

ॐ नमः श्री ब्रह्मणे ॥ ॐ ह्या ह प्राजापत
यसी अस्तरा स्तरा पुलो केष स्य दन्त ॥ ॥ ति
ति ॥ २ ॥ ते ह वा च मूचु स्त्वन उजाये तितये
गायद्यत्कल्याणम्बद तितदात्मने ते विदु
मना विध्यं तस्यः स पाप्माय देवेदमप्रति
वु स्त्वन उजाये तितये तितये तेभ्यः प्राणा उदगा
प्रति तदात्मने ते विदु तेभ्यः प्राणा उजात्रा
पाप्माय देवेदमप्रति त्रयं जिघ्रति स एव स य
तेभ्यश्च रु रुदगायद्यश्च रु विभोग स्तन

Kenopanishad

Comentada por Swāmi Dayānanda

Traduzida por Pedro Kupfer

॥ केनोपनिषत् ॥

Kena

A Upaniṣad da Pergunta

“Por Quem?”



© Copyright 2011-2019 Swāmi Dayānanda

1ª edição: Novembro de 2011

2ª edição: Novembro de 2014

3ª edição: Maio de 2018

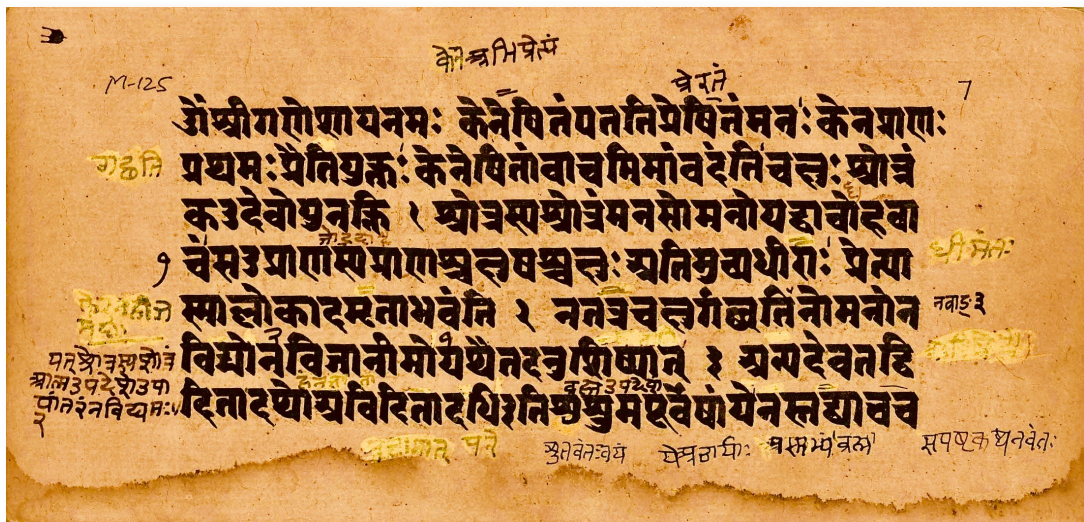
4ª edição: Novembro de 2019

Yogabindu

Pedro Kupfer

yoga@yoga.pro.br

www.yoga.pro.br



Esta publicação não será vendida. Se chegou às suas mãos, e se você gostou da leitura e do estudo, sugerimos que faça uma doação ao **AIM for Seva**, organização fundada por Swāmi Dayānanda, que educa crianças de áreas carentes da Índia. Visite o website www.aimforseva.org e patrocine a educação de uma criança indiana desfavorecida. Permitem-se citações de trechos deste trabalho, desde que mencionem a fonte. Fica proibida a venda deste material. Obrigado por respeitar o *dharma*. *Om tat sat*.





॥ केनोपनिषत् ॥

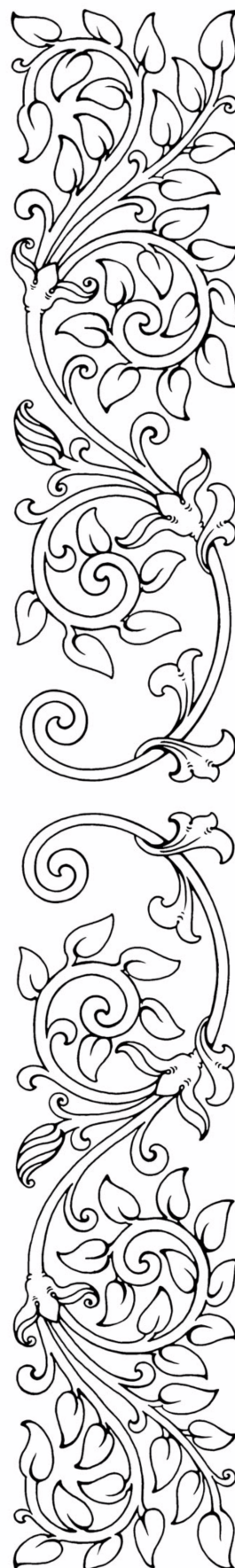
Kenopaniṣad

Tradução comentada, baseada nos
ensinamentos de Swāmi Dayānanda
compilados por Pedro Kupfer



Índice

Apresentação da Upaniṣad	7
Introdução	9
Invocação da Paz	16
Primeiro Capítulo	20
Mantra I:1	20
Mantra I:2	21
Mantras I:3-4	27
Mantra I:5	33
Mantra I:6	35
Mantra I:7	36
Mantra I:8	37
Mantra I:9	37
Segundo Capítulo	41
Mantra II:1	41
Mantra II:2	42
Mantra II:3	43
Mantra II:4	44
Mantra II:5	48
Terceiro Capítulo	51
Mantra III:1	51
Mantra III:2	52
Mantra III:3	54
Mantra III:4	54
Mantra III:5	55
Mantra III:6	55
Mantra III:7	56
Mantra III:8	57
Mantra III:9	57
Mantra III:10	58
Mantra III:11	59
Mantra III:12	59
Quarto Capítulo	61
Mantra IV:1	61
Mantra IV:2	62
Mantra IV:3	63
Mantra IV:4	63
Mantra IV:5	64
Mantra IV:6	65
Mantra IV:7	66
Mantra IV:8	67
Mantra IV:9	68
Síntese da Upaniṣad	71
Sobre o Sânscrito	77
Bibliografia	81





Apresentação da Upaniṣad

Na literatura sagrada da Índia, o ensinamento sobre autoconhecimento, será sempre transmitido na forma de um diálogo, como é o caso da *Kenopaniṣad*, que você tem em mãos. Isso é chamado *saṁvāda*. Isto não é uma discussão ou uma briga, mas um diálogo no qual uma parte pergunta e a outra esclarece.

Nesta Upaniṣad, apesar da brevidade, encontrarmos vários diálogos diferentes, entre um guru e seus discípulos, bem como entre os *devas*, que revelam a natureza de Brahman, o Ser.

A *Kenopaniṣad* pertence ao *Sāmaveda*. É uma Upaniṣad muito pequena, escrita em prosa. *Mantropaniṣads* são as Upaniṣads escritas em verso. *Brahmopaniṣads* são aquelas escritas em prosa. Esta pertence ao segundo grupo. O nome deriva da primeira palavra do texto, *kena*, que significa “através de quem?”.

O processo que deu forma ao presente trabalho foi o seguinte: ao longo do retiro, que aconteceu no Swāmi Dayānanda Āśram durante o mês de Março de 2011, este compilador foi tomando notas das traduções, comentários e esclarecimentos de Śrī Swāmi Dayānanda, e estudando paralelamente uma tradução para o inglês feita por Śrī Swāmi Cinmayānanda, um dos professores de Swāmijī.

Posteriormente, consultei ainda as aulas gravadas com os excelentes comentários de Swāmi Paramarthānandajī, discípulo de Śrī Swāmijī, para eventuais esclarecimentos.

O amigo leitor, sabendo que este texto é uma transcrição feita a partir de discursos, saberá perdoar o estilo coloquial e alguma eventual repetição, característicos da linguagem oral. Espero que a minha transcrição do ensinamento tenha conseguido captar a profunda compaixão que Swāmijī nutre por seus estudantes, bem como o humor, a ironia e a atitude pé-no-chão que lhe são tão característicos.

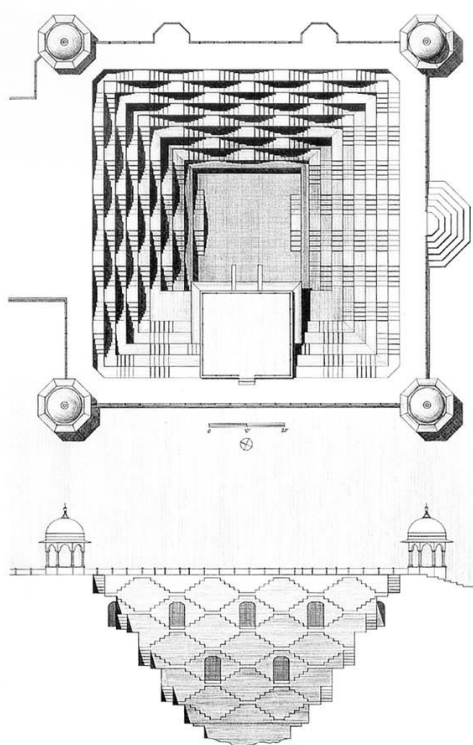
Para realizar esta tarefa a contento, tive que tomar algumas interessantes decisões ao longo da confecção desta tradução comentada. Dado o extremo cuidado que devemos ter com o uso da palavra no Vedānta, precisei apelar para o uso dos colchetes, para fazer a reconstituição do texto onde se fizesse necessário. Igualmente, usei palavras em itálico para chamar a atenção do leitor para algum uso específico e talvez não muito habitual de algumas expressões.

Deixo aqui registrada minha gratidão a Swāmijī pelo privilégio de ser seu discípulo. Nada como um professor sério para abrir os olhos da gente. Espero que este trabalho possa motivar o amigo leitor em direção à liberdade.

॥ हरिः ॐ ॥

Hariḥ Om!

Pedro Kupfer.
Mariscal, Novembro, 2011.





Introdução

A *Kenopaniṣad* não é a Upaniṣad mais fácil de todas: é bastante complexa e desafiante em alguns trechos, já que usa alguns paradoxos para ensinar, mas é muito boa e gratificante também. Não há nada de místico neste ensinamento.

A mística não faz parte do nosso estudo. Usar misticismo para falar sobre autoconhecimento é como querer usar uma bicicleta ergométrica para chegar a algum lugar. Você não pode afirmar coisas como “ir sem se deslocar”, ou ainda, “viajar sem sair do lugar”.

Compreender o paradoxo das Upaniṣads leva muito tempo e muito estudo. Eles são aparentemente contraditórios, mas fazem muito sentido uma vez que são compreendidos. Alguns paradoxos colocados por poetas como Walt Witman são similares, mas carecem da estrutura que a tradição védica de ensino possui.

Para a correta compreensão destes paradoxos é preciso ter uma mente bem treinada e preparada, bem como estar exposto há um certo tempo ao estudo e à visão do Vedānta. Não adianta querer compreender os paradoxos desde fora do sistema de ensinamento que é o Vedānta, nem tentar entrar nesse sistema sem estar adequadamente preparado desde os pontos de vista mental ou emocional.

Há uma regra que diz que, antes de buscar este conhecimento, você deve saber para quê ele serve. E, se é mesmo para obter este conhecimento, pois você conhece seu resultado,

seu fruto e o acha interessante, qual é a conexão entre esse conhecimento e esta *Kenopaniṣad*, ou qualquer outra Upaniṣad?

Porque escolhemos este texto? Qual é a conexão? Quem está buscando esse conhecimento? Como fazemos para que ele funcione, para que o plano dê certo? Essa conexão é chamada *anubandha catuṣṭayam*. São quatro tópicos (*catuṣṭayam*) que estão interrelacionados:

- 1) O tema principal. Qual é esse tema?
- 2) A conexão entre o tema e suas prioridades. Qual é a conexão entre ele e os objetivos?
- 3) A conexão entre o tema e o texto. Qual é a conexão entre o tema e a obra?
- 4) O buscador. Quem é que está buscando este conhecimento? Essa pessoa é chamada *adhikari*, aquele que está preparado para se beneficiar do ensinamento.

Precisamos pensar nisto antes de entrar no texto. A introdução desta Upaniṣad responde estas quatro questões. Outra coisa importante: o que você busca nesta vida? O que você quer realizar? Se isso não estiver claro, a ideia da espiritualidade não faz sentido. É necessário, portanto, saber o que nós queremos. Uma mente clara e objetivos bem definidos facilitam a tarefa.

O problema básico do ser humano é a sobrevivência, como organismo vivo. Seja planta, animal ou humano, o ser vivo precisa se manter vivo. Há um esforço instintivo, portanto, para sobreviver. Como ser humano, você não pode dizer que seu objetivo seja a sobrevivência. Os animais e plantas podem sim dizer isso.

Você, sendo autoconsciente e autojulgador, não pode dizer que seu principal objetivo seja esse. Assim, o segundo grande problema humano é a autoaprovação. Este é o que chamamos o problema fundamental. Nos meus julgamentos, deve haver autoaprovação. Apenas quando eu vejo a mim mesmo como alguém digno de aprovação, é que farei esse julgamento.

Esse detalhe não é sempre bem compreendido. Mas é um fato que estou o tempo todo buscando essa aprovação de mim mesmo. Porém, sendo alguém que busca, que quer ser diferente do que é, essa autoaprovação não é possível. Pois se eu estou buscando, não posso ter essa aprovação. Estas duas situações são mutuamente excludentes: ou tenho uma, ou tenho a outra.

Portanto, a autoaprovação é o assunto principal. Preciso fazer alguma coisa em relação aos meus próprios julgamentos para me livrar daquela busca incessante. Eu desejo, quero coisas em todas as esferas da existência: saúde, tamanho, idade, força, peso, aparência, memória, inteligência, longevidade, aprovação por parte dos demais, poder, dinheiro, fama, família, casa, compreensão, casamento, etc.

Sempre há algo que poderia melhorar, em todos os aspectos. E, em todos os aspectos, eu busco, incessantemente. Eu busco em todas as esferas, o tempo todo. Se eu quiser que a

pessoa que está do meu lado fique feliz, não consigo resolver isso apenas através do desejo de que ela fique feliz.

Assim, não apenas busco a minha autoaprovação, mas também a aprovação daqueles que estão perto de mim que, por sua vez, também buscam a minha aprovação, já que todos estamos buscando a mesma coisa. Assim, nos acusamos mutuamente, e tentamos manter a saúde mental, o que é um grande tema.

Aquilo que faço na vida, em todas as esferas, faço para provocar alguma mudança. Mas, as condições que consigo através das ações, mesmo quando bem sucedidas, não parecem ser definitivas pois logo mais me vejo buscando e querendo outras coisas novas.

Busco, coloco objetivos, planejo, realizo ações vejo os resultados, e começo tudo de novo. Quem não está interessado em resolver este problema? Quem compreende o problema básico da falta de autoaprovação? A autoaprovação é exatamente aquilo que estou buscando. Não é poder nem dinheiro, nem conforto nem prazer: é autoaprovação mesmo.

Tudo aquilo que eu busco, não busco pelos objetos em si, mas por mim mesmo, pois quero, no fundo, me livrar do sentimento de me ver incompleto, sempre desejando, sempre buscando. *Mokṣa* não é salvação, mas liberdade.

Liberdade do fato de estar sempre querendo, sempre desejando, sempre buscando. O *mumukṣu* não é uma pessoa especial. Aliás, toda pessoa é *mumukṣu*. Mas, a pessoa precisa admitir para ela mesma que quer resolver o problema básico de querer se tornar algo diferente do que é, de querer parar de desejar e buscar.

Anubhāva, as experiências, têm sido variadas ao longo das nossas vidas, desde a infância. Todos temos muitas histórias de metas e objetivos nos quais fomos bem sucedidos, mas esse sucesso não parece ter sido suficiente, pois continuamos desejando e buscando.

Sempre achamos que poderíamos ser mais, chegar mais longe, conseguir mais, realizar mais do que fizemos até agora. Sempre existe o desejo de fazer mais e mais. Temos experiências suficientes, a esta altura, para perceber que a realização desses objetivos não funcionou no sentido de nos preencher e que, provavelmente, não conseguiremos fazer isso no futuro.

É preciso resolver o problema de fundo. Eu não posso realizar a minha liberdade através dessas ações. Para ser livre dessa busca incessante, preciso me ver livre, primeiramente, da imagem que tenho de mim mesmo como alguém limitado em todos os sentidos.

Mesmo na hipótese de ter os sentidos em perfeito funcionamento, sempre vou achar que eles são limitados ou poderiam funcionar melhor, pois suas limitações são evidentes para mim. Tudo no meu corpomente, aliás, é limitado: os órgãos de ação, o pensamento, a memória, as capacidades, etc.

Você não vai nunca conseguir se livrar desse autojulgamento enquanto não parar de se olhar para si como limitado. Essa é a única via de saída deste paradoxo. Talvez eu seja

mesmo ilimitado, como diz o ensinamento das Upaniṣads. Mesmo se, dentro das limitações inerentes ao corpo ou ao psiquismo, as limitações continuarem.

O corpo não tem complexos. Os complexos são do meu ego e estão centrados na ideia que tenho de mim mesmo, na ideia de *eu*. Assim, as limitações são um ponto de vista que, provisionalmente, considerarei equivocado. Dou o benefício da dúvida ao ensinamento. Quando lembro de mim, fico infeliz. Quando esqueço de mim mesmo, fico bem. Será isto uma coincidência?

Digamos que alguém tenha algum complexo relacionado aos dentes. Cada vez que a pessoa ri, os dentes aparecem e ela fica triste imediatamente. A pessoa aprende, para se proteger, a rir para dentro, sem separar os lábios.

Na hipótese dessa pessoa ouvir algo particularmente engraçado, irá soltar a gargalhada abrindo bem a boca pois, naquele momento, ela desliga suas defesas ao esquecer do eu. Porém, quando lembra da sua falta de autoaprovação, imediatamente irá fechar a boca.

Portanto, quando você não lembra de você, você fica feliz, e quando você lembra de você, fica infeliz. Isso significa que o eu tem um problema? Talvez o problema não esteja no eu, mas na imagem de eu que tenho. A tradição de ensinamento do Vedānta diz que você é pleno do jeito que você é. Você é o problema, mas também a solução do problema.

A autoconsciência é um problema que pode ser resolvido quando você passa a olhar para você mesmo como alguém livre de limitações. O pleno é Īśvara, o pleno é a totalidade, e essa totalidade não exclui você. Esse é o tema da *Kenopaniṣad*. *Mokṣa* é o tema central. Há apenas uma realidade, que é ilimitada. Esse tema, e a maneira de obter o conhecimento sobre essa totalidade e o que você é, são os assuntos da Upaniṣad.

É necessário compreendermos o *sādhana-sādhyā sambandha*: a conexão entre a prática e seu objetivo. Diz Swāmi Paramarthānanda que “o *sādhaka*, através do *sādhana*, atinge o *sādhyā* e torna-se um *siddha*”. O conhecimento é o meio e o fim ao mesmo tempo. É preciso conhecer o Ser, conhecer a si mesmo. Esse ser é o que eu sou. O conhecimento me torna livre, me mostra que sou ilimitado. A necessidade de autoaprovação perde o sentido quando me vejo dessa maneira.

O texto é sedutor e convincente, pois faz sentido. Sou o que observa, sou o que é observado. Se, depois de me olhar como alguém limitado, olho sem mudar a minha perspectiva, vezes e mais vezes, irei me ver como limitado. Porém, cabe lembrar que essa visão de mim mesmo vem de fora. De alguma maneira, ela se instala em mim, mas não é minha, em nenhum caso. Talvez precisemos de um meio de conhecimento diferente daquele que estamos usando.

Digamos que você queira ver seu próprio rosto. Como você fará isso, se não consegue olhar a si mesmo? Precisa de um espelho. Você não olha para o espelho pelo espelho, mas o usa para olhar para seu próprio rosto.

Você pode até examinar o espelho para ver se ele reflete corretamente as imagens, mas seu exame dele termina por aí. Se houver algum defeito no espelho, alguma convexidade ou concavidade, você irá concluir que ele não é confiável para refletir imagens fiéis. Mas, o único objetivo que você tem ao usar o espelho é ver a si mesmo. Quando você olha para o espelho, em verdade, você está olhando para si próprio. Disso, você já sabe.

Agora, no lugar do espelho, coloque estas palavras do *śāstra* sobre quem você é. Elas são como o espelho que lhe mostra como você é. Você é o tema dessas palavras. Entre o texto, que consiste de palavras faladas, apresentadas de uma maneira cuidadosa, e o tema, existe um *sambandha*, uma conexão. O revelador e aquilo que é revelado tem assim, uma conexão.

Preciso de um meio de conhecimento, que é o *śāstra*, o ensinamento, e um *sambandha*, uma conexão entre esse ensinamento e eu mesmo. Para ter esse conhecimento, preciso de um meio de conhecimento especial. A *Kenopaniṣad*, me mostra esse meio de conhecimento especial.

A Upaniṣad como meio de conhecimento de Ātma.

Esta Upaniṣad está escrita na forma de um diálogo. *Nitya parokṣa* é uma expressão que define uma crença não verificável. Nesta categoria, incluem-se as presunções de que existam lugares para onde ir depois da vida nesta terra. Dentre essas crenças não verificáveis, há algumas que são aceitáveis e outras que não o são, por serem infantis ou absolutamente ilógicas.

A ideia de Svārga, o paraíso, não pode ser provada nem negada, pois ninguém pode ir lá e voltar para nos contar se ele existe ou não. É uma crença, portanto. Você pode ou não estar interessado em passar uma temporada lá, na hipótese de achar que essa visita seria interessante ou não.

Você não vê a conexão entre esse objetivo e os rituais que se recomendam para propiciar essa situação. É por essa razão que Śrī Kṛṣṇa fez o seguinte: num momento de chuva incontrollável, em que as pessoas estavam desesperadas e o buscaram pedindo uma solução, ele simplesmente levantou a montanha Govardhana com seu dedo mínimo e pediu para as pessoas se refugiarem embaixo dela.

As pessoas e até mesmo as vacas ficaram desconfiadas de entrar embaixo da montanha. Alguns pensaram que se ele tinha força para levantar a montanha, o mais lógico seria que ele apenas soprasse para dissipar as nuvens e a chuva iria parar. Porém, ele escolheu deliberadamente não soprar as nuvens para que as pessoas não viessem achar que isso seria o fruto de uma mera coincidência.

Há rituais para fazer chover e para parar as chuvas. Oito planetas se alinharam no céu na constelação do Escorpião, Makāra, em 1962. Calamidades foram anunciadas, e as pessoas

fizeram muitos rituais para neutralizar essas eventuais calamidades, que acabaram não se manifestando. Isto aconteceu durante a semana do *Śivaratri*, a noite de Śiva.

Uns dias depois, me cruzei com um senhor num trem que me disse, meio decepcionado, que as tais das calamidades que haviam sido anunciadas não tinham acontecido. Aí eu falei: “Ora, se as pessoas fizeram todos esses rituais, justamente para tentar neutralizar esses desastres ou conviver melhor com seus resultados, não seria natural que eles não acontecessem?”

Você pode dizer que foi uma mera coincidência, se quiser. Mas, desde o ponto de vista védico, isto é uma *confiança* verificável. Você consegue ver resultado das preces coletivas, coincidências à parte. Às vezes, as conexões entre as ações rituais e seus resultados não são evidentes, como neste caso. Há sempre um elemento nestas situações kármicas que não pode ser verificado.

Há outras situações nas quais posso prescindir totalmente desse tipo de crenças ou até mesmo da confiança. Por exemplo, não preciso de *śraddhā*, de confiança, para perceber o que meus sentidos captam do ambiente. No caso do autoconhecimento, devo, sim, dar um voto de confiança ao ensinamento, já que há coisas que não posso verificar por mim mesmo no processo do conhecimento até que esse conhecimento fique claro para mim.

Se Īśvara é a realidade não-dual. O ensinamento védico que versa sobre essa realidade é transmitido na forma de um diálogo. Pode haver algo contra a orientação da pessoa que vai em direção à felicidade, em suas vidas prévias, em sua história, em sua biografia, que diga para ela que ela merece pouca ou nenhuma felicidade. Essa distorção na visão de si mesmo deve ser corrigida.

Não há *satya*, não há verdade, que não seja Ātma. Esse Ātma, esse *satya*, é você. *Tat tvam asi*. Esse é o *vāyika*, essa é a visão do *sāstra*. Você não precisa nenhum tipo de ensinamento que lhe mostre que você não é eu, que você não é a roupa que está usando. Disso, você já sabe. Porém, é bom que você saiba que há pessoas que ensinam dessa maneira, e isso é um problema.

Estas questões vinculadas ao autoconhecimento não podem ser definidas ou decididas por um consenso, ou por uma votação, ou por uma minoria. Se alguém afirmar que a terra é plana, e esse alguém estiver no poder político, quem ousasse contradizer esse ponto de vista era queimado numa fogueira, como aconteceu com o astrônomo Giordano Bruno.

Até poucos séculos atrás a igreja católica afirmava que a terra era plana e queimava por hereges as pessoas que questionassem suas afirmações, por mais que a observação da natureza dissesse o contrário. Similarmente, isto que estamos colocando aqui vai contra o que a maioria ou o consenso social ou religioso acha sobre a natureza das coisas e dos seres vivos.

Não há aqui a possibilidade de interpretar o ensinamento não-dual de outra maneira, sem sacrificar o alinhamento com a tradição védica. O texto declara isso de forma categórica,

embora haja pessoas que prefiram interpretar o ensinamento desde fora do *pramāṇam*, desde fora do meio de conhecimento que é o próprio Veda.

Tem gente que não olha para o Veda como um meio de conhecimento para Ātma. Essas pessoas podem se tornar um obstáculo no caminho de alguns. O diálogo é fundamental, para dirimir dúvidas, bem como para o aluno perceber a capacidade de compreensão do professor. Essa é a razão pela qual este ensinamento aparece na forma de um diálogo entre professor e estudante, no qual o primeiro dissipa as dúvidas do segundo.

O termo *prameśāṅka*, define as dúvidas que possam surgir em relação ao conhecimento. Essas dúvidas são eliminadas através do diálogo, dos questionamentos, que são feitos para esclarecer eventuais pontos escuros do ensinamento. É por isso que sempre temos sessões de perguntas e respostas. Este meio de conhecimento diz que há uma só realidade. Se alguém tiver alguma dúvida, olhando desde fora, e ao mesmo tempo não aceitar o Veda como um *pramāṇam*, estará limitado a tentar conhecer Ātma através da razão, o que não é possível.

Expor-se ao *pramāṇam*, ao meio de conhecimento que é o Veda, que é diferente dos cinco órgãos de percepção através dos quais interpretamos a realidade, bem como dos outros meios de conhecimento como a inferência, o testemunho e demais, é essencial para conhecer a si mesmo. Somos dotados de órgãos sensoriais, que nos permitem conhecer o mundo em que vivemos, desde as observações mais evidentes, até os buracos negros.

Este universo, manifestado desta maneira peculiar, pode ser compreendido através desses meio de conhecimento e suas extensões. Assim, o ser humano consegue, com esses limitado sentidos e esta mente limitada, apreciar a dimensão do universo, assim como sua idade. Esses logros são incríveis, considerando o limitado desses órgãos de percepção.

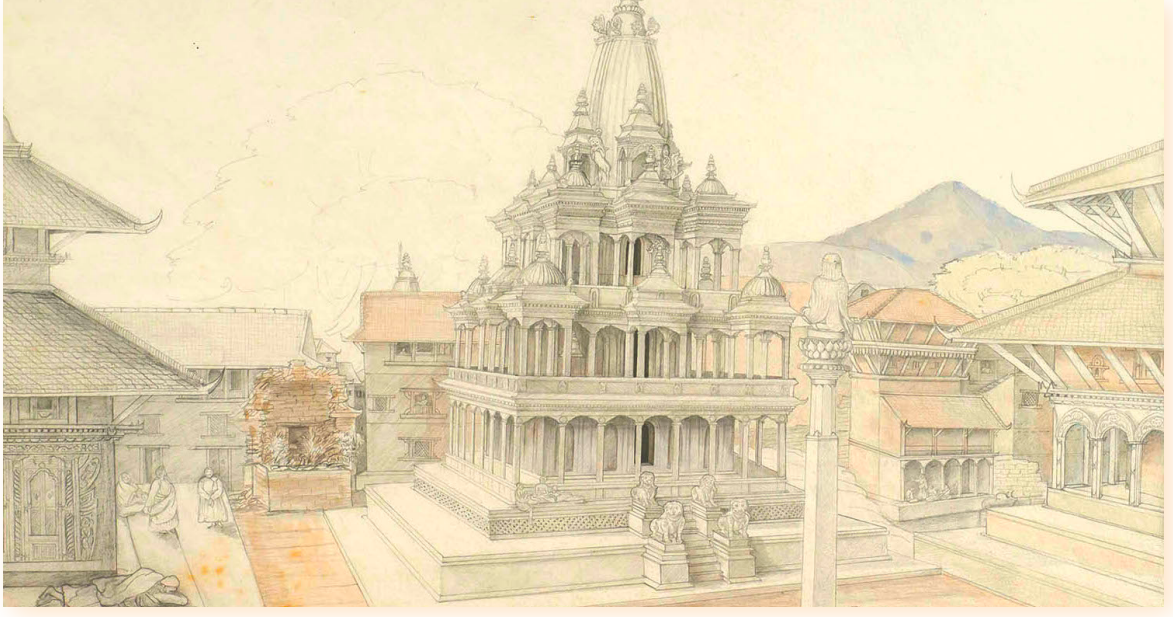
Os cinco meios para conhecer a natureza.

Os cinco meios de conhecimento válidos sobre a natureza manifestada, chamados *pramāṇams*, são os seguintes:

- 1) *pratyakṣam*, percepção direta,
- 2) *anumānam*, inferência de um só passo,
- 3) *arthāpattiḥ*, inferência complexa,
- 4) *anupalabdhiḥ*, percepção da ausência de algo, e
- 5) *upāmānam*, comparação, ilustração, testemunho válido.

O outro meio de conhecimento, que é exclusivo para o Ser, é chamado Brahavidyā ou Vedānta, e é o que nos permite compreender Īśvara, os seres vivos e a criação. É sobre essa compreensão que fala a invocação inicial, que veremos a seguir.

॥ हरिः ॐ ॥



ॐ

केनोपनिषत्

अथ केनोपनिषत्

Kenopaniṣad

Aqui inicia a *Kenopaniṣad*

Invocação da Paz

ॐ आप्यायन्तु ममाङ्गानि वाक्प्राणश्चक्षुः
श्रोत्रमथो बलमिन्द्रियाणि च सर्वाणि ।
सर्वं ब्रह्मोपनिषदं
माऽहं ब्रह्म निराकुर्यां मा मा ब्रह्म
निराकरोदनिराकरणमस्त्वनिराकरणं मेऽस्तु ।
तदात्मनि निरते य
उपनिषत्सु धर्मास्ते मयि सन्तु ते मयि सन्तु ।
ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

om āpyāyantu mamāṅgāni vākprāṇaścakṣuḥ |
śrotram atho balam indriyāṇi ca sarvāṇi |
sarvaṁ brahma upaniṣadam |
māhaṁ brahma nirākuryāṁ |
mā mā brahma nirākarot |
anirākāraṇam astu anirākāraṇaṁ me astu |
tad ātmani nirate ya upaniṣatsu dharmāḥ |
te mayi santu | te mayi santu ||
om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ ||

Que as partes [do meu corpo], como a fala, os olhos e os ouvidos, a força e todos os demais órgãos e faculdades sejam eficientes. Tudo é Brahman, [revelam] as Upaniṣads.

Que eu [o ego] não rejeite Brahman. Que Brahman não me rejeite. Que não haja rejeição de Brahman da minha parte. Que não haja rejeição de mim por Brahman [*i.e.*, ego e Ser em paz].

Que todos os valores e atitudes mencionados nas Upaniṣads estejam comigo. Estou comprometido na busca do conhecimento de Brahman. Que os valores e as atitudes vivam em mim. Que vivam em mim.

Om. Paz. Paz. Paz.

Toda empreitada védica que lide com o conhecimento, invariavelmente, irá conter uma invocação similar a esta, mesmo quando o tema seja a matemática ou outro diferente do autoconhecimento.

Este é o mantra que abre a *Kenopaniṣad*. Cada Upaniṣad tem uma invocação inicial. Geralmente, a prece das Upaniṣads que estão associadas a um determinado Veda é a mesma para todas elas, bem como para aquele determinado Veda. Estando a *Kenopaniṣad* associada ao *Sāmaveda*, ela terá a mesma invocação que as demais Upaniṣads desse Veda.

Similarmente, a invocação para todas as Upaniṣads que pertencem ao *Kṛṣṇa Yajurveda*, o *Yajurveda* “Negro”, é a famosa fórmula *saha nāvavatu*, embora a *Taittirīya Upaniṣad* tenha um cântico separado, que começa com o verso *śano mitraśśam varuṇaḥ*.

Para o *Śukla Yajurveda*, o *Yajurveda* “Branco”, temos o *pūrṇam adaḥ pūrṇam idam*. A *Īśā* e a *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, que fazem parte do *Śukla Yajurveda*, por exemplo, começam com esse mantra.

Para as Upaniṣads associadas com o *Ṛg Veda*, há o mantra *vān me manasi pratiṣṭhitā mano me vāci*. A *Aitareya Upaniṣad*, por exemplo, pertence a esse grupo. Tem várias Upaniṣads no *Atharva Veda*, como a *Muṇḍaka*, a *Māṇḍūkya* e outras, que começam com o verso *bhadram karṇebhiḥ śṛṇuyāma devaḥ*.

No início de uma determinada aula, o professor irá repetir o mantra invocatório correspondente, junto com seus alunos, em forma de pergunta e resposta, ou todos juntos em uníssono. Aqui, a *Kenopaniṣad* começa com o mantra *āpyāyantu mamāṅgāni vākprāṇaścakṣuḥ*.

Āpyāyantu mamāṅgāni vākprāṇaścakṣuḥ: que todos meus membros cresçam e ganhem força. Que possam fazer o trabalho que lhes corresponda. A palavra *aṅga* aqui não se refere apenas aos membros como braços ou pernas, mas a todas as funções que me

permitem existir, perceber, e me expressar no mundo.

Assim, o termo *aṅga* abrange os cinco *bhūtas*, elementos constituintes do corpo material, os cinco *tanmātras* ou elementos sutis, os cinco órgãos de ação, os cinco órgãos de percepção, os cinco ares vitais ou *vāyus*, a mente, o ego e o intelecto.

Igualmente, esses *aṅgas* incluem ainda a saúde fisiológica, a digestão, a eliminação, a respiração, a longevidade, a boa disposição, a memória e demais aspectos que me permitem viver. Nomeadamente, são citadas as faculdades da palavra, *vāk*, a força vital, *prāṇa*, e a capacidade de enxergar, *cakṣuḥ*

Estes *aṅgas* são usados para viver a vida, em que estou sempre procurando descobrir a felicidade em algum lugar. A prece diz que eu tenha saúde para *mokṣa*, para chegar no meu professor, no lugar onde este conhecimento estiver disponível, que tenha força e resistência física, memória, longevidade, eloquência e todos os órgãos de percepção e de ação em bom funcionamento, para poder completar este processo de autoconhecimento que conclui em *mokṣa*.

Sarvaṁ brahmopaniṣadam: “Tudo o que está aqui é Brahman, [revelam] as Upaniṣads”. Brahman é o ilimitado, maior que o maior, incomensurável. Brahman é a causa de tudo. Nada há, nada existe separado de Brahman. Aquilo que eu conheço é Brahman. Aquilo que desconheço é Brahman também.

O visto e o não visto são Brahman. Porém, Brahman não termina no que é visto ou no que não é visto. Brahman não é limitado por nada nem ninguém. As Upaniṣads revelam Brahman. Brahman não pode ser visto ou encontrado por acidente em algum lugar. Não há choque, doença, fungo ou bactéria que possa revelar Brahman.

Brahman só é revelado pelo *śāstra*, pelas Upaniṣads. Você não vai se esbarrar com Brahman andando pela rua, ou numa caverna, sentado em meditação. Brahman não se esconde em lugar algum. Brahman é todos os lugares. Brahman é todos os tempos. Brahman é todos os objetos que existem no tempo e no espaço.

Você não precisa transcender nada para encontrar Brahman. Não precisa renunciar a nada, não precisa ir para algum lugar. Brahman é o que é, agora, neste lugar. Que eu possa me manter ciente desse Brahman. Que tenha saúde e vigor para viver em consciência de Brahman.

Māhaṁ brahma nirākuryām: “Que eu não rejeite Brahman”. Que eu possa me dar conta que todo dia é dia de Brahman, que todo momento é momento de Brahman, de viver ciente de Brahman. Que minha prioridade seja a consciência de Brahman.

Mā mā brahma nirākarot: “Que Brahman não me rejeite”. Que eu possa olhar para mim mesmo como alguém digno do conhecimento de Brahman. Que eu tenha essa graça. Que Brahman me abençoe. Que não haja indiferença em relação à minha busca. Que haja motivação. Que haja inspiração.

Onde estiver envolvida a busca do conhecimento, haverá, necessariamente, *adhikāritvam*, uma qualificação necessária para que o conhecimento tenha lugar. Sem isso não há *mokṣa* possível. Para pessoas que vivem no mundo, como nós, o *sandhya vandanam* é necessário para adquirir essa preparação.

O *sandhyā vandanam* consiste em verbalizar uma série de mantras (que inclui o *Gāyatrī*), reflexões e meditações que se fazem três vezes ao dia com o objetivo de preparar e tornar o espaço interior conducente para o autoconhecimento. Esta prática facilita, então, a compreensão da visão que nos conduz a Brahman.

Quais são, especificamente, essas qualificações? As próprias Upaniṣads mencionam um número de valores e atitudes, às quais se refere esta invocação quando diz *dharmāste mayi santu, te mayi santu*: “Que os valores e atitudes vivam em mim”.

Como há três tipos de obstáculos ou impedimentos, dizemos três vezes *śāntiḥ*, paz. Que haja paz em relação a esses obstáculos. Podemos interpretar isso de maneiras muito diferentes, mas fiquemos aqui, provisionalmente, com o que estes três obstáculos significam em relação ao meu próprio corpomente. Esses três *aśāntis* ou impedimentos são *adhibhautika*, *adhidaivika* e *adhyātmika*.

Adhibhautika aśāntiḥ é o tipo de impedimento que pode surgir do meio-ambiente, na natureza que me rodeia, e sobre o qual não tenho nenhum tipo de controle. Isso inclui o barulho do vento que me impede de meditar em paz, mas igualmente os desastres naturais, as tormentas, a seca, o excesso de chuva, os terremotos e outras calamidades.

Adhidaivika aśāntiḥ é o impedimento que nasce dos relacionamentos, do desencontro entre as minhas expectativas e o que de fato acontece. *Adhiātmika aśāntiḥ* é a afiliação que já está instalada em mim, da forma dos meus condicionamentos e crenças paralisantes.



॥ ॐ ॥

॥ आथ केनोपनिषदि प्रथमः खण्डः ॥

॥ atha kenopaniṣadi prathamah khaṇḍah ॥

Aqui inicia-se o primeiro capítulo da *Kenopaniṣad*

PRIMEIRO CAPÍTULO

Mantra I:1

ॐ केनेषितं पतति प्रेषितं मनः

केन प्राणः प्रथमः प्रैति युक्तः ।

केनेषितां वाचमिमां वदन्ति

चक्षुः श्रोत्रं क उ देवो युनक्ति ॥ १ ॥

om keneṣitaṁ patati preṣitaṁ manaḥ

kena prāṇaḥ prathamah praiti yuktaḥ |

keneṣitaṁ vācamimaṁ vadanti

cakṣuḥ śrotraṁ ka u devo yunakti ॥ I:1 ॥

Por quem é que a mente é impulsionada a se dirigir aos seus objetos? Unido com quem é que o *prāṇa* flui na inspiração e na expiração? Motivadas por quem é que [as gentes] dizem estas palavras? Que Ser efulgente *une* os olhos e os ouvidos [com as suas funções]?

Agora vamos ao diálogo. A Upaniṣad começa com algumas perguntas feitas por um dos estudantes. Sabemos que, neste diálogo, são vários os estudantes que fazem as perguntas. Podemos dizer isso pelo contexto e o tipo de perguntas que são feitas ao mestre, pois algumas das perguntas são formuladas no plural da primeira pessoa, nós, e outras no tempo dual.

A primeira palavra, *kena*, significa “por aquele que”, e a que dá nome à Upaniṣad. A primeira pergunta é: “Impelido por quem é que a mente se dirige aos objetos?” A palavra *kena* pode não ter um significado muito especial, mas a palavra *upaniṣad* aponta para aquele conhecimento que elimina todas as limitações. Um livro de história, por exemplo, não é a história.

**Quando falamos nas Upaniṣads, elas são
ao mesmo tempo o texto e o Conhecimento.**

A *Kenopaniṣad* começa com um diálogo no qual o primeiro estudante faz uma série de perguntas ao mestre. Na primeira dessas perguntas, o estudante questiona o mestre sobre a força que faz com que a mente se movimente das formas peculiares em que ela se move. Tem algo que a empurre a pensar assim? O que faz a mente pensar?

Keneṣitaṁ patati preṣitaṁ manaḥ: “Que motiva ou impulsiona a mente a se dirigir aos seus objetos?” O ego e a mente estão conectados e, juntos, fazem parte do *antaḥkaraṇa*, o “órgão interno”, que também inclui a inteligência, *budhi*. Qual é a razão que faz a mente pensar? A mente e os sentidos *objetificam* as coisas. Os pensamentos são o corpo da mente.

Iṣitaṁ e *preṣitaṁ* são palavras diferentes, que se referem, respectivamente, a desejos e impulsos. A consciência está por trás dos pensamentos? Noutras palavras, o estudante inquire sobre Ātma. Quem é este Ātma que, por sua simples presença, permite que a mente pense? Existe outra mente observando a mente, pensando por trás dela?

A segunda pergunta é *kena prāṇaḥ prathamāḥ praiti yuktaḥ*: “Unido com quem é que o *prāṇa* flui na inspiração e na expiração?” Como é que os cinco *prāṇas* fazem seu trabalho? Quando se pergunta sobre *prāṇa*, este termo não se refere apenas à respiração, mas igualmente aos cinco *vāyus* ou forças vitais que operam as funções fisiológicas: *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna* e *vyāna*, que regulam, respectivamente, a inspiração, a eliminação, a digestão, o crescimento e a circulação.

A terceira questão é *keneṣitaṁ vācamīmāṁ vadanti*: “Motivados por quem é que [as pessoas] dizem estas palavras?” Impulsionado por quem é que a palavra é falada? Qual é a mente *por trás* da mente, que permite que a palavra seja pronunciada?

A quarta pergunta é *cakṣuḥ śrotraṁ ka u devo yunakti*: “Que Ser efulgente une olhos e ouvidos [com suas funções]?” Quem é que faz os olhos e ouvidos funcionar nos seres humanos e outros seres vivos? Como é feito esse trabalho? A palavra *devaḥ* significa literalmente “ser de luz”, e se refere a Ātma, no sentido que o estudante parece não ignorar o que virá a seguir.

Estes questionamentos são naturais para um *jijñāsuḥ*, alguém que esteja buscando o conhecimento de Ātma. Cada uma das perguntas se refere a uma ordem distinta da realidade do corpomente humano: a ordem mental, a ordem vital, a ordem da fala, a ordem dos sentidos ou órgãos de percepção.

Mantra I:2

श्रोत्रस्य श्रोत्रं मनसो मनो यद्
वाचो ह वाचं स उ प्राणस्य प्राणः ।
चक्षुषश्चक्षुरतिमुच्य धीराः
प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति ॥ २ ॥

śrotrasya śrotram manaso mano yat
vāco ha vācam sa u prāṇasya prāṇaḥ |
cakṣuṣaścakṣu-ratimucya dhīraḥ
pretyāsmālokaḍ amṛtā bhāvanti || I:2 ||

Ātma é o ouvido do ouvido, a mente da mente, a fala da fala, o *prāṇa* do *prāṇa* e o olho do olho. Os que discernem, [*i.e.*, os que conhecem Ātma], libertando-se neste mundo [enquanto vivos], não estão mais sujeitos à morte ao deixar o corpo.

Qual é o ouvido do ouvido, aquele que permite que o ouvido ouça? Qual é a mente da mente, a mente que permite que a mente pense? Qual é o olho do olho, o olho que permite que o olho físico veja? Ātma é a presença que permite que o ouvido escute, a mente pense e o olho veja. Ātma é o *prāṇa* do *prāṇa*. Quando fala em *prāṇa*, o professor aqui está se referindo não apenas ao princípio vital, mas também ao órgão do olfato. Ātma não está longe dos sentidos, não está fisicamente distante dos sentidos, da vitalidade ou do pensamento. Não existe distância entre Ātma e os sentidos, a vitalidade ou o pensamento.

Como aqui há uma série de negações, esta parte do ensinamento pode ser perigosa, pois remover as identificações naturais com os sentidos, o *prāṇa* e a mente não deve ser feito se a pessoa não estiver preparada para isso. O perigo é produzir uma disassociação ou desagregação do ego. A negação, não obstante, é fundamental para compreender Ātma. Você *não é* os sentidos, a vitalidade ou a mente. Você *está* neles.

O primeiro verso inicia assim: *śrotrasya śrotram manaso mano yat vāco ha vācam sa u prāṇasya prāṇaḥ*: “Ātma é o ouvido do ouvido, a mente da mente, a fala da fala, o *prāṇa* do *prāṇa* e o olho do olho”. O mesmo que há por trás dos sentidos, e que permite que eles percebam, é o que está por trás do pensamento e das funções vitais. Esse é Ātma.

No *Dakṣinamūrti stotram* há um verso muito bonito que fala sobre isso. Esse verso diz: *nānācchidraghaṭodarasthita-mamahādīpaprabhābhā-svaraṁ jñānaṁ yasya tu cakṣurādikaraṇadvārā bahisspandate*:

A consciência ilumina tudo no exterior através dos órgãos sensoriais, como os olhos [ouvidos e demais], assim como a luz da lamparina guardada dentro de um pote com muitos orifícios, através dos quais ilumina os objetos à sua volta.

Só há uma fonte de luz, da qual raios partem em diferentes direções para iluminar tudo à sua volta. Essa imagem do *stotram* nos ajuda a compreender esta estrofe. Assim, compreendemos que os órgãos de percepção precisam da presença da consciência para funcionarem.

Estrutura e peculiaridades de cada órgão sensorial não são suficientes para que haja percepção. É preciso, igualmente, que haja consciência para que as percepções

aconteçam. Essa consciência é a verdade de tudo, Ātma. Não há distância entre a consciência e os objetos da consciência. Todos os objetos são objetos de Ātma.

Qual é a distância entre um objeto e a luz que o ilumina? Não há distância. Só há uma única consciência, que nunca está distante nem separada dos órgãos de percepção ou seus objetos. Essa consciência é o Ātma autorrevelado. Todos os objetos são revelados, por sua vez, por Ātma.

Assim, você, que é este Ātma, é a realidade mais significativa. *Ātmabhati, sarvam anubhati*. A consciência que você é brilha, e todo o mais brilha por conta desse brilho que é você. Não há distância entre a consciência e seus objetos. O corpo, como objeto da consciência, não é distante dela.

Entre dois objetos diferentes há espaço. Há distância entre minhas duas mãos. Ambas estão no espaço. Porém, a consciência que aprecia as mãos não está distante delas. Outra questão: qual é a distância entre as mãos e o espaço? Não há distância!

Assim, similarmente, se considerássemos o espaço como sendo consciência, haveria zero distância entre a consciência e os objetos nele. O próprio espaço é objeto da consciência. Esta consciência é autorrevelada.

A consciência é livre das limitações espaciais ou temporais. Você, Ātma, existe sem o tempo e o espaço. Mas tempo e espaço não podem existir sem você, Ātma. Este ilimitado é você. Você, na forma das diferentes experiências. Você, na forma da consciência.

Você não precisa buscar a consciência em alguma experiência particular. Todas as experiências são experiências da consciência. Tudo o que você ouve, vê, diz, sente, são experiências da consciência. A consciência não está nem dentro nem fora dos limites do corpo.

Ātma não é o corpo, mas o corpo do corpo, a mente da mente, o olho do olho, o ouvido do ouvido. Não há distância entre os olhos e Ātma, entre os objetos que o olho aprecia e Ātma, entre o ato de ver e Ātma.

Se você olhar para qualquer objeto, é muito estranho, porém verdadeiro, que todos os objetos são palavra e significado. Não há objetos que existam separados das palavras que apontam para eles, e seus respectivos significados.

Tome por exemplo a camisa: ela é feita de tecido. Estes dois, a camisa e o tecido, são objetos diferentes, certo? Pense no tecido sem pensar na camisa. Você consegue fazer isso. Pense na camisa sem pensar no tecido. Você não consegue! Uma camisa sem tecido simplesmente não existe (e não vale dizer que há camisas feitas de celulose, daquelas usadas nos hospitais).

A camisa é um objeto cuja existência depende da presença de outro objeto: o tecido. Por sua vez, o tecido depende da presença dos fios, os fios derivam sua existência das fibras, as fibras das células, as células da moléculas, e por aí vai até as partículas subatômicas. A

camisa sem tecido é produto da imaginação. Na realidade, não há camisa sem tecido.

Pense no tecido sem o fio com o qual ele é feito. Você tampouco pode! Estamos assim, falando sobre palavra e significado. Não há objetos! A palavra montanha, por exemplo, tampouco designa um objeto. A montanha é feita de rochas, terra, lama, florestas, animas nelas, arranjos de alguma forma específica que designamos com a palavra montanha.

Se formos remover as rochas, pedras, árvores, terra e lama da montanha, já que elas, de fato não são a montanha, o que irá sobrar? Só sobra a palavra e seu significado! Não há objetos que existam, portanto, independentemente das palavras que os designam.

O pote é um objeto. A argila é um adjetivo pendurado no pote, segundo estamos acostumados a falar ou perceber. Porém, isso é o contrário do que o Vedānta ensina. O Vedānta mostra que o nome pote é um atributo circunstancial da argila e que, em verdade, a argila é o substantivo e o pote o adjetivo.

A argila é a verdade, e o pote é um *nāmarūpa*, um nome-forma assumido temporariamente pela argila. Pote, assim, é uma palavra que adjetiva, que qualifica circunstancialmente a argila. Daqui, compreendemos uma coisa: quando dissemos que o pote é, o significado da palavra é, é resolvido na argila, e não na forma do pote.

O que faz com que a argila seja argila? O que faz com que o ouvido seja ouvido, que a mente seja mente? A argila depende das moléculas minerais. Essas moléculas dependem dos átomos, os átomos dependem das partículas subatômicas. Qual é a diferença entre dizer argila, molécula ou átomo? Não há diferença, pois todas estas cognições são consciência. O pensamento cognitivo é consciência. A consciência é. Aquilo que é, é consciência. Aquilo que é, é consciência, e a consciência é aquilo que é.

A potidade não é um atributo intrínseco à argila, mas um atributo circunstancial. Essa forma existe agora e passa a não existir no momento seguinte. Porém, a argila continua. Esse tipo de atributo circunstancial não pode ser descartado como não existente, nem como existente, nem como falso. Chamamos ele de *mithyāh*. O pote segura a água. Cumpre uma função prática. Isso é *mithyāh*.

Esta consciência, *cit*, é o que é. O mundo é *saccidananta*: realidade, consciência e ilimitação. Quem é este *saccidananta*? Você mesmo. Se tirar algum objeto desse ilimitado, resta o ilimitado. Se acrescentar algum objeto ao ilimitado, resta o ilimitado. Nada pode ser retirado, nada pode ser acrescido. Pense no microcosmos, na dimensão subatômica. Pense no macrocosmos, na dimensão maior. Em tudo há consciência. Você não pode sumar nem subtrair nada do ilimitado. Este universo, que é realidade e consciência, é Ātma.

Aqueles que compreendem isto, conclui a estrofe, aqueles que não são ignorantes deste fato, “libertando-se neste mundo [enquanto vivos], não estão mais sujeitos à morte depois de deixarem o corpo”. Este é um símbolo para o mundo da dualidade, *saṁsāra*.

Ilimitado + conhecimento = Īśvara

Ilimitado + indivíduo = *jīvātma*

As pessoas capazes de discernir a natureza de Ātma vivem uma vida livre. Para elas, não há mais sofrimento, pois esto acordadas, despertas para a realidade. Você pode sofrer no sonho quando sonha que tem um acidente escalando uma montanha. Você pode sentir a dor, mas essa dor simplesmente desaparece quando você acorda na sua cama.

Da mesma maneira, quando você desperta em relação à realidade de Ātma, o sofrimento que pudesse existir em relação às coisas do *saṁsāra*, também desaparece. É a isso que se refere o mestre quando diz que os sábios “não estão mais sujeitos à morte depois de deixarem o corpo”.

Estar acordado para a realidade é morrer para o *saṁsāra*. Aqueles que não mais são ignorantes, *amṛtaḥ bhāvanti*, vivem como *jīvanmuktas*, liberados em vida. Īśvara e Eu.

O primeiro mantra colocou os questionamentos. Este segundo mantra expõe a resposta, e os demais, a partir daqui, irão elaborar sobre ela. Esse é o estilo desta Upaniṣad. Pode ser um pouco duro no início, mas relaxe que fica mais fácil daqui em diante.

A mente pode tornar um objeto observado num pensamento. A mente constrói pensamentos a partir de percepções, dentre outras fontes. Qualquer tipo de pensamento é chamado *vṛtti*. Emoções, sentimentos, intelexões, cognições, conclusões, memórias, são também *vṛttis*.

Este *antaḥkaraṇa*, este psiquismo, consegue assim recolher informação do ambiente e, uma vez essa informação confrontada com aquilo que está estocado na memória, construir ideias sobre o mundo e dar nomes às coisas. *Nāmarūpas* são os nomes e formas que configuram a natureza.

A onda, por exemplo, é um *nāmarūpa* transitório da água. A água do oceano, pode assumir muitas formas: a da vaga, a da onda, a da calmaria, a da espuma, mas sempre será água. A água é o Ātma da onda, da vaga, da espuma e das demais formas que possa assumir.

Similarmente, quando a estrofe diz *manaso manaḥ*, a mente da mente, está apontando para o fato que todos os *vṛttis*, todas as formas de pensamento, por variadas que sejam, serão formas transitórias de Īśvara, e todas irão refletir sua beleza e glória.

A não-existência não existe, assim como não existem cabelos na cabeça de uma tartaruga ou chifres num coelho. Nada existe separado de Ātma. A palavra *escutar* revela um atributo circunstancial de Ātma. Os ouvidos somente ouvem pois há consciência por trás deles. Os olhos só vêem porque a consciência os ilumina. Toda cognição acontece por causa da consciência.

Objetos de categorias diferentes não devem nem precisam ser comparados. Música de câmara e concertos de rock em estádios abertos não podem ser comparados. Um músico

clássico, por talentoso que seja, nunca será famoso como uma estrela do rock. Se for comparar-se com um Rolling Stone o seu sofrimento está garantido.

Dos diversos pronomes, femininos, masculinos e neutros, plurais e singulares, há um que é especial. Esse é o pronome eu. Todos os demais pronomes podem ser usados em uma infindável diversidade de situações. O pronome eu só se aplica a mim. Nem sequer pode se aplicar ao meu próprio corpo ou às diversas partes que o compõem, nem à minha mente e suas miríades de pensamentos.

Toda a criação é diferente de mim. Eu sou o único que sou eu mesmo. Não posso nem devo me comparar com os demais. Não preciso. Se fizer isso, se evitar todo e qualquer tipo de comparação, irei evitar os complexos que inevitavelmente irão surgir dessas comparações.

Os complexos nascem do erro de comparar a si mesmo com outras pessoas que estão noutras circunstâncias. Ātma não é comparável com nada nem ninguém. Ātma, só há um. E esse um é você. Não há distância entre Ātma e aquilo que a mente é, assim como não há distância entre a água e a onda, como já vimos acima.

Da mesma maneira, não há distância entre Ātma, que é o que você é, e seus pensamentos, a ordem psicológica, a ordem física, a ordem vital e as demais.

Compreender que eu não sou essas ordens mas estou nelas, é compreender as afirmações que são feitas neste segundo mantra: “Ātma é o ouvido do ouvido, a mente da mente, a fala da fala, o *prāṇa* do *prāṇa* e o olho do olho”.

Cakṣuṣaścakṣuratimuchya dhīraḥ pretyāsmāḷlokādmṛtā bhāvanti: “Os que discernem, [i.e., os que conhecem Ātma], libertando-se neste mundo [enquanto vivos], não estão mais sujeitos à morte depois de deixarem o corpo”.

A consciência não está limitada espacialmente, nem confinada em algum local fechado. O próprio espaço é um objeto da consciência. O tempo tampouco limita ou constringe Ātma e alguma maneira. Assim, aquele que conhece isso, o *dhīraḥ*, diz a estrofe, não volta a sofrer, já que ele *morre* para a dualidade sujeito-objeto. As diferenças continuam existindo, mas o *jīvanmuktaḥ* só vê a não-dualidade.



Mantras I:3-4

न तत्र चक्षुर्गच्छति न वाग्गच्छति नो मनः ।
न विद्मो न विजानीमो यथैतदनुशिष्यात् ॥ ३ ॥
अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि ।
इति शुश्रुम पूर्वेषां ये नस्तद्व्याचक्षिरे ॥ ४ ॥

na tatra cakṣurgacchati na vāggacchati no mano
na vidmo na vijānīmo yathaitadanuśiṣyāt ॥ I:3 ॥
anyadeva tadviditād atho avidytād adhi iti
śuśruma pūrveṣāṁ ye nastad vyācacakṣire ॥ I:4 ॥

Os olhos não chegam [a enxergar o Ilimitado]. A fala tampouco o alcança, nem a mente. Não o reconhecemos como um objeto. [Portanto,] não sabemos como ensinar sobre ele [através de outro meio que não seja o *śāstra*]. É diferente tanto do conhecido como do não conhecido. Assim ouvimos daqueles que nos ensinaram.

Na gachcchati significa que não vai, que não chega, que não tem acesso. O olho pode ir aos objetos que podem ser vistos, que estão dentro de seu raio de ação, onde há luz para perceber os objetos. O olho não funciona na escuridão. Somente objetos que refletem luz podem ser percebidos por ele.

Brahman não está restrito a um lugar no tempo ou no espaço. Brahman é livre de tempo e espaço. Portanto, não pode refletir luz. Portanto, não é possível ver Brahman com os olhos, já que Brahman não é um objeto. Para conhecer Brahman, é necessário usar outro meio de conhecimento diferente dos órgãos de percepção.

Objeto, peculiaridade, ação e conexão.

Os olhos percebem formas, volumes, cores. Brahman não é forma, cor ou volume. Brahman não é um som, nem um cheiro, nem um sabor ou uma sensação tátil. Brahman não é disponível para ser percebido pelos cinco sentidos. As limitações desses sentidos são evidentes.

Brahman não nasceu: não é como uma árvore ou outro ser vivo que tenha nascido num determinado momento e num momento futuro cessa de existir. A palavra que indica o ser vivo, que está sujeito ao desaparecimento é *jati*, que significa nascimento. Há flores muito variadas, e em grande quantidade. Dentre elas, há uma espécie chamada rosa.

Para podermos identificar um indivíduo específico dentro de uma categoria, precisamos usar *guṇas*, particularidades, que nos permitam separar aquele indivíduo dos outros do mesmo grupo. Assim, se eu quiser distinguir uma rosa das demais, irei usar palavras que

apontem para as peculiaridades dela, usando as palavras vermelha ou branca, para definir a cor, grande ou pequena, para definir o tamanho, etc.

Em cada ser vivo, em cada objeto, há um conjunto de elementos que o configuram. No caso da rosa, ela é constituída por um talo, espinhos, folhas, pistilos, pétalas, pólen, etc. Estas palavras apontam para os diferentes elementos que fazem parte daquele objeto que chamamos de rosa.

Existe uma conexão, um *sambandha* entre cada palavra, seus significados e as pessoas ou lugares ou para os quais elas apontam. Algumas palavras, os adjetivos e advérbios, qualificam substantivos ou verbos respectivamente. Esses adjetivos e advérbios nos ajudam a descrever a realidade. Ainda temos os *kriyās*, as ações para as quais os diferentes verbos apontam.

Todas as palavras, em todas as línguas, funcionam dessa maneira. Assim, *jati*, *guṇa*, *kriyā* e *sambandha*, objeto, peculiaridade, ação e conexão, são os quatro elementos que constituem qualquer linguagem.

Agora, essas quatro categorias de palavras não podem descrever Brahman já que ele, não sendo limitado por tempo ou espaço, e não havendo mais do que um, *ekameva*, não pode ser comparado através dos *guṇas*, nem qualificado pelo uso de adjetivos ou advérbios, nem realiza ações.

Portanto, *jati*, *guṇa*, *kriyā* e *sambandha*, objeto, peculiaridade, ação e conexão, não podem ser usados para qualificar Brahman. Você não pode dizer Brahman grande, Brahman pequeno, Brahman vai, Brahman volta, etc. Brahman não está limitado por espaço, e então não tem tamanho. Brahman não realiza ações, portanto não podemos usar verbos que apontem para elas.

Por outro lado, você não pode usar verbos transitivos para revelar para Brahman. Os transitivos são aqueles que apontam para um objeto, como quando dizemos, por exemplo, ver, ouvir, experienciar, etc. Verbos intransitivos são aqueles que não apontam para um objeto. Exemplos: amar, ser.

Se houvesse vários Brahmans que precisássemos diferenciar, poderíamos usar diferentes adjetivos para fazer isso porém, havendo somente um, não precisamos nem devemos usar esses qualificativos, uma vez e eles seriam redundantes. De essa maneira, evitamos usar expressões pleonásticas como Brahman eterno ou Brahman imortal.

Seria tão redundante como dizer açúcar doce ou santo bom. A docura é a natureza do açúcar. A bondade é a natureza do *sādhū*. Há outras formas de pleonasmo que devemos igualmente evitar, como dizer atitude mental, já que todas as atitudes são mentais, ou conhecimento intelectual, já que todo conhecimento é intelectual.

Os adjetivos são usados quando é necessário separar ou identificar um objeto dentro de uma categoria. Há três palavras, no entanto, que são usados para apontar para Brahman.

Eles constituem o termo *saccidānanda*, realidade, *sat*, consciência *cit*, e plenitude, *ānanda*.

Ainda, as Upaniṣads no trazem a palavra *satyamjñānāmananta*, que também tem três componentes: realidade ou verdade, *satyam*, conhecimento, *jñāna* e ilimitação, *ananta*. Essas palavras não são adjetivos, mas *lakṣaṇas*, *apontadores* para Brahman.

Como Brahman não nasceu, não é um ser vivo ou objeto que num momento não existia e no próximo momento passou a existir. Portanto, não é um *jati*. Qual é a relação entre a argila e o pote? O pote nasceu da argila. A argila é a causa material da existência do pote. Assim, o nascimento do pote se deve à presença da argila.

O nascimento dos seres vivos e miríades de objetos existentes derivam, por sua vez, da presença de Brahman. Explicado isto, compreendemos agora o verso *na vāggachcchati*, que significa que Brahman não pode ser descrito por palavras.

Cada palavra está conectada com Brahman, mas Brahman não está conectado com as palavras, assim como o pote está conectado com a argila, mas a argila não está conectada com o pote (a existência do pote depende da presença da argila, mas a existência da argila independe da presença da forma do pote). As palavras especiais que vimos acima, os *lakṣaṇas*, são usados para apontar para (mas não para descrever) Brahman.

Assim, por mais que formemos frases com sentido completo, elas nunca poderão assumir a forma de Brahman, uma vez que ele não tem forma nem tamanho que possa ser descrito. Essas são as limitações da linguagem que usamos, e é por isso que tomamos tanto cuidado com as palavras e a maneira em que as utilizamos no Vedānta.

Há palavras que, conforme o tempo passa, assumem significados diferentes. Por exemplo, a palavra *hardware*, antigamente, era usada em inglês para descrever cadeados, fechaduras e outros objetos metálicos da mesma categoria. Hoje em dia ela é também usada para designar a parte física dos computadores.

Criamos os objetos, e depois lhes damos nomes. Esses nomes são integrados nos vocabulários das diferentes línguas conforme os objetos que designam, e assim entram para as culturas onde elas são faladas. A linguagem serve para descrever e definir as coisas, de maneira que o que uma pessoa entende sobre alguma situação dada, seja compreendida exatamente da mesma maneira por outra.

Brahman deve ser conhecido através do *sāstra*. Brahman não pode ser conhecido pela palavra, como já vimos. A Upaniṣad consiste em palavras. Essas palavras são o meio de conhecimento. Brahman é a natureza do conhecedor. O conhecedor precisa, então, conhecer sua própria verdade. O conhecedor não tem outro meio de conhecimento sobre si mesmo que não seja o *sāstra*.

Os olhos, ouvidos e demais sentidos não podem revelar Brahman, pois não podem apreendê-lo. As palavras, tampouco. Nós não vemos a nossa face, mas o reflexo dela no

espelho. Esse reflexo é chamado *pratibimba*. As palavras, por sua vez, são o *pratibimba*, o reflexo de Brahman. O meio de conhecimento para enxergar o próprio olho é o espelho. O meio de conhecimento para Brahman é o *śāstra*.

As palavras podem ser ouvidas, percebidas com o sentido da audição, assim como a música. A palavra é som, mas o som não é palavra. É necessário ter conhecimento da linguagem para compreendê-las. As palavras só nos ajudam a ter conhecimento quando sabemos o significado delas.

Se não soubermos o significado das palavras, não saberemos para onde elas apontam e, conseqüentemente, não compreenderemos o que elas nos dizem. *Asti* é aquilo que é, que existe. Para compreender essa palavra, precisamos saber em quê consiste a existência e fazer um vínculo entre essa palavra e seu significado.

Existência significa existência no tempo? Significa existência no espaço? Se eu existo no espaço num determinado lugar, isso significa que não existo noutro lugar diferente daquele. Se estou em Rishikesh, não estou em Coimbatore. É isso o que compreendemos quando habitualmente olhamos para a palavra *asti*, existir.

Agora, quando dizemos *Brahmasti*, Brahman é, essa existência de Brahman não está limitada ou restrita a algum lugar físico no espaço ou no tempo. “Já vi muitas coisas pelo mundo, e agora quero ver Brahman”, pode pensar uma pessoa. Porém, Brahman não pode ser visto como, por exemplo, podem ser vistos um rio, um vale ou uma montanha, Gangotri ou Badrinath.

Brahman não existe limitado por tempo ou espaço. A existência de Brahman antecede tempo e espaço e não depende deles. Não pode, portanto, entrar numa lista de objetos a serem vistos ou de lugares a serem visitados.

Brahman não faz parte de alguma rota de peregrinação, bem como não pode ser reduzido a mais uma experiência dentro de uma lista de experiências.

Brahman é o experienciador do experienciador, aquele por quem as experiências acontecem. Todas as experiências são Brahman. Todas as experiências são experiências de Brahman. Ilimitação não é um adjetivo que qualifica Brahman. Tudo o que existe é Brahman. Brahman é livre do espaço. Brahman é livre do tempo.

Não posso inventar uma palavra desconhecida para apontar para Brahman, se você não sabe o que essa palavra significa. É inútil, portanto, ficar especulando com isso. Preciso escolher palavras dentre aquelas que você compreende para lhe indicar Brahman, mesmo sabendo que nenhuma palavra consegue conter o ilimitado.

A realidade qualificada pelo pote que, como já vimos é um atributo circunstancial da argila. A palavra que nasce na sua garganta tem um som, um significado e uma conexão entre ambos. Esse *sambandha*, essa conexão entre *vāk* e *artha*, a palavra e seu significado, é inseparável. O significado da palavra pote é visto como um atributo circunstancial o

incidental da argila.

Quando vemos o pote, o significado da palavra pote, estamos, em verdade, vendo o significado da palavra argila. Quando vemos o que está aqui para ser visto, estamos vendo Brahman. O tempo todo. Em todos os lugares no tempo e no espaço. Tudo aquilo que é, é Brahman. O corpo é, o corpo é Brahman. A mente é, a mente é Brahman. A inteligência é, a inteligência é Brahman. Este é, é Brahman.

Assim, a palavra *é* inclui aquilo que é o conhecido e aquilo que é desconhecido para você. O pote é um atributo incidental da argila, como já vimos. Agora, atributos intrínsecos são aqueles que já estão nos objetos, como por exemplo o calor no fogo, a doçura no mel, o frio no gelo, o movimento no vento.

O pote não é intrínseco à argila, mas a argila é intrínseca ao pote (desde que feito com argila, é claro, já que pode haver potes de cobre, cerâmica ou bronze). *Satyam* é o objeto do qual os objetos derivam sua existência. *Satyam* é o que dá existência a tudo. Aquilo que é, e que para existir não precisa derivar sua existência de alguma outra coisa, é Brahman. Esse Brahman é chamado *satyam*, verdadeiro.

Este Brahman é o único autorrevelado, autoexistente, a única realidade. Essa realidade não-dual é *satyam*. É o que permite que seres e coisas existam. No momento em que o conhecimento brilha, as dúvidas desaparecem. *Jñānam* significa objeto de conhecimento.

O conhecimento só é conhecimento quando há um objeto de conhecimento. Não há conhecimento sem objetos. O conhecimento de um gato implica a existência do gato. O conhecimento de um elefante implica a existência do elefante. O conhecimento do gato é qualificado pelo gato. O conhecimento do elefante é qualificado pelo elefante.

O conhecimento da consciência implica a existência da consciência. O conhecimento da consciência é qualificado pela consciência, que é Brahman. A consciência que é Brahman é *ananta*, sem final, *i.e.*, ilimitada. O conhecedor de Brahman, “*ganha* o mais elevado”, diz o *sāstra*. *Satyam jñānam anantam Brahman*, como diz a *Taittirīyopaniṣad*, é o que você é. Isto é um *mahāvākyam*, uma das grandes afirmações védicas: Brahman é verdade, conhecimento e ilimitação.

Isto é suficiente para lhe permitir perceber, já que todas estas palavras se resolvem em você mesmo, que este *satyam jñānam anantam Brahman* é você mesmo. As palavras da Upaniṣad são o conhecimento de Brahman, que é você. O Veda afirma que quando você percebe o significado disto, fica maravilhado.

Esse maravilhamento faz desaparecer todos os complexos, a baixa autoestima, a falta de confiança e demais problemas. Quando você chega nesse ponto, é um *vidvan*, um sábio. Brahman não tem *jati*, *guṇa*, *kriyā* nem *sambandha*. Brahman é o que é. Tudo o que está aqui é Brahman, mas Brahman *transcende* tudo o que está aqui.

Se você quer compreender a verdade do pote, deve compreender a natureza

transcendental da argila, que assume incidentalmente a forma do pote, que era argila antes do pote, que é argila durante o pote, e que será argila depois que a forma do pote seja desintegrada. Esse é o ensinamento.

Brahman não está disponível para descrição.

O olho não vê Brahman, o ouvido não o ouve, os demais sentidos tampouco podem percebê-lo. Até mesmo um objeto microscópico como um elétron pode ser um objeto da percepção. Porém, aquele que não tem localização no espaço, não pode ser percebido por esses meios de conhecimento.

Na comunicação, as palavras tem uma margem de subjetividade, que será interpretada de maneiras diferentes por diferentes pessoas. Porém, idealmente, isso deve ser reduzido ao mínimo para que a linguagem funcione. Ela se torna ideal quando as palavras que uma pessoa diz se encaixam perfeitamente no entendimento da outra que está escutando. A palavra mais surrada de todas, no sentido da subjetividade, é Deus. Cada pessoa acha que Deus seja algo diferente.

A *Kenopaniṣad* mostra-nos aqui um método para conhecimento de Brahman, que começa com a negação da possibilidade de conhecê-lo pelos meios de conhecimento habituais, os cinco sentidos e a mente.

O conhecedor de Brahman, *Brahmavid*, é Brahman. A citação da *Taittirīyopaniṣad* que fizemos mais acima, *satyam jñānam anantam Brahman*, Brahman é verdade, conhecimento e ilimitação, complementa esta maneira de expor o conhecimento da *Kenopaniṣad*.

A cênfora se desintegra totalmente no fogo. A luz da cênfora, no templo, ilumina a *mūrti*, ilumina a deidade e possibilita o *darśana* ao devoto. Feito isso, a cênfora desaparece. A associação com os *vṛttis*, similarmente, se desintegra totalmente à luz do conhecimento de si mesmo. A cênfora simboliza a devoção, que se queima por completo, sem restar um único resíduo.

Se só há um ilimitado, esse ilimitado só pode ser você. Ilimitado + corpomente = ilimitado. Você é o significado das palavras *satyam jñānam anantam Brahman*. Um ponto de vista é apenas um ponto de vista. Um ponto de vista não pode ser a visão do Vedānta. Você não pode confundir seus pontos de vista com a visão do Vedānta. Os pontos de vista são variáveis, há muitos, assim como as opiniões. A visão do Vedānta é única.

Aquilo que eu reduzo um objeto da minha apreciação não pode ser o ser. Em relação ao mundo exterior, aquilo que observo não pode ser eu mesmo. Eu objetifico meu corpo. Devo compreender que não sou ele.

A mente da mente, o olho do olho, o ouvido do ouvido, são maneiras de apontar para Brahman. Brahman é aquele que permite que a mente pense, que o olho veja, que o

ouvido escute. Você não pode objetificar Brahman usando a mente, o olhar ou a audição. Você é essa consciência que observa. Você já é isso. Apenas precisa se dar conta, acordar para este fato.

Feche os olhos e visualize isto: maçã, pássaro, árvore, céu, águia, consciência. Barco, cadeira, mesa, computador, consciência. Carro, estrada, ônibus, bicicleta, consciência. Gato, cachorro, vaca, touro, consciência. O que você viu quando eu disse consciência? Nada. A consciência não é um objeto, não pode ser reduzida a um *vṛtti* nem cabe numa imagem mental.

O significado da palavra consciência não é um objeto, nem um pensamento. No entanto, você não pode dizer que ela não exista. A palavra sânscrita para consciência é *cit*. *Saccidānanda* é verdade, consciência e plenitude. A consciência é o olho do olho, o *prāṇa* do *prāṇa*, a mente da mente, nos diz a Upaniṣad. Assim, não está distante dos sentidos, da vitalidade ou da mente. Portanto, dizemos que ela está nos sentidos, no *prāṇa* e na mente, mas é diferente deles.

Anyadeva tadviditād atho avidyātād adhi iti: qual é a verdade sobre aquele que é “diferente tanto do conhecido como do não conhecido”? Você não é um objeto de conhecimento. Você é o Ser autoevidente, que não é nem o conhecido nem o desconhecido, como diz a Upaniṣad.

O verso final deste mantra diz *śuśrūṣa pūrveṣāṃ ye nastad vyācakṣire*, “assim aprendemos com aqueles que nos ensinaram”, para apontar que este conhecimento não teve início, para declarar que ele é eterno, *sanātana*. Agora você compreendeu este verso.

Mantra I:5

यद्वाचाऽनभ्युदितं येन वागभ्युद्यते ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥ ५ ॥

yad vācānabhyuditaṃ yena vāg abhyudyate |
tad eva brahma tvaṃ viddhi nedaṃ yad idam upāsate || I:5 ||

Que você possa conhecer aquele único como sendo Brahman,
que não é revelado pela palavra, mas por quem a palavra é
revelada, e não este que as pessoas veneram [como um objeto].

A primeira linha do mantra revela o *pratyagātman*, o Ser que é o olho do olho, o ouvido do ouvido e demais, que não é nem o conhecido nem o desconhecido, mas que é a base do conhecido e do desconhecido. Na segunda linha, faz-se alusão ao Ser através da afirmação *tad eva brahma tvaṃ viddhi*: “Que você possa conhecer aquele único como

sendo Brahman”. Enquanto a *Chāṇḍogyopaniṣad* diz *tat tvam asi*, “Este [Brahman] é você”, aqui, o professor diz para o estudante *tad eva brahma tvam viddhi*: “Que você possa conhecer aquele único como sendo Brahman”. Esse *você*, é o olho do olho, o ouvido do ouvido, etc.

O conhecido e o não conhecido são *anyate*. A luz da consciência é o que revela os objetos, o que permite todas as cognições, todos os *vṛttis*, todas as percepções, pois é autorrevelada e autoexistente. Este Brahman é a causa do universo, da criação.

Tudo o que existe deriva de Brahman, é sustentado por Brahman, e retorna a ele no fim da manifestação. Brahman é o *satyam* que sustenta todos os nomes e formas. Seu efeito é *mithyāḥ*. Brahman é a causa e o efeito ao mesmo tempo. Brahman é a real natureza da consciência.

Yad vācānabhyuditaḥ: este Brahman não pode ser descrito com palavras. Não pode se tornar objeto de observação nem *cabe* num punhado de palavras. Brahman não precisa, não entanto, ser transmitido dessa maneira, pois não é um objeto, mas o sujeito que observa, aquele graças a quem a palavra, a audição, e visão e demais percepções e ações podem ser realizadas.

Consciência é apreciar a presença de *sat*, daquilo que é real, em todas e cada uma das percepções e suas possibilidades. Essas percepções somente acontecem pois você é Brahman, você é esse sujeito. Brahman, sendo ilimitado, está em tudo e em todos.

Cada objeto da consciência, cada objeto, é qualificado ou dotado de diferentes atributos. O universo inteiro, Viśvam, consiste de miríades de objetos, alguns conhecidos e outros não. Este Viśvam é um atributo circunstancial de Brahman. Até aí não há problema algum. O problema surge quando confundimos Brahman com qualquer objeto. Os objetos, por sua vez, consistem em conjuntos de outros objetos ou elementos. O universo é muito complexo.

O corpo humano é da maneira que é pois responde a uma ordem física, na qual ele está inserido. É dotado de vida, *prāṇa*, energia vital, fisiologia, saúde. As ordens fisiológica e biológica também integram o corpo humano. Ainda na esfera do corpomente, temos uma ordem psicológica, que inclui a mente e as maneiras em que ela funciona, somada ao ego e à inteligência.

Brahman é a causa de tudo. Deve ser, portanto, todo o conhecimento. O olho humano tem para poder de enxergar cores. Há toda uma estrutura, planejada, envolvida em todas as ações e todos os detalhes do universo. Há um design inteligente, no qual as coisas são combinadas de maneira muito sofisticada. Essa consciência, que é Brahman, deve ser, por isso, todo o conhecimento. Sem esse conhecimento, a criação não seria possível.

Essa consciência, como já dissemos, é autoevidente e não é limitada por nada, nem pelo tempo, nem pelo espaço nem por mais nada. É a realidade de tudo, desde a partícula até o macrocosmos. Os adjetivos e atributos incidentais, por sua vez, implicam a presença de

conhecimento, de poder, de Śaktī.

Desde o ponto de vista do universo, o Brahman ilimitado é todo o conhecimento, todo o poder, tudo o que é preciso para a criação. E, ao mesmo tempo, é livre de todo e qualquer atributo. É assim que Brahman deve ser compreendido. A consciência ilimitada é todo o conhecimento, o conhecimento do grande, o conhecimento do pequeno, com todos seus detalhes.

No grande, é chamado Īśvara. No pequeno, é chamado *jīva*. Conhecimento pequeno é um atributo de todo o conhecimento, de Brahman. O mundo, Jagat, é *māyā*. Não há separação entre Jagat e Brahman. Tudo o que existe é palavra e conhecimento, *nāmarūpa*. Brahman inclui o *upasaka*, o meditador.

Este, deve compreender, através do fruto da sua contemplação, que o Brahman ilimitado não é a pequena forma-nome que está a sua frente no altar. É para essa situação que aponta a frase *nedaṁ yad idam upāsate*: “não este que as pessoas veneram [como um objeto]”.

O *yogi* é um devoto que ganha a graça de perceber que este Īśvara que está sendo adorado neste altar, sob este *nāmarūpa* que ele escolheu, é uma manifestação de Brahman. Portanto, aqui cai por terra aquela ideia errada da “idolatria” dos indianos e, junto com ela, o alegado “politeísmo hindu”.

Isto é absolutamente evidente para muitos hindus mas, olhando de fora, sem compreender totalmente o que acontece no coração do devoto, observadores podem se confundir. Esse é o motivo pelo qual tantas pessoas no Ocidente acreditam que o hinduísmo seja politeísta.

Só há um Brahman, que é a causa do inteiro universo. Mesmo quando temos um altar à nossa frente, devemos ser cientes de que o altar é aquilo que nós somos, uma referência para o si mesmo, Brahman.

Mantra I:6

यन्मनसा न मनुते येनाहुर्मनो मतम् ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥ ६ ॥

yanmanasā na manute yenāhurmano matam |
tad eva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yad idam upāsate || I:6 ||

Que você possa conhecer aquele único como sendo Brahman, que não é revelado pela mente, mas graças a quem a mente pensa, e não este que as pessoas veneram [como um objeto].

Brahman é a mente a mente, a realidade que dá origem ao pensamento. A existência da mente não é independente da presença do Ser. Sem consciência não há pensamento possível. Se a mente pensa, é porque o Ser existe. A presença do Ser dá lugar ao pensamento.

O mantra conclui com a mesma frase do anterior, que serve, aliás, como *leitmotiv* para as próximas estrofes, até o fim deste capítulo: *tad eva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yad idam upāsate*, que significa literalmente “Que você possa conhecer aquele único como sendo Brahman, [e] não este que as pessoas veneram”, mas que deve ser lido desta forma: “Que você possa conhecer aquele único como sendo Brahman, [e não como] este que as pessoas veneram [como um objeto]”, como veremos no comentário do oitavo e último mantra deste capítulo.

Mantra I:7

यच्चक्षुषा न पश्यति येन चक्षूंषि पश्यति ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥ ७ ॥

yaccakṣuṣā na paśyanti yena cakṣūṁṣi paśyanti |
tad eva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yad idam upāsate || I:7 ||

[Que você possa conhecer Brahman,] aquele que não vê com os olhos, mas graças a quem os olhos enxergam. Você é este Brahman, e não aquele que as pessoas veneram [como um objeto].

Yaccakṣuṣā na paśyanti designa aquilo que a pessoa não vê com os olhos. *Yena cakṣūṁṣi paśyanti* aponta para aquele em cuja presença os olhos conseguem enxergar. Brahman é aquele em cuja presença os olhos conseguem ver, mas a quem eles não conseguem enxergar, pois não está disponível como objeto de conhecimento.

O “olho do olho” não é visto pelo olho. Tudo o que os olhos veem é Brahman. Tudo o que os ouvidos ouvem é Brahman. Tudo o que a mente possa imaginar, inferir ou pensar, é Brahman. Em relação aos olhos, você reconhece a presença da natureza invariável da consciência, que está presente em cada percepção visual. O mesmo vale para todas as demais percepções e pensamentos.

O mantra conclui-se com a frase *nedaṁ yad idam upāsate*, “não este que as pessoas veneram [como um objeto]”. Você olha para as diversas ordens, e repara que, em cada uma delas, há a presença de uma manifestação de Īśvara, um *devattā*, uma deidade que as governa.

Assim, podemos invocar as graças desses *devattās*, o que significa invocar a graça de Īśvara, em suas diversas manifestações. Nesse sentido, há preces específicas, chamadas rituais para *śāntiḥ*, para a paz.

Em qualquer parte do corpo, similarmente, há um *devattā* diferente. Por exemplo, a deidade que regula a visão é chamada Āditya. Voltando sobre o que dissemos no comentário do quarto mantra, cabe lembrar que estes *devattās* são distintas manifestações do mesmo Īśvara.

Não há, portanto, muitos deuses. Os olhos não podem enxergar sem a presença da consciência. Essa consciência autorrevelada que permite a visão e demais cognições é *satyambrahma*. Toda e qualquer experiência, portanto, é experiência da consciência, é experiência de Brahman.

Mantra I:8

यच्छ्रोत्रेण न शृणोति येन श्रोत्रमिदं श्रुतम् ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥ ८ ॥

yaccrotreṇa na śṛṇoti yena śrotramidaṁ śrutam |
tad eva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yad idam upāsate || I:8 ||

Que você possa conhecer àquele que não ouve com os ouvidos,
mas graças a quem os ouvidos escutam. Você é este Brahman, e
não aquele que as pessoas veneram [como um objeto].

Estes dois últimos mantras do primeiro capítulo são similares aos anteriores. Eles incorporam, respectivamente, o senso da audição, e o *prāṇa* às faculdades e funções vitais que foram mencionadas anteriormente: a fala, a mente e o olhar.

O presente mantra conclui dizendo que “você é este Brahman, e não aquele que as pessoas veneram”. Esta fórmula que se repete é um *mahavākya*, uma grande afirmação védica, que revela Brahman. Falaremos sobre esse *mahavākya* no comentário do próximo mantra.

Mantra I:9

यत्प्राणेन न प्राणिति येन प्राणः प्रणीयते ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥ ९ ॥

yatprāṇena na prāṇiti yena prāṇaḥ prāṇīyate |
tad eva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yad idam upāsate || I:9 ||

Que você possa conhecer àquele que não é sustentado pelo *prāṇa*, mas que sustenta o *prāṇa*. Você é este Brahman, e não aquele que as pessoas veneram [como um objeto].

Aquele que não é sustentado pelo *prāṇa*, que não depende da vitalidade nem da respiração para existir, que é consciência ilimitada, é Brahman. Este Brahman é quem mantém o *prāṇa* como sendo *prāṇa*, é aquele de quem depende o *prāṇa* e todas as formas de vida para existir. Esse, que não depende do *prāṇa*, que não depende da vitalidade, nem da respiração nem da força para existir, é quem você é.

Agora, uma palavra sobre o tom aparentemente misterioso da frase que se repete nos últimos cinco mantras: *tad eva brahma tvam viddhi nedam yad idam upāsate*: “Você é este Brahman, e não aquele que as pessoas veneram”.

Nós adoramos. Adoramos a beleza, o dinheiro, a saúde, a diversão. É impossível não adorar. A questão não está em adorar ou não adorar, mas adorar o quê, e de que maneira.

Cit, pramātā e prameya, consciência, conhecedor e conhecido.

Digamos que eu esteja tendo uma percepção visual e fecho os olhos. Não deixo de existir por isso, embora a consciência que sou deixe de usar momentaneamente o instrumento de conhecimento que é o olhar.

Ao fechar os olhos, não me torno não-existente. Continuo sendo, embora com os sentidos suspensos. Deixo de lado a capacidade de ver, mas continuo existindo como consciência.

Esse “continuo existindo enquanto consciência” é o que chamamos de conhecimento ou princípio conhecedor. É por isso que dizemos que não há diferença entre Brahman e Brahmanvidyā, entre o Ser e o conhecimento do Ser.

Assim, o *pramātā*, o conhecedor, em sua natureza original, é a pura consciência. Agora, repare que o conhecedor desfruta do seu estado de conhecedor, apenas quando há um objeto para ser conhecido.

Vejamos isto com um exemplo: um professor só é professor quando tem alunos que queiram fazer aula com ele. Enquanto ele está dando a aula, ele é o professor. Quando os alunos vão embora, ele continua existindo enquanto pessoa mas sem o status de professor. O professor só existe pela graça dos seus alunos. Sem alunos não há professor. Quando os estudantes deixam a sala, o professor continua existindo, desprovido da sua função de ensinar.

Similarmente, Ātma tem duas manifestações diferentes:

- a. **o status intrínseco a Ātma é chamado *cit*, consciência,**
- b. **o status incidental de Ātma é chamado *pramātā*, conhecedor.**

Ātma é consciência, e “desfruta” do status do conhecedor através das experiências. É por

isso que todas as experiências são experiências de Ātma: acordado ou sonhando eu sou o conhecedor. Dormindo, sou a consciência, pois não estou tendo experiências ou pensamentos de nenhum tipo.

É para isto que aponta o *mahāvākyam*, a grande sentença que se repete nestes últimos cinco mantras do presente capítulo, *tad eva brahma*, “você é este Brahman”. *Iti vidhi*, “que você possa reconhecer isto”, continua a Upaniṣad. Agora, como se vincula este *mahāvākyam* com a porção final do mantra, com “aquele que as pessoas veneram”, que não é Brahman?

***Bhakti* dual, *bhakti* não-dual.**

O devoto adora seus deuses, mas qual é o lugar que ocupam esses deuses na prática de Yoga? Noutras palavras, quem é “aquele que as pessoas veneram”? Por que fazemos *pūjās* para Kṛṣṇa, Gaṇeśa, Sarasvatī? Como interpretar essas *pūjās* à luz da Upaniṣad? Rāma, Śiva, Lakṣmī, são Brahman ou não são? Depende de como você interpretar estes *nāmarūpas*, estes nomes e formas.

Quando você se refere a Rāma, por exemplo, você se refere à *mūrti*, à escultura que está vendo à sua frente, a um objeto do seu conhecimento ou ao princípio da pura consciência? Rāma não é um objeto que você adora.

Senão, ele seria apenas o objeto de uma experiência, um *prameya*, portanto. Assim, o Rāma que você experiencia não é Brahman. O Kṛṣṇa que você experiencia não é Brahman. O Gaṇeśa que você experiencia não é Brahman.

Seja o que for que você tenha adorado, esse objeto da sua adoração, seja qual for, não é Brahman. Em todos os casos, esse objeto é um *prameya*, algo conhecido, e não o *pramātā*, o conhecedor que é a realidade última.

Então, por que existem esses *devattās*? Os *devas* tem a função de nos indicar Brahman. Eles são *lakṣaṇas*, são indicadores para Brahman, como as placas de uma estrada. A placa não é o lugar onde você quer chegar, mas indica a direção na qual esse lugar se encontra.

As escadas não são o andar de cima da casa, mas sem elas você não chega lá. Você não pode dispensar as escadas para chegar no andar de cima, assim como não deve dispensar as placas na estrada que lhe indicam o caminho.

Então, essa adoração que chamamos de Bhaktiyoga tem a função de nos preparar para a compreensão de Brahman. Sem os *devas*, que são *mithyāḥ*, portanto, não chegamos em *satya*, no real. Kṛṣṇa, Śiva, Sarasvatī, só serão realmente adorados e compreendidos quando conhecidos como o Eu, como o *pramātā* que possibilita os *prameyas*, o conhecedor que possibilita as cognições.

Assim, no estágio inicial, Gaṇeśa, Śiva, Lakṣmī, são objetos do seu conhecimento. No estágio final, eles são o sujeito que conhece. No estágio inicial, o *bhakti* é conhecido

como *dvaitabhakti*, devoção dual (eu ≠ ele). No final, o *bhakti* é conhecido como *advaitabhakti*, devoção não-dual (eu = ele).

Somente no *advaitabhakti* Īśvara é real. Nas outras formas preliminares, Īśvara é *mithyāḥ*, é falso, sem importar o quão impressionantes possam ser seus *darśanas*, suas visões ou êxtases meditativos. Essas visões não tem nada a ver com a realidade.

A realidade é Brahman e a verdade é que Brahman não pode ser visto. Assim, você pode tirar seu cavalinho da chuva em relação a buscar uma experiência de Brahman. Para bem e para mal, você já é esse Brahman que possa estar buscando nas experiências, sejam sagradas, sejam profanas. Você não pode fugir disso.

॥ इति केनोपनिषदि प्रथमः खण्डः ॥

॥ iti kenopaniṣadi prathamah khaṇḍaḥ ॥

Aqui conclui-se o primeiro capítulo da *Kenopaniṣad*



॥ ॐ ॥

॥ आथ केनोपनिषदि द्वितीयः खण्डः ॥

॥ atha kenopaniṣadi dvitīyaḥ khaṇḍaḥ ॥

Aqui inicia-se o segundo capítulo da *Kenopaniṣad*

SEGUNDO CAPÍTULO

Mantra II:1

यदि मन्यसे सुवेदेति दहरमेवापि
नूनं त्वं वेत्थ ब्रह्मणो रूपम् ।
यदस्य त्वं यदस्य देवेष्वथ नु
मीमांस्यमेव ते मन्ये विदितम् ॥ १ ॥

yadi manyase suvedeti daharam evāpi
nūnaṁ tvaṁ vettha brahmaṇo rūpam |
yad asya tvaṁ yad asya deveṣvatha nu
mīmāṁsyam eva te manye viditam ॥ II:1 ॥

[Diz o professor:] “Se você pensar “eu conheço Brahman muito bem”, então, você sabe mesmo muito pouco sobre sua natureza, expressada nos seres humanos e nos *devas*. Portanto, a inquirição sobre Brahman deve continuar. [Diz um estudante:] “Considero a natureza de Brahman como conhecida”.

Na *Chāṇḍogyopaniṣad*, o *mahāvākyam tat tvam’asi* aparece nove vezes. Aqui, a grande afirmação *tad eva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yad idam upāsate*, “Você é este Brahman, e não aquele que as pessoas veneram”, aparece cinco vezes. Agora, iniciamos o segundo capítulo.

O professor testa o conhecimento do estudante com a primeira afirmação deste mantra. Qual é a verdade de Brahman? Brahman nunca é totalmente desconhecido. Podemos conhecer mais ou menos sobre ele, mas sempre saberemos algo sobre o Ser, já que este Ser é o que nós somos.

Quem diz que sabe, não sabe.

“Porém”, diz o professor, “se você afirmar que conhece Brahman muito bem, então, você conhece muito pouco sobre sua natureza”. Por que ele diz isso? Porque, ao fazer esta

afirmação, você está se colocando como o conhecedor de Brahman, e ser um conhecedor não dá o conhecimento de Brahman, uma vez que ele não é um objeto que possa ser conhecido. Então, o professor conclui dizendo ao estudante que em verdade ele sabe, parcialmente.

Quem diz que sabe, não sabe. Mas você não pode dizer que não sabe, pois você tem conhecimento, mesmo que parcial, sobre o Ser que você é. Com isto, aponta-se para o fato de que o Ser não pode ser reduzido a um objeto de observação que possa ser apreciado “desde fora”, com o olhar com o qual você pode observar uma estrela ou uma montanha.

O professor, desta maneira, coloca o estudante contra a parede. Ele não pode dizer que sabe, nem que não sabe. Só resta uma opção: dizer que conhece parcialmente, o que é verdadeiro. Nesta parte do diálogo, um estudante afirma *brahmaṇo rūpam*: “Considero a natureza de Brahman como conhecida”.

No próximo mantra, ele esclarece que não conhece Brahman como se o Ser fosse um objeto colocado à sua frente. Tampouco considera desconhecer Brahman.

Mantra II:2

नाहं मन्ये सुवेदेति नो न वेदेति वेद च ।
यो नस्तद्वेद तद्वेद नो न वेदेति वेद च ॥ २ ॥

nāhaṁ manye suvedeti no na vedeti veda ca |
yo nastad veda tad veda no na vedeti veda ca || II:2 ||

[Diz o estudante:] Não digo que conheço Brahman muito bem; tampouco digo que o desconheço. Dentre nós, aquele que compreender a afirmação “Não é que não conheço: conheço e não conheço ao mesmo tempo”, esse, conhece Brahman.

O conteúdo do conhecedor é a verdade do conhecido e do fato de conhecer. Enquanto essa visão não for clara, o paradoxo não poderá ser resolvido e você não compreenderá o método através do qual o Vedānta funciona. A compreensão deste paradoxo é fundamental para seguirmos em frente.

Aqui, devem ficar de fora afirmações falaciosas como “você tem que *experienciar* Ātma, Īśvara ou Brahman”. Quando você usa essa desculpa errada, de dizer para os demais que eles devem experienciar Ātma, você se livra de ter que dar maiores explicações ou responder questionamentos ou dúvidas. Daí em diante, o *pramāṇam*, o meio de conhecimento sobre o Ser que é o Vedānta não irá funcionar.

“Não digo que sei. Não digo que não sei. Porém, de fato, eu sei. Aquele dentre nós que sabe que esta afirmação faz sentido”, diz o estudante, “esse sabe”. Por que, se ele disser que conhece Brahman, estará reduzindo o Ser a um *objeto* que pode ser conhecido por um conhecedor, que seria distinto dele.

Todas as experiências são experiências de Brahman. O jovem dá, assim, uma resposta muito correta ao questionamento do professor. Ele diz que aquele dentre o grupo de estudantes que for capaz de disser “não considero que conheço, nem considero que desconheço”, esse é o que realmente conhece o Ser.

Mantra II:3

यस्यामतं तस्य मतं मतं यस्य न वेद सः ।
अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम् ॥ ३ ॥

yasyāmatam tasya matam matam yasya na veda saḥ |
avijñātam vijānatām vijñātāmavijānatām || II:3 ||

Brahman é conhecido por aquele para quem ele não é um objeto de conhecimento. Não conhece [Brahman] aquele para quem ele é conhecido como um objeto. Para aqueles que [realmente] sabem, ele não é conhecido [como um objeto]. Para aqueles que não o conhecem, ele é conhecido [como um objeto].

Como o Ser não é um objeto, não entra dentro das categorias dos objetos conhecíveis ou não conhecíveis. Por isso, a resposta do estudante no mantra anterior está muito correta: “não considero que conheço, nem considero que desconheço”. Brahman é o conhecimento que permite que o conhecedor conheça. Aquele que compreendeu isto, compreendeu o ensinamento do Vedānta. Esta é a solução do paradoxo, que continua a ser esclarecido neste mantra.

Os que afirmam que conhecem Brahman, em verdade não o conhecem, pois estão tentando olhar para ele “desde fora”, como se fosse um objeto. Os que declaram não conhecê-lo são os que sabem sobre a natureza de Brahman, pois não o vêem como algo separado deles mesmos.

Um caso de Swāmi Dayānanda.

Estou num voo, voltando de Chennai para Delhi, apertado entre dois passageiros que são muito grandes. Um deles é tão obeso que partes do corpo dele não encaixam na poltrona, e comprimem meu próprio corpo. Depois de um tempo de voo, começamos a falar. Ele

me explica que está indo para Rishikesh, para encontrar um Swāmi.

Percebendo que eu também sou um Swāmi, me pergunta pelo que ele está buscando. Me mostra o endereço: Swāmi Dayānanda Āśram, Purani Jhadi Road. Explico para ele que também estou em rota para Rishikesh. E que aquele Dayānanda que ele está buscando é o mesmo que está tocando nesse momento.

A experiência de Dayānanda que ele tem é a que quer ter, mas ele não sabe. Assim, eu disse para ele que a pessoa que estava indo buscar em Rishikesh era eu mesmo. Ele disse: “o mundo é muito pequeno!” E eu, tive que concordar, dada a falta de espaço naquele avião. Através deste exemplo, vemos que as palavras revelam aquilo que já está à nossa frente. Se você está buscando Ātma, lembre que Ātma já está aqui mesmo, não à sua frente, mas sendo a sua própria natureza. O ensinamento é que você já é o que está buscando.

Habitualmente, nós temos o conhecimento de algo para depois ter a experiência desse algo. Por exemplo, quando ouvimos falar num lugar, criamos o desejo de visitá-lo. Depois de conhecer, experienciamos. Com o autoconhecimento, com o conhecimento do Ser, é diferente: primeiro temos as experiências de Brahman. Depois, compreendemos que essas experiências são experiências de Brahman.

Mantra II:4

प्रतिबोधविदितं मतममृतत्वं हि विन्दते ।
आत्मना विन्दते वीर्यं विद्यया विन्दतेऽमृतम् ॥ ४ ॥

pratibodhaviditaṁ matam amṛtatvaṁ hi vindate |
ātmanā vindate vīryaṁ vidyayā vindate'mṛtam || II:4 ||

Brahman é o conhecimento [que se revela] através de todas as cognições. Obtemos de fato a imortalidade [através desse conhecimento]. Ganhamos a capacidade [de conhecer] por nós mesmos. [Consequentemente,] obtemos a imortalidade pelo conhecimento.

Estabelecida a verdade sobre o Ser, cabe agora reconhecer que não há possibilidade dele ser conhecido através de algum meio de conhecimento indireto. Brahman é *asti*, o existente, a causa do mundo. A criação é, como já vimos, um efeito, uma consequência da presença de Brahman, que não está separado nem é diferente dele.

Galáxias, sistemas solares, estrelas, planetas, são parte da ordem de Brahman. Brahman está em cada uma dessas manifestações, sem ser nenhuma delas separadamente. Assim sendo, não podemos conhecer Brahman como sendo apenas uma dessas manifestações, um objeto no tempo-espço.

Eis uma flor. Na sua mente há um pensamento que se associa com a imagem que você está vendo da flor na minha mão. Você evoca a ideia da flor, e a mente assume essa forma, através da memória daquilo que você já percebeu e aprendeu anteriormente.

Porém, acontece que você não está vendo a flor, mas seu próprio pensamento sobre o que ela seja. Por um lado, você não enxerga a flor, mas uma imagem dela que está defasada no tempo, já que a luz que ela reflete, e que lhe permite vê-la, leva algumas frações de segundo para alcançar a sua retina, e mais alguns instantes para chegar no cérebro.

Por outro lado, você busca em sua memória objetos da mesma categoria, com um formato, cor ou perfume similares, para “puxar da gaveta” das suas lembranças a ideia da rosa. A percepção, desta maneira, evoca uma série de lembranças de experiências anteriores com a qual você a associa.

Quando, ao invés de lhe mostrar um objeto, digo uma palavra, algo similar acontece. Se, por exemplo, eu dizer a palavra *doce*, você irá evocar alguma lembrança que esteja associada com esse sabor e o que ele significa para seu ego, se ele gosta ou não gosta do sabor, momentos ou situações que você tenha vivido e que eventualmente estejam associados com esse sabor, etc. Desta maneira acontece a comunicação: as palavras evocam a mesma coisa, ou coisas similares, e dessa maneira a linguagem cumpre sua função.

Agora, no caso do conhecimento de Brahman, nós não podemos usar esse recurso, uma vez que Brahman não é um objeto que você possa ver, tenha visto no passado ou possa lembrar como tal, e que Brahman tampouco é uma experiência como a do sabor doce ou amargo que, da mesma maneira, você não consegue rememorar.

É por isso que dizer “é preciso experienciar Brahman” não faz nenhum sentido. Brahman não pode ser experienciado, pois não cabe em nenhum meio de conhecimento que não seja o *śāstra*.

Anubhāva é o termo sânscrito que se refere às experiências, sejam elas percepções, sensações ou emoções. Essas experiências são sempre diretas. O conhecimento, por seu lado, pode ser direto ou indireto. Conhecimento indireto, testemunho ou inferência, é aquele que, versando sobre a natureza, vem para nós na forma de palavras que descrevem algum aspecto dela.

Já o conhecimento direto sobre Brahman vem também na forma de palavras, mas esse *śabda*, essas palavras, são o próprio meio de conhecimento sobre Brahman. Há uma diferença essencial entre o conhecimento indireto sobre a natureza e o conhecimento direto de Brahman, embora ambos sejam transmitidos através da palavra.

Vou descrever um lugar chamado Gaṅganaṇī: é uma fonte de águas termais no caminho para Gaṅgotrī que tem um pequeno rio, fica na encosta de uma montanha e tem uma série de piscinas de água super quente. Se vocês forem desenhar esse lugar, cada um de vocês irá fazer um desenho diferente.

Eu usei palavras objetivas e claras e vocês, havendo ouvido essas palavras, irão construir imagens mentais totalmente diferentes e fazer desenhos muito diversos. Há muita subjetividade, portanto, nessa maneira de descrever a natureza. Podemos chamar isso de conhecimento intelectual.

Agora, aquilo que chamamos de conhecimento intelectual não é o Vedāntaśāstra, não é o conhecimento do Vedānta. Quando usamos as palavras como *lakṣaṇas*, como apontadores para Brahman, não é desta maneira que estamos operando. Não pode haver subjetividade nem diferentes interpretações sobre o autoconhecimento, sobre Brahman.

Isto não é uma teoria, nem uma prática. Que tipo de teoria pode nos mostrar o ilimitado? Que tipo de prática pode nos *levar* ao ilimitado? Brahman é conectado com tudo e todos. O mundo não está *aquém* dele. Ele não está *além* do mundo.

Não há nada que esteja separado de Brahman. Se fosse assim, seria como você conseguir separar o *rāsa* do *gulla*. *Rāsagulla* é um doce de ricota que é servido numa calda doce. Se você for diabético, pode pensar em tirar a calda, o *rāsa*, e comer só o *gulla*, o bolinho de ricota, mas isso não acontece. Comer o bolinho significa tomar a calda junto. Não dá para separar ambos.

Da mesma maneira, não há como separar Brahman da criação, da natureza. Apreciar a natureza é apreciar Brahman. Ter experiências significa ter experiências de Brahman. *Satyam jñānam anantam Brahman* é aquele que você é: realidade, conhecimento e ilimitação. Todas as experiências são experiências de Brahman, o Eu autorrevelado.

Assim, qualquer qualidade, adjetivo ou situação o que você possa atribuir a Brahman, será, em tudo caso um atributo circunstancial ou incidental, uma vez que Brahman é livre de todo e qualquer atributo. Brahman e *satyam*, os atributos são *mithyāḥ*. Brahman é *asaṅgaḥ*, é desvinculado desses atributos. Não é que haja algo de errado com eles, mas Brahman não começa nem termina nessas manifestações.

Como lidar com os *vṛttis*.

Se você for numa olaria, onde quer que olhe, você verá argila. Você está buscando a argila. Pergunta para o oleiro onde está a argila. Ele responde: em tudo quanto é lugar. Assim, Brahman é reconhecido em cada cognição, em qualquer movimento da mente que conduza ao conhecimento de qualquer *pratyaya*, de qualquer objeto. Qualquer movimento do pensamento é um *vṛtti*.

Não tente encontrar Brahman em algum pensamento. Tente, aliás, evitar a tentação de *capturar* Brahman num pensamento. Ao mesmo tempo, procure observar a presença do invariável em cada um dos pensamentos. Isso é a contemplação do real.

O universo inteiro é sustentado pela existência de Brahman. Essa existência é o que você é. Qualquer *vṛtti* que tenha lugar será, invariavelmente, um *vṛtti* de Brahman, uma

manifestação dele. Os *vr̥ttis*, sendo *mithyāḥ*, não podem perturbar Brahman.

O ego também é manifestação de *satyam jñānam anantam Brahman*. Todas as cognições e tudo o que você observa, *pratibodha*, são cognições e observações de Brahman. O universo não tem um Ser que não seja Brahman.

Um pensamento pode apreender muitas coisas ao mesmo tempo, da mesma maneira que uma câmera é capaz de fazer a imagem de muitas pessoas num clique só. Brahman não pode ser conhecido como objeto de um único pensamento. “Mas como manter essa consciência o tempo todo?”, me perguntam. É só observar, só se manter consciente.

Pratibodhaviditām: Brahman está em cada cognição. Qualquer pensamento, qualquer objeto, é manifestação de Brahman. Qualquer adjetivo ou adverbio que qualifique um nome ou ação, são atributos circunstanciais de Brahman.

***Mokṣa*: a libertação das vacas.**

A palavra *amṛtatvam*, que aparece neste mantra e no próximo, se traduz literalmente como imortalidade, mas significa aqui *mokṣa*, liberdade. Ilustramos o significado de dela com a seguinte estorinha.

O mestre e o discípulo estavam morando recolhidos num lugar tranquilo e isolado. Tinham algumas vacas para lhes fornecer leite, que eram cuidadas pelo estudante. De manhã, depois das aulas, ele as levava até o pasto e no fim do dia as conduzia novamente até o estábulo.

Um dia, de noite, depois do pôr-do-sol, quando as vacas já estavam no estábulo, ele reparou que as cordas com as quais elas eram amarradas tinham sido perdidas no pasto. Foi, alarmado, falar com o mestre, pois elas poderiam sumir durante a noite se não fossem amarradas. “Não se preocupe”, disse o professor, “faça de conta que você as amarra, uma a uma, em seus respectivos lugares e elas ficarão quietas até amanhã”. O discípulo coça a cabeça, duvidando, e pergunta: “E depois?”

“Depois vemos”, responde o guru. O rapaz volta ao estábulo, faz de conta a amarra as vacas, e vá dormir. No dia seguinte, volta ao estábulo e repara que todas as vacas estão nos seus lugares. Fica agradavelmente surpreso. Porém, quando as chama, elas não se movem. Tenta puxá-las, e nada.

Aí, ele imagina que o mestre tem algum tipo de mantra mágico imobilizar as vacas. Vai até ele e lhe conta o que está acontecendo. O guru pergunta: “Mas você as desamarrou? Ontem você fez de conta que as tinha amarrado. Elas estão esperando para ser desamarradas. Volte lá e solte-as!”

A pessoa em *mokṣa* não mais vê a si mesma como condicionada pela identificação com o corpo físico ou os pensamentos, sujeita à morte, à passagem do tempo. Conhecendo a si mesmo como Brahman, a pessoa se desvencilha da ideia de ser limitada, assim como as

vacas se libertam da noção de estarem amarradas.

É só uma noção, lembre disso. É só uma mudança de visão de si mesmo. Não há necessidade de fazer mais nada, nenhuma ação e precisa para se ter *mokṣa*. É só se dar conta de que você já é livre.

Se você está pronto para se dar conta disso, e as condições internas e externas assim o possibilitam, se a mente está preparada e purificada através do *antaḥkaraṇa śuddhi*, se o *pramāṇam* está disponível, se o professor está disponível, *mokṣa*, *amṛtam* inevitavelmente acontece. Nas palavras finais deste mantra, *vidyayā vindate'mṛtam*: “obtemos a imortalidade pelo conhecimento”.

No sétimo capítulo da *Chāṇḍogyopaniṣad* aparece o *mahāvākyam*, a grande afirmação védica *tat tvam asi*: “você é esse [Brahman]”. Dizer que você é o Brahman, que você é a causa de tudo, pode parecer arrogante. Toda forma de arrogância é uma forma de ignorância. Porém, não há arrogância alguma em se reconhecer como Brahman em se reconhecer como *satyam*, como o verdadeiro. Pelo contrário, o autoconhecimento dá à pessoa tranquilidade e humildade.

Mantra II:5

इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति
न चेदिहावेदीन्महती विनष्टिः ।
भूतेषु भूतेषु विचित्य धीराः
प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति ॥ ५ ॥

iha cedavedīdatha satyam asti
na ced ihāvedīnmahatī vinaṣṭiḥ |
bhūteṣu bhūteṣu vicitrya dhīrāḥ
pretyāsmāllokād amṛtā bhāvanti || II:5 ||

Conhecendo [Brahman] aqui [nesta vida], haverá verdade. Se não fosse para conhecê-lo aqui então haveria uma grande perda. Conhecendo esta [verdade] em cada ser vivo, os sábios *tornam-se imortais*, abandonando [a identificação com] este corpo e o mundo.

O presente mantra é muito significativo. *Iha* significa aqui. Essa palavra, aponta para aqui neste mundo, aqui neste corpo, aqui nesta encarnação, aqui nesta vida. Como nascemos ignorantes, precisamos nos desemburrar, iluminar a ignorância para que ela se desintegre. Essa ignorância diz respeito a dois aspectos: ignorância em relação ao mundo, e ignorância em relação a mim mesmo.

Adquirir as faculdades necessárias para compreender quem sou me torna um *adhikāri*, uma pessoa qualificada para receber o autoconhecimento. Conhecer o Ser me permite me aliviar da sensação de que há algo errado comigo. Entro em harmonia com a ordem de Īśvara e fico em paz.

Através do autoconhecimento, você não se liberta do corpo, mas no corpo. Você não se liberta da mente, mas com a mente. Você não se liberta da vida, mas na vida. Eu não posso pretender me libertar sem passar por esse processo de preparação prévia, o *antaḥkaraṇa śuddhi*, a purificação do psiquismo que me torna um *adhikāri*, uma pessoa preparada para realizar e eventualmente, completar, esse processo. Se não tiver essa preparação, o valor do autoconhecimento passa a ser nulo para mim, pois simplesmente não o vejo.

Vindate, o “ganho”, como disse o mantra anterior, é o conhecimento sobre mim mesmo. Esse “ganho” não me torna alguém diferente nem melhora algum aspecto do meu corpo físico ou vital, já que nada pode ser acrescentado a este Ātma que sou. Como, então, posso chamar o autoconhecimento de “ganho”?

A verdade definitiva, aquela que dá sentido e significado a todas as palavras, é Brahman. Ele é chamado Nāmi. Há miríades e miríades de *nāmas* e *rūpas*, nomes e formas, mas apenas um Nāmi. Nāmi significa “aquele que tem os *nāmas*”, aquele de quem surgem os nomes e as formas. Esse é o “ganho” de quem tem autoconhecimento.

Vinaṣṭiḥ, por outro lado, significa “perda”. Dizer “não tenho tempo para Brahman, vou deixar isso para quando me aposentar, não posso me ocupar do autoconhecimento agora”, são as formas e desculpas que buscamos para não resolver o que precisamos resolver.

É por isso que aquele que considera que Brahman não é importante está incorrendo numa perda irreparável. Noutras palavras, a vida sem autoconhecimento traz um prejuízo incomensurável, já que a pessoa vive em contato com apenas uma ínfima porção daquilo que ela é. A pessoa perde simplesmente o ilimitado. Portanto, o prejuízo é gigantesco.

Bhūteṣu bhūteṣu vicitrya dhīrāḥ pretyāsmāḷlokād amṛtā bhāvanti: “Conhecendo esta [verdade como estando presente] em cada *bhūta*, em cada ser vivo, os sábios *tornam-se imortais*, abandonando [a identificação com] este corpo/mundo [e o sofrimento advindo dessa identificação]”. Esse é o propósito de *mokṣa*, da libertação que dá o autoconhecimento.

Na hora em que o *prārabdha karma*, o tema kármico que nos faz nascer, é esgotado ou resolvido, a vida encarnada no corpo chega naturalmente ao seu fim. Nesse momento, diz a Upaniṣad, é como se o *yogi* se *tornasse imortal*. Isto não deve, de nenhuma maneira, ser interpretado de maneira literal, mas precisa ser compreendido no sentido de que, uma vez que a associação com a forma do corpóreo se esvai, Ātma permanece, não manifestado.

O sábio, *dhīrāḥ*, diz o presente mantra, vê Brahman em tudo e em todos. *Dhīrāḥ* é aquele

para quem as prioridades estão claras na vida. A palavra *bhūta* não inclui apenas todos os seres vivos dos reinos vegetal e animal, mas igualmente os elementais do reino mineral. Literalmente, aliás, *bhūta* significa elemento. Em tudo e em todos, Brahman é.

Libertar-se dos “nós que estrangulam o coração”, como diz a *Kaṭha Upaniṣad*, é libertar-se da dualidade. A última parte do mantra fala sobre a identificação com o corpomente e as coisas do mundo. Através de visão do Vedānta, você reconhece não ser um corpo consciente, mas a consciência que está no corpo. Da mesma maneira, reconhece o mundo como manifestação de Brahman, e não Brahman como um objeto dentro do mundo.

“Se eu sou Brahman, como é que me tornei um ser vivente, um *jīva*?”

Alguém pode perguntar: “Se eu sou o Brahman infinito, como é que me tornei um *jīva*, um ser vivo?” Você não se tornou um *jīva*. Você está na forma de um *jīva*, circunstancialmente.

O ensinamento diz que você é Brahman. O ensinamento não diz que você deva voltar para Brahman. O ensinamento não diz que você deve *se tornar* Brahman. O ensinamento não diz que você deve se tornar algo diferente daquilo que você já é. Você não pode se tornar algo que já é.

॥ इति केनोपनिषदि द्वितीयः खण्डः ॥

॥ iti kenopaniṣadi dvitīyaḥ khaṇḍaḥ ॥

Aqui conclui-se o segundo capítulo da *Kenopaniṣad*



॥ ॐ ॥

॥ आथ केनोपनिषदि तृतीयः खण्डः ॥

॥ atha kenopaniṣadi tṛtīyaḥ khaṇḍaḥ ॥

Aqui inicia-se o terceiro capítulo da *Kenopaniṣad*

TERCEIRO CAPÍTULO

Mantra III:1

ब्रह्म ह देवेभ्यो विजिग्ये तस्य ह ब्रह्मणो
विजये देवा अमहीयन्त ॥ १ ॥

brahma ha devebhyo vijigye tasya ha brahmaṇo
vijaye devā amahīyanta ॥ III:1 ॥

Brahman deu a vitória aos *devas* [sobre os *asuras*].

Na vitória deste Brahman, os *devas* foram glorificados.

Estes próximos dois capítulos expõem o mesmo ensinamento que foi apresentado nos dois primeiros, fazendo isso através da narração de uma história. Quem não tiver compreendido algum aspecto do ensinamento pelas aulas derivadas do início da Upaniṣad, tem a chance de compreender agora, pela ilustração da vitória dos *devas* sobre os *asuras*.

Nessa história, a vitória dos *devas* tem um efeito indesejável: lhes sobe à cabeça, e os deuses, habitualmente humildes e compassivos, se tornam arrogantes. Noutras palavras, os *devas* adquirem defeitos asúricos.

Compassivamente, Brahman se manifesta na forma de um *yakṣa* brilhante, um ser de luz, que aparece à frente dos *devas* para lhes ensinar a humildade. Esta é uma narração simbólica que tem o objetivo de mostrar o mesmo ensinamento desde outro ângulo.

A luta entre *devas* e *asuras*.

Brahman, neste mantra, se refere a Īśvara, pois aparece no seu aspecto manifestado, como aquele que outorga os poderes aos *devas* para a vitória. A luta entre *devas* e *asuras*, o conflito constante entre os seguidores do *dharma* e os do *adharma*, ocupa uma boa parte da literatura purânica. As forças da luz e as da escuridão, na forma de seres celestiais e demoníacos, lutam constantemente para prevalecer.

Devas, ou “seres de luz” são os elementais que vivem em harmonia com o *dharma*. *Asuras* são os seguidores do *adharma*, daquilo que é errado, inimigos da harmonia entre os seres. Essa dicotomia está presente não apenas nas histórias purânicas, mas igualmente no *Mahabhārata*, na cruenta e longa luta travada entre duas facções de uma mesma família: os Paṇḍavas e os Kurus.

Na luta entre *devas* e *asuras*, vencem os primeiros. Na celebração dos *devas*, eles louvam suas próprias glórias e a maneira em que derrotaram os *asuras*. Estes *devas* esquecem, naquele momento, Brahman, que é Īśvara, que é o Todo, na forma da Ordem e graças a quem eles haviam obtido a vitória.

Mantra III:2

त ऐक्षन्तास्माकमेवायं विजयोऽस्माकमेवायं महिमेति ।
तद्वैष्ठां विजज्ञौ तेभ्यो ह प्रादुर्बभूव तन्न व्यजानत
किमिदं यक्षमिति ॥ २ ॥

ta aikṣantāsmākamevāyaṁ vijayo'smākamevāyaṁ mahimeti |
taddhaisṇaṁ vijajñau tebhyo ha prādurbbabhūva tanna vyajānata
kim idaṁ yakṣam iti || III:2 ||

Eles pensaram: “esta vitória é somente nossa, esta glória é somente nossa”. Brahman soube [da vaidade dos *devas*]. Por [consideração a] eles, manifestou-se [na forma de um *yakṣa*]. Eles não reconheceram essa forma celestial.

As Purāṇas são uma fonte secundária de conhecimento, na qual se narra o ciclo das dez encarnações de Viṣṇu, *Daśavatāra*, dentre outras. Dentre essas dez encarnações, são especialmente importantes as formas de Rāma e Kṛṣṇa. Īśvara assume essas formas especiais para “descer” à terra e resgatar o *dharma*. *Avatāra* significa justamente “aquele que desce”.

No caso desta Upaniṣad, o que acontece aqui não é que Īśvara se manifeste sob uma forma determinada, mas ele transfere uma porção do seu poder ilimitado aos *devas*, para que estes realizem a tarefa de preservar o *dharma*. Porém, as coisas tomam um viés curioso.

Toda e qualquer vontade ou desejo individual deve estar em harmonia com a ordem do *dharma*, que é o que possibilita a existência. Objetivamente falando, a vitória na batalha contra os *asuras* é de Brahman, não dos *devas*. O não reconhecimento desta realidade é um tipo de roubo, apropriação do mérito de outrem.

Esta estória aqui narrada fala sobre os eventuais perigos que aguardam àqueles que forem

abençoados pelo conhecimento mas não completaram o processo de *mokṣa* ainda: a arapucas do ego inchado, o orgulho e a arrogância.

Quando a pessoa *acha* que já sabe tudo, deixa de ver a mente por trás da mente, que é Brahman, o Ser por trás do ego, que é Brahman, e acaba se identificando com os conteúdos da mente e o ego, que funcionam para ela como uma prisão. A pessoa esquece de Īśvara, esquece do Samaṣṭi, o Todo, e se torna incapaz de ver além de *vyāṣṭi*, o indivíduo encarnado nesse corpomente.

Negar o crédito ou deixar de reconhecer Īśvara como a causa de tudo é uma forma de ignorância, que se manifesta na forma da arrogância ou a soberba. Agni, Vāyu e Indra são, respectivamente, os *devattās* do fogo, o vento e o raio. Eles representam as forças mais poderosas da natureza.

Depois da vitória, arrastados pelo entusiasmo e o orgulho pelos feitos no campo de batalha, fazem a celebração mas esquecem da causa dessa vitória. Para lhes lembrar disso, Īśvara assume a forma peculiar de um *yakṣa*, um ser efulgente, divino, que irá lhes dar uma lição da humildade e lembrar onde nasce o poder que eles possuem.

Existe uma ordem no universo. Tudo e todos fazemos parte dela. As mesmas leis que governam o movimento dos planetas, governam a vida de todos os seres. É por isso que a astrologia védica tem como objetivo não fazer previsões sobre o futuro da pessoa, mas tentar compreender como e que essas mesmas leis que governam todos os aspectos da natureza, também influenciam nossas vidas.

Não se trata aqui de que os planetas nos influenciam, mas de perceber que tanto os planetas como os indivíduos somos regidos pelas mesmas leis. Esquecer da totalidade que é Īśvara, esquecer que Īśvara está em todos os nomes e formas, é esquecer o fundamental.

Para neutralizar os eventuais *adharmas*, involuntários ou não, é preciso fortalecer o *dharma* em nós. Na batalha isso é colocado simbolicamente, quando Īśvara fortalece os *devas* para que estes possam enfrentar e vencer os *asuras*.

Uma vez que estes têm o poder, no entanto, esquecem daquele por quem esse poder foi dado. Esquecem a conexão com o Todo e mergulham o erro de achar que eles foram a causa da vitória sobre os *asuras*.

Agni, Vāyu e Indra, entre taça e taça de *soma* ficam, como fanfarrões no balcão de um bar, se vanagloriando dos seus feitos heróicos. Aí, do nada, aparece-lhes à frente este *yakṣa*, este ser efulgente. Eles, cheios de arrogância, ficam se questionando sobre quem será este *yakṣa*, e resolvem averiguar. O que se segue na Upaniṣad é muito interessante.



Mantra III:3

तेऽग्निमब्रुवाञ्जातवेद एतद्विजानीहि
किमिदं यक्षमिति तथेति ॥ ३ ॥

te'gnimabruvañjātaveda etadvijānīhi
kimetad yakṣamiti tatheti || III:3 ||

Os *devas* disseram para Agni, “Ó Jātaveda! Por favor, descubra quem é este *yakṣa*”. Agni replicou: “Assim será”.

Como um *yakṣa*, um ser de luz, Brahman se materializa à frente dos *devas* para lhes ensinar o que precisam aprender. “Quem ele é?”, os *devas* se perguntam. Para descobrir o mistério do *yakṣa*, pedem a Agni, o deus do fogo, que o interogue. Aqui começa um diálogo entre o *yakṣa*, que é Īśvara, e os três principais *devas*: Agni, Vāyu e Indra, o fogo, o vento e o raio.

Neste ponto tem uma ironia implícita: Jātaveda significa “aquele que tudo conhece”. Agni é referido por esse epíteto. Os demais *devas*, então, lhe dizem, sem dizer: “faça jus ao seu nome. Se você é mesmo aquele que sabe tudo sobre todos, deveria saber quem é esse *yakṣa*”.

Agni cavalga um carneiro, tem dois rostos e sete línguas de fogo. Sua aparência é imponente. Ele é poderoso e insaciável: consegue consumir tudo à sua volta. Por onde passa, o chão fica queimado. É por isso que se chama, dentre outros nomes, Kṛṣṇavartna, “aquele que deixa o chão negro na sua passagem”.

O fogo é indispensável para a vida, para o alimento. Os *devas* não apenas querem saber quem é este ser efulgente, mas também o que ele quer. Eles pedem para Agni *kim etad yakṣam iti*: “Por favor, descubra quem é este *yakṣa*”. Cheio de si, o deus do fogo assevera que irá averiguar. Mal ele sabe que vai quebrar a cara logo, logo.

Mantra III:4

तदभ्यद्रवत्तमभ्यवदत्कोऽसीत्यग्निर्वा
अहमस्मीत्यब्रवीज्जातवेदा वा अहमस्मीति ॥ ४ ॥

tad abhyadravat tam
abhyavadat ko'sītyagnirvā
aham asmītyabravījjātavedā
vā aham asmīti || III:4 ||

Agni se aproximou daquele [*yakṣa*]. [O *yakṣa*] lhe perguntou: “Quem é você?” [Agni] respondeu: “Sou o afamado Agni, conhecido como Jātavedā, aquele que outorga abundância”.

Chegando perto do misterioso ser de luz, Agni é inquirido: *ka asi iti*, “quem é você?” O deus do fogo desconfia dele, pois seu ego está tão inchado que acha estranho este ser de luz não o conhecer. A pergunta soa como uma bofetada nas sua flamígeras bochechas.

Mesmo assim, ele engole em seco e responde ser conhecido também como Jātavedā, o que traz prosperidade. A cilada que o ego de Agni lhe tende é evidente: ele acha ser tão famoso, que todo o mundo tem a obrigação de conhecê-lo.

Ele acredita que deveria ter perguntado para o *yakṣa* antes de ser inquirido por ele, pois se considera evidentemente, superior ao ser de luz. Podemos dizer que ele leva um soco na boca do estômago antes de poder pensar em fazer alguma coisa.

Mantra III:5

तस्मिंस्त्वयि किं वीर्यमित्यपीदं सर्वं
दहेयं यदिदं पृथिव्यामिति ॥ ५ ॥

tasmimstvayi kiṁ vīryamityapīdaṁ sarvaṁ
daheyaṁ yadidaṁ pṛthivyāmiti ॥ III:5 ॥

[O *yakṣa* replicou:] “Qual é o poder que você tem, que dá tanta [grandeza]?” [Agni respondeu:] “Posso queimar tudo e que há aqui, nesta terra”.

Ainda, o *yakṣa* tem a audácia de lhe pedir o currículo, de lhe perguntar, depois dessa apresentação, o que é que faz de Agni alguém tão especial e poderoso. O deus do fogo, já indignado com a insolência do *yakṣa*, lhe responde que ele pode reduzir a cinzas tudo o que existe no mundo. Ficar com o mérito de outrem é roubar. Os *devas* esqueceram donde provinha o poder deles e roubaram, portanto, o mérito e a glória de Īśvara.

Mantra III:6

तस्मै तृणं निदधावेतद्देहि ।
तदुपप्रेयाय सर्वजवेन तन्न शशाक दग्धुं स तत एव
निववृते नैतदशकं विज्ञातुं यदेतद्यक्षमिति ॥ ६ ॥

tasmai tṛṇaṁ nidadhāvetaddaheti |
tadupapreyāya sarvajavena tanna śaśāka dagdhum sa tata eva
nivavṛte naitadaśakaṁ vijñātum yadetadyakṣamiti || III:6 ||

O *yakṣa* colocou então uma palha insignificante à frente de Agni e disse-lhe: “Queime isto.” Agni atacou a palha com toda sua força mas não conseguiu queimá-la. Assim, ele se retirou e disse para os *devas*: “Não consegui descobrir quem é este *yakṣa*”.

Ainda, o *yakṣa* coloca uma pequena folhinha de grama seca à frente de Agni e o convida para mostrar seu poder, dizendo: “queime isto”. Esse convite soa como um insulto ao orgulho de Agni. Ele pode ter pensado em sair andando e deixar o *yakṣa* falando sozinho, mas resolve lhe mostrar seu poder.

Ataca com todas suas línguas a palhinha e, para sua surpresa, não consegue queimá-la. Tenta com sua bomba ígnea de 1000 megatons, e nada. Prova com a megabomba de neutrinos, e nada. Imagino que até deve ter tentado sentar sobre a folhinha, que nem sequer perde a cor.

Agni não compreende, nesse momento, que seu poder só existe por causa da graça do *yakṣa*, que é Brahman manifestado sob essa forma. Ele ainda não sabe com quem está lidando, mas fica muito impressionado e se dá conta de que há algo muito errado na situação. Caladamente, retorna junto aos outros deuses e, sem dar maiores detalhes, declara que não conseguiu averiguar a identidade do ser de luz. Os *devas* resolvem gastar outro cartucho.

Mantra III:7

अथ वायुमब्रुवन्वायवेतद्विजानीहि
किमेतद्यक्षमिति तथेति || ७ ||

atha vāyum abruvan |
vayavetadvijānīhi kim etad
yakṣam iti | tatheti || III:7 ||

Então, os *devas* disseram para Vāyu: “Ó Vāyu! Por favor, descubra quem é este *yakṣa*”. Vāyu respondeu: “Assim será”.

Vāyu é igualmente muito poderoso. Ele não tem limites. Pode soprar na terra, no céu e na atmosfera. Respondendo ao pedido dos demais *devas*, ele resolve encarar a tarefa. Vāyu é o *devatā* do ar, que tudo abraça. É tido como uma das forças mais poderosas da natureza.

Mantra III:8

तदभ्यद्रवत्तमभ्यवदत्कोऽसीति वायुर्वा
अहमस्मीत्यब्रवीन्मातरिश्वा वा अहमस्मीति ॥ ८ ॥

tadabhyadravattamabhyavadatko'sīti vāyurvā
ahamasmītyabravīnmātariśvā vā ahamasmīti || III:8 ||

Vāyu se aproximou daquele [*yakṣa*]. [O *yakṣa*] lhe perguntou: “Quem é você?” [Vāyu] respondeu: “Sou o afamado Vāyu, conhecido como Mātariśvā, aquele que se move livremente no espaço”.

O *yakṣa* faz a mesma pergunta para o deus do vento: “quem é você?” Vāyu, assim como Agni, fica indignado pelo fato de ser de luz não o conhecer. Responde, orgulhosamente, apesar da humilhação: “sou o Vento, e tenho a alcunha de Mātariśvā, aquele que se move livremente no espaço”.

Vāyu é o símbolo do *prāṇa*, a força da vida, aquele graças a quem as criaturas respiram. Todo o mundo, todos os seres vivos sabem quem é Vāyu, em que consiste a vitalidade, pois todos dependem dela. O deus do *prāṇa* acha muito estranho este ser de luz não o conhecer, já que ele também está vivo.

Imagino eu que Vāyu deva ter pensado, condescendentemente, que o *yakṣa* era um ser de luz caipira, dos cafundós do interior, incapaz de saber que precisa respirar para viver. Enfim...

Mantra III:9

तस्मिँस्त्वयि किं वीर्यमित्यपीदं
सर्वमाददीय यदिदं पृथिव्यामिति ॥ ९ ॥

tasmimstvayi kiṁ vīryamityapīdaṁ
sarvamādadīya yadidaṁ pṛthivyāmiti || III:9 ||

[O *yakṣa* replicou:] “Qual é a força que você tem, que dá tanta [grandeza]?” [Vāyu respondeu:] “Posso levantar tudo e que há aqui, nesta terra”.

A história se repete: o ser de luz pergunta para Vāyu o quê e que o torna tão célebre e especial. Humilhado, Vāyu responde ser o deus mais poderoso, capaz de levantar, com seu poder eólico, qualquer coisa que exista na terra. Mal ele sabe o que o espera: o *yakṣa*

o desafio para soprar a mesma palhinha que Agni não conseguiu queimar...

Brahman não pode ser conhecido através dos sentidos ou a mente, como já vimos nos primeiros dois capítulos. Agni e Vāyu tentam estabelecer a identidade de Brahman, sem sucesso. Indra irá tentar depois, com o mesmo resultado. Estes *devas* são símbolos dos sentidos e da mente, que não conseguem desvendar o Ser por mais que se esforcem. Indra representa a mente, Agni e Vāyu simbolizam os órgãos dos sentidos.

Mantra III:10

तस्मै तृणं निदधावेतदादत्स्वेति
तदुपप्रेयाय सर्वजवेन तन्न शशाकादातुं स तत एव
निववृते नैतदशकं विज्ञातुं यदेतद्यक्षमिति ॥ १० ॥

tasmai tṛṇaṁ nidadhvāvetadādatsveti |
tadupapreyāya sarvajavena tanna śaśākadātum sa tata eva
nivavṛte naitadaśakaṁ vijñātum yadetadyakṣam iti || III:10 ||

O *yakṣa* colocou então a mesma palha à frente de Vāyu e lhe disse: “Levante isto.” Vāyu soprou a palha com toda sua força mas não conseguiu levantá-la. Assim, ele se retirou e disse para os *devas*: “Não consegui descobrir quem é este *yakṣa*”.

"Então, sendo você tão poderoso", pergunta o *yakṣa*, “poderia tentar levantar isto, por favor?” É como convidar Mike Tyson para bater numa criancinha. Ele não faria isso, nem se o Don King fosse seu empresário. Porém, com o orgulho ferido, Vāyu aceita o desafio.

Vāyu tenta um soprinho suave, mas a palha não se move. Tenta um sopro mais forte, e nada. Inspira fundo, sopra com tudo, e nada da palha se mover. Solta um ciclone sobre a graminha, e tudo treme em volta dela, mas ela não se move.

Manda um furacão, com o mesmo resultado. Inspira por completo, invocando todas as suas forças, e solta um vento capaz de derrubar a maior das montanhas. Para sua surpresa, não consegue mexer a folha de grama nem sequer um milímetro.

Derrotado, Vāyu volta para os *devas*, olha para Agni em silêncio e, também sem dar os detalhes, declara que não conseguiu descobrir a identidade do ser de luz. Os *devas* resolvem, então, mandar a artilheria pesada: Indra, o todopoderoso deus do raio, rei dos *devas*.



Mantra III:11

अथेन्द्रमब्रुवन्मघवन्नेतद्विजानीहि किमेतद्यक्षमिति तथेति
तदभ्यद्रवत्तस्मात्तिरोदधे ॥ ११ ॥

athendramabruvanmaghavannetadvijānīhi kimetadyakṣamiti tatheti
tadabhyadravattasmāttirodadhe ॥ III:11 ॥

Então, os *devas* disseram para Indra: “Ó Maghava [Indra]! Por favor, descubra quem é este *yakṣa*”. Indra respondeu: “Assim será”. Indra, então, se aproximou do *yakṣa*, mas este desapareceu.

Agni e Vāyu, apenas cruzando um olhar, souberam imediatamente o que tinha acontecido com o outro no encontro com o *yakṣa*. Os deuses, então, pedem a ajuda de Maghava para saber quem é o misterioso ser, qual é sua natureza e o que ele está buscando. Maghava é outro nome de Indra.

Tad abhyadravat tasmāt tirodadhe: na hora em que Indra se aproxima do ser de luz, ele se desmaterializa, desaparece no ar. Desorientado, o rei do raio tenta fazer alguma coisa para saber onde ele está, mas não consegue. Agni e Vāyu pelo menos haviam conseguido trocar algumas palavras com ele. Indra, nem isso. Ele fica desapontado e frustrado.

Sendo o rei dos deuses, sendo todopoderoso, nem sequer consegue ver o *yakṣa*. O ego de Indra é maior ainda de que o dos outros *devas* e, evidentemente, esse desaparecimento soa como uma bela bofetada.

Porém, ele suspeita que o ser de luz não deve ser uma criatura qualquer. Indra também está possuído pela arrogância, mas se dá conta disso, tornando-se humilde quando reconhece que a situação deve ter sido provocada por Brahman, à guisa de teste.

Mantra III:12

स तस्मिन्नेवाकाशे स्त्रियमाजगाम बहुशोभमानामुमाँ
हैमवतीं ताँहोवाच किमेतद्यक्षमिति ॥ १२ ॥

sa tasminnevākāśe stīryamājāgama bahuśobhamānāmumām
haimavatīm taṁhovāca kimetadyakṣam iti ॥ III:12.

Indra permaneceu no mesmo lugar. Apareceu uma mulher, Umā, filha de Himavāt, que era muito radiante. Indra perguntou a ela: “Quem é este *yakṣa*?”

O deus do raio fica estatelado, sem conseguir se mexer, desconfortável e impressionado com o desaparecimento do *yakṣa*. De repente, vê à sua frente uma belíssima mulher, a filha do Himalaia, Umā. Ela simboliza o autoconhecimento. Sua beleza é celestial. Seus membros brilham como o ouro, *haimavatīm*. Seu aspecto é fascinante.

Umā é a personificação de Brahnavidyā, que fala diretamente para o rei dos deuses. Umā é uma forma feminina, uma personificação de Īśvara. Ela também é conhecida pelos nomes Parvatī, Bhāvanī e Śaktīdevī, dentre outros. Representa o poder criativo de Īśvara.

Nesta altura, Indra se sente muito humilde e desamparado. Seu orgulho desaparece. Humildemente, pergunta para a filha do Himalaia sobre o *yakṣa*. Repare que ele está perguntando para uma personificação do conhecimento de Brahman sobre o próprio Brahman. A resposta que Indra ouve dos lábios dela não pode ser mais surpreendente.

॥ इति केनोपनिषदि तृतीयः खण्डः ॥

॥ iti kenopaniṣadi tṛtīyaḥ khaṇḍaḥ ॥

Aqui conclui-se o terceiro capítulo da *Kenopaniṣad*



॥ ॐ ॥

॥ आथ केनोपनिषदि चतुर्थः खण्डः ॥

॥ atha kenopaniṣadi caturthaḥ khaṇḍaḥ ॥

Aqui inicia-se o quarto capítulo da *Kenopaniṣad*

QUARTO CAPÍTULO

Mantra IV:1

सा ब्रह्मेति होवाच ब्रह्मणो वा एतद्विजये महीयध्वमिति
ततो हैव विदाञ्चकार ब्रह्मेति ॥ १ ॥

sā brahmeti hovāca brahmano vā etadvijaye mahīyadhvamiti
tato haiva vidāñcakāra brahmeti ॥ IV:1.

Ela revelou a Indra que o *yakṣa* era ninguém menos que Brahman e disse: “Você é honrado, de fato, desta maneira, na vitória de Brahman”. Por essa [revelação de Umā], soube Indra que o *yakṣa* era Brahman.

O temas deste quarto capítulo, pela ordem, são os seguintes:

- 1) a glorificação do conhecimento de Brahman, nos mantras iniciais,
- 2) o *upāsana sādhana*, a prática da meditação sobre Saguṇa Brahman,
- 3) o Karma Yoga *sādhana*, a prática do Karma Yoga,
- 4) a capacidade de viver através dos valores universais, *jñānam*, e
- 5) o resultado de Ātmajñāna, o conhecimento de Ātma.

Sā brahmeti hovāca: Umādevī disse para Indra que o ser de luz é ninguém mais e ninguém menos do que o próprio Brahman. As Upaniṣads não são textos, mas o conhecimento que revela Brahman. Esse conhecimento, encarnado na forma da deusa Umā, é o que Indra e os demais deuses estão buscando.

O conhecimento do conhecedor não é conhecimento intelectual, não faz parte das categorias da mente. Na observação da natureza, o conhecedor e o conhecido são separados e ficam em lugares distintos. Em relação a si próprio, não há distância entre conhecedor e conhecido.

O conhecido e o desconhecido são Brahman, e eu sou esse Brahman. Indra não consegue ver isso sozinho. Ele precisa ser instruído. O conhecimento chega desde fora para a

pessoa, através das palavras do *śāstra* ouvidas dos lábios de um professor. O professor original é Īśvara, encarnado aqui como Umā. Indra não poderia imaginar um professor melhor que ela.

Depois, Umā lhe explica claramente que o mérito da vitória é de Brahman e não dos deuses, dizendo *brahmano vā etad vijaye mahīyadhvam iti*: “Você é honrado, de fato, desta maneira, na vitória de Brahman”.

Todas as glórias, a honra, as bênçãos recebidas pelos *devas*, somente foram possíveis por causa de Brahman. Brahman, manifestado como Īśvara, é quem outorga todas as dádivas. Humildemente, Indra reconhece seu erro e elimina a soberba. Indra se torna um *jñāni*, compreendendo seu erro, reconhecendo que tudo deriva de Brahman e entendendo exatamente quem ele é.

O Nirguṇa Brahman, o Ser não manifestado, descrito nos primeiros dois capítulos da Upaniṣad é o Saguṇa Brahman, o Ser manifestado sob a forma do *yakṣa* que aparece no terceiro, sobre cuja identidade Indra pergunta para a deusa. Umā, por sua vez, representa, ao mesmo tempo, o guru e o *śāstra*, o professor e o ensinamento que este transmite.

Precisamos de *śraddhā* em Nirguṇa Brahman, até o compreendermos, já que Brahman não pode ser visto, tocado nem ouvido, pelo que já sabemos sobre o fato de que o Ser não é um objeto que possa ser conhecido, mas aquele conhecimento que permite que o sujeito conheça os objetos. A glória do *jñāni* pertence ao *jñāna*, ao conhecimento apenas. O resto é identificação com as coisas do ego.

Mantra IV:2

तस्माद्वा एते देवा अतितरामिवान्यान्देवान्यदग्निर्वायुरिन्द्रस्ते
ह्येनन्नेदिष्ठं पस्पर्शुस्ते ह्येनत्प्रथमो विदाञ्चकार ब्रह्मेति ॥ २ ॥

tasmādvā ete devā atitarānivānyāndevānyadagnirvāyurindraste
hyenannediṣṭhaṁ pasparśuste hyenatprathamō vidāñcakāra brahmeti || IV:2.

Portanto, Agni, Vāyu e Indra, os mais exaltados entre os *devas*, ficaram em contato com o *yakṣa* desde o lugar mais próximo. Eles souberam primeiramente que este *yakṣa* era Brahman.

Assim, Indra retorna à companhia dos demais *devas* e lhes instrui sobre a identidade do *yakṣa*. Agni e Vāyu falaram diretamente com aquele *avatāra*, personificação de Brahman.

Embora humilhados no primeiro momento, foram muito abençoados por ter tido a oportunidade desse contato. Indra, tendo tido a oportunidade de aprender diretamente da encarnação de Brahmadevī na forma de Umā, também foi muito abençoado.

Agni, Vāyu e Indra tornam-se assim grandes *jñānis*, uma vez que têm a oportunidade de aprender diretamente com o *yakṣa*. O orgulho desapareceu, a frustração também, e esses sentimentos deram lugar à paz, à plenitude e à confiança que só o autoconhecimento pode outorgar. O que torna os três *devas* “superiores” (*atitarām*) aos demais, como diz o início deste mantra, é o conhecimento do Ser.

Mantra IV:3

तस्माद्वा इन्द्रोऽतितरामिवान्यान्देवान्स
ह्येनन्नेदिष्ठं पस्पर्श स ह्येनत्प्रथमो विदाञ्चकार ब्रह्मेति ॥ ३ ॥

tasmādvā indro’titarāmivānyāndevānsa
hyenannediṣṭhaṁ pasparśa sa hyenatprathamō vidācākāra brahmeti || IV:3.

Portanto, Indra, é o mais exaltado dos três, pois ficou em contato com o *yakṣa* desde o lugar mais próximo e, de fato, soube primeiro que o *yakṣa* era Brahman.

Dentre os três, Indra, que teve a oportunidade de aprender diretamente de Umādevī, é considerado na Upaniṣad como “o mais exaltado” de todos os *devas*. Uma pessoa que tinha muito *śraddhā* estudou os *śāstras*. Ela pensou que seria ideal, para obter o conhecimento mais elevado, aprender diretamente de Brahmajī. Imaginou que se fosse para Brahmaloḥaṇ, a morada de Brahmā, poderia pedir o conhecimento diretamente dele. Através de austeridades e rituais, consegue finalmente chegar lá.

Brahmajī fica muito contente com os feitos e motivação dessa pessoa e começa a instruí-la. Durante o ensinamento, ele diz que satyam jñānam anantam Brahman, Brahman é verdade, conhecimento e ilimitação. O estudante fica indignado: “mas isto é o que aquele Swāmi estava ensinando em Rishikesh! Estou decepcionado. Esperava mais!”

Brahmajī diz para ele que não importa onde você aprende, nem com quem. O ensinamento é sempre o mesmo. Indra aprendeu da deusa, nós podemos aprender de um ser humano. O conhecimento é o mesmo. Sempre o mesmo. Este é o último mantra que fala sobre a glorificação de Brahman. Os próximos mantras, do quarto ao sexto, se centram no *upāsana*, a meditação sobre Saguṇa Brahman, Brahman com atributos.

Mantra IV:4

तस्यैष आदेशो यदेतद्विद्युतो व्यद्युतदा
इतीन् न्यमीमिषदा इत्यधिदैवतम् ॥ ४ ॥

tasyaiṣa ādeśo yadetadvidyuto vyadyutadā
itīn nyamīmiṣadā ityadhidaivatam || IV:4.

Este é o ensinamento [de Brahman: este Brahman] é comparável
ao clarão de um relâmpago. Este Brahman é comparável ao
piscar dos olhos. Assim conclui-se o ensinamento centrado nos
devas.

A presente seção da Upaniṣad está centrada na prática e no método para purificar o
pensamento, *cittaśuddhiḥ*. Caso o estudante não estivesse preparado para compreender o
ensinamento que foi exposto no início do texto, ele poderá fazer essa preparação a partir
daqui. Esse processo acontece através da meditação sobre os diferentes aspectos de
Brahman manifestado, *upāsana*.

Noutras palavras, o autoconhecimento não é difícil, mas precisamos estar preparados para
ele. O fato de não estarmos prontos, de não termos uma mente purificada para
compreender e enxergar como somos, não nos desqualifica nem nos deve desalentar.
Apenas precisamos refinar o instrumento interno, *antarḥkaraṇa*, para nos tornar aptos
para compreender. Nada mais. Progressivamente, a mente se torna mais clara e preparada
para entender e aplicar, através de uma vida de Yoga centrada em valores universais, o
ensinamento sobre Brahnavidyā.

Quatro *upāsanas* são apresentados aqui, quatro meditações que nos ajudam no processo
de purificar o psiquismo. As duas primeiras são chamadas *āridaivopāsana*, e são
meditações centradas em temas do mundo exterior. Elas são descritas no presente mantra.

A terceira, chamada *ādiātmopāsana*, é a meditação sobre o próprio pensamento. A quarta
recebe o nome de *guṇaviśiṣṭopāsana* e está centrada nas glórias de Brahman. Elas são
apresentadas nos dois próximos mantras.

Neste mantra compara-se a efulgência de Brahman com o clarão de um relâmpago. Essa é
a primeira meditação. A segunda meditação consiste em piscar os olhos, emulando a
maneira em que o clarão do relâmpago brilha num céu escuro. Se faz assim: depois de
permanecer por um período com os olhos fechados, abra-os para sentir a luminosidade do
ambiente, ao mesmo tempo em que você reflite sobre a luz como símbolo da consciência.

Mantra IV:5

अथाध्यात्मं यद्वेतद्गच्छतीव च मनोऽनेन
चैतदुपस्मरत्यभीक्षणं संकल्पः ॥ ५ ॥

athādhyātmam yaddetadgacchatīva ca mano'nena
caitadupasmaratyabhīkṣṇam saṅkalpaḥ || IV:5.

Agora [segue o ensinamento sobre Brahman] centrado no indivíduo. Os pensamentos parecem movimentar-se em direção a este Brahman. A pessoa pode reconhecê-lo nos seus pensamentos e meditar constantemente [nele].

Todas as manifestações do pensamento, todos os *vṛttis*, surgem por causa de Brahman, e nele se dissolvem. A pessoa, meditando sobre os próprios conteúdos mentais, percebe Brahman presente em todos e cada um dos seus pensamentos.

Os pensamentos podem, assim, ser objetos de meditação sobre Brahman, que nos ajudem a nos manter centrados no reconhecimento do Ser que somos. Esta parte da Upaniṣad é a reflexão, o *nididhyāsanam* sobre aquilo que foi ensinado nos dois primeiros capítulos, onde ficou demonstrado que todas as experiências, são experiências de Brahman.

Portanto, todo pensamento é pensamento de Brahman. Esta é a meditação *ādiātmopāsana*, uma meditação muito sutil e realizadora, que só pode ser bem aproveitada à luz daquilo que foi ensinando anteriormente. Olhar por olhar para os próprios pensamentos não irá produzir o mesmo resultado.

A próxima meditação, *guṇaviśiṣṭopāsana*, sobre as glórias de Brahman, é apresentada no seguinte mantra.

Mantra IV:6

तद्ध तद्वनं नाम तद्वनमित्युपासितव्यं स य
एतदेवं वेदाभि हैन९ सर्वाणि भूतानि संवाञ्छन्ति ॥ ६ ॥

taddha tadvanam nāma tadvanamityupāsitavyam sa ya
etadevam vedābhi hainaṁ sarvāṇi bhūtāni samvāṅcanti || IV:6.

De fato, este Brahman é bem conhecido como o mais adorável entre todos os seres. [Portanto,] é preciso meditar [sobre Brahman] como o mais adorável entre todos. Todos os seres adoram a pessoa que medita sobre Brahman desta maneira.

O quarto exercício de *upāsana*, chamado *guṇaviśiṣṭa*, é realizado tendo como tema as glórias de Brahman. Aqui, Brahman é descrito como “o mais adorável entre todos os seres”. Como conhecer a glória de Īśvara? Voltando à história dos *devas* e *asuras* que foi narrada no capítulo anterior: se os *devas* têm poderes, esses poderes não são próprios dele, mas de Īśvara.

Portanto, toda glória é glória de Īśvara. Se o fogo queima, ele queima pela glória de Īśvara. Se a chuva cai, é pela graça de Īśvara. Se o vento sopra, é pela graça de Īśvara

também. O Gāyatrī mantra menciona igualmente essa glória: “meditemos no divino esplendor graças ao qual o Sol vivifica, que está presente em todos os aspectos e dimensões da criação. Possa ele iluminar a nossa visão”.

Similarmente, se alguém se destaca em algum campo das realizações humanas, sua glória será a glória de Īśvara, pois toda glória é glória dele. Īśvara é o glorioso, em tudo e em todos. Toda força, é força de Īśvara. Toda beleza, é beleza de Īśvara. Toda graça, é graça de Īśvara. *Īśvarapranidhāna* é o reconhecimento dessa verdade, bem como a natural entrega que surge desse reconhecimento.

Mantra IV:7

उपनिषदं भो ब्रूहीत्युक्ता त उपनिषद्ब्राह्मी वाव
त उपनिषदमब्रूमेति ॥ ७ ॥

upaniṣadam̐ bho brūhītyuktā ta upaniṣadbrāhmī vāva
ta upaniṣadamabrūmeti || IV:7.

[Disse o estudante:] “Ó, professor! Por favor, ensine-me a Upaniṣad”. [O professor replicou:] “A Upaniṣad já lhe foi ensinada. Até agora, ensinei-lhe a Upaniṣad que revela Brahman, de fato”.

Havendo compreendido e aprendido a praticar estes quatro *upāsanas*, outro estudante se levanta e faz mais um pedido ao professor: “Ó, professor! Por favor, ensine-me a Upaniṣad”. Em verdade, o estudante não está pedindo aqui o ensinamento da Upaniṣad, uma vez que ele já foi dado, mas um apoio, um *upāya*, para aplicar esse ensinamento na vida. Isso é o que chamamos de vida de Yoga.

O professor lhe responde que ele já expôs a Upaniṣad que revela Brahman. Se o estudante sentir que não compreendeu, essa sensação não deve vir acompanhada de frustração ou tristeza. Por momentos, a preparação vem para a pessoa de outras vidas, de outras reencarnações, e isso facilita as coisas. Não obstante, o professor vai complementar o ensinamento com a recomendação da prática do Karma Yoga, que ocupa os últimos dois mantras.



Mantra IV:8

तसै तपो दमः कर्मेति प्रतिष्ठा वेदाः सर्वाङ्गानि
सत्यमायतनम् ॥ ८ ॥

tasyai tapo damaḥ karmeti pratiṣṭhā vedāḥ sarvāṅgani
satyamāyatanam || IV:8.

Autodisciplina, controle dos sentidos e ater-se aos próprios deveres são o suporte para este [conhecimento de Brahman]. Os quatro Vedas são as partes [dele]. A verdade é a morada.

Construir a fundação de uma casa é essencial para que a obra fique firme e possa durar e cumprir sua função. A fundação do Karma Yoga é autodisciplina, controle dos sentidos e fazer seu dever, *tapo damaḥ karmeti*. Sem isso, nenhum Yoga produzirá resultados desejáveis e duradouros.

Tapas é esforço sobre si mesmo, mas com moderação, evitando os extremos, como ensina a *Bhagavadgītā*: “O Yoga não é para quem come em excesso ou jejua com exagero, Arjuna, nem tampouco para quem dorme demais ou se entrega a prolongadas vigílias. O Yoga, bálsamo de todo sofrimento e dor, só se revela àquele que é sóbrio em alimentar-se e divertir-se, regado em todos os seus atos e moderado no sono e na vigília” (VI:16-17).

Podemos traduzir *tapas* como uma autonegação deliberada, que tem como objetivo refinar a disciplina e aumentar a força de vontade para estabelecer o correto relacionamento com (e a mestria sobre) os próprios órgãos de ação, *karmendriyas*.

Damaḥ, por sua vez, é saber administrar adequadamente os órgãos sensoriais e lidar da melhor maneira com a informação e os estímulos que alimentam o pensamento através dessas portas da percepção. A palavra *karma*, neste contexto, se refere ao *svādharmā*, ao próprio dever, bem como às ações relativas a ele.

No final do presente mantra, compara-se a “construção” que são os quatro Vedas, às paredes de uma casa, que se elevam sobre o alicerce anteriormente mencionado. Somente com um bom alicerce, e boas paredes edificadas, a casa se torna habitável. Essa casa, constituída pelas fundações das atitudes corretas, associadas às paredes, simbolizadas pelo ensinamento dos Vedas, fica então “habitável” para a verdade.

Havendo dito isto, a Upaniṣad conclui agora mencionando o resultado de Brahmanidyā: o *yogi* fica firmemente estabelecido no conhecimento de si mesmo. Assim, é o que chamamos de Brahmaniṣṭham.

Mantra IV:9

यो वा एतामेवं वेदापहत्य पाप्मानमनन्ते स्वर्गे
लोके ज्येये प्रतितिष्ठति प्रतितिष्ठति ॥ ९ ॥

yo vā etāmevaṁ vedāpahatya pāpmānamanante svarge
loke jyeye pratitiṣṭhati pratitiṣṭhati || IV:9.

Aquele que receber o conhecimento de Brahman desta maneira, havendo desintegrado todos seus *pāpas*, fica estabelecido no ilimitado e mais elevado Svārga [que é Brahman].

Brahman não é um objeto conhecido nem um objeto não conhecido. Não é um objeto nem um não objeto. Brahman é o conhecedor, o sujeito que observa os objetos e que é a causa de todos os objetos. Brahman é aquele que é sempre evidente. Reconhecer isso é *mokṣa*.

Qual é o resultado do conhecimento? Os *pāpas*, os frutos não desejáveis das ações são destruídos! Resolvendo todos os *pāpas*, o *jñāni* se torna um Brahmaniṣṭham, alguém que está firmemente estabelecido na consciência do Ser.

Repare que o mantra fala em Svārga, o paraíso hindu, mas colocando o adjetivo *ananta*, ilimitado, antes dessa palavra. Assim, Anantasvārga define, não o hipotético paraíso (que não é *mokṣa*) onde o *jīvaḥ* desfruta dos resultados das suas ações meritórias, mas o refúgio ilimitado que é Brahman, que abrange e transcende todas as dimensões da criação. Esse Anantasvārga é o paraíso real, ilimitado, e ele está aqui, agora. Sempre esteve, está, sempre estará.

A palavra *pratitiṣṭhati*, “fica estabelecido”, indica que não há mudança, que o conhecimento de Brahman não é um estado transitório, no qual você entra ou do qual você sai, como quando dorme, sonha ou acorda. Uma vez que você se reconheceu como Īśvara, como o Ser ilimitado, não há mais volta, não há mais andar para frente e para trás. Esse termo se repete no fim do mantra para indicar a conclusão do diálogo. Essa repetição da última linha ou da última palavra indica a conclusão de um texto. A tradição é assim.

॥ इति केनोपनिषदि चतुर्थः खण्डः ॥

|| iti kenopaniṣadi caturthaḥ khaṇḍaḥ ||

Aqui conclui-se o quarto capítulo da *Kenopaniṣad*



॥ ॐ ॥

Śāntipāṭhaḥ, Invocação da Paz

ॐ आप्यायन्तु ममाङ्गानि वाक्प्राणश्चक्षुः
श्रोत्रमथो बलमिन्द्रियाणि च सर्वाणि ।
सर्वं ब्रह्मौपनिषदं
माऽहं ब्रह्म निराकुर्यां मा मा ब्रह्म
निराकरोदनिराकरणमस्त्वनिराकरणं मेऽस्तु ।
तदात्मनि निरते य
उपनिषत्सु धर्मास्ते मयि सन्तु ते मयि सन्तु ।
ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

om āpyāyantu mamāṅgāni vākprāṇaścakṣuḥ |
śrotram atho balam indriyāṇi ca sarvāṇi |
sarvaṁ brahma upaniṣadam |
māhaṁ brahma nirākuryām |
mā mā brahma nirākarot |
anirākāraṇam astu anirākaraṇaṁ me astu |
tad ātmani nirate ya upaniṣatsu dharmāḥ |
te mayi santu | te mayi santu ||
om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ ||

Que as partes [do meu corpo], como a fala, os olhos e os ouvidos,
a força e todos os demais órgãos e faculdades sejam eficientes.
Tudo é Brahman, [revelam] as Upaniṣads.

Que eu [o ego] não rejeite Brahman. Que Brahman não me
rejeite. Que não haja rejeição de Brahman da minha parte. Que
não haja rejeição de mim por Brahman [*i.e.*, ego e Ser em paz].

Que todos os valores e atitudes mencionados nas Upaniṣads
estejam comigo. Estou comprometido na busca do conhecimento
de Brahman. Que os valores e as atitudes vivam em mim. Que
vivam em mim. Om. Paz. Paz. Paz.

॥ इति केनोपनिषदि सम्पूर्ण ॥

|| iti kenopaniṣadi sampūrṇam ||

Aqui completa-se a *Kenopaniṣad*

॥ ॐ ॥



Síntese da Upaniṣad

Esta é uma Upaniṣad curta, que pertence ao *Sāmaveda*. Ela está escrita na forma de um diálogo entre um professor e um pequeno grupo de estudantes sobre quem não se dão detalhes. Não sabemos quantos estudantes são, nem conhecemos os seus nomes.

Só sabemos que alguns deles são bem qualificados, e que o professor também está muito bem preparado para responder as diferentes questões que os estudantes lhe propõem.

Um estudante qualificado é alguém dotado do *sādhana catuṣṭayam*, das quatro qualificações essenciais para compreender Brahmanidyā:

- 1) *nityānityavastuvivekaḥ*: distinção entre o eterno e o perecedouro,
- 2) *phalabhogavirāgaḥ* : desapego em relação ao perecedouro e frutos das ações,
- 3) *śamādiṣaṭkasampattiḥ*: as seis disciplinas [*śamaḥ*, *damaḥ*, *upamaḥ*, *titikṣā*, *samādhānam*, *śraddhā* (comando sobre a mente, controle sensorial, foco nos próprios deveres, tolerância, concentração e confiança)], e
- 4) *mumukṣutvam*, desejo de *mokṣa*.

O professor, por seu lado, também é muito bem qualificado. Ele é um Brahmaniṣṭham, alguém firmemente estabelecido na visão da não-dualidade e que possui o conhecimento da realidade, bem como o método e a habilidade para comunicar essa visão.

O nome *Kenopaniṣad* deriva da primeira palavra que aparece no texto, *kena*, que significa “por quem?” Esta Upaniṣad tem quatro capítulos que totalizam 25 breves frases, que estão em prosa.

Capítulo 1.

O primeiro capítulo tem quatro tópicos:

- 1) *Ātmaprasāṇaḥ*: sabendo que o corpomente é matéria não consciente, o estudante pergunta sobre aquilo que o anima.
- 2) *Ātmalakṣaṇam*: o professor define Ātma como o olho do olho, o ouvido do ouvido, a mente da mente, a fala da fala, o *prāṇa* do *prāṇa*. Noutras palavras, aquele que é diferente do olho, mas graças a quem o olho vê, aquele que é diferente do ouvido mas graças a quem o ouvido ouve, etc. Essa definição é dada no segundo mantra.

Depois, no quarto, o professor dá mais uma definição de Ātma: a consciência não é um produto ou característica do corpomente, mas a entidade que não está limitada nem condicionada pelo corpomente. Ātma não nasce junto com o corpo, nem morre quando este falece.

Ātma é diferente do conhecido e do não conhecido, Ātma não é conhecível pelos órgãos dos sentidos, mas aquele que possibilita o funcionamento deles. Não é, portanto, objetificável. Assim sendo, Ātma só pode ser o sujeito, o conhecedor graças a quem os objetos são conhecidos. Ātma é o conhecedor, não o conhecido. É o que vê, mas não é o visto. É o que ouve, mas não o que é ouvido. É o que se sente, mas não o que é sentido

- 3) *Ātmajñānam*: se Ātma não é conhecível através dos órgãos dos sentidos, a própria expressão “conhecimento do Ser” poderia ser um contrasenso. *Ātmajñānam* não é um objeto de conhecimento. É o que, então? É o reconhecimento de que eu sou o sujeito. Não há outro conhecimento além desse. Isto, por sua vez, pressupõe que o corpomente, não “pertence” a Ātma.

Ātma transcende o corpomente. Essa transcendência não é um trabalho físico, mas um reconhecimento. Ao invés de reivindicar o corpo como Eu, a mente como Eu, reconheço a consciência como Eu. Esta transformação da minha visão, do corpomente à consciência, é chamada *Ātmajñānam*.

- 4) *Ātmajñānaphalam*: o benefício deste conhecimento. Para que serve o autoconhecimento? Qual é a vantagem de cultivá-lo? No momento em que eu me *desidentifico* do corpomente, começo a olhar para ele como o que ele é: apenas mais um objeto no mundo.

Quando olho para o corpomente como se fosse Eu, me perco. A consciência é o Eu. O corpomente está incluído no mundo material. Quando olho objetivamente para o corpomente, aceito sem resistência as condições do corpo como ele é, de acordo com as leis naturais. Isto me traz uma grande objetividade e, junto com ela, a não-resistência. Por sua vez, a aceitação me traz tranquilidade e paz.

Objetividade é o antídoto contra a ignorância existencial. Assim, a Upaniṣad fala

sobre a imortalidade, não no corpo, mas pelo conhecimento de que eu não sou o corpomente, mas aquele que deu origem a ele.

Capítulo 2.

O segundo capítulo tem dois tópicos principais e um paradoxo que os envolve:

- a. *Ātmajñānam*, o conhecimento do Ser, e
- b. *Ātmajñānaphalam*, o fruto do o conhecimento do Ser.

Embora este dois assuntos já tenham sido abordados no capítulo anterior, eles voltam à tona, em consideração à maneira em que um dos estudantes responde à questão de se ele conhece ou não Ātma. Ele, habilmente, responde que conhece e não conhece ao mesmo tempo.

Diz que não pode dizer que conheça, nem pode afirmar que desconheça, pois ambas as afirmações estão erradas em relação a Ātma. O quarto mantra deste capítulo esclarece importantes aspectos do autoconhecimento que nos ajudam a dissipar algumas dúvidas: Ātma não é um objeto, não pode ser experienciado, mas isso não significa que Ātma seja ou deva ser visto como um objeto de fé.

Como podemos concluir que Ātma existe, se ele não pode ser visto ou experienciado? Temos que acreditar em Ātma, como as religiões nos pedem que acreditemos no céu e no inferno? Se eu não posso ver Ātma, e não consigo experienciar Ātma, como posso conhecê-lo? Ātma não pode ser conhecido, nem precisa ser conhecido, pois ele é evidente. É autoevidente. Não pode ser conhecido, nem necessita.

Você não requer nenhum esforço especial para conhecer Ātma. Você não precisa fazer nada para que Ātma se revele naturalmente como o princípio da consciência graças ao qual as experiências sensoriais acontecem. Quando a mente pára, quando fica em branco, você fica sabendo que a mente está em branco, como se diz, pois você é a consciência que observa até mesmo a ausência de conteúdos do pensamento.

Essa é a diferença entre Ātma e o mundo: cada objeto no mundo é evidente, por conta das funções dos órgãos dos sentidos. Porém, esses órgãos só funcionam por causa de Ātma, que lhes “empresta” sua consciência. Ātma não pode, nem precisa, portanto, ser conhecido, já que ele é sempre evidente, autoevidente.

E quando é que a autoevidência de Ātma se torna evidente? Em que circunstâncias? Ora, a própria expressão “sempre evidente” significa que você não precisa fazer nenhum esforço para reconhecer a consciência que você é. Ātma é evidente em todos os estados de consciência: vigília, sono, sonho, *samādhi*, e o que for.

Até mesmo a ausência de experiências é conhecível por conta de que Ātma é sempre evidente. Que *sādhana* você precisa fazer para conhecer Ātma? Você não precisa fazer nenhuma ação para conhecer Ātma.

Você não precisa buscar a luz, já que todas as buscas acontecem por causa dela, como no exemplo contado por Swāmi Chinmayānanda daquele camarada que, num quarto escuro, quis tirar a pilha da lanterna para ver como ela era, colocando-a diante do facho de luz. Ora, a luz se foi na hora em que a pilha foi retirada da lanterna. Similarmente, a consciência de Ātma é a fonte de todas as experiências e cognições.

Ātma não está em alguma experiência peculiar, como a do *nirvikalpa samādhī*, mas é o princípio da consciência que está presente em todas e cada um das experiências. *Ātmajñānam* é o reconhecimento de que eu sou esta consciência.

Ātmajñānaphalam, o fruto deste conhecimento, é o outro tema deste capítulo. Consiste em reconhecer o Eu em todos e cada um à minha volta. *Sarvatra Ātmadarśanam*: eu sou a consciência que está em todos, eu vejo a consciência em todos e em tudo.

Isso se expande na forma do amor universal: quando eu vejo todos como a mim mesmo e, tendo amor por mim, estendo esse amor a todos os seres, pois reconheço o Eu em tudo. Isso não é propriamente a Upaniṣad, mas um corolário deste aspecto do ensinamento. “Imortalidade”, ou melhor, liberdade do medo de morrer é o outro fruto de *Ātmajñānam*, que já foi abordado no primeiro capítulo, e volta aqui.

Capítulo 3.

O terceiro capítulo contém uma representação simbólica do mesmo ensinamento, através da narrativa que descreve o orgulho dos *devas* após a vitória sobre os *asuras*. Este tema se apresenta em cinco tópicos:

- 1) *Brahmendriya mano agocaram*, o Ser não pode ser conhecido através dos sentidos ou a mente. Indra, Agni e Vāyu tentam estabelecer a identidade de Brahman, sem sucesso. Estes *devas* são símbolos dos sentidos e da mente, que não conseguem conhecer o Ser por mais que se esforcem. Indra representa a mente, Agni e Vāyu simbolizam os órgãos dos sentidos.
- 2) *Brahmāstitvam*: a existência de Brahman é provada pela presença do *yakṣa* e os poderes que ele apresenta ao deixar os *devas* desprovidos da própria força.
- 3) A necessidade de qualificação para *Brahmanjñānam*, simbolizada pela humildade que deve ser cultivada pelo discípulo, assim como a importância do mestre, representado pela *devī*.

- 4) Toda glória é glória de Brahman: se a mente pensa, é por causa da glória de Brahman. Se os olhos vêem, é por causa da glória de Brahman. Se Agni queima, é por conta da glória de Brahman. Se Indra tem poder, esse poder só existe por causa da glória de Brahman. Portanto, reivindicar glória de qualquer tipo para si mesmo é vaidade, futilidade, *mithyābhimānam*.
- 5) A grandeza derivada do autoconhecimento: os *devas* tornam-se gloriosos por ele.

Capítulo 4.

O quarto e último capítulo apresenta uma variedade de *upāsanas*, práticas e maneiras de aplicar o autoconhecimento no cotidiano. Ele tem quatro tópicos:

- 1) A glória de Brahman: todo *jñāni*, assim como os *devas* da história, se torna uma pessoa adorável. As glórias do guru não são do guru, mas do conhecimento que ele transmite. As glórias do estudante não são do estudante, mas do conhecimento que ele adquire. O mérito nunca é nosso, mas de Īśvara. O reconhecimento disso é *Īśvarapranidhāna*.
- 2) Para aqueles que não conseguiram aprender o ensinamento, ou para aqueles que aprenderam mas não conseguem reter esse ensinamento (os chamados *madhyamādhikāris*, estudantes de motivação intermediária), recomendam-se as práticas meditativas, os *upāsanas*, que são quatro:
 - a) meditação sobre Brahman como o raio,
 - b) meditação sobre Brahman como a luz percebida ao abrir os olhos,
 - c) a meditação nos pensamentos derivados da Consciência que é Brahman, e
 - d) a meditação na glória de Brahman, aquele que é adorável para todos.
- 3) E ainda, especialmente para aqueles que ainda não conseguiram se beneficiar desta abordagem (os chamados *maṇḍhādihikāris*, estudantes de motivação branda), recomenda-se a prática do Karma Yoga e os valores universais. Seguindo uma vida de Karma Yoga e valores, e persistindo no estudo, a pessoa consegue apreender o ensinamento com o tempo.
- 4) Aquele que segue o Karma Yoga e os valores e que pratica os *upāsanas*, compreende, em seu devido tempo, o Jñāna Yoga, conhece a si mesmo como o Ser, vive tranquila e felizmente no *anantasvārga*, no paraíso e refúgio que é o Brahman ilimitado.

Essa é a síntese da *Kenopaniṣad*.

॥ हरिः ॐ ॥



Sobre o Sânscrito

A Língua Franca do Yoga

Os primeiros falantes de sânscrito foram os *āryas* ou arianos, fundadores da civilização védica. Os mais antigos textos da Humanidade, chamados Vedas, datam da Idade Védica, entre o sétimo e o quarto milênio a.C. Foram transmitidos com surpreendente exatidão ao longo dos milênios por tradição oral, e transcritos durante a segunda metade do II milênio a.C.

William James, pioneiro da filologia que descobriu a origem comum das línguas indo-européias, disse em 1786: “A língua sânscrita, seja qual for a sua antiguidade, possui uma estrutura maravilhosa; mais perfeita que o grego, mais rica que o latim e mais elegantemente refinada que ambos, ela mantém ao mesmo tempo com ambas línguas, tanto no que se refere à raiz dos verbos quanto às formas gramaticais, uma afinidade mais forte que a que pudéssemos esperar quicá por mero acidente. Tão forte que nenhum filólogo poderia analisar as três línguas sem chegar à convicção de que procedem de uma mesma fonte, que talvez já não exista.”

Ao longo da existência, essa língua evoluiu e depurou-se: *saṁskṛta* significa precisamente “refinado”, por oposição às línguas *prakṛtas*, “naturais” ou vernáculas. Assimilou todavia influências de linguagens dravídicas e austro-asiáticas como o *munda* (da mesma família que as línguas Mon-Khmer, da Ásia Oriental), do qual herdou, entre muitas outras, as palavras *liṅgaṁ*, *pūjā* e *mayūra*.

Trata-se de uma língua sagrada que sempre foi usada para transmitir a Visão do Ilimitado, nas diversas escolas e tradições da Índia antiga. Isto cria uma série de dificuldades em relação à interpretação do sentido de muitas expressões que não possuem uma tradução direta nem precisa em línguas ocidentais.

Com o surgimento da escrita *nāgarī*, o sânscrito passou a ser usado para redigir tratados sobre ritual, filosofia, gramática, astronomia, legislação, etc. O sânscrito clássico, vigente na Idade de Ouro, diferencia-se do mais antigo, usado no Período Védico. Pāṇini, o grande gramático do século VI a.C., deu as bases para essa transformação da língua na sua obra *Aṣṭādhyāyī* (“Oito Capítulos”), que contém as 3959 regras da morfologia sânscrita.

Guia Fonético

O sânscrito consta de quatorze vogais e trinta e três consoantes, o que o torna um tanto hermético para os não iniciados: as nuances de pronúncia chegam a ser imperceptíveis aos ouvidos desabitados. Consequentemente, muitos dos seus sons são irreproduzíveis em outros idiomas.

Não possui acentuação marcada ou forte, mas apenas uma sucessão de sílabas curtas e longas, com inflexões tônicas e musicais. O traço horizontal (macron) sobre a vogal implica alongamento. A pronúncia figurada é dada abaixo, segundo a ordem do alfabeto sânscrito (ou melhor, silabário).

Os termos sânscritos que aparecem neste texto foram transcritos da sua forma original, conforme a transliteração adotada pela Convenção de Genebra de 1949, atualizada na Convenção de Harvard-Kyoto, a fim se de conseguir a pronúncia figurada mais aproximada possível dos sons originais do sânscrito.



Akṣaramālā ou *Varṇamālā*: o Alfabeto

Akṣarāṇi: as Letras



I — *Ghoṣaḥ*: as Vogais e os Ditongos

अ	a	aberta, curta, como em <i>tatu</i> (<i>pūrṇa</i>);
आ	ā	aberta, longa, como em <i>arte</i> (<i>prāṇa</i>);
इ	i	curta, como em <i>ideia</i> (<i>Śiva</i>);
ई	ī	longa, como em <i>ali</i> (<i>nāḍī</i>);
उ	u	como em <i>união</i> (<i>udāṇa</i>);
ऊ	ū	longa, como em <i>açude</i> (<i>kūmbhaka</i>);
ऋ	ṛ	pronuncia-se como em <i>marinho</i> (<i>ṛṣi</i>).
ॠ	ṝ	pronuncia-se como em <i>marítimo</i> (<i>ṛkāra</i>);
ऌ	ḷ	como em inglês, <i>revelry</i> (<i>ḷtaka</i>);
ॡ	ḹ	como em inglês, <i>revelry</i> , mas prolongado (<i>ḷkāra</i>);
ए	e	fechado, como em <i>dedo</i> (<i>asteya</i>);
ऐ	ai	ditongo, como em <i>vai</i> (<i>kaivalya</i>);
ओ	o	fechado, como em <i>iodo</i> (<i>Yoga</i>);
औ	au	ditongo, como em <i>pauta</i> (<i>nauli</i>);



II — *Vyañjanaḥ*, as Consoantes

1) *Kaṇṭhyaḥ*, as Guturais ou Velares

क	ka	como em <i>Karina</i> (<i>karma</i>);
ख	kha	aspirada, como em inglês, <i>broke-heart</i> (<i>Sāṅkhya</i>);
ग	ga	gutural, como em <i>guirlanda</i> (<i>Gītā</i>);
घ	gha	aspirada, como em inglês, <i>big-house</i> (<i>Gheraṇḍa</i>);
ङ	ṇa	nasalizando a vogal precedente (<i>aṅga</i>);

2) *Tālāvyah*, as Palatais

च	ca	pronuncia-se como em <i>tchê</i> (<i>cakra</i>);
छ	cha	também como em <i>tchê</i> , porém aspirado (<i>mūrcchā</i>);
ज	ja	palatal, pronuncia-se como em <i>Djalma</i> (<i>japa</i>);
झ	jha	palatal, como em inglês, <i>hedgehog</i> (<i>jhali</i>);
ञ	ña	antes ou depois de consoantes palatais, como em <i>senha</i> (<i>jñāna</i>);

3) *Mūrdhanyaḥ*, as Cerebrais ou Retroflexas

ट	ṭa	com a língua no palato, como em inglês, <i>true</i> (<i>Aṣṭāṅga</i>);
ठ	ṭha	dental aspirada, como em inglês, <i>lighthouse</i> (<i>Haṭha</i>);
ड	ḍa	com a língua no palato, como em inglês, <i>drum</i> (<i>daṇḍa</i>);
ढ	ḍha	com a língua no palato, como em inglês, <i>redhaired</i> (<i>ḍhanura</i>);
ण	ṇa	como em inglês, <i>done</i> (<i>prāṇa</i>);

4) *Dantyaḥ*, as Dentais

त	ta	com a língua na raiz dos dentes, como em terra (<i>Tantra</i>);
थ	tha	com a língua na raiz dos dentes, como em inglês, <i>foot-hook</i> (<i>sthiraṁ</i>);
द	da	dental, como em <i>dilúvio</i> (<i>dasanāmi</i>);
ध	dha	dental, como em inglês, <i>bloodhorse</i> (<i>dhāraṇā</i>);
न	na	dental, como em <i>nota</i> (<i>ānanda</i>);

5) *Oṣṭhyaḥ*, as Labiais

प	pa	labial, como em posto (<i>pūrvaka</i>);
फ	pha	labial aspirada, como em inglês, <i>top-half</i> (<i>phāla</i>);
ब	ba	labial, como em <i>bomba</i> (<i>bandha</i>);
भ	bha	aspirada, como no inglês, <i>nib-head</i> (<i>bhūta</i>);
म	ma	em início de palavra ou após vogal tem som bilabial, como em <i>mãe</i> (<i>mantra</i>); entre consoantes, é nasalizada, como em <i>também</i> (<i>saṁskāra</i>);

6) *Antasthaḥ*, as Semi-Vogais

य	ya	é semivogal: pronuncia-se como o i em <i>viola</i> (Yoga);
र	ra	sempre como se estivesse no meio da palavra, como em <i>vidro</i> (<i>rāja</i>);
ल	la	como em <i>iluminar</i> (<i>kuṇḍaliṇī</i>);
व	va	em início de palavra ou após uma vogal, pronuncia-se como em <i>volta</i> (<i>vāsaṇā</i>); após uma consoante, pronuncia-se igual ao <i>w</i> de <i>narrow</i> , em inglês (<i>tattva</i>);

7) *Ūṣman*, as Sibilantes

श	śa	tem o som de <i>sh</i> , como em <i>Sheila</i> (Śiva);
ष	ṣa	tem o som de <i>sh</i> , como em <i>bush</i> (Kṛṣṇa);
स	sa	tem o som de <i>ss</i> , como em <i>passo</i> (<i>āsana</i>);
ह	ha	sempre aspirado, como em <i>happy</i> (<i>anāhata</i>).

z, q, f são letras que não existem em sânscrito. Têm origem persa e foram assimiladas nas línguas vernáculas durante a presença muçulmana na Índia, a partir do século VII d.C. Um exemplo: *faqir*.





Bibliografia

Esta é uma sugestão de leituras para continuar os seus estudos de Yoga, Tantra e Vedānta. Porém, cabe lembrar que nenhuma destas disciplinas podem ser compreendidas apenas lendo livros. O texto escrito tem como único propósito lembrar aquilo que foi estudado em aula, em presença de um professor. O papel do professor é fundamental nesse contexto, uma vez que a palavra é usada de uma maneira muito cuidadosa e o ensinamento sobre o Ser só pode ser transmitido de boca a ouvido.

Em caso do estudante não ter a visão clara, esse uso peculiar da palavra irá escapar da sua compreensão e a possibilidade de se equivocar, entender apenas uma parte do ensinamento ou pior ainda, entender tudo ao contrário, é imensa. Se estiver interessado em aprofundar a visão do Vedānta ou a prática do Yoga, busque um professor que possa lhe ensinar e esclarecer as suas dúvidas pessoalmente.

A presença física do professor é chamada *cetana* em sânscrito e, embora em livros, vídeos ou cursos à distância, o *cetana* não esteja presente, a relembração daquilo que já aprendemos, e a motivação que sentimos ao ouvir novamente o ensinamento sim, podem nos ajudar a manter alta a inspiração, bem com a renovar e fortalecer a nossa conexão com o *paramparā* que revela a visão libertadora.

A nossa recomendação é que você, de tempos em tempos, saia da sua zona de conforto e faça uma viagem para estar em presença de um professor. É assim que tem sido há milênios, e é assim que nós fazemos, indo para a Índia todo ano para continuar o nosso processo de aprendizado com aqueles que nos inspiram.

Junto com os livros, há ainda outros materiais que podem ser usados para complementar o estudo, como gravações de áudio ou vídeo, e textos disponíveis na internet. No fim desta lista, aparecem alguns websites, em português, inglês e espanhol, onde o leitor poderá encontrar mais recursos, textos, livros, aulas, mantras e gravações para download, e muita inspiração. *Namaste!*





Yoga

Anônimo (1997, traduzido para o inglês por Ram Kumar Rai): *Śiva Svārodhaya*, Prachya Prakaṣan, Varanasi.

Bernard, Theos (1976): *Haṭha Yoga*, Dédalo, Buenos Aires.

Dasgupta, Surendranath (1973): *Yoga as Philosophy and Religion*, Motilal Banarsidass, New Delhi.

Digambarji, Swāmi (1972): *Yogakośa*, Kaivalyadhama Samiti, Lonavla.

Eliade, Mircea (1991): *El Yoga. Inmortalidad y Libertad*, FCE, México.

Eliade, Mircea (1982): *Patañjali et le Yoga*, Seuil, Paris.

Gheraṇḍa, Yogin (1972): *Gheraṇḍa Saṁhitā*, Oriental Reprint, New Delhi.

Gopikrishna (1975): *The Awakening of Kuṇḍaliṇī*, Dutton, New York.

Hermógenes, José (1971): *Auto-perfeição com Haṭha Yoga*, Record, Rio de Janeiro.

Hermógenes, José (2000): *Iniciação ao Yoga*, Nova Era, Rio de Janeiro.

Hermógenes, José (1973): *Yoga para nervosos*, Record, São Paulo.

Hermógenes, José (2000): *Saúde plena: Yogaterapia*, Nova Era, São Paulo.

Kupfer, Pedro (1998): *Guia de Meditação*. Dharma, Florianópolis.

Kupfer, Pedro (2000): *Visões do Yoga*. Dharma, Florianópolis.

Kupfer, Pedro (2000): *Yoga Prático*. Dharma, Florianópolis.

Iyengar, B. K. S. (1986): *Light on Yoga*, Unwin, London.

Iyengar, B. K. S. (1992): *Light on Prāṇāyāma*. Aquarian, London.

Iyengar, B. K. S. (1996): *Light on the Yogasūtras of Patañjali*. Thorsons, London.

Michaël, Tara (1976): *O Yoga*, Zahar, São Paulo.

Mookerjee, Ajit (1982): *Kuṇḍaliṇī, the Arousal of the Inner Energy*, Thames & Hudson, London.

Renou, Louis (1991): *El Hinduismo*, Paidós, Barcelona.

Sivānanada, Swāmi (1982): *Tantra Yoga, Nāḍayoga y Kriyā Yoga*, Kier, Buenos Aires.

Sivānanada, Swāmi (1990): *A Ciência do Prāṇāyāma*, Pensamento, São Paulo.

Sivānanada, Swāmi (1998): *Yogāsanas*, Divine Life Society, Rishikesh.

Sivānanada, Swāmi (1994): *Japa Yoga*, Divine Life Society, Rishikesh.

Sjoman, N. S. (1996): *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*, Abhinav Publications, New Delhi.

Svātmarāma (1991): *Hatha Yoga Pradipika*, Éditions Satyānanadashram, Paris.

Svatmarama (1999): *Hatha Yoga Pradipika*, Motilal Banarsidass, New Delhi.

Svātmārāma (1972): *The Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma*, Adyar Library, Madras.



Tantra

Anônimo (1984, tradução de Sir John Woodroffe): *Kūlarnava Tantra*, Ganesh, Madras.

Anônimo (1993, traduzido para o inglês por Sir John Woodroffe): *The Great Liberation (Mahānirvāṇa Tantra)*, Ganesh, Madras.

Bhattacharya Mahodaya, S. C. V. (1997): *Principles of Tantra* (traduzido para o inglês por Sir John Woodroffe), Ganesh, Madras.

Dasgupta, Surendranath (1971): *Obscure Religious Cults*, Motilal Banarsidass, New Delhi.

Feuerstein, Georg (1998): *Tantra, the Path to Ecstasy*, Shamballa, Boston.

Frawley, David (1997): *Tantric Yoga and the Wisdom Goddesses*, Motilal Banarsidass, New Delhi.

Johari, Harish (1997): *Tools for Tantra*, Inner Traditions, Rochester, Vermont.

Mookerjee, Ajit (1993): *Kālī, the Feminine Force*, Thames & Hudson, London.

Mookerjee, Ajit (1994): *The Art of Tantra*, Rupa, Bombay.

Mookerjee, Ajit and Khanna, Madhu (1977): *The Tantric Way*, Thames & Hudson, London.

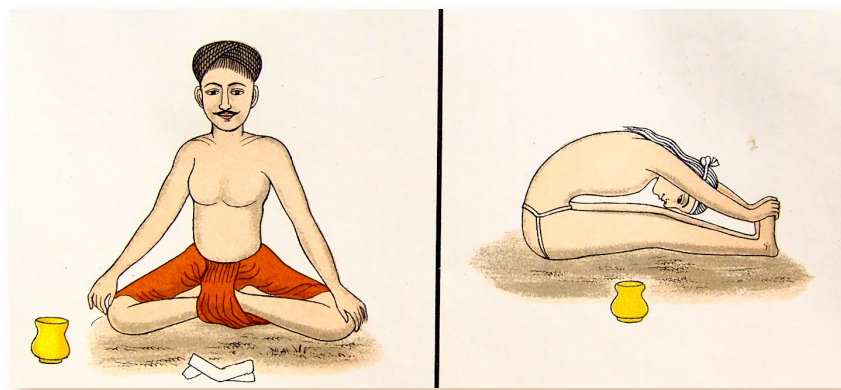
Rawson, Philip (1990): *Tantra, the Indian Cult of Ecstasy*, Thames & Hudson, London.

Woodroffe, Sir John: *El Poder Serpentino*, Kier, Buenos Aires.

Woodroffe, Sir John (1997): *The Serpent Power*, Ganesh, Madras.

Woodroffe, Sir John (1994): *Śaktī and Śākta*, Ganesh, Madras.

Woodroffe, Sir John (1997): *Introduction to Tantra Śāstra*, Ganesh, Madras.





Vedānta

Arieira, Gloria (2007): *Tattvabodha, o Conhecimento da Verdade* (tradução comentada). Vidyā Mandir, Rio de Janeiro.

Arieira, Gloria (2011): *Bhagavadgītā*. Vidyā Mandir, Rio de Janeiro.

Arieira, Gloria (2001): *Orações Milenares* (compilação e tradução). Vidyā Mandir, Rio de Janeiro.

Chaitanya, Śrī Dhīra (2006): *O Luto e o Ritual Final de Morte na Tradição Hindu*. Vidyā Mandir, Rio de Janeiro.

Chinmayānada, Swāmi (2006): *Ātmabodha* (tradução comentada). Central Chinmaya Mission Trust, Mumbai.

Chinmayānada, Swāmi (2000): *Śrī Rāmagītā* (tradução comentada). Central Chinmaya Mission Trust, Mumbai.

Dayānada Saraswati, Swāmi (2008): *Bhagavadgītā* (tradução comentada). Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānada Saraswati, Swāmi (2003): *Bhagavadgītā Home Study Course*. 4 Volumes (tradução comentada). Śruti Seva Trust, Anaikatti.

Dayānada Saraswati, Swāmi (2007): *Exploring Vedānta*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānada Saraswati, Swāmi (2007): *Freedom*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānada Saraswati, Swāmi (2008): *Freedom from Helplessness*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānada Saraswati, Swāmi (2004): *Introduction to Vedānta*. Vision Books, New Delhi.

Dayānada Saraswati, Swāmi (2008): *Liberdade*. Vidyā Mandir, Rio de Janeiro.

Dayānada Saraswati, Swāmi (2007): *Living Inteligently*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānada Saraswati, Swāmi (2007): *Living versus Getting on*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānada Saraswati, Swāmi (2008): *Muṇḍakopaniṣad*. 2 Volumes (tradução comentada). Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānada Saraswati, Swāmi (1998): *O Valor dos Valores*. Vidyā Mandir, Rio de Janeiro.

Dayānada Saraswati, Swāmi (2008): *Surrender and Freedom*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānada Saraswati, Swāmi (2007): *The Fundamental Problem*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānada Saraswati, Swāmi (2008): *The Problem is You. The Solution is You*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānānada Saraswati, Swāmi (1993): *The Sādhana and the Sādhyā*. Śrī Gaṅgadharewśar Trust, Rishikesh.

Dayānānada Saraswati, Swāmi (2004): *The Teaching of the Bhagavadgītā*. Vision Books, New Delhi.

Dayānānada Saraswati, Swāmi (2007): *Vedānta 24x7*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānānada Saraswati, Swāmi (1997): *Vivekacūḍāmaṇi: Talks on 108 Selected Verses*. Śrī Gaṅgadharewśar Trust, Rishikesh.

Gambhīrānanda, Swāmi (1997): *Chāndogya Upaniṣad, with the Commentary of Śaṅkārācārya* (tradução comentada). Advaita Ashrama, Calcutta.

Gambhīrānanda, Swāmi (2000): *Kaṭha Upaniṣad, with the Commentary of Śaṅkārācārya* (tradução comentada). Advaita Ashrama, Calcutta.

Gambhīrānanda, Swāmi (1998): *Kena Upaniṣad, with the Commentary of Śaṅkārācārya* (tradução comentada). Advaita Ashrama, Calcutta.

Gambhīrānanda, Swāmi (2000): *Māṇḍūkya Upaniṣad, with the Commentary of Śaṅkārācārya* (tradução comentada). Advaita Ashrama, Calcutta.

Gambhīrānanda, Swāmi (1998): *Praśna Upaniṣad, with the Commentary of Śaṅkārācārya* (tradução comentada). Advaita Ashrama, Calcutta.

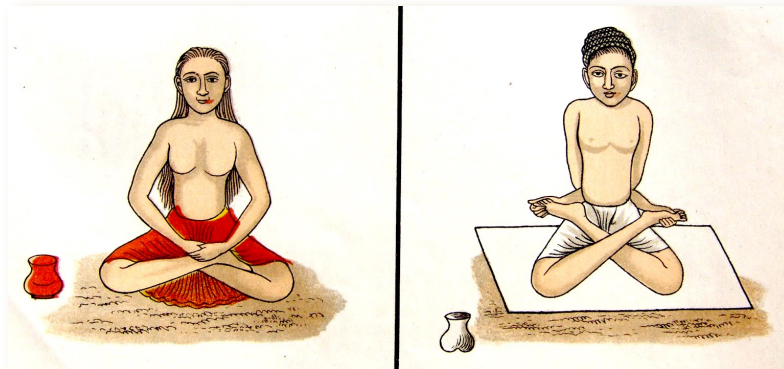
Menon, Vidyaratna P. N. (1997): *Ātma Bodha of Śrī Śaṅkārācārya*. The Educational Supplies Depot, Palakkad.

Nikhilānanda, Swāmi (1947): *Ātmabodhaḥ* (tradução comentada). Sri RamaKṛṣṇa Math, Madras.

Śuddhabodhānanda Saraswati, Swāmi (1996): *Vedāntic Ways to Samādhi*. Śrī Visweswar Trust, Mumbai.

Venugopal, D. (2008): *Pujya Swāmi Dayānānada Saraswati: His Uniqueness in the Vedānta Sampradāya*. Śrī Sai Printers, Chennai.

Vyāsa, Kṛṣṇadvaipayāna (2000): *Mahabhārata*, Munshiram Manoharlal, New Delhi.





Websites de Estudo

Arsha Avinash, de N. Avinashilingam (em inglês): www.arshaavinash.in

Arshavidyā Gurukulam, de Swāmi Dayānanda (em inglês): www.arshavidya.org

Arshavidyā Pītham, de Swāmi Dayānanda (em inglês): www.dayananada.org

Dharmabindu, de Miguel Homem (em português): www.dharmabindu.com

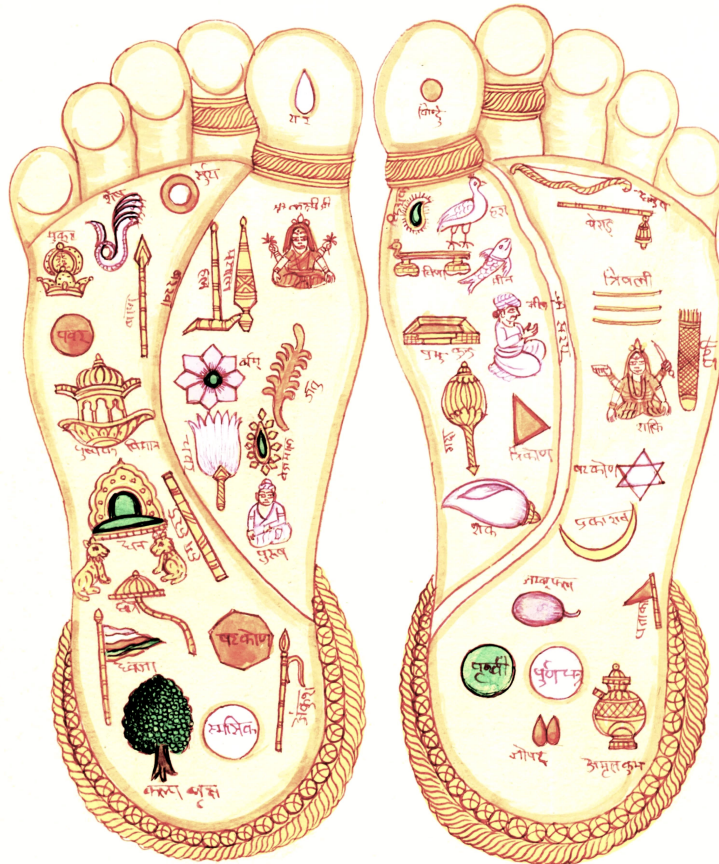
Tattvatīrtha, de Swāmi Veditātmānanda (em inglês): www.tattvatirtha.org

Vedānta Vidyārthi Saṅgha, de Swāmi Paramarthānanda (em inglês):
www.vedantavidyarthisangha.org

Vidyā Mandir, de Gloria Arieira (em português): www.vidyamandir.org.br

Arshavidyā, de Swāminī Vīlasānanda (em espanhol): www.arshavidya.es

Yogabindu, de Pedro Kupfer (em português): www.yoga.pro.br



गायनमः॥ॐ नमः श्रीब्रह्मणे॥ॐ ह्य
एव देवा ज्ञायसी च सरा स्तरा पुलो के धस्य
त्ययामेति॥२॥ ते ह वाच मूचुस्त्वन्न उजा
देवेभ्य आगायद्यत्कल्याणम्बदतितदात्म
विदुत्यपाप्माना विध्यं तस्यः स पाप्माय देव
प्राण मूचुस्त्वन्न उजायेतितथेतितेभ्यः प्र
कल्याण जिघ्रतितदात्मनेते विदुरनेनवेन
स्यः स पाप्माय देवमप्रतिद्वयं जिघ्रति
तितथेतितेभ्यश्चरु रुदगायद्यश्चरुषि

