

A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO (DE SI) E AS EXPERIÊNCIAS HUMANAS COMO SABEDORIA PRÁTICA

Paula Giovana Furlan ¹

Resumo

Este artigo aborda a questão da construção do conhecimento de verdades através das experiências humanas, contrapondo a ideia hodierna de separação entre teoria-prática, ciência-cotidiano, sujeito-objeto. A ciência moderna reivindica legitimação de um lugar de experiência segura, neutra e acessível, submetendo a validade de quaisquer sabedorias à sua comprovação e seu campo de análise. Abordar a experiência humana como conhecimento válido, implica em considerar a subjetividade, os sentidos, a história e memória dos acontecimentos, impossíveis de captar a partir dos métodos científicos hegemônicos. Dessa forma, é apresentado um estudo de natureza teórica-qualitativa hermenêutica de uma obra tradicional antiga do Yoga, os *Yoga Sūtras* de Patañjali. Com a mediação do conceito de experiência de Hans-Georg Gadamer, são destacados os pressupostos para o conhecimento como sabedoria prática: repetição e ressignificação, abertura e disposição ao desconhecido, integridade e agir ético, rememoração no presente (*abhyāsa, vairāgya, sraddha, vīrya, smṛti, samādhijrañā*). Analisa, no conjunto desta obra tradicional, o conceito de experiência como aprendizado, liberação da ignorância/ sofrimento humanos e o propósito da manifestação dos fenômenos (*bhoga-apavargatam*). Discute o processo do aprendizado como um constante movimento de discernimento através de rupturas com preconceitos, da lembrança do si em rede de relações e do reconhecimento de fronteiras da razão humana. Os ensinamentos tradicionais do yoga possibilitam a perspectiva do conhecimento de si como experiência do distanciamento, não como isolamento ou indiferença, mas para percepção da interdependência de relações e da ampliação de horizontes para a contínua (e infinita) construção do conhecimento de verdades.

Palavras-chave: Filosofia Prática; Vida; Memória; Yoga; Hermenêutica; Conhecimento.

THE CONSTRUCTION OF (SELF) KNOWLEDGE AND THE HUMAN EXPERIENCES AS PRACTICAL WISDOM

Abstract

This essay addresses the issue of knowledge of truths through human experiences, opposing the current idea of separation between theory and practice, science and everyday life, or even subject and object. Modern science

¹ Doutora em Saúde Coletiva pela Universidade de Campinas (UNICAMP). Pós-Doutorado em Psicologia Institucional na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Professora Associada da Universidade de Brasília (UnB).



claims a safe, neutral, and accessible experience, subjecting the validity of wisdom to its proof and field of analysis. Approaching human experience as valid knowledge implies considering subjectivity, meanings, history and stories, and the memory of events, which are impossible to capture using hegemonic scientific methods. Thus, a hermeneutic theoretical-qualitative study of an ancient traditional work of yoga, the Yoga Sūtras of Patañjali, was conducted. Based on Hans-Georg Gadamer's concept of experience, the following assumptions for knowledge as practical wisdom are highlighted: repetition and resignification, open-mindedness, ethical and righteous action and remembrance in the present (*abhyāsa, vairāgya, sraddha, vīrya, smṛti, samādhiprajñā*). It analyzes, in the set of that ancient text, the concept of experience as learning and liberation from human ignorance/suffering. *Bhoga-apavargatam* has the purpose of objective manifestation of phenomena. The learning process is discussed as a constant movement of discernment through ruptures with biases, the remembrance of the self in a network of relationships, and the recognition of human reason frontiers. The traditional teaching of yoga enables the perspective of self-knowledge as an experience of detachment, not as indifference, but as a perception of the interdependence of relationships. It expands the horizons for the continuous (and infinite) construction of knowledge of truths mediated by human experience.

Keywords: Practical Philosophy; Life; Memory; Yoga; Hermeneutics; Knowledge.

1. Introdução

Falar de experiência humana como forma de produção de conhecimento, ainda mais como conhecimento de si, inevitavelmente nos remete à (suposta) divergência entre o mundo da práxis e da ciência, em que o saber aplicado no cotidiano estaria em oposição direta ao plano das ideias ou das teorias. Bruno Latour (2008), em recentes trabalhos, fez o debate sobre como no mundo moderno geramos essa dissociação, com a analogia interessante de uma corda distendida entre dois polos: o saber cotidiano de um lado, o saber científico de outro. Aumentando o comprimento desta corda, seriam exigidos muitos meios para religar tais polos, o que nos fez mergulhar em um mundo de técnicas, métodos, objetos, que estariam inequivocadamente nos afastando cada vez mais de uma pretensa junção dos saberes na construção do conhecimento.

Costuma-se atribuir às experiências humanas algo do saber prático, como se a ciência e as verdades estivessem alheias, neutras e separadas do mundo da vida. A fenomenologia vem há muito evidenciando a conexão direta entre os modos de compreensão e a experiência dos sujeitos que conhecem, seja nos aspectos psicológico, cultural, social e histórico (Heidegger, 2015; Hegel, 2014). As ciências naturais consolidaram-se como método de confirmação da validade da experiência reproduzível e daquela com resultados idênticos, conferindo a anulação de qualquer efeito histórico, contextual ou da singularidade da experiência subjetiva. A noção de método já seria insustentável, pois parte de



uma cisão sujeito-objeto e de um meio que o sujeito dispõe do objeto para demonstrabilidade, descartando qualquer interesse e procedimento adotado como característica eventual da verdade que se trata de alcançar (Vattimo, 2019).

O que ocorre na experiência científica moderna, segundo Gadamer (2011), é a desintegração do contexto da ação, em que tal objetividade serve a qualquer contexto possível, e ainda, reivindicando legitimação de um lugar de experiência segura, neutra e acessível. Aquilo que está no campo da experiência humana, prática e da tradição (de um "lugar de fora") deve ser submetido à comprovação pela ciência e, se for aprovado, pertencerá ainda assim ao campo de análise de ciência. Porém, realizar a transferência mecânica dos métodos das ciências da natureza para as ciências do espírito invalidam e excluem determinados tipos de conhecimento como possíveis experiências de verdade. Falar de experiência humana e atribuir lugar de verdade, sabedoria e conhecimento a partir dela, implica em considerar a subjetividade, os sentidos, a história e memória dos acontecimentos, algo impossível de captar a partir dos métodos científicos hegemônicos, o que colocaria tais experiências no campo de um "não-conhecimento". Para superar essa dissociação experiência-conhecimento válido, segundo Gadamer, é preciso reconhecer as experiências de verdade que ocorrem fora da esfera dos métodos científicos das ciências da natureza, denominadas por Gadamer como experiências extrametódicas (Gadamer, 2013; Gadamer, 2011; Vattimo, 2019).

Neste artigo, são destacados os pressupostos para a experiência e a atualização do saber (como um saber de si) a partir da tradição dos *Yoga Sūtras* de Patañjali, com a mediação do conceito de experiência hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. Sendo o yoga essencialmente um método para o conhecimento sobre a existência humana, que pressupõe que seu caminho só se efetiva na junção sabedoria-prática (como na aproximação dos polos da corda distendida), que pressupostos sua tradição apresenta? Quais princípios ontológicos do yoga para que a experiência se consolide como conhecimento aplicado às questões cotidianas humanas? Ou seja, que pistas a tradição do yoga, que reverbera no mundo moderno, nos apresenta para outras possíveis formas extrametódicas de produção de conhecimento?

Para isso, foi realizado um estudo de natureza teórica-qualitativa, através de leitura intensiva do texto *Yoga Sūtras* de Patañjali, de selecionadas traduções com comentários (do sânscrito para o inglês ou para o português) (Saraswati, 2008; Karambelkar, [19--]; Taimni, 2011; Dasgupta, 1920; Jha, 1907; Feuerstein, 1989) e artigos científicos relativos à temática.

A pesquisa embasou-se na análise através da hermenêutica gadameriana, que sustenta que a interpretação ocorre ativada pela tradição, mediada pela experiência e pela abertura ao conhecimento, para novas perspectivas de compreender o assunto. A hermenêutica filosófica assume a posição de que o estudo de uma tradição é motivado pela atualização do passado que se opera e se tensiona no tempo presente com expectativas de um futuro (Gadamer, 2013), construindo o texto a partir do que se denomina como memórias do presente.

2. Sabedoria prática e tradição

Inicia-se com dois pontos de contextualização dos pressupostos desta escrita. O primeiro é sobre a perspectiva ativada, a partir do referencial escolhido, do yoga como *sādhana*, como sabedoria prática que se apresenta de forma integrada ao seu conjunto doutrinário, de valores éticos e de base conceitual teórico-prática, impossíveis de dissociação quando se caminha na ação (Taimni, 2011). Tal conhecimento não se efetiva apenas no plano das ideias ou das racionalidades, mas assume a concretude enquanto saber encarnado: o saber integrado num corpo que age, que vive. “A verdadeira aquisição é somente aquela que se encontra confirmada em nossa própria vida” (Zimmer, 2020, p. 51). O saber parte de uma prática para alcançar sua conscientização teórica, ao mesmo tempo é indissociável do *ethos* aristotélico, como apontou Gadamer (2011), ao criticar a dissociação moderna entre filosofia e ciência e a primazia da razão prática como faculdade neutra. Trata-se de efetivação prática do conhecimento como sabedoria aplicada nos modos de existência, em conexão direta entre virtude ética, elaboração racional e ato humano, que se inicia e se confirma através da experiência, como ciclo contínuo de aprendizado efetivo.

O conceito de *sādhana*, em sânscrito, apresenta a ideia de direcionalidade, intenção e integridade, portanto, ao mesmo tempo que aponta para o propósito, centra-se em desenvolver condições para continuidade do percurso. Integridade no sentido de desenvolvimento (e insistência) do cultivo de virtudes, deliberando sobre os fins e os meios da ação correta¹. Um *sādhana* só existe quando se faz o *sādhana*. Indica a direção e apresenta o caminho, mas só se efetiva enquanto experiência naquele que o vive como prática (Feuerstein, 2006). Neste sentido, o que se constitui como uma sabedoria prática não é nem teoria, nem arte, “mas conhecimento prático, diretamente implicado na determinação e execução de um curso de ação em uma situação de incerteza e em um contexto de justificação”, na investigação da validade das normas de ação humana (o que devemos fazer?) e na determinação dos fins (como devemos viver?), racionalmente fundamentadas em princípios, normas e valores coletivamente compartilhados (Vandenberghe, 2015, p. 86). A verdadeira compreensão passa por uma mudança na racionalidade prática, algo mais que a compreensão de um dito (Gadamer, 2011), poderíamos dizer, uma transformação do ser-agir ou uma efetivação de uma ética da espontaneidade, uma vez que:

[...] a ética metanormativa poderia ser designada de ética da espontaneidade (*sahajatā/ahetutā*), onde o dever se funde no ser. Em última análise, não há, de fato, aqui duas éticas, mas duas instâncias sequenciais e organicamente integradas de realização da ética: a passagem da ética normativa para a ética da espontaneidade reflete uma dinâmica existencial de superação da ignorância e realização da Verdade. A distinção, portanto, não se

¹ A ação correta ou ética se relaciona à sua efetividade prática no mundo da vida: isso pode ser tomado pelo seu conteúdo transcendente (segundo alguma normatividade) ou de seu conteúdo imanente (do próprio resultado prático da ação, de aumento ou diminuição da potência de existir).



radica propriamente na ação, mas na qualidade cognitiva da ação (Loundo, 2021, p. 85).

O segundo ponto de partida a considerar é o diálogo com um saber tradicional, aqui uma escola do yoga indiano antigo, portanto, a construção do conhecimento mediado pelo encontro com uma tradição. De acordo com Gadamer (2013), o que se torna consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade anônima, que exerce poder sobre nossa ação e comportamento, por exemplo, embasando a realidade de um certo costume ou de um regime de práticas. Mais que a discussão da forma como essa tradição se transmite com ou sem rupturas, Gadamer propõe uma reflexão crítica que se volta à construção de verdades. A tradição necessita ser afirmada, assumida e cultivada, e não ocorre a partir de movimentos de inércia ou de permissões. Não há cisão entre história e tradição, que está em constantes movimentos entre conservação e transformações a partir de mudanças das coisas, integrando-se com o novo “numa nova forma de validade” (Gadamer, 2013, p.374), transmitindo-se e refigurando-se. A experiência da tradição não termina em um desengano ou associada a um subjetivismo ou fenômeno, mas permanece fundamentada na sua própria verdade.

A experiência não está relacionada no termo de empirismo, mas sim, na experiência de verdade que modifica aquele que efetivamente a faz (e seu objeto) (Vattimo, 2019), sendo por isso um modo de compreensão. O saber se torna experiência à medida que integra a consciência prática daquele que age e dessa forma, não se constitui em fato a ser normatizado na ciência, mas dispõe ao conhecimento sua tarefa. Mesmo quando encontramos o imprevisível ou acidental em relação à nossa expectativa, mesmo aí se manifesta a pretensão de universalidade da ciência (Gadamer, 2011).

3. Patañjala Yoga Sūtras e a experiência do discernimento

Yoga é um dos sistemas filosóficos indianos de estudo da consciência e do conhecimento de si (Eliade, 2015; Zimmer, 2020). Trata-se de uma sabedoria prática, pode-se dizer, para lidar com as velhas questões da existência. O yoga parte da premissa de que há sofrimento humano, pois nos identificamos com os elementos impermanentes da manifestação no mundo; esta seria a raiz de nossa ignorância (*avidyā*). Segundo a filosofia *Sāṃkhya*¹, todo o universo é constituído de mônadas vitais/ consciências (*puruṣa*) e matéria (potencial, manifesta, impermanente) (*prakṛti*). Cada mônada vital em associação à matéria, origina a existência e os seres individuais, envolvendo uma trama de ação e experiência.

¹ O *Sāṃkhya* e o *Yoga* são considerados sistemas ortodoxos complementares. O *Sāṃkhya* explica a cosmologia da natureza humana, a metafísica da realidade, os seus elementos e descreve as formas de aprisionamento e liberação do ser, encorajando uma análise discriminativa de si mesmo e da natureza das coisas; o yoga aborda a dinâmica e o entrelaçamento das práticas para a liberação acontecer, como um dos objetivos centrais da existência (ZIMMER, 2020). A base dos *Yoga Sūtras* de Patañjali, para alguns mestres, está ancorada na filosofia *Sāṃkhya* (SARASWATI, 2008); embora também seja analisada a influência de outros sistemas, nos restringiremos a esse escopo para nossos objetivos neste texto.

O *puruṣa* é o subjetivo, o sujeito, o que vê e conhece, testemunha, eterno; enquanto *prakṛti* é o objeto, a existência externa ao sujeito, mutável, o que é conhecido. Neste sentido, o sofrimento deriva da identificação de *puruṣa* com *prakṛti*, através de suas faculdades de interação com o mundo (corpo físico, órgãos dos sentidos, pensamento etc.), desconectando-se de sua própria natureza (*puruṣa*). Para o Yoga e o *Sāṃkhya*, o *puruṣa* não é a mente ou o pensamento, estando além das faculdades de conhecimento racional, intelectual ou cognitivo.

O termo yoga significa união, porém o Yoga de Patañjali refere o seu processo como uma constante rememoração da “desunião” (*viyoga*) entre sujeito-objeto, de desidentificação com o mundo fenomenal. Para um processo de união, a saber, de absorção entre o que é conhecido e aquele que conhece, deve haver antes, um processo de consciência da desidentificação ou desunião (*viyoga*) entre *puruṣa* e *prakṛti* (Saraswati, 2008) através do desenvolvimento do discernimento (*viveka*) e do conhecimento (*vidyā*). Portanto, praticar yoga é constantemente exercitar-se em *viyoga*. Veremos ao longo deste texto, como *viyoga* implicaria, portanto, em abertura às experiências da vida, num contínuo processo de conhecer-se, principalmente como um processo de rememoração e reconexão (daí sim configurando o yoga). O Yoga de Patañjali traz meios para o desenvolvimento do discernimento e da desidentificação com *prakṛti* (método para o *sādhana*), propondo resolver o sofrimento da existência humana (e a consequente experiência de liberdade da existência- *kaivalya*).

O livro *Yoga Sūtras* de Patañjali é antigo, foi sistematizado em uma data entre 600 a.C e 400 d.C, sendo de relevância no referencial do yoga indiano. É composto por 196¹ *sūtras*, que são ensinamentos concisos e complexos. A ideia de *sūtra* está relacionada ao entrelaçamento de cada frase com a seguinte, em interdependência (*sūtram*= um fio). Nesta lógica, a compreensão de cada *sūtra* se consolida quando todo o livro é compreendido de forma integral e, somente, quando realizado em experiência e sabedoria prática daquele que o estuda, o que se apresenta como uma tarefa complexa e infundável (Furlan; Honda; Cassavia, 2021). Seus ensinamentos mencionam que da prática das partes do yoga (*yogāṅgas*), emerge a sabedoria que evolui para a visão do discernimento (*Yoga Sūtra* YS 2.28). Considera-se que, através deste livro, Patañjali sistematizou o método para conhecer aquele que conhece, ou seja, para o (re)encontro com o ser primordial (*puruṣa*) (Feuerstein, 2006; Saraswati, 2008; Furlan; Honda; Cassavia, 2021; Dasgupta, 1920). O primeiro movimento hermenêutico dos *Yoga Sūtras* foi o *Yoga Bhāṣya* de Vyāsa, em que foram feitos comentários elucidativos e contextualização acerca de cada ensinamento. Ambos os livros compõem o *Yogasāstra* (sistema do yoga ortodoxo) e despertaram as diversas interpretações posteriores deste corpus de conhecimento.

¹ Algumas versões possuem 195 *Sūtras* (Karambelkar ([19--])).



Logo nos primeiros *sūtras*, mais conhecidos entre os praticantes, temos a explicação de yoga como a inibição das modificações da mente¹ (*yogas cittavrtti-nirodhah*) (YS 1.2), que como objetivo final tem o conhecimento de si e a liberação do ser das restrições da materialidade (YS 1.3: Então aquele que conhece está estabelecido em sua própria natureza essencial e fundamental). O contrário do yoga é a identificação com os padrões mentais (*vrttis*). O yoga é apresentado como um caminho, uma tecnologia, para a liberação do sofrimento e a desidentificação do que não somos², em que o passo fundante é a consciência da nossa ignorância (*avidyā*) sobre as questões da existência, sendo *avidyā* a fonte dos sofrimentos e ilusões de saber. A mente está em constante agitação, o que “transfigura-se continuamente nas formas dos objetos que percebe” e sua substância sutil toma forma “de tudo o que lhe oferecem os sentidos, a imaginação, a memória e as emoções”, com poder ilimitado (Zimmer, 2020, p. 210-211). O yoga possibilita à mente, tranquilizada, acessar os obstáculos para o conhecimento, para que ilumine o ser “oculto” em todas essas metamorfoses da matéria (Zimmer, 2020). Para iniciar o caminho do yoga, como qualquer outro, há pressupostos e práticas ensinadas por aqueles que já o vivenciaram. Sendo assim, sua natureza é a atividade meditativa (ativa e intencional, e não idílica ou em passividade), seu método parte do exercício da razão discriminativa (do discernimento) e só se efetiva através da experiência humana concreta. “A ontologia da não-dualidade consagra-se não apenas como teleologia, em função da condição de ignorância que adere à subjetividade sofredora, mas também como ética que mobiliza condutas e meios indispensáveis ao restabelecimento da condição originária” (Loundo, 2021, p. 84).

A seguir, partir do conceito de experiência hermenêutica, tecem-se interrelações com os pressupostos à experiência ensinados nos *Yoga Sūtras*, ampliando a perspectiva sobre a construção de conhecimento que englobe a experiência humana e se efetive enquanto sabedoria prática.

4. Sobre a experiência e o conhecimento (que é um conhecer-se)

Gadamer (2013), apoiado nas contribuições de Hegel e Heidegger, configurou as características essenciais e interligadas de um processo de experiência, as quais destaco a seguir em três aspectos.

A experiência é sempre uma experiência de negatividade. Não confundamos negatividade com algo do caráter ou de juízo. Gadamer enfatiza a inevitabilidade de rupturas de universalidades com a experiência. A experiência

¹ Não há correspondente para a palavra *citta*, que geralmente é traduzida no ocidente como “mente”. Literalmente, significa “aquela que é excitada, iluminada, consciente” (KARAMBELKAR, [19--], p. 6) e se manifesta em diferentes dimensões. Está mais próxima ao que denominamos por consciência, e, em uma explicação bem simplista, é produto do encontro de *puruṣa* com *prakṛti*, ativada por sensações, emoções e pensamentos (dimensão de *citta: manas*), apropriadas pelo Eu (individualidade: *ahamkara*), reconhecidas pela consciência em suas diferentes propriedades de discriminação, juízo e discernimento (intelecto, intuição e supraconsciência: *buddhi*) (ZIMMER, 2020). *Citta* tem diferentes dimensões, em que apenas uma delas é o pensamento (*manas*), o yoga faz a alusão à toda essa abrangência de *citta*.

² inclusive a desidentificação com o pensamento e a razão (YS 1.4, 1.6 e 1.7).

(aquela que se faz de outrem) modifica: a) o saber daquele que experiencia, pois se passa a aprender algo no processo, e; b) o objeto do saber, que passa a ser compreendido de maneira distinta com a experiência. Produz-se uma diferença aparente no objeto, pois o que muda é a nossa forma de compreendê-lo (o que Hegel nomeou como a inversão da consciência). “O novo objeto contém a verdade do anterior” (Gadamer, 2013, p. 464), num processo de composição do saber (não de exclusão do saber anterior). Há uma direção de imediaticidade com que algo é apreendido, em oposição ao que se pensa saber, e de permanência, em relação ao seu resultado que ganha duração a partir do seu significado naquele que experienciou, configurando-se como uma unidade de sentido em que se constrói o conhecimento por recordação (do que era compreendido antes).

O segundo aspecto é que a experiência conduz a um caminho de saber-se. A partir da inversão da consciência produzida pela negatividade da experiência, não há nada fora ou estranho a si, os objetos são conhecidos em nossas experiências. O experienciado é aquilo que é experienciado em nós. O objeto de conhecimento tem sua forma a partir daquele que conhece, trata de uma relação de interação entre o que se conhece e a partir de quem conhece. O saber se efetiva como saber do si. Por isso, a designação da pessoa que experiencia como a pessoa “experimentada”, não sendo aquela que sabe tudo ou mais que todo mundo, mas aquela que aprendeu através de tantas experiências que está capacitada a fazer novas experiências e com elas aprender (Gadamer, 2013, p. 465).

Relacionando este aspecto ao primeiro explicado, o saber (de algo e de si) é sempre posto em movimento, em um ciclo entre estranhez e familiaridade. A identidade absoluta entre mente-objeto é passível continuamente a novas experiências e novos sentidos. A experiência já pressupõe a superação de uma outra anterior, e tem sua lógica dialética na abertura a novas experiências. “A vivência tem algo de aventura” (Gadamer, 2013, p.116), pois interrompe o costume das coisas e se relaciona positivamente e significativamente com o nexos que interrompe. Cada vivência é trazida para fora da continuidade da vida, ao mesmo tempo que permanece conectada ao todo da própria vida. “Na medida em que a vivência fica integrada no todo da vida, este todo se torna também presente nela” (Gadamer, 2013, p.116).

Enfim, o terceiro aspecto está interligado aos anteriores: a experiência é experiência da finitude humana. Ninguém está livre de ter experiências, por isso, Gadamer situa a experiência como parte da essência histórica do ser humano. “Toda experiência digna desse nome teve que se livrar de algum tipo de expectativa” (Gadamer, 2013, p. 465), retomando a característica de negatividade e apontado a relação entre experiência e discernimento. O discernimento, mais que distinção entre isso ou aquilo, requer e “contém sempre um retorno de algo em que estávamos presos por cegueira” (p. 466), que passa pelo autoconhecimento. Atualmente banalizado como prática egoísta e autocentrada, o autoconhecimento não se explica por se conhecer como indivíduo independente e autossuficiente, mas ao contrário, “envolve a renúncia e des-substancialização definitiva do próprio eu, núcleo central da ignorância e

do sofrimento”, o compartilhamento de interdependências ou des-propriedades (Loundo, 2021, p.83). É um reconhecer fronteiras. É saber-se existir em rede de interdependência que influencia e colabora para o seu próprio Si. Discernir os limites de ser humano e as barreiras que são intransponíveis nesta condição, como diria Gadamer, não está no âmbito em que a razão humana consegue acessar. Por isso, a experiência revela a finitude humana, a limitação das previsões, planejamentos e expectativas. Enquanto momento vital e imediato, conecta-se com a infinitude da vida que nele se manifesta. A experiência-sentido se destaca de um todo de vivências. “Tudo que é finito é expressão, representação do infinito” (Gadamer, 2013, p.109), mas o infinito não é medido pelos fragmentos de finitudes. Experiência requer a abertura a novas experiências, inclusive as não-planejadas, e não tem fim em um saber absoluto: é processo e potência, assim, está em sentido autêntico movendo o presente.

A partir das características essenciais da experiência delineadas por Gadamer, avancemos por compreender alguns pressupostos que nos apresentam a tradição do yoga.

5. A experiência hermenêutica e horizontes com os Yoga Sūtras

A tradição não é um simples acontecer, que medimos, conhecemos e dominamos, “é linguagem, isto é, fala por si mesma, como um Tu” (GADAMER, 2013, p. 467). O encontro com esse Tu, nos posiciona em relação àquelas três características para configurar uma experiência autêntica, de negatividade, do saber-se e da finitude. A experiência do Tu deve ser uma experiência específica relacionada à forma de se encontrar ou se relacionar com esse Tu.

Adotar uma relação com o Tu que seja de meio para os fins, na busca de suas regularidades e generalizações, ou ainda, de outro modo, reconhecê-lo como uma terceira pessoa, um outro (o que ainda perpetua a relação de verdade centrada em si mesmo), poderia resultar na velha sobreposição saber-poder (Foucault, 2021) e na exclusão das alteridades. Por sua vez, o encontro com a tradição implica numa abertura ao seu saber e às suas pretensões e em permitir que ela nos diga algo, “não no sentido de um mero reconhecimento da alteridade do passado, mas de reconhecer que ela tem algo a nos dizer” (Gadamer, 2013, p. 472), legitimando um lugar de construção do saber e de uma verdade. Por isso, o lugar de um Tu, em diálogo e em posição de horizontalidade entre os interlocutores.

Essa fusão de horizontes diz de posições e situações entre aquele que conhece e o objeto de conhecimento, como condição para a comunicação, incluindo a expressão de não-ditos (Gadamer, 2013; Sherma, Sharma, 2008). A experiência está ligada ao seu caráter de finitude e historicidade e precede tudo aquilo que é reconhecido (Gadamer, 2013). Os discursos modificam e transformam a estrutura, nesse sentido um devir, a interpretação da tradição na atualidade nos leva a compreensão do que com a experiência se modifica e se atualiza, dado o caráter aberto do encontro com a obra e sua tradição.

Nesta integração com a tradição do yoga na temática da experiência humana, pode-se analisar que o termo experiência (*bhoga*) é mencionado no YS 2.18, porém seu significado e explicação estão entrelaçados de forma indireta em outros *sūtras*. Tais ensinamentos e seus comentários serão aqui colocados em diálogo, pois demarcam princípios ou pressupostos a esta experiência (*bhoga*) do conhecimento como saber-se e como composição de uma sabedoria prática.

Neste Sūtra 2.18 é apresentado o propósito da manifestação objetiva dos fenômenos: proporcionar experiência (*bhoga*) e liberação (*apavarga*). O mundo dos fenômenos existe para propiciar a experiência no mundo do ser (*puruṣa*). Neste sentido, *puruṣa* mergulha no mundo experiencial para, a partir da experiência na vida, se libertar desse mundo, “de certo modo – o que não é bastante compreensível pelo intelecto - é necessário que *puruṣa* desça à matéria e passe pelo processo evolutivo, antes que ele possa tornar-se perfeito e livre do domínio da matéria [...] (e) ocorrer o desenvolvimento de sua consciência” (Taimni, 2011, p.147). Em um paradoxo ainda não totalmente compreendido, essa junção *puruṣa-prakṛti* ocorre em razão de *avidyā*, e tem como propósito a conscientização de *puruṣa* de sua verdadeira natureza e o desenvolvimento dos poderes latentes tanto em *puruṣa* como em *prakṛti* (YS 2.23 e YS 2.24).

A liberação implicaria um estado prévio de encarceramento (...) O problema do homem consiste, simplesmente, em que não compreende sua permanente e sempre presente liberdade, devido ao estado turbulento, ignorante e dispersivo de sua mente (Zimmer, 2020, p. 211).

Não haveria assim relação de dualismo entre escravidão-liberdade, ao passo que a primeira é fruto de *avidyā* e a liberdade já é constituinte.

A palavra *bhoga* é utilizada comumente, segundo Karambelkar [19--], como experiência agradável ou experiência dolorosa. Porém neste *sūtra*, em alusão aos anteriores, o significado remete às experiências dolorosas, de sofrimento, por isso a experiência está associada à liberação (*bhoga-apavarghātām*) e ao plano da existência (Karambelkar, [19--]; Dwivedi, 2021). A ligação com experiências agradáveis também proporciona sofrimento à medida que provoca apego ao conhecido e sensação de eternidade no que é finito (YS 1.5: as modificações da mente são de cinco tipos e são dolorosas ou não dolorosas). Até o conhecimento correto e o discernimento trazem a experiência do sofrimento, pois o processo racional não permite captar a essência do ser (*puruṣa*), sendo apenas um espelho do fenômeno existencial, e há dores e ansiedades inerentes aos processos de mudanças (YS 1.6-1.7 e YS 2.15). O conhecido é a verdade que se julga estar estabelecida como imutável e eterna, dessa forma, o discernimento desperta o medo ou provoca rupturas.

Podemos relacionar este sentido de *bhoga* à característica inevitável da experiência de rupturas, com modificação daquele que experiencia e da compreensão daquilo que é conhecido; e do movimento para o saber entre estranhez e familiaridade, quer seja na repetição ou na abertura a novas

vivências, em um ciclo contínuo. Mas como abrir-se a novas verdades, considerando as rupturas inevitáveis, a coragem em se (re)conhecer e o reconhecimento da finitude da perspectiva humana sobre a vida e as coisas?

A solução encaminhada por Patañjali é evitar o sofrimento do futuro que ainda não existe (YS 2.16), ou seja, não há o que imaginar o que ainda não é, há que iluminar (no sentido de jogar luz em) a ignorância (*avidyā*) com discernimento (*viveka*) e desenvolver a percepção ininterrupta do ser essencial (*viveka-khyati*), através da prática do yoga (YS 2.26 e YS 2.28). Tal solução poderá exigir alguns pré-requisitos àquele que se dispõe à essa tarefa, o que será abordado logo adiante.

Viveka, o discernimento ou conhecimento discriminativo é, de acordo com a filosofia *Sāṃkhya*, a discriminação entre aquele que conhece daquilo que é conhecido. *Viveka-khyāti* (como um estágio após *viveka*) não significa apenas compreensão intelectual, mas a experiência ou a própria realização da distinção entre esses dois princípios (Karambelkar, [19--]; Zimmer, 2020). O discernimento afasta a ignorância (*avidyā*), por isso resulta na ausência do sofrimento (Taimni, 2011), transcendendo o tempo de sucessão dos fenômenos (*akramam*) e se consolidando na integração com a experiência encarnada (YS 4.33). Ao afastar a ignorância que impede sua percepção do conhecimento, a “lembrança é automática [...] uma série de ignorâncias obscurecedoras também se dissolve e a vida muda. Este despertar transforma completa e imediatamente tanto o aspecto do mundo como a própria face de quem o vê” (Zimmer, 2020, p. 226). Portanto, conhecer é abrir-se ao conhecimento e rememorar aquilo que já existe, o que se transforma a cada experiência e pode mudar a perspectiva sobre o sofrimento. O discernimento pode ocorrer no campo da razão, como conhecimento intelectual, mas a integração desse saber discriminativo efetiva-se além da razão, em experiência encarnada, que opera em mudanças naquele que conhece, num jogo de transformações.

Para que a prática prospere, ou seja, que a experiência culmine no objetivo do yoga, através da união com o objeto de conhecimento, a liberação do aspecto da manifestação (*prakṛti*), alguns princípios são ensinados por Patañjali. Para falar de *bhoga*, será preciso destacar aqui seis pressupostos listados e exigidos àquele que está disposto seja à experiência, seja à liberação. Poderemos apreciar que não há caminho sem integração com a experiência e com a disposição prévia ao caminho do saber-se, num ciclo contínuo entre estranhez e familiaridade para novos modos de agir não fixos.

Os dois primeiros, um associado ao outro, como que um só conceito unificado, estão expressos nos Sūtras 1.12 a 1.16, são *abhyāsa* e *vairāgya*. *Abhyāsa* refere-se à repetição de uma prática, e, em um sentido mais amplo, à persistência, ao esforço dispendido na continuidade, como *sādhana*, para o conhecimento (Saraswati, 2008; Taimni, 2011) ou a estabilidade (Karambelkar, [19--]). A fundação de *abhyāsa* está assentada na prática por longo tempo, sem interrupção e com receptividade em relação a sua tarefa, que denota o pressuposto de, a partir da repetição e da abertura ao desconhecido, adquirirmos familiaridade com o objeto e integração do conhecimento a partir

das experiências vividas. Não há demarcação de tempo, a prática é cotidiana, exigindo atitude receptiva, regularidade e habitualidade, “essenciais para maestria em qualquer campo” (Karambelkar, [19--], p.30).

Vairāgya é traduzido de forma diferente dependendo do idioma, geralmente significado como desapego ou não-apego. Pode-se constatar, a partir dos comentários da obra, que Patañjali não trata aqui do ato de livrar-se de coisas, pessoas ou buscar o isolamento do mundo, mas sim, do processo de ressignificação da relação que é estabelecida com os objetos de conhecimento. Se o yoga explica que nossa relação com o mundo passa pelas experiências sensoriais e cognitivas e, nossa ignorância está enraizada na identificação egóica e individualizada com os frutos dos nossos sentidos (com o que vemos, o que sentimos, o que pensamos etc.), *vairāgya*, portanto, implica mais do que um processo de abandono de posses, mas no redirecionamento do significado que atribuímos às coisas e aos objetos “fora de nós” – como entes apartados do resto. A ressignificação das experiências a partir daquele que experiencia exige a reorientação dos sentidos para reposicionar o lugar dos objetos de conhecimento e a sua relação com aquele que conhece. Se o conhecimento e a experiência se estabelecem em uma relação, não haveria ente isolado que conhece. A fusão pretendida entre conhecedor e conhecido seria, portanto, a da percepção da rede de relações no estabelecimento entre as coisas e o ser-no-mundo, ou como já sinalizado anteriormente, na efetiva renúncia do si para o compartilhamento de conectividades com “os outros” ora apartados.

O YS 1.20 apresenta mais quatro condições ou pressupostos da caminhada à consciência, pré-requisitos às ações da vida. “O modo universal para sucesso no yoga é aquele indicado no *sūtra* 1.20” (Karambelkar, [19--], p.59). A primeira condição apontada neste *sūtra* é *śraddha*: a exigência que se faz da virtude da fé, compreendida como a confiança no que lhe é apresentado e a firmeza da mente (Zimmer, 2020). Pode-se dizer que é o primeiro princípio essencial exigido daquele que pretende seguir a Realização (Saraswati, 2008; Zimmer, 2020). Confiança, seja por seguir um caminho/ método que alguém anteriormente já seguiu (mestre, professor, autoridade, tradição) ou porque existem elementos no caminho que estão fora da apreensão racional da experiência.

A fé será corroborada pela própria experiência do discípulo no decorrer do seu progresso espiritual, mas, nesse íterim, não pode pretender discutir com seu guru, criticando os paradoxos da doutrina. Primeiro, precisa passar por uma transformação; e tal transformação, nunca a crítica, servir-lhe-á para atingir o entendimento (Zimmer, 2020, p. 381).

Como comentou Vyāsa, *śraddha* sustenta o praticante como uma mãe amorosa mantendo no caminho da integridade (Jha, 1907; Feuerstein, 1989).

Para Saraswati (2008), fé (*faith*) não é uma correta tradução para a palavra *śraddha*. Explica que a palavra é composta de *śrat* que significa verdade e *dha*, segurar; portanto, *śraddha* seria “aquele que segura a verdade”. A fé é usualmente cega, a crença é firme, mas *śraddha* vêm apenas após a experiência

verdadeira, efetiva, ou como estamos denominando aqui, encarnada, integrada. A crença é sempre aprendida por um intermediário, *sraddha* é a própria realização da verdade, mesmo que em pequenos vislumbres ou “porções” (Saraswati, 2008). Para *sraddha*, são necessários confiança e direcionamento à experiência: se alguém está indeciso ou desanimado (*half-hearted*) não haverá sinceridade, zelo ou integridade no esforço (Karambelkar, [19--]). A dúvida é, aliás, colocada como um obstáculo no progresso do yoga em um *sūtra* posterior (YS 1.30). Então, *sraddha* aponta mais para um direcionamento do esforço na ação pretendida e a integridade do caminho trilhado, afastando-se de uma fé cega ou obediente.

A segunda condição em 1.20 é *vīrya*, que corresponde à energia e à vontade, à vitalidade, o esforço heroico apesar dos reveses (Zimmer, 2020). A energia necessária, seja física, mental, moral ou espiritual para realizar um esforço (Karambelkar, [19--]; Saraswati, 2008), o que requer coragem e disposição a se abrir à experiência para enfrentar os desafios, redirecionamentos e frustrações. Para Taimni (2011), não há correspondente palavra em português, sendo uma combinação de energia, determinação e coragem em ultrapassar qualquer obstáculo em direção ao objetivo pretendido. Essa vitalidade emerge de firmeza de *sraddha* (Feuerstein, 1989; Karambelkar, [19--]).

O terceiro pressuposto é *smṛti*, traduzido como memória ou lembrança, não no sentido de memória cognitiva ou de sucessão temporal (Taimni, 2011), mas no rumo dos acontecimentos, mudanças e configurações ao longo da vida. Memória de sentido e de direção. Muitas vezes passamos por situações parecidas, mas aprendemos pouco com elas. A repetição faz com que sejam compreendidas e internalizadas, implicando em transformação e aprendizado. “a capacidade de reter tais lições em nossa consciência dá uma finalidade a cada um dos estágios em nossa viagem” (Taimni, 2011, p. 50). Feuerstein (1989) demarca *smṛti* como mente presente ou consciência atenta. O YS 1.11 também explica *smṛti* como a experiência (sempre parcialmente e já significada) retida por *citta*, a mente, além e apesar do “ladrão do tempo” (Karambelkar, [19--], p. 25). Neste sentido, pode-se afirmar *smṛti* como memória das experiências (aquelas efetivas no sentido que Gadamer apresenta), como memórias do presente, um contínuo recordar: círculos entre lembrança, desconstrução e refiguração. O tempo cronológico e ordem sucessiva dos acontecimentos se esvaem, emergindo a realização de *akṛaman* (YS 4.33), em que as experiências se integram fora da cronologia do tempo, no saber encarnado-aprendido a partir das vivências e daquilo que é constantemente lembrado e posto em abertura. O que seria um contínuo processo de aprendizado e desenvolvimento de si para o discernimento (*viveka*), resultaria inevitavelmente no afastamento da ignorância (*avidyā*).

E o último pressuposto apontado em 1.20 é *samādhiprajñā*, que é a faculdade da sabedoria, inteligência e intuição. Não é o intelecto no sentido de racionalidade ou de resolução de problemas cotidianos, mas sabedoria para compreender a experiência dos processos mais sutis da mente. Taimni (2011) retrata este estado peculiar da mente como voltada para o interior (para o

encontro com *puruṣa*), o que exige o recolhimento dos órgãos dos sentidos em relação ao objeto de conhecimento. Para Saraswati (2008), é como uma atitude ou visão espiritual.

À primeira vista, segundo Karambelkar [19--], parece que esses quatro fatores são dependentes de sorte ou escolha (a menos que a faculdade cognitiva não esteja preservada), mas tais pré-requisitos podem ser desenvolvidos deliberadamente pelo praticante. Quando à disposição para enfrentar a questão do sofrimento da existência e percorrer o caminho da desidentificação com a materialidade, qualquer caminho exige que sejam deixados de lado dúvidas, distrações e interrupções, que naturalmente podem ocorrer, e pede-se ancorar o esforço nesses requisitos (Karambelkar, [19--]).

Patañjali descreve em outros *sūtras*, embasado e entrelaçando o fio desses pressupostos, a metodologia para que esse processo seja realizado, o yoga preliminar (*kriyā yoga*). Este preparará o terreno para a clareza e estabilidade mental (YS 2.1) e para o yoga de oito partes (*aṣṭāṅga yoga* ou *yogāṅgas*, YS 2.29). Elenca uma série de observâncias, atitudes, posturas e atividades àquele que pretende se aventurar nesta experiência, derivadas, em algum grau, a partir desta análise, de todos desses seis pré-requisitos destacados.

“*Viveka-khyāti* não é a mera compreensão intelectual, mas uma atual experiência ou realização de distinção entre *puruṣa* e *prakṛti*” (Karambelkar, [19--], p.212, livre tradução). Tal faculdade torna-se mais perspicaz quanto mais praticada. Para Patañjali, tal empreitada desenvolve-se em sete estágios e de forma gradual, como a transição entre fronteiras borradas, sem limites precisos (*prānta-bhūmiḥ*, YS 2.27) (Karambelkar, [19--]; Taimni, 2011; Feuerstein, 1989, Jha, 1907; Saraswati, 2008). Nos *Yoga Sūtras*, não foi esmiuçado por Patañjali os sete estágios, talvez por ser um tema conhecido por seus contemporâneos, como supõe Feuerstein (1989). Considerando o *Yoga Bhasya*, Vyāsa explica os aspectos do conhecimento da seguinte forma (Feuerstein, 1989; Jha, 1907; Saraswati, 2008):

1. Percepção do que deve ser evitado (o sofrimento que ainda está por vir);
2. Eliminação das causas do sofrimento;
3. Através da êstase, a estabilidade mental é alcançada (*citta-vṛitts nirodhaḥ*);
4. O discernimento é desenvolvido;
5. A consciência superior/ intuitiva é alcançada (*buddhi-sattva*);
6. Os constituintes primários da manifestação material (*gunas*) dissolvem-se;
7. O ser permanece em sua natureza essencial (sem dualidades).

6. Considerações finais

A experiência hermenêutica de Gadamer nos ensina que devemos revisitar as experiências prévias, preconceitos, para constantes e refiguradas experiências de verdade. O saber efetivo modifica não apenas o conhecimento



sobre o objeto, mas o próprio sujeito que avança no saber de si em relação ao mundo “externo”. Tal revistar experiências prévias ou a rememoração implica em ativar memórias do presente, como um processo atemporal (*akraman*) que se constitui de uma composição de afetos e forças das experimentações, lembranças e ressignificações de sentidos vividos em um tempo presente.

No intuito de diminuir as distâncias entre polos das supostas divergências entre ciência-experiência, saber-fazer, razão-subjetividade, observamos uma perspectiva da experiência como sabedoria encarnada, uma fusão de horizontes com uma tradição do Yoga. Os *Yoga Sūtras* dispõe de uma série de condições, exigindo disposição, integridade de sentido da ação e a dedicação de coração inteiro. A experiência do saber-se, processo contínuo de aprendizado e abertura ao não-saber, é movida, o que nos remete ao princípio do yoga como *sādhana*, a sabedoria prática ou o conhecimento aplicado no viver. Conquistada ou, de certa forma, exercitada a estabilidade da mente, possibilita-se mergulhar no desenvolvimento do discernir para a fusão com o objeto, e assim, conhecer o que está além da razão e dos limites das individualidades.

Tal como na simbologia do cristal incolor que, de tão transparente, faz refletir o objeto sobre o qual está colocado (YS 1.41), a mente purificada dos padrões mentais comuns (*vrttis* atenuados) permitirá o discernimento para o reconhecimento da conexão entre o mundo fenomenal e o ser. No estado de tranquilidade mental (*samapatti*), ocorre a absorção recíproca entre conhecedor, conhecimento e conhecido, e por conseguinte, o conhecimento do desconhecido, o discernimento. Um passo que exige a aceitação da finitude, da impermanência, para que nos desidentifiquemos daquilo que não somos, das nossas verdades em (re)construção. A abertura à experiência implica na refiguração das experiências prévias e na rememoração daquilo que já somos.

Nirodha, o estado almejado pelo yoga de absorção entre conhecido e conhecedor (YS 1.2), acontecerá com a preparação através dos pressupostos, através da repetição e da ressignificação (*abhyāsa* e *vairāgya*), culminando no propósito da experiência do Ser (YS 1.2 e YS 1.3).

Na fusão de horizontes com a tradição dos *Yoga Sūtras*, sintetiza-se a hermenêutica de pressupostos interligados à experiência:

- Há sofrimento e insatisfação nas experiências de vida (*dukha*);
- A causa é a identificação com o impermanente (*prakṛti*), ou com a finitude;
- Essa identificação com o impermanente ocorre devido à ignorância (*avidyā*);
- A ignorância e o sofrimento terminam através do discernimento (*viveka*; *viveka-khyāti*): a aceitação da finitude, a abertura à negatividade da experiência e ao contínuo processo de aprendizado (que é um saber-se); *viveka* permite um estado de percepção de algo que já existe (o não sofrimento), mas por estarmos em condição de *avidyā*, vivemos em dualidade existencial;
- Pressupostos à experiência para aquele que busca o conhecer(se):
 - receptividade/ abertura, continuidade e repetição;

- ressignificação do si em interdependências e das experiências prévias;
- integridade (direcionalidade e confiança: aprender é algo que em algum grau escapa à compreensão da razão humana; ética como agir constitutivo ou a ética da espontaneidade);
- memória do presente, rememoração que ativa forças e significações além de cronologia temporal, como saber num corpo que age.

O mundo é experimentado, rememorado e refigurado. A experiência é entendida a partir da tradição do yoga como oportunidade para o desenvolvimento e percepção da plenitude do sujeito e da potência do mundo manifestado (*bhoga-apavargatam*) (YS 2.23 e YS 2.24). A experiência do distanciamento de si para processos de ressignificação, não se configura como isolamento ou indiferença, mas na percepção das conexões da construção de si em interdependência com o mundo e da perspectiva de contínua construção do conhecimento. Para a percepção de redes de entrelaçamento (*yoga*), é necessário o processo de separação dos elementos constitutivos de um fenômeno e aceitação dos limites da racionalidade (*viiyoga*). Conhecer o Si é conhecer o que está “fora” do si e dos limites da finitude, exigindo, portanto, o reconhecimento das conexões, fronteiras de um ser que só existe em relação.

As contribuições trazidas neste estudo, a partir da abordagem hermenêutica de uma tradição do Yoga, expressam uma perspectiva sobre as formas de conhecimento e sobre as relações ou distinções entre ciência e experiência. A escolha por textos antigos facilita a delimitação de uma tradição, mas não pode revelar suas possíveis transformações sofridas com o tempo. As relações entre esta tradição do Yoga e as experiências de seus praticantes poderão ser objeto de estudos posteriores.

REFERÊNCIAS

DASGUPTA, Surendranath. **The study of Patañjali**. Kolkata: University of Calcutta, 1920.

DWIVEDI, Amitabh Vikram. Bhoga. In: JAIN, Pankaj; LONG, Jeffery; SHERMA, Rita; KHANNA, Madhu (editors). **Hinduism and tribal religions**. Encyclopedia of Indian Religions. Dordrecht: Springer, 2021. DOI https://doi.org/10.1007/978-94-024-1036-5_106-2

ELIADE, Mircea. **Yoga: imortalidade e liberdade**. 6. ed. São Paulo: Palas Athena, 2015.

FEUERSTEIN, Georg. **Enciclopédia de yoga da Pensamento**. São Paulo: Pensamento, 2006.



FEUERSTEIN, Georg. **The Yoga-Sūtra of Patañjali**: a new translation and commentary. 2nd ed. England: Dawson, 1989.

FOUCAULT, Michael. **Microfísica do poder**. 13. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

FURLAN, Paula Giovana; HONDA, Andrea Pereira; CASSAVIA, Agatha Beatriz Wolf. **Ética no dia a dia e os ensinamentos do yoga**: Os yamas e niyamas dos Yoga-Sūtras de Patañjali. São Carlos: CPOI/UFSCar, 2021. Disponível em: <https://www.sibi.ufscar.br/arquivos/cpoi/etica-no-dia-a-dia-e-os-ensinamentos-do-yoga-os-yamas-e-niyamas-dos-yoga-sutras-de-patanjali.pdf>. Acesso em: 26 set. 2023.

GADAMER, Hans-Georg. **O caráter oculto da saúde**. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 13. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 9. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 10. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

JHA, Ganganatha. **The yoga-darsana**: the Sūtras of Patañjali with the bhāṣya of Vyāsa: with notes from Vachaspati Misrās Tattvavaisaradi, Vijnana Bhiksu's Yogavârtika and Bhoja's Râjamârtaṇḍa. [S.l.]: Bombay Theosophical Publication Fund, 1907.

KARAMBELKAR, Pv. **Patañjala Yoga Sūtras**. Lonavla: Kaivalyadhama, [19--].

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: 34, 2008.

LOUNDO, Dilip. O conceito de ṛṇa (dívida) no hinduísmo: Swami Vivekananda e a ética da não-dualidade (advaita). **Interações**, Belo Horizonte, v. 17, n. 01, p. 074-088, 2022. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2022v17n1p74-88>

SARASWATI, Swami Satyananda. **Four chapters of freedom**: commentary on the Yoga Sūtras of Patañjali. Bihar: Yoga Publications Trust, Bihar School of Yoga, 2008.

SHERMA, Rita; SHARMA, Arvind. **Hermeneutics and hindu thought**: toward a fusion of horizons. Germany: Springer Science + Business Media, 2008.

TAIMNI, Iqbal Kishen. **A ciência do Yoga**. 5. ed. Brasília: Teosófica, 2011.



VANDENBERGHE, Frederic. A sociologia como uma filosofia prática e moral (e vice-versa). **Sociologias**, Porto Alegre, v. 17, n. 39, p. 60-109, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/15174522-017003903>

VATTIMO, Gianni. A ontologia hermenêutica na filosofia contemporânea. **Pensando – Revista de Filosofia**, v. 10, n. 19, 2019. DOI: <https://doi.org/10.26694/pensando.v10i19.7621>

ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. 7. ed. São Paulo: Palas Athena, 2020.

Recebido em: 09 de setembro de 2023.

Aceito em: 20 de setembro de 2023.

Publicado em: 03 de janeiro de 2024.

