico ou ao psicológico, no sentido tradicional ou neurocientífico. Em vez disso, ela se manifesta nos arranjos que fazemos com a realidade ao nosso redor e na capacidade de perceber o Deus/Isvara, através de uma compreensão *hermogeana*⁴⁶.

Se fazer um yogin social, esse *sem órgãos*, é um processo que exige multidões que o auxiliem a aprender a se diferenciar, abrindo-se ao sentir do singular e se encontrar povoado. Um yogar de *multidões* dá vida ao YsO que a tradição hegemônica yóguica (Estado) tenta capturar (*aparelho-de-estado*). Portanto, é aqui que se encontra a característica mais importante de um YsO-MdG, a guerra contra o *déspota* que deve ser incessante. Para isso, é preciso a criação de um movimento ativo composto pela desterritorialização do corpo, pelo movimento, pela arte, por ações políticas, numa passagem de fluxos constantes.

Simões (2020, p. 168-169) argumenta que a prática contemporânea da Yoga deve ser contextualizada dentro do ambiente em que se insere. Mesmo que “alguns yogues-sedentários operem reprimindo e reagindo as expansões pluralistas de yogues-nomádicos”, é preciso adaptar a filosofia yóguica de maneira prática, criando assim linhas-de-fuga que resistam à sedução de tradições (e teologias yóguicas) que foram capturadas e institucionalizadas tanto pelo capital quanto pela religião (ou pela intersecção de ambos). Nossa abordagem propõe uma prática de Yoga que é tanto reflexiva quanto revolucionária, portanto, um YsO-MdG é sujeito

⁴⁶ O professor Hermógenes foi um pioneiro do Yoga no Brasil, trazendo a prática e seus benefícios para a saúde física e mental para o país na década de 1960. Ele fundou o Instituto Hermógenes, que continua a ser uma referência em Yoga, oferecendo cursos, formações e aulas que seguem os métodos e filosofias que ele estabeleceu. Através de técnicas de *Hatha Yoga*, o Instituto Hermógenes busca associar cuidado com a saúde e cura como via de libertação espiritual, pois o professor construiu um forte sincretismo com o cristianismo e o espiritismo kardecista (SIMÕES, 202, p. 125).

marginal da periferia e passa por fora deste *caminho-do-meio* instalado como a forma ideal. Cria uma filosofia da diferença pautada na vida de um fluxo desacelerado dos corpos que se encontram no descampado imanente.

Reivindicar a liberdade exige persistência, é um compromisso contínuo com a perseverança de nossa existência (*conatus*⁴⁷). Primeiro porque um YsO “é o improdutivo, o estéril, o engendrado, o inconsumível”; e segundo porque as *máquinas de guerra* são forças sobre forças, tensões que constroem e se distribuem em espaço-tempo ilimitados e não têm, necessariamente, por objetivo, a guerra. Mesmo assim, encontramos no YsO um potencial adequado para a movimentação de desterritorialização e decolonização corporal das ferramentas técnicas capturadas pelo YSP. No desejo de mobilizar os corpos a pensarem de modo nomadológico, almejando abrir fissuras que possibilitem a invenção de diversos modos de existir para além das formas já organizadas pelas instituições yóguicas hegemônicas.

Em nossa perspectiva, *yogins sem órgãos*, possuem o potencial de fazer nascer um YsO-MdG, que em uma nova postura transpassa uma máquina raiz (YSP), permitindo diversos novos acoplamentos. Incorporar a ideia da *máquina de guerra* no contexto yóguico é, como diriam Deleuze e Guattari (2012, vol 5, p. 49), “colocar o pensamento em relação imediata com o fora, com as forças do fora”. Foi assim que praticamente surgiu um movimento *malandramente* nômade dentro da própria realidade do plano de consistência yóguico brasileiro. Este é também o ponto de partida para o empreendimento que fizemos em nos aliar a uma filosofia da imanência que engloba (e não limita) todos os modos de yogar, inclusive aqueles metafísicos como o YSP.

7.4 A servidão yóguica que escapa pela exterioridade da máquina de guerra

Sobre o assentamento do Estado na sociedade, Deleuze e Guattari (2012, vol. 5, p. 24) apontam que durante a sua formação sempre existiu uma relação com um fora e que sem essa condição não pode ser pensado. É muito claro que o Estado é um organismo soberano, entretanto ele “só reina sobre aquilo que ele é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente”. Compreendemos, que é exatamente na mesma circunstância que os yogares replicadores da tradição hegemônica do YSP (portanto um *Yoga Estado*) podem se apoderar dos corpos, quando estes estão entristecidos e despotencializados. Na filosofia espinozista, a *servidão humana* é

⁴⁷ O conceito espinozista *conatus* fala sobre “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser” (SPINOZA, 2020, p. 105).

compreendida como efeito da *força dos afetos*. Spinoza (2020, p. 155), chama de “servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos”. Para o filósofo, o indivíduo que está submetido a força dos afetos não possui capacidade de controlá-las. Como efeito dessa condição de despreparo, forças maiores, acabam por dominá-lo.

Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída (SPINOZA, 2020, p. 159).

Uma opinião comum de esbarrar em meios yóguicos é a atribuição da prática da Yoga à necessidade de se movimentar num processo que envolve uma hierarquia, onde o mestre apresenta ao seu discípulo, o *caminho da salvação* para se alcançar determinado nível de conhecimento extraordinário, em outras palavras, fora desse mundo.

Ao delimitar um território aberto às experimentações cria-se uma relação de taxaço e dívida ao indivíduo que está sendo sedentarizado. Essa dívida afetiva, psíquica e libidinal, mina a potência de vida, fazendo surgir a urgência pela *busca do equilíbrio*, um dos princípios básicos do mal-estar da nossa civilização⁴⁸. Ao não reconhecer a potência criativa dos praticantes em inventar seu próprio yogar, o esforço do *mestre-déspota* fica concentrado em uniformizar o atravessamento das passagens de seus praticantes e de todo aquele coletivo através da dívida, que se paga com a servidão e castração de seus corpos. Simões (2020, p. 181), argumenta que “todo processo ritual é um programa para motivar novos agenciamentos em corpos ritualizados”, portando, nesse ritual, a servidão está, constantemente, atualizada com a promessa de liberdade (*Kaivalya*), enquanto o mestre temendo perder sua posição de autoridade e prestígio, impõe suas normas e morais, silenciando as demais vozes e corpos. Ao precarizar a existência, torna-se mais simples controlar o fluxo dos atravessamentos que passam (e deixam de passar) naqueles corpos, aumentando o poder sobre o yogin *distraído*, cada vez mais endividado em todos os seus sentidos e percepções. A imposição dessa normativa, através de manipulação psicológica, assegura a aceitação de uma subserviência voluntária do yogin sedentário (WILDCROFT, 2018; SIMÕES, 2020, p. 181).

Quanto mais implicados numa dívida afetiva, psíquica e libidinal, mais sedentarizamos nossa potência. Essa limitação da potência dos afetos, sob a perspectiva da autonomia, singularidade e diversidade, restringe qualquer movimento em direção à ruptura com as

⁴⁸ “Freud afirma que a civilização se encontra a serviço da pulsão de vida, mas marcada por atravessamentos da pulsão de morte. A civilização expressaria, portanto, uma repetição do conflito psíquico entre pulsão de vida e pulsão de morte, exigências imperativas de satisfação que a cultura viria tentar regular” (MAGALI, Milene Silva; “Freud e a atualidade de O mal-estar na cultura”, *Analytica*, São João del-Rei, v. 1, n. 1, p. 45-72, julho/dezembro de 2012).

tradições estabelecidas como eternas, imutáveis e “perfeitas em si mesmo”. O Yoga da linhagem⁴⁹ “clássica” (ou metafísica) age como regulador sociocultural, operando na uniformização e homogeneidade do campo social. Opera no pensar e agir das pessoas, sujeitadas a se comportar e sentir-se “bem” e “ajustadas”, apenas enquanto discípula e pertencente a esta ou aquela instituição yóguica. Logo, a sedentarização é uma estratégia de categoria para domesticação, já que o sedentarismo exige, necessariamente, uma estabilidade. Portanto, ao enfatizar a adesão do yogin na tradição, seu potencial criativo pode ser subjugado em favor da coesão grupal e da continuidade da tradição. Ainda assim, seguidores e disseminadores dessa tradição reverenciam com orgulho seu mestre auspicioso.

Os Aforismos de Patanjali constituem a mais excelsa autoridade sobre Raja-Yoga (VIVEKANANDA, Swami; “Raja Yoga - O Caminho Real”, 2009, p. 4).

Com toda reverência eu saúdo Patanjali, especial entre todos os sábios, que elimina os obstáculos da mente, da comunicação e do corpo através de Yoga, da gramática e da medicina. Eu saúdo Patanjali, que é até o braço tem a forma humana, segura uma concha, um disco e uma espada, tem mil cabeças e é de cor clara (ARIEIRA, Glória; “O yoga que conduz à plenitude: Os Yoga Sutras de Patanjali”, 2017, p. 35).

Simões (2020, p. 168), descreve os “*yogues/yogas-sedentários*” como aqueles que se movem apenas dentro de um ambiente, engajando-se profundamente na interpretação de suas escrituras sagradas e doutrinas estabelecidas pelas instituições. Essa prática introspectiva e restrita de espaço, reflete uma jornada que se desenrola principalmente no âmbito do estudo e da reflexão interna, em contraste com práticas que envolvem maior mobilidade e interação com o mundo externo (“*yogues/yogas-nômades*”). Portanto, quanto mais corpos yóguicos sedentários, mais despolitizados eles se comportam. Ousados são aqueles *sem órgãos*, pois conhecem a linguagem oficial do poder; assim, observam, exploram, rearranjam e (re)criam perspectivas próprias. Por isso, toda linguagem sobre o corpo no âmbito extraoficial é considerada uma ameaça à tradição de *Patanjali*.

Para escapar a este estado de servidão (ou não ser capturado por ele), temos no modo YsO-MdG uma característica das mais importantes, a *exterioridade*. Como havíamos mencionado no início deste capítulo ao tratar do conceito de MdG, “ela vem de outra parte que não o ambiente emparelhado pelo Estado e se conecta com outras forças e intensidades (extrínsecas)”. De acordo com Deleuze e Guattari (2012, vol. 5, p. 25), a exterioridade de uma

⁴⁹ Segundo Theodora Wildcroft (2018, p. 13), os *yogas de linhagem* são aqueles que seguem uma tradição ou linhagem específica de ensino, onde a autoridade e o conhecimento são transmitidos de mestre para discípulo. Em contraste, a autora apresenta em sua tese, o *yoga pós-linhagem* representa um modelo contemporâneo de ensino e prática do yoga, onde as redes de pares são mais relevantes do que a lealdade a uma marca ou afiliação a uma linhagem.

MdG se manifesta em sua condição própria de se metamorfosear, ela coexiste interagindo com o meio e suas circunstâncias. O que estamos querendo dizer é que, há sempre um espaço de liberdade e criatividade que escapa à lógica dominante do déspota. Espaço esse que pode ser explorado pelos YsO-MdG para construírem outras formas de existir yóguicas.

Na tentativa de criar uma *rota-de-fuga* desse pensamento discipular yóguico, nos juntamos aos argumentos de Schöpke (2012, p. 90) em companhia de Spinoza, quando fala sobre as ideias de “univocidade e imanência”. Debruçar sobre essas ideias pode trazer mais vigor ao corpo de um *yogin sem órgãos*, já que ele é participante de um coletivo de minorias. Na *Ética*, Spinoza, afirma que Deus e todas as criaturas do mundo compartilham a mesma natureza, nas palavras dele, “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (SPINOZA, 2020, p. 22). Assim, tudo o que existe é uma expressão da Natureza, que é a própria divindade. A existência de tudo é uma manifestação de Deus. Esta perspectiva enfatiza uma unidade fundamental, onde cada ser, cada parte do universo, é uma representação do divino, que não existe em separação ou hierarquia.

De acordo com Schöpke (2012, p. 91), quando Spinoza trata de assimilar uma substância única para todas as coisas (Deus ou Natureza), está querendo pôr fim ao divino transcendente e traz Ele para se sentar ao nosso lado na mesa da imanência. Logo, para o filósofo, não existe separação entre Deus e todas as criaturas do mundo, em outras palavras, tudo o que existe (e o que está contido em) é Deus. Diante da perspectiva de Spinoza, Schöpke (2012, p. 96), afirma que seu dualismo está presente apenas aparentemente, pois apesar da distinção qualitativa que o filósofo constrói entre o corpo e o espírito, ainda assim, “não há qualquer espécie de dominação ou de submissão de um ao outro”.

Um YsO-MdG cria modos de exteriorizar-se ao mundo dual, articular novas ideias para desacoplar máquinas binárias da produção de realidades. Yogar em movimento de maquinação e experimentando os múltiplos desvios de um *caminho-do-meio sempre sedentário*. Mais uma vez, é tomada pela terra, a ideia da transcendência, tão essencial para os valores morais do fundamentalismo clássico. Portanto, estamos convencidos em nos aliarmos a perspectiva da imanência espinozista, a qual possui argumentos suficientes para sustentar uma *rota-de-fuga* ao comportamento de discípulo realizado por muitos yogins no meio yóguico. Ademais, esta enriquece nosso argumento de incentivo a autonomia do yogin na práxis yóguica. Portanto, quando na imanência não é preciso pensar na superioridade de um sobre o outro, desapegamos da necessidade da hierarquização por intermédio de um mestre (ou guru), durante o processo da práxis yóguica.

Há *mil platôs* de yogar e um YsO-MdG é sua manifestação de tudo o que foge à norma de linhagem yóguica conservadora. Ele é o “anormal” quando cria uma estratégia de implosão e coerção ao estado hegemônico, *yogando* em sentidos contra referentes ao sedentarismo. Um YsO-MdG surge como rizomas, se esparrama para fora da tradicional e longa raiz hegemônica. Ele quer ocupar novos espaços, por onde pode pluralizar e fazer passar novos deslocamentos multidirecionais ao se encontrar com a diversidade. Cria assim, suas próprias estratégias de viver uma “vida de yoga”.

7.5 Alguns yogares revolucionários na geografia da Yoga

Um YsO-MdG aparece, como bem diriam Deleuze e Guattari (2011, vol. p. 32), como uma *máquina celibatária*, “formando uma nova aliança entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos, em prol do nascimento de uma humanidade nova”. Ele surge para produzir sentidos e sensações que vão delicadamente abrir comportas e liberar fluxos de subjetividades individuais e coletivas. Assim, um YsO-MdG são aqueles que resistem aos dispositivos de subjetivação que nos governam e nos normalizam, buscando outras formas de existir e de se relacionar com o mundo. Mahatma Gandhi é um exemplo real e bem-sucedido de *yogin sem órgãos máquina de guerra*, que resistiu de maneira não violenta (*Ahimsa*⁵⁰) liderando a campanha para a independência da Índia do Reino Unido (1947), o que fez inspirar movimentos pelos direitos civis e liberdade em todo o mundo.

Outro exemplo que podemos citar de *yogin máquina de guerra* (só que neste caso malsucedido) é o filósofo e líder do movimento espiritual “Rajneesh”, Osho. Este “místico espiritualmente incorreto” (como ele mesmo se definia), pregava a busca da liberdade através da meditação e refutava as técnicas como ultrapassadas ao ser humano moderno. Se apropriando de práticas meditativas diversas, Osho apresentou seu método à multidão de seguidores que conquistou por todo o mundo. Entretanto, a resistência que praticava se converteu em captura quando seu movimento atraiu a atenção e o investimento de milionários⁵¹.

Agora, um exemplo contemporâneo de yogar YsO-MdG, é o *Redoma Yoga*, engendrado pelo colombiano Matías Uribe, que combate denunciando os gurus e suas seitas abusadoras de praticantes de Yoga. Matías criou o “Redoma Yoga” a partir de uma profunda decepção que

⁵⁰ Ahimsa é o primeiro modo de comportamento que Patanjali descreve no primeiro dos oito passos de seu Yoga. “*Ahimsa compreende a consideração para com todos os seres vivos, especialmente os que são inocentes, que estão em dificuldade ou em situação pior do que a nossa.*” (DESIKACHAR, 2018, p. 260).

⁵¹ <https://super.abril.com.br/especiais/osho-o-guru-politicamente-incorreto>

teve provocada pelo mestre que ele acompanhava e sua então linhagem de *Yôga*. Ele percebeu que vinha sendo submetido e docilizado por 10 anos e então resolveu se desligar, “aventurei-me na selva sem outra ferramenta senão a honestidade brutal diante da incerteza absoluta que acompanha qualquer experiência iogue real”⁵². Segundo Matías, sua surpresa inesperada foi encontrar-se com centenas de outros yogins igualmente desenraizados e indisciplinados. Seu yogar se alia com outros professores de Yoga nômades, criando outros modos de yogar, sem homenagear nenhum líder, seita ou caminho previamente traçado por outros. Nessa empreitada a *Redoma Yoga*, segundo Matias, além de “combater a opressão e oligarquia dos gurus, seitas, traficantes de Yoga, abusadores disfarçados de iluminados” através de um ativismo e da mobilização social, com denúncias públicas em diversos espaços de diálogos, também produz a formação e *desformação* oferecendo cursos de filosofia, técnicas de Yoga, história, pedagogia, sânscrito, música, *mantras*, *tantra*, *Samkhya*, entre diversos métodos de Yoga.

Esses casos concretos de yogares em plena maquinação nos mostram como a contextualização adequada pode tornar a práxis yóguica extremamente eficaz, servindo como uma ferramenta autêntica para o discernimento. Quando integrada adequadamente em nossa realidade, a prática yóguica é uma ferramenta potente para o desenvolvimento de todos os aspectos do existir humano.

7.6 O estatuto do yogin sem órgãos como máquina de guerra

Um YsO-MdG é um modo ativo de um guerreiro resistir à disciplina corporal que impõe regras e produz guerreiros dóceis, produtivos e úteis à sociedade. Ele opera na fuga e descodificação dos signos estabelecidos, desenvolvendo o bem-estar social pelo entremeio e não pelo fim. Essa práxis funciona como uma ruptura, sem se isolar do plano de consistência, pois coexistem apenas por uma *fresta* que se abre no meio do caminho, diferenciando aliados (mediando relações para nunca se fixar, aumentando a extensão do corpo) de adversários (que tendem ao controle da ordem uma vez que não se permitem ir além daquela borda). Por isso, inspirados na música “Reza Forte” da banda baiana *Baiana System*, trouxemos cinco práxis que expressam o estatuto de um YsO-MdG que se esforça no processo de libertação do *corpo sem órgãos yóguico* para atuar na luta da *não-violência*, podendo potencializar novos engendramentos a outros YsO-MdG aliados e então trazer mais potência à batalha da vida diária:

⁵² Entrevista concedida por Matías através de mensagens de *Whatsapp* (2024).

- 1 no primeiro passo, jamais matar (nem os inimigos);*
- 2 no segundo passo, não convém ferir (mas no mesmo território desarmar o adversário);*
- 3 no terceiro passo, é preciso estar sempre atento e forte (estar à espreita e relaxado);*
- 4 no quarto passo, sempre se unir (encontrar e atualizar aliados de elo potente);*
- 5 e no quinto passo, com prudência, desobedecer às ordens de vosso mestre que possa te destruir (“alegria é a verdadeira resistência”⁵³).*

As aproximações que estamos levantando da tradição hegemônica do *Darshana Yoga de Patanjali*, no contexto de Estado institucionalizado, encontra semelhanças à medida que as práticas estão servindo a um modelo despótico, a fim de se apropriarem dos corpos yogis, capturar sua diversidade, montando e conservando sua organização hierárquica. Por isso, acreditamos que um YsO-MdG cria um diálogo propriamente operacional, para se articular a “novos” agenciamentos que, por sua vez, se tornam aliados. De acordo com Simões (2020, p. 37), é possível encontrar no *YS* uma filosofia que é tanto nômade e aberta quanto um sistema que ordena a realidade de maneira a restringir ou estabelecer vidas sedentárias. Essa dualidade reflete a complexidade das estruturas sociais, em seus coletivos e no pessoal, onde a liberdade de movimento e pensamento coexiste com as forças que moldam e limitam nossas experiências de vida. É um campo de tensão que existe entre o fluxo livre de ideias e a necessidade de ordem, principalmente para aqueles que não sabem o que fazer com a tal da liberdade.

⁵³ SCHÖPKE, Regina “Alegria, a verdadeira resistência”, Ed. Confraria do Vento, Rio de Janeiro, 2020.

CONCLUSÃO

Nossa pesquisa teve o intuito de fazer conhecer melhor o conceito do CsO, mas também o universo que nos constitui, para que pudéssemos encontrar uma melhor compreensão da necessidade vital de se produzir um outro corpo para a vida, bem como uma outra práxis yóguica, para só então tornar possível um novo yogin: um *yogin sem órgãos* (YsO). Esse trabalho envolveu, portanto, a problematização do conceito de CsO e também de um tipo de Yoga mais consagrado, o *Yoga Darshana de Patanjali* compilado no *Yoga Sutras*, a fim de criar argumentos fundamentais que pudessem sustentar a relevância deste intento para além do viés acadêmico.

Ao me deparar com toda a complexidade deste tema, foi possível compreender como ela se faz oportuna e urgente para que possamos experimentar com mais discernimento nossas vidas, que são sempre atravessadas por nossas relações e comportamentos. Um processo que acontece não apenas no campo individual, mas também coletivo, que se expande para muitos aspectos vitais do existir humano.

Esta nova abordagem, de um *yogin sem órgãos*, deseja contribuir para a sua construção, que se opera através de um yogar também sem órgãos, que, por sua vez, age como uma *máquina de guerra* criando novos modos de existir, de pensar, de ser. A apresentação deste YsO constitui uma empreitada que pode ser vista como um primeiro contra-ataque às normas estabelecidas pelas instituições yóguicas que seguem toda a estrutura do filósofo indiano. Podemos dizer que o esforço de um *yogin sem órgãos* é o esforço de um yogin vivo e ativo, ou seja, é o esforço do conhecimento aliado a um movimento ativo de libertação. Ele investe tempo nas alianças que faz, para a produção de um estado de arte dilatado que potencializa sua práxis filosófica. Tal estado de ser, legitima o próprio yogin a fazer escolhas que trazem maior alegria e plenitude para sua vida.

ANEXO

A POESIA DO YOGAR NOMÁDICO, SELVAGEM E FUGAZ

Todos os dias o nomadismo entra em guerra no acampamento. É preciso estar atento, sentir que muitas vezes o movimento quer se fixar em meio ao caos e se questionar sobre todas as possíveis formas de yogar. O que pode um Yoga criar? As vozes dissonantes dos pensamentos vão sorrateiramente pelo solo subterrâneo, como rizomas, vão ecoando por através do chão e quando encontram algo novo, eclodem, como um ovo, disforme, ainda desorganizado, um corpo de yogin sem órgãos. Mas lotado, de desejos, potências, atira suas flechas, mais certeiras que Eros de paixão embriagado. Não desejar o que é próximo, mas o que é distante, vários desejos que se compõem, desejos que não são falta de algo, o desejo que produza vida ativa, para então fazer ela vigorar. Yogar ao mesmo, é burguês, não te serve, vive sedentário e não foge aos clichês. Yoga servidor é carente e vive na espera do próximo freguês, em busca do próximo cliente.

Conhecer a liberdade só é possível sem o dicionário procurar. Mas tentam do corpo descuidar, numa única forma o ordenar, a-creditam nele um ser pronto a organizar. Precisa ser bom, belo e dócil para dominar. Acalmar e fazer respirar quando se apresenta agressivo e indelicado. Não entenderam do corpo, não entenderam quase nada. Confundiram selvageria com crueldade, preferiram apontar a questionar, preferiram sumir e se iluminar. Não entenderam que o corpo é pensador da vontade contrária. Que ele questiona na intensidade de Si provocar, que ele problematiza com o poder de diversificar, que ele conhece o caos que se move e com voz alta fala, que ele sente alegrias quando por entre novos corpos nos encontros se embaralha.

Quiseram planejar o corpo nas suas ideações, tentaram definir o corpo nos seus altos padrões, quiseram moldá-lo em regras fixas de existir, tentaram construí-lo com desejos alheios a servir, como um prato feito a consumir. Tentaram desfragmentar a ponto dele não conseguir mais potencializar, tentaram fazê-lo funcionar às suas maneiras preconceituosas e plenamente equivocadas de expressar. Mas de tudo, os poderes esqueceram e não lembraram que o yogin sem órgãos não dorme quando sente a repressão rasgar, não engole quando algo o faz engasgar, não dá risada de tudo que o desagrada. E esqueceram que na memória do corpo brota um yogar nomádico e fugaz, que ele é um bocado de corpos sem órgãos potentes demais.

Yogin sem órgãos não têm paciência para essa preguiça, germina e brota por entre fissuras ácidas que ardem nos poros, cresce para dentro e floresce para fora. Yogin sem órgãos entrega sua gema e compartilha o corpo doce, até se lambuzar e pedir de novo. Já o yogin conservador, dá algumas voltas, mas o corpo livre nunca abre e nem vem, então se fixa perto de tudo e um tanto de nada, lugar onde não encontra ninguém. Yogin conservador é passivo, tem medo de corromper, delirando no seu modo único de viver. Ele foge do lascivo porque não pode mudar o que já é estabelecido. Yogin conservador se atola nas estruturas que aumenta o sofrer, é dominado pela hegemonia que faz padecer. Yogin sem órgãos usa os sentidos para se parir e não se encaixar naquelas moradas, ele é cartesiano apenas na habilidade de tudo desconfiar, de tudo sentir e nunca dúvida daquilo que se propõe a questionar. Yogin sem órgãos não têm mania de limpeza, de purificação, ele não se faz estéril, é impuro, ordinário, disruptivo, não segue critério, é todo rabiscado, há quem diga desorganizado.

Um coletivo de yogins desorganizados engendra uma máquina de guerra; ela é a resposta da carne viva, do sangue batido, da hemorragia que dá sobrevida, do que transbordou de fora para dentro e de dentro pra fora. A máquina de guerra yóguica deixa um rastro agri-doce, nunca passivo, seria mais fácil se assim o fosse. A máquina de guerra yóguica é aquele desarranjo que faz melhor funcionar, que dá intimidade para se conhecer, ao experimentar a vida descomedida, que dá liberdade ao se desconhecer numa lima muito fina. A máquina de guerra yóguica é o imprevisto, preocupada em construir uma alegria maior ainda, quando aquilo que sem prometer, entrega o novo, mas não existe obstáculo nessa corrida. Uma verdade é que estamos vivendo num hiato, onde reinam afetos de medo e raiva de fato. É preciso subverter e fazer como os nômades, criar rotas de fuga, logo assim que sentir a fala que rasga atravessada cortar, logo antes da angústia no corpo se instalar. É preciso engendrar os próprios planos, discernir e deliberar e então poder a máquina de guerra yóguica contra-atacar.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. São Paulo: 1ª ed. Boitempo, 2017.
- ALLIEZ, E. e LAZZARATTO, M. *Guerras e Capital*. Ed. Ubu, 2021.
- ARIEIRA, Glória. *O yoga que conduz à plenitude*. Editora Sextante, 2017.
- ARTAUD, Antonin. *O Teatro e seu Duplo*. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2019.
- ARTAUD, Antonin. *Antonin Artaud: textos escogidos*. Buenos Aires: 1ª Ed. Cántaro, 2007.
- BALSEV, Anindita N. *The notion of klesas and its bearing on the yoga analysis of mind*. Philosophy east and west. 41 (1): 77-88; 1991.
- BHATTACHARJI, S. *The Indian Theogony - A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Puranas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- CALAZANS, J.C. *Sacerdotes Védicos e Xamãs*. In: *Cultura Indiana: ensaios e reflexões*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, p. 11-28; 2010.
- CARVALHO, Bruno. *Similaridades entre a tradição upanichádica e a filosofia grega antiga*. Juiz de Fora: Sacrilégens, v. 9, n. 2, p.124-141, jul-dez, 2012.
- CORNFORD, F. M. *Before and After Socrates*. Cambridge University Press, 1968.
- DAMÁSIO, Antônio R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DASGUPTA, Surendranath. *A history of Indian Philosophy*. London. vol 1. London: Cambridge University Press, 1922.
- DeMICHELIS, E. *A history of modern yoga: Patañjali and Western Esotericism*. London: Continuum Books, 2005.
- DESIKACHAR, T.K.V. *O coração do Yoga: desenvolvendo uma prática pessoal*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- DANUCALOV, M. A. & SIMÕES, R.S.S. *Neurobiologia e Filosofia da Meditação*. São Paulo: Phorte Ed., 2018.
- DELEUZE, G. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo – Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: 2ª Edição, 2011.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs” (5 volumes)*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- ERLER, Michael. *Platão*. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

FEUERSTEIN, Georg. *A tradição do yoga: história, literatura, filosofia e prática*. São Paulo: Pensamento, 2006.

GILSON, E. *A filosofia na idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: 2ª ed. Difusão Européia do Livro, 1970.

GULMINI, L.C. *O Yoga Sūtra, de Patanjali: Tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais e linguísticos*. Dissertação de Mestrado, Área de Semiótica e Linguística Geral da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HERMÓGENES, José. *Autoperfeição com hatha yoga*. Rio de Janeiro: BestSeller, 2017.

LOUNDO, Dilip. *Ser sujeito: Considerações sobre a Noção de ātman nos Upaniṣads*. Cultura Oriental, v. 1, n. 1, p. 11-18, jan.-jun. 2014.

_____. *Os Upanisads e a noção de ignorância (avidyā) segundo Śāṅkarācārya*. São Paulo: REVER, v. 21, n. 2, 2021.

MICHELIS, E. De. *A History of Modern Yoga: Patanjali and Western Esotericism*. London: Ed. Continuum, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia de Bolso, 1ª ed. 2018.

_____. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

OLIVEIRA, Thiago Fernando. *Tateamento de Mundos no Yoga: ofertas, demandas, encontros*. 2022. 15 f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Psicologia) - Instituto de Saúde e Sociedade, Universidade Federal de São Paulo, Santos, 2022.

PROPHETA, Roberto. *O Yoga: transduções entre estados de arte, Novos orientalismos e micropolíticas anticoloniais*. Organizadores: Christine Greiner, Marco Souza, Paula Faro. São Paulo: Annablume, 2022.

PLATÃO. *Fedro ou Da Beleza*. Lisboa: Ed. Guimarães Editores. 2000.

_____. *Mênon*. Rio de Janeiro. Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Ed.: PAULUS, 2007.

RIBEIRO, Martha de Mello. *Refazer o corpo, esculpir afetos ou o que aprendemos com Antonin Artaud*. ARJ – Art Research Journal: Revista de Pesquisa em Artes, v. 8, n. 1, 2021

SANKARA; Adi. *Viveka-Chudamani: A Joia Suprema da Sabedoria*. Ed. Teosófica, 2019.

SCHÖPKE, Regina. *Matéria em Movimento. A Ilusão do Eterno Retorno: A Ilusão do Tempo e o Eterno Retorno*. São Paulo: Ed. Martins Fontes; 1ª ed; 2009.

_____. *Por uma Filosofia da Diferença - Gilles Deleuze, o Pensador Nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; 1ª edição, 2012.

_____. *Corpo sem órgãos e a produção da singularidade: A construção da máquina de guerra nômade*. Rev. Filos., Aurora, v. 29, n. 46, p. 285-305, 2017. <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.29.046.AO01>

_____. *Alegria, a verdadeira resistência*. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2020.

SIEGEL P, BASTOS CLGB. *Yoga: um objeto de fronteira?* Interface (Botucatu). 2020. 24: e200180 <https://doi.org/10.1590/interface.200180>

SIMÕES, Roberto Serafim. *O papel dos Klesas no contexto moderno do Ioga no Brasil: uma investigação sobre os possíveis deslocamentos da causa do mal e da produção de novos bens de salvação por meio da fisiologia biomédica ocidental*. 175 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

_____. *Yoga Malandro: sofrimento, libertação e outras ficções*. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.

_____. *In Search of the Authenticity of Contemporary Yogas of Non-Indian Matrix*. International Journal of Latin American Religions, 2022.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

VIVEKANANDA, Swami. *Raja Yoga – O Caminho Real*. 2009. <https://doceru.com/doc/e1e8ex5>

WAHL, Jean. *Tratado de Metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

WHITE, David Gordon. Cap. *Yoga, Brief History of an Idea*. Yoga in Practice (p. 1-23), Santa Barbara: Princeton University Press, 2012. DOI:[10.1515/9781400839933-004](https://doi.org/10.1515/9781400839933-004)