



Rāmagītā

A line art illustration in a traditional Indian style. It depicts a scene with several figures. In the center, a woman in a sari is interacting with a man who is holding a small object, possibly a flower or a ritual item. To the right, another man with a beard and a crown is visible, also in traditional attire. The background is plain, and the figures are adorned with jewelry and traditional clothing.

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

© Copyright 2009, Swāmi Dayānanda

1ª Edição: Outubro, 2009

2ª Edição (e-book): Agosto, 2016

Yogabindu

Pedro Kupfer

Textos, práticas

e aulas online:

www.yoga.pro.br



ॐ तत् सत् ॥

Om tat sat.

*In memoriam Swāmi Dayānanda
e Juan Kupfer, meus dois pais,
com quem aprendi tudo o que sei.
PK.*

Permitem-se citações de trechos em outros livros e veículos de mídia desde que mencionem a fonte. Fica proibida a venda deste material impresso. Obrigado por respeitar o *dharma*.



Introdução	7
Compreendendo a Rāmagītā.....	9
O Rāmāyāṇa numa casca de noz	9
A história	10
Simbolismo.....	13
Hanumān é Śiva	14
O nome de Rāma.....	15
Śrī Rāmagītā.....	17
Śloka 1.....	17
Śloka 2	18
Śloka 3	20
Śloka 4.....	21
Śloka 5.....	23
Śloka 6.....	24
Śloka 7.....	25
Śloka 8	26
Śloka 9.....	29
Śloka 10.....	30
Śloka 11	31
Śloka 12	32
Śloka 13.....	33

Śloka 14.....	34
Śloka 15	35
Śloka 16.....	36
Śloka 17	38
Śloka 18.....	43
Śloka 19.....	44
Śloka 20	45
Śloka 21	45
Śloka 22.....	47
Śloka 23.....	47
Śloka 24	48
Śloka 25.....	49
Śloka 26	50
Śloka 27	52
Śloka 28	54
Śloka 29.....	56
Śloka 30.....	57
Śloka 31.....	58
Śloka 32	60
Śloka 33	61
Śloka 34.....	62
Śloka 35.....	63
Śloka 36.....	63
Śloka 37.....	64
Śloka 38	64
Śloka 39.....	65
Śloka 40	66
Śloka 41.....	68
Śloka 42	68
Śloka 43.....	70
Śloka 44.....	71

Śloka 45	71
Śloka 46.....	74
Śloka 47.....	74
Śloka 48.....	75
Śloka 49.....	76
Śloka 50.....	76
Śloka 51	78
Śloka 52.....	79
Śloka 53	80
Śloka 54.....	81
Śloka 55.....	81
Śloka 56	82
Śloka 57.....	83
Śloka 58	86
Śloka 59.....	87
Śloka 60	87
Śloka 61.....	88
Śloka 62	89
Sobre o Sânscrito	91
Pequeno Guia de Fonética.....	92
Bibliografia	97
Websites de Estudo	99



Introdução

O presente texto faz parte das Purāṇas, obras da tradição indiana que versam sobre espiritualidade, *dharma*, cosmogonia, cosmologia, medicina, astronomia, gramática, história e mitologia atribuídas ao grande compilador Vedavyāsa, de linguagem acessível e fácil compreensão. Não obstante o acessível da linguagem, ele pede a explicação de um professor qualificado, já que transmite a essência do Vedānta, *śrutisāra saṅgraha*.

Esse professor, cuja sabedoria ilumina as palavras deste trabalho, é Swāmi Dayānanda Sarasvatī, graças a quem tivemos o privilégio de aprendê-lo por meios de esclarecedores comentários num retiro que aconteceu durante o mês de março de 2009 no Aṛṣa Vidyā Pīṭham, mosteiro da cidade sagrada de Rishikesh, ao norte da Índia.

Gītā significa canção. *Rāmagītā* é a “Canção de Rāma”. Rāma é um *avatāra*, a sétima das dez encarnações do deus Viṣṇu, que se manifesta na terra quando o *dharma*, a Lei Universal, está em perigo. O propósito das manifestações desse deus é educar a Humanidade e lembrar daquilo que foi esquecido para restaurar a harmonia e a justiça, na sociedade e no mundo.

Este texto é um diálogo entre Rāma e seu irmão Lakṣmaṇa, que aparece no quinto capítulo do *Uttarakhaṇḍa*, que é parte integrante do *Adhyātma Rāmāyāṇa* que, por sua vez compõe a *Brahmāṇḍa Purāṇa*. Essa conversação entre os dois irmãos é narrada pelo deus Śiva para sua esposa Pārvatī, que manifestara o desejo de conhecer a glória de Rāma.

Lakṣmaṇa, irmão mais novo e fiel companheiro de Rāma, pergunta a ele como atravessar o oceano da ignorância e deixar o sofrimento para trás. A instrução de Rāma ao seu jovem irmão é esta *Rāmagītā*. O texto diz, no *śloka* 49: “Śrī Rāma, dinamizando o oceano das Upaniṣads, extraiu este conhecimento e o condensou na *Rāmagītā*. Ele deu este conhecimento com muita satisfação para Lakṣmaṇajī. [Através dela], podemos assimilar esse conhecimento, e aprender a nos conhecer como o Ilimitado”.

Este ensinamento, que mostra que o indivíduo (*jīvātma*) é idêntico ao Ilimitado (Brahman), deve ser compreendido se quisermos uma vida tranquila, apesar das dificuldades inerentes a qualquer existência humana. A não-dualidade é um fato, apesar da aparente distinção sujeito-objeto, já que essa distinção não contradiz a não-dualidade.

Este é o conhecimento do Veda. Está ao longo dos mantras do *Rg Veda* e, especialmente, no fim dele, condensado nas Upaniṣads. Essa visão, contudo, não está apenas nos Vedas mas igualmente em todas as Purāṇas. Existem 18 “Grandes Purāṇas” (*Mahāpurāṇas*) nos quais esta visão está também presente.

As Purāṇas são antigos registros de mitos, histórias de sábios e *yogis*, dinastias reais e cosmologia, que estão agrupados em três divisões: a) *Rājasa Purāṇas*, que exaltam Brahṁā (*Brahmā*,

Brahmāṇḍa, Brahmāvaivarta, Mārkaṇḍeya, Bhaviśya e Vāmaṇa Purāṇa), b) *Sāttvika Purāṇas*, que exaltam Viṣṇu (*Bhāgavata, Nāradiya, Garuḍa, Padma e Varāha Purāṇas*), e c) *Tāmasa Purāṇas*, que exaltam Śiva (*Śiva, Liṅga, Skanda, Agni* (ou *Vāyu*), *Matsya e Kūrma Purāṇas*). O ensinamento do Yoga está presente em todos estes *śāstras*, que são cheios de histórias, mitos e ensinamentos.

Na tradição espiritual da Índia, sempre que houver ensinamento sobre autoconhecimento, ele será transmitido na forma de um diálogo, com é este caso. Nunca encontraremos, nessa vasta literatura sagrada, um texto em que se ensine algo sobre espiritualidade de forma narrativa. O conhecimento que liberta da ignorância sempre aparecem em forma de diálogos, entre dois irmãos, como é o caso da *Rāmagītā*, ou entre professor e estudante, marido e mulher ou pai e filho, como em algumas Upaniṣads e outros *śāstras*.

O processo de gestação do presente trabalho foi o seguinte: ao longo das semanas do retiro, este compilador foi tomando notas das traduções, comentários e esclarecimentos de Śrī Swāmi Dayānanda, e acompanhando paralelamente o estudo com uma tradução para o inglês feita por Śrī Swāmi Cinmayānanda, um dos professores de Śrī Swāmiji.

O paciente leitor, sabendo que este texto é em parte uma transcrição feita a partir de aulas, 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 Swāmiji nutre pelos buscadores da verdade, 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.

Ainda, o leitor irá reparar em alguns neologismos que criei no calor da digitação, para transmitir a acurada visão de Swāmiji, como oceanidade ou potidade, e ainda nomes como Neoyoga (expressão cunhada pela minha amiga Táríka Lima) e Neovedānta (“modern Vedānta”, nas palavras de Swāmiji), para distinguir a visão tradicional das recentes criações híbridas que, muitas vezes, são ilógicas, incorretas ou confusas.

Deixo aqui meu agradecimento a Śrī Swāmiji por me ter aceitado como seu discípulo. O convívio com o mestre ao longo dos anos, bem como o aprendizado nas pequenas coisas do cotidiano nas temporadas em que convivemos com ele no Āśram de Rishikesh, foram essenciais para abrir os meus olhos. Espero que este trabalho possa motivar o amigo leitor e inspirar a sua caminhada em direção à liberdade. *Hariḥ Om!*



Pedro Kupfer.
Rishikesh, março de 2009.

Compreendendo a *Rāmagītā*

O *Rāmāyāṇa* numa casca de noz

Não podemos compreender o contexto em que o ensinamento da *Rāmagītā* é transmitido, nem começar seu estudo, sem fazermos primeiramente uma narrativa do *Rāmāyāṇa*, já que a primeira está inserida na história narrada na segunda.

O *Rāmāyāṇa* é um dos grandes épicos da literatura asiática. Indianos, indonésios, tailandeses, malaios e vietnamitas se emocionam e inspiram desde sempre com as aventuras narradas nos mais de 24.000 versos dos sete livros deste belo texto, que conta a história de Rāma.

Rāma é uma encarnação do deus da preservação, Viṣṇu, que desce periodicamente à terra para salvaguardar o *dharma*. O texto é uma espécie de rocambole que combina a temática da espiritualidade, a busca da liberdade, e situações que nos lembram tragédias como a de *Romeo e Julieta*, e aventuras como as da série *Star Wars*.

O nome *Rāmāyāṇa* significa “A Jornada de Rāma”. Este épico, baseado em fatos históricos, foi narrado pelo sábio Vālmīki e transcrito ao alfabeto *devanāgarī* entre os séculos IV e III a.C. Narra o ordálio de Rāma para resgatar sua esposa Sītā das mãos do demônio Rāvaṇa. Sītā e Rāma representam o paradigma dos amantes que superam todas as dificuldades para que o amor e o *dharma* triunfem. Eis a história deles, de maneira bem resumida.

Para se ter uma ideia do que este texto significa no subcontinente indiano e no sudeste asiático, basta lembrar que as enormes paredes do palácio real de Bangkok, na Tailândia, são pintadas em toda a sua enorme extensão com belíssimos afrescos que ilustram os diferentes episódios da saga. A própria família real tailandesa considera-se descendente da dinastia solar dos Rāghus, da qual o príncipe Rāma faz parte.

Por outro lado, existem inúmeros filmes que contam esta história, bem como parques temáticos na Ásia centrados nela, e que há inúmeras encenações, com danças e dramatizações do épico em todos esses países. O épico explora os grandes sentimentos e dramas da existência humana e sua relação com o *dharma*, o sistema dos valores universais e transcende as fronteiras religiosas, sendo imensamente popular por exemplo na Malásia e na Indonésia, países de religião islâmica, bem como na própria Tailândia, que é oficialmente budista.



A história

O *Rāmāyāṇa* começa com o nascimento dos quatro filhos do rei Daśaraṭha, da casa de Rāghu, uma antiga dinastia solar do norte da Índia. Ele é o soberano de Kosala, cuja capital é a cidade de Ayodhya. Daśaraṭha tem três esposas: Kauśalya, Kaikeyī e Sumitrā. Da primeira nasce Rāma, Bhārata da segunda, e os gêmeos Lakṣmaṇa e Śatrughna de Sumitra, a mais jovem.

Rāma, o primogênito, é designado seu sucessor. Aos 16 anos de idade, e acompanhado por seu irmão Lakṣmaṇa, ele derrota os demônios a pedido do *yogi* Viśvāmitra, que instrui ambos na vida espiritual, bem como no manejo de certas armas mágicas que lhes serão de imensa utilidade no futuro.

Mais ou menos na mesma época em que nascem estes garotos, o rei-*yogi* Jānaka, governante de Mithilā, encontra uma linda menina enterrada na gleba, na ocasião do ritual anual de plantio. Filha da Mãe-Terra, ela é adotada e criada com muito amor pelo rei. A criança é chamada Sītā, palavra sânscrita que significa menina bonita, mas também que dizer sulco.

No momento em que os meninos chegam à adolescência, o sábio Viśvāmitra apresenta-se na corte e pede ao velho rei que deixe que Rāma e Lakṣmaṇa o acompanhem à ermida onde vive recolhido na floresta. O *yogi* precisa da ajuda dos jovens para se livrar de um grupo de *rākṣasas*, seres demoníacos que constantemente perturbam suas práticas de mantras e destróem seus rituais.

Durante sua estadia na floresta, Rāma e Lakṣmaṇa aprendem o manejo de armas mágicas e mantras que serão fundamentais quando eles chegarem à idade adulta. Viśvāmitra, sabendo que Rāma é uma encarnação do próprio Viṣṇu, ensina-lhe com todo amor e fica muito satisfeito com o progresso dos irmãos, que são muito bem sucedidos na missão de livrar aquela floresta dos *rākṣasas*.

Quando Sītā chega à idade de casar, seu pai promove um *svayambhara*, um torneio em que ela escolherá seu noivo dentre os pretendentes que comparecerem e completarem certas provas que demonstrem sua força, inteligência e destreza. Rāma e Lakṣmaṇa comparecem acompanhados pelo sábio Viśvāmitra e Rāma vence o torneio, quebrando o arco que Śiva havia presenteado ao rei Janaka, que os outros pretendentes nem sequer haviam conseguido levantar. Rāma casa com Sītā e todos voltam para a cidade de Ayodhya.

Após o feliz casamento, o rei Daśaraṭha, que nessa época já está sentindo o peso dos anos e das batalhas, começa a perceber sinais de mal-agouro no céu, tem uma série de pressentimentos ominosos e resolve acelerar o processo da transferência do poder para o primogênito, anunciando à assembléia de Kosala que irá abdicar do trono em favor do príncipe Rāma.

Porém, na véspera da coroação, a rainha Kaikeyī, cujos ciúmes são alimentados por Manthara, uma aia do palácio que odeia em silêncio Rāma, exige do rei que Bhārata, seu próprio filho, seja coroado e que Rāma seja exilado na floresta por 14 anos.

O rei, com o coração partido, cede aos desejos de Kaikeyī, a quem devia a vida e havia dado a palavra de que faria qualquer coisa para lhe retribuir o gesto. Rāma aceita a decisão do pai e, acompanhado por Sītā e Lakṣmaṇa, parte para a floresta Citrakut. Pouco depois da partida dos três, o rei falece de pena. O príncipe Bhārata, por sua vez, se recusa a aceitar o trono e permanece administrando o reino na qualidade de regente, aguardando pelo retorno do seu querido irmão.

Ao invés de ocupar o trono, coloca nele as sandálias de Rāma e governa em seu nome, sempre sentado no chão, ao lado do trono. Rāma, fiel à palavra empenhada ao pai, decide cumprir o prazo de exílio, mesmo ao ser chamado por Bhārata. Um detalhe curioso: o país que nós conhecemos como Índia, chama-se Bhārata em sânscrito, por causa desta personagem da nossa história.

Rāma, Sītā e Lakṣmaṇa constroem uma pequena cabana na floresta e levam uma vida tranquila e simples, alimentando-se daquilo que a natureza lhes fornece. Nesse momento do *Rāmāyāṇa* é que entra a *Rāmagītā*. Lakṣmaṇa está um pouco angustiado com a nova situação em que os três se encontram, e pede o ensinamento para Rāma. Este, por sua vez, tinha aprendido do seu mestre, Vasiṣṭa, num outro lindo e extenso diálogo chamado *Yoga Vasiṣṭa*. Aqui responde às perguntas do seu irmão sobre como viver e praticar a espiritualidade, para deixar para trás as aflições que ensombreciam sua vida.

Em suas andanças pelo mato, uma demônia chamada Surpaṇakā, irmã de Rāvaṇa, o demônio soberano da ilha de Laṅkā, tenta seduzir sem sucesso os irmãos e frustrada tenta, também sem sucesso, matar Sītā. Lakṣmaṇa corta com suas flechas o nariz e as orelhas da demônia. Sua família, humilhada, tenta matar ambos os irmãos, mas é dizimada por eles.

Surpaṇakā, sedenta de vingança, procura Rāvaṇa, que decide destruir Rāma e sequestrar a princesa, cuja beleza exerce sobre ele imensa atração. Para essa tarefa, é ajudado pelo demônio Mārīca, que assume a forma de um antílope dourado e se mostra para a princesa. Sītā, fascinada pelo animal, pede a Rāma que o capture. Rāma corre atrás do antílope enquanto Lakṣmaṇa permanece na ermida, protegendo à sua cunhada.

Um tempo depois, Sītā ouve gritos de Rāma pedindo sua ajuda e pede a Lakṣmaṇa que socorra seu irmão. Lakṣmaṇa, preocupado, traça um círculo mágico de proteção em torno da cabana e diz para Sītā não sair dele. Rāvaṇa aparece disfarçado de monje mendicante e pede alimento à princesa.

Ela, imprudentemente, convida o demônio a entrar no círculo mágico e é imediatamente raptada por ele, que a arrasta pelos ares. Em sua fuga, Rāvaṇa fere mortalmente e derrota em batalha o rei dos abutres, Jāṭayu, irmão de Gāruḍa, o deus-águia, que serve como montaria para Viṣṇu.

Enquanto isso, os dois irmãos capturam o antílope e percebem, tarde demais, a artimanha em que caíram. Ao voltarem para a cabana, encontram o agonizante Jāṭayu, de quem ouvem sobre o rapto da princesa. Quando os irmãos, desesperados de dor, procuram pistas dela, encontram uma monja chamada Śabarī que os direciona para os poderosos macacos Sugrīva e Hanumān.

Enquanto isso, ao chegar à ilha de Laṅkā, Sītā é mantida prisioneira no *aśokavāṇa*, um jardim interior nos fundos do palácio de Rāvaṇa. O demônio tenta seduzir a princesa, de quem recebe sucessivas negativas.

Na cidade dos macacos, Kiṣkiṇḍha, Rāma e Lakṣmaṇa travam contato com o rei Sugrīva, que fora destronado por Vali. Em troca de ajuda para encontrar e resgatar Sītā, Rāma derrota Vali num duelo e ganha a amizade de Hanumān, um macaco extremamente poderoso e inteligente. Uma vez recuperado o trono, Sugrīva envia emissários em todas as direções em busca da princesa. Hanumān, levando o anel de Rāma, vai para o sul, onde ouve do abutre Sampātī que Sītā permanece cativa na ilha de Laṅkā.

De posse dessa informação, Hanumān assume uma forma gigantesca e, de um único salto, atravessa o mar. Uma vez na ilha, se encolhe até ficar do tamanho de um pequeno mico e procura por sinais da princesa em todos os lugares. Encontrando-a na floresta escondida atrás do palácio, dirige-se a ela desde uma árvore, falando em sânscrito.

Ao ouvi-lo, a princesa pensa ser mais um truque de Rāvaṇa para seduzí-lá (macacos não falam!), mas percebe que esse mico sabe detalhes da vida de Rāma que o demônio jamais poderia conhecer. Quando Hanumān lhe entrega o anel de casamento e lhe dá a notícia de que brevemente será resgatada, ela redobra sua força interior e a esperança de ser resgatada.

Hanumān, então, assume a sua forma gigante e semeia a destruição e o caos no palácio e na cidade, incendiando tudo à sua volta e anunciando a Rāvaṇa sua iminente queda. Porém, o demônio, cego, não lhe dá ouvidos. O poderoso macaco retorna com as boas novas para o continente, onde é arregimentado um exército de ursos e macacos, que se prepara para invadir a ilha. Para nela chegar, é construída uma ponte, com a ajuda de golfinhos, baleias e tartarugas.

A eles se une Vibhīṣaṇa, o irmão do próprio Rāvaṇa, que percebe a tremenda equivocação que este cometeu ao sequestrar a princesa e quer compensar o erro do irmão de alguma maneira. Ao chegar o exército à beira do mar meridional, é construída uma ponte até a ilha, com a ajuda de golfinhos, baleias e tartarugas. Rāma e Lakṣmaṇa, à frente do exército, invadem Laṅkā e uma terrível batalha é travada entre eles e os demônios, que conclui com a derrota e morte de Rāvaṇa nas mãos de Rāma.

Ao ser resgatada, Sītā passa pelo teste do fogo, *agniparīkṣa*, para provar sua pureza, entrando numa enorme pira acesa. Agni, o deus do fogo, eleva-se, carregando Sītā, ilesa para longe das chamas. Findo o período do exílio, os príncipes retornam felizes, junto com Lakṣmaṇa e Hanumān para a cidade de Ayodhya, onde a coroação de Rāma finalmente acontece.

O povo acorda no meio da noite para receber a família, e acende réstias de lamparinas de óleo nas portas e janelas das casas, para indicar o caminho até o palácio. É por isso que, muitos milênios depois dessa história ter acontecido, a cada ano, no Festival das Luzes, *Diwali*, os indianos continuam acendendo lamparinas. O nome *Diwali* em hindi deriva do sânscrito, *dīpavali*, que quer dizer justamente “linhas de lamparinas”.

Essas lamparinas representam a luz libertadora do conhecimento, e ainda nos lembram da vitória de Rāma sobre o demônio que representa o egoísmo, e o triunfo do amor que vence todos os obstáculos. Esse é o fim da história. Se quiser ouvir o *kīrtan*, o cântico devocional que celebra o retorno de Sītā, Rāma, Lakṣmaṇa e Hanumān para Ayodhya, por favor [clique aqui](#).

Ayodhya vasi Rām Rām Rām |
Daśarathānandana Rām ||
Paṭitapāvana Janakī Jīvana |
Sītā mohana Rām ||

Glória a Rāma, a alegria do rei Daśaratha,
que vive em Ayodhya e nos corações de todos.
Glória a ele, que levanta os caídos [no *saṁsāra*],
que é a vida de Janaki, o encantador da sua amada Sītā.

Simbolismo

Cabe lembrar que a mitologia tem, dentro da tradição indiana, a mesma função que a história na nossa cultura. É através das epopéias destes deuses, heróis, *yogis* e sábios que o povo indiano encontra inspiração para viver e superar as dificuldades e desafios que a vida possa lhes colocar.

Esta história do *Rāmāyāṇa* é uma lição muito profunda de Yoga, cheia de magia e espiritualidade. Rāma aparece como uma personagem histórica da dinastia solar Kosala, que é mencionada nas Purāṇas. Ele foi um rei muito justo e querido. Conhecido pela coragem, compaixão e sabedoria, encarna o paradigma da fidelidade. Seu nome significa aquele que traz graça, luz e paz.

Uma análise deste épico desde esse ponto de vista nos revela sua visão *yogika*. As diferentes personagens simbolizam qualidades ou defeitos que facilitam ou obstaculizam o caminho para a liberdade e a plenitude. Rāma é o ser individual, *jivātma*, que está desesperadamente buscando o Ser Ilimitado, Paramātmā, representado por Sītā, a princesa cativa.

A aia Manthara, que seduz a rainha Kaikeyī, representa a ignorância existencial, que cega e impede a pessoa de ver o bem comum, impulsando-a a realizar ações egoísticas. A palavra *manthara* designa, em sânscrito, uma pessoa ignorante, indolente ou torpe. Também se usa para fazer referência a uma pessoa corcunda, como a própria aia.

A princesa foi sequestrada pelo demônio Rāvaṇa, que simboliza a ignorância, o egoísmo e o apego. As dez cabeças do demônio representam os cinco órgãos de ação e os cinco sentidos, que controlam a existência do homem que se deixa escravizar pelos próprios condicionamentos.

Sītā é levada por Rāvaṇa para o “mundo inferior”, a ilha de Laṅkā, e mantida presa na floresta *aśokavāṇa*, que representa a experiência do mundo sensorial. Lá, ela reza pela chegada do seu amado príncipe Rāma e mantém a mente, a força interior e a razão concentradas nele. Assim, resiste a todas as tentativas de sedução e avanços do *rākṣasa*. Ele não quer tomá-la pela força, mas que ela se entregue a ele voluntariamente, mantendo a esperança dela esquecer do seu amado.

Rāma, por seu lado, não consegue resgatar a princesa sem a ajuda de Hanumān, o deus-macaco, que é a própria encarnação da força vital, o *prāṇa*. Outro dos nomes dele é Vāyuputra, que quer dizer “filho do vento”, pois seu pai é o deus do vento, que simboliza por sua vez a força vital. Somente depois que Hanumān indica onde está a princesa, Rāma pode organizar e conduzir seu exército para a guerra contra as forças de Rāvaṇa.

No final do épico, o príncipe guerreiro consegue, após intensa batalha, vencer o demônio e resgatar a sua amada, voltando para o reino de Ayodhya. Assim, estabelece-se o reconhecimento da identidade do indivíduo com o Absoluto, Paramātmā, que é em última análise, a meta do Yoga, através da “derrota” do ego, ou seja, de cultivar a não-identificação com seus conteúdos, desejos, aversões e vontades.

Um corpo sutil forte e saudável é importante para se ter sucesso no caminho do Yoga. Porém, cabe lembrar que a força do *yogi* não deriva de nenhum tipo de poder pessoal mas da entrega a Īśvara, do *praṇidhāna*. Na mitologia hindu, essa forma de *prāṇa* superior é simbolizada pelo deus-mono, Hanumān, filho de Vāyu, o deus do vento. Hanumān dedica sua existência a Īśvara, personificado em Sītā e Rāma.

Ele é tão poderoso que domina os *siddhis laghīma* e *mahīma*, as capacidades de tornar-se infinitamente pequeno ou infinitamente grande, é capaz de derrotar os mais poderosos inimigos e

realiza proezas milagrosas. Com toda sua vitalidade, Hanumān também é a encarnação da boa vontade, da curiosidade e da força física, que subordina todos seus poderes e sentidos a uma aspiração mais elevada.

Na batalha, Rāma cortou sucessivamente as cabeças do demônio, mas por cada uma que cortava, mais uma aparecia. Se quisermos derrotar os nossos demônios interiores, precisaremos mirar no coração deles. As cabeças representam os desejos. Elas surgem umas das outras. Não se mata um demônio assim.

É preciso ir ao coração. Similarmente, não podemos acabar com os desejos tentando realizá-los ou reprimi-los. Precisamos mudar a maneira em que nos relacionamos com eles. Rāma arremessou *brahmāstra*, a arma de Brahma, e acertou diretamente o coração do demônio. Rāvaṇa morre em *mokṣa*, liberto do egoísmo e dos condicionamentos.

A raiz da *ditadura* do ego, se cabe falarmos em ditadura neste contexto, é a ignorância, *avidyā*. Quando a ignorância desaparece, o ego passa a ocupar o lugar que a ele corresponde. Isso acontece através de um processo de maturidade e crescimento interior que nos conduz a *mokṣa*, a libertação. Então, o Ser Ilimitado que somos se revela e, como esclarece Patañjali (*Yogasūtra*, I:3), “repousa em sua própria natureza”.

Quem consegue entrar em contato primeiramente com Sītā é Hanumān, que simboliza a força vital. Somente depois, o príncipe Rāma pôde resgatar sua amada. Isso explica porquê, nas práticas de Yoga, é preciso fazer primeiramente as técnicas mais densas, como as purificações, *asana* e *prāṇayama* e, somente depois, passar para as mais sutis, como a meditação e os mantras.

Ao longo dos comentários da *Rāmagītā*, Swāmiji irá dar outros detalhes menos conhecidos do épico, que não aparecem nesta narrativa abreviada, mas que estão vinculados com os diferentes temas da *Rāmagītā*.

Hanumān é Śiva

Segundo a narrativa do *Śiva Purāṇa*, na *Śaṭarudra Saṁhitā* (XX), Hanumān é considerado uma encarnação do deus Śiva: “Em seu tempo, Śiva encarnou sob a forma de um macaco chamado Hanumān, célebre por sua força e suas proezas. Desde muito jovem, Hanumān, o mais poderoso dos macacos, tinha uma audácia extrema. Numa manhã, confundiu o Sol com uma fruta, e quis devorá-lo, mas renunciou a pedido dos deuses. Foi para perto de Sugrīva, o irmão de Vali, rei dos macacos, que este tinha exilado na floresta.

“Foi ali que ele se aliou com Rāma, que também vivia no exílio com seu irmão *Lakṣmaṇa* e que se lamentava porque o demônio Rāvana havia raptado Sītā, sua esposa. Rāma matou o poderoso rei dos macacos, Balī, que estava tomado pelo egoísmo. A pedido de Rāma, Hanumān, robusto e poderoso, partiu à procura de Sītā com um exército de macacos.

“Quando soube que ela se encontrava na cidade de Laṅkā, atravessou com um pulo o mar, o que ninguém fizera antes, e lá chegou. Depois de muitas proezas, deu a Sītā o [anel], sinal de reconhecimento que Rāma lhe havia fornecido e a consolou, [anunciando a chegada do seu amado]. No caminho, destruiu os jardins de Rāvana e matou vários demônios (*rākṣasas*). Matou até o filho de Rāvana...

“Esse macaco heróico espalhou o desastre por onde passou, mas foi afinal capturado. Rāvaṇa mandou que atassem ao seu rabo tecidos embebidos em óleo e ateou fogo nele. Hanumān

aproveitou para incendiar a cidade toda. Depois disso pulou no mar, apagando assim o fogo de sua cauda, e alcançou a outra margem. Sem nenhum sinal de cansaço ou de sofrimento, entregou a Rāma a jóia que Sītā usava na testa. Com a ajuda do exército dos macacos, transportou pedaços de montanhas e construiu uma ponte sobre o mar.

“Rāma instalou um *lingam* de Śiva e o venerou para conseguir a vitória. Depois, atravessou o mar e sitiou Laṅkā com o exército dos macacos. O herói Hanumān comandou o exército de Rāma, matando muitos *rākṣasas* (seres demoníacos). Curou Lakṣmaṇa, que tinha sido ferido por uma azagaia envenenada com esperma de touro.

“Destruíu Rāvaṇa, sua família e seus servos, depois, acompanhou novamente Rāma e Lakṣmaṇa a seu eremitério... Obrigou todos os *rākṣasas* a submeter-se a Rāma e realizou inúmeros feitos. Estabeleceu o culto de Rāma no mundo. Era a encarnação de Śiva, a quem recorriam todos seus fiéis. Tinha salvo a vida de Lakṣmaṇa e humilhado os demônios. Ele é chamado de mensageiro de Rāma no mundo. Protege àqueles que o veneram”.

O nome de Rāma

Há certas palavras em todas as línguas, que não se referem a algum atributo, substantivo ou ação. Os verbos indicam ações que acontecem no tempo. Há pronomes e substantivos que apontam para objetos, situações, pessoas, lugares. Depois, temos adjetivos que qualificam esses substantivos e pronomes. As línguas são assim. Há preposições, conexões sintáticas entre as palavras, como por exemplo, quando dizemos “eu vou para Delhi”, etc.

Têm certos termos que chamam a nossa atenção, como as palavras real, verdadeiro, falso, não-existente: para onde elas apontam? A palavra verdadeiro, por exemplo, pode ser usada como um adjetivo para qualificar um substantivo. Se eu dizer açúcar verdadeiro, não estarei me referindo aos seus substitutos químicos, como o aspartame. Mas, o aspartame é real também.

A palavra verdadeiro está aqui para negar aquilo que é falso, e que me pode levar para uma conclusão errada em relação a uma percepção ou objeto. Numa jarra transparente cheia de água, coloco um lápis. Olhando para ele, tenho uma percepção real, posso concluir que o lápis se dobrou quando coloquei ele na água, e que se endireitou quando o tirei dela. Contudo, a conclusão de que o lápis se dobrou é falsa.

Quando preciso perceber se uma conclusão é verdadeira ou falsa, as minhas referências são sempre o real e o não-real: se algo é real, e o vejo como real, concluo que é real. Se algo é falso, mas o percebo como real, concluo que é falso depois de uma análise mais detalhada. Se algo é real, mas o vejo como falso, concluo que é real, como no caso do lápis na jarra.

Se há uma Consciência que é Ilimitada, nada pode estar excluído ou existir fora dela. Ela abrange tudo. Nada pode então ficar fora da Consciência Ilimitada. Tudo o que está aqui é conhecimento. Nada está excluído da Consciência Ilimitada. Nenhum humano está excluído da consciência ilimitada, mesmo quando o nosso conhecimento individual seja muito limitado, ele deriva da Consciência Ilimitada.

Esta Consciência Ilimitada, com seu conhecimento ilimitado, é aquilo que chamamos Īśvara. Se você quiser, em português, o Senhor. *Sarvapalakaḥ*, o Senhor de Tudo. Quando você sonha, no sonho, você é Īśvara. Você pensa, e seu pensamento cria o mundo do sonho. Você só tem que pensar no mundo, e o mundo é criado. Você cria pessoas, criaturas, e até um corpo para você mesmo, apenas pensando. Tudo isso é conhecimento.

Você criou então, no sonho, um corpo para si mesmo. Um corpo especial, que é uma criação dentro da criação, que inclui outros corpos. Esse corpo especial que você, como Īśvara, cria para você dentro do seu sonho, é chamado *avatāra*. Esse corpo especial do Īśvara que sonha é dotado de algo muito especial, pois é o corpo daquele que emite a criação através do seu pensamento.

Īśvara, regularmente, manifesta-se no mundo encarnado num corpo especial, assim como o corpo do sonhador dentro do sonho, em certos momentos, em certos lugares, para o restabelecimento do *dharma*, a ordem divina, quando esta corre perigo. A palavra *avatāra*, aliás, significa “aquele que desce”.

Então, Īśvara como preservador da criação, Viṣṇu, vem ao mundo neste *mahakalpa*, nesta era cósmica que estamos vivendo, na forma dos dez *avatāras*, para restaurar o *dharma*. Cada uma dessas dez formas tem uma forma característica, e está vinculada com a missão específica que ele deve realizar.

Tudo o que está aqui é uma manifestação da consciência, que se manifesta na forma do *dharma*, na forma da ordem universal. Todos os humanos sabemos disso, embora a noção dentro de cada cultura possa variar bastante. No hinduísmo, aquele que mantém o *dharma* é chamado Rāma.



Śrī Rāmagītā

॥ श्रीरामगीता ॥

Śloka 1

श्री गणशाय नमः ॥

श्रीमहादेव उवाच ॥

ततो जगन्मङ्गलमङ्गलात्मना विधाय रामायणकीर्तिमुत्तमाम् ।

चचार पूर्वाचरितं रघूत्तमो राजर्षिवर्यैरभिसेवितं यथा ॥ १॥

śrī gaṇeśāya namaḥ ||

śrīmahādeva uvāca ||

tato jaganmaṅgalamaṅgalātmanā

vidhāya rāmāyāṇakīrtimuttamām |

cacāra pūrvācaritaṁ raghūttamo

rājarṣivaryairabhisevitaṁ yathā || 1 ||

Saudações a Gaṇeśa. Disse Mahādeva [Śiva]: Então, o grande herói do *Rāmāyāṇa*, o melhor entre os Rāghus, a glória do Universo, por sempre abençoando o mundo e as criaturas, organizou sua vida através de um programa de intenso *tapas*, como os santos ancestrais da sua própria dinastia real. 1.

O texto começa com uma invocação de Gaṇeśa, o Cabeça de Elefante, que elimina os obstáculos. Depois segue uma fala de Śiva, chamado aqui Mahādeva, ou o Grande Deus. Śiva louva Rāma, o filho de Daśaraṭha, aquele em quem o devoto, o conhecedor, descobre a alegria através das histórias e exemplos do *Rāmākaṭha*.

Numa passagem do início do *Rāmāyāṇa*, o grande sábio Vasiṣṭha, que vivia recolhido numa floresta isolada, estava sendo importunado por alguns demônios, que tiravam sua tranquilidade e impediam ele e seus colegas de fazer suas práticas e rituais em paz. O sábio pediu para o rei Daśaraṭha que permitisse que seus filhos Rāma e Lakṣmaṇa combatessem esses *rākṣasas* para que a paz voltasse a reinar na floresta.

Vasiṣṭha prometeu para o preocupado pai que nada aconteceria com os meninos, que estavam na adolescência. Ensinou para eles alguns mantras secretos para potenciar suas armas, e eles venceram os demônios. Ao terminarem a missão, os dois irmãos voltaram para casa e, tempos depois, o príncipe Rāma casou com Sītā numa grande cerimônia. Ele ia ser coroado rei logo mais, mas Kaikeyī, uma das esposas do rei Daśaraṭha, exigiu dele que o príncipe fosse desterrado por 14 anos e que seu filho Bhārata fosse coroado no lugar.

Como o rei devia a própria vida para ela, que o havia salvado numa batalha muitos anos atrás, ele teve que transigir e aceitar seu pedido. Isso é um exemplo de *dharma*: a pessoa deve ser fiel à palavra empenhada. Se isso não tivesse acontecido, não teríamos a bela aula sobre o *dharma* que este texto nos apresenta.

Então, Rāma e Sītā vão para a floresta, acompanhados por Lakṣmaṇa. Sītā tinha medo até dos coelhos. É difícil levar uma princesa assim para morar no meio do mato. Lá, quando eles tinham se adaptado à essa vida e estavam apreciando-a intensamente, a jovem princesa é sequestrada pelo demônio Rāvaṇa. Muitos outros acontecimentos se sucedem até o final da história.

Rāma nasceu como o resultado de uma prece. Ele foi o fruto da prece dos pais frente ao fogo sagrado. Na narrativa, o texto ilustra como as redes do *karma* são intrincadas, e o *karma* de cada um esta intrinsecamente ligada ao *karma* de todos os demais.

Para que haja encarnação, deve haver uma combinação de *karmas*. Uma encarnação humana é o resultado de uma série de acontecimentos anteriores. Os *rākṣasas*, os demônios, são como a corrupção. Quando eles tomam conta do mundo, é necessário arranjar uma solução à altura do problema. Para se proteger dos *rākṣasas*, há a prece. Como resultado da prece, uma encarnação especial tem lugar. Isso chama-se, no caso de Rāma, *avatāraśarīra*, o corpo de um *avatāra*, uma encarnação de Viṣṇu.

Todos os seres vivos são importantes na criação. Todos nós somos importantes nesta criação. Todos somos *maṅgalaṁ*, felicidade, bênção. Então, sendo Rāma quem ele era, uma encarnação divina, teve um nascimento abençoado, *janmamaṅgalaṁ*. “Havendo estabelecido a glória (*kirtimuttanām*) do *Rāmāyāṇa*“, segue o texto, “podemos ver o herói do *Rāmāyāṇa* continuando sua vida”.

Os príncipes habitam na floresta, mas há igualmente *ṛṣīs*, sábios e *yogis* morando nela. Os três príncipes, estabelecidos no *dharma*, levam uma vida simples. São *jñānis*, que estudam, se preparam, e têm uma vida tranquila. Eles tiveram a oportunidade de aprender sobre o *dharma* e viver através dele.

Antes de Rāma, a dinastia solar teve muitos outros sábios. O *dharma* nos leva para o conhecimento. No início, o *dharma* é necessário. Depois, se torna um ornamento, quando a pessoa fica bem estabelecida no conhecimento de si mesmo (*ātmavidyā*). Rāma foi um exemplo. Estabeleceu o reino de Rāma na Índia, o reino da justiça, Rāmarājya. Bhārata, o nome do irmão de Rāma que regeu a Índia em sua ausência, é o nome que ficou para o país.

Śloka 2

सौमित्रिणा पृष्ट उदारबुद्धिना रामः कथाः प्राह पुरातनीः शुभाः ।

राज्ञः प्रमत्तस्य नृगस्य शापतो द्विजस्य तिर्यक्त्वमथाह राघवः ॥ २॥

saumitriṇā pṛṣṭa udārabuddhinā
rāmaḥ kathāḥ prāha purātaniḥ śubhāḥ |
rājñāḥ pramattasya nṛgasya śāpato
dvijasya tiryaktvamathāha rāghavaḥ || 2 ||

A pedido de Lakṣmaṇa, o de coração grande, Rāma contou-lhe inspiradoras e antigas histórias, como a do descuidado rei Nṛga que, amaldiçoado por um brâmane, tornou-se um lagarto. 2.

O nome Rāghavaḥ designa as pessoas da família de Rāghu. Kalidāsa, o Shakespeare indiano, escreveu o *Rāghuvamśa*, um belo trabalho sobre esta dinastia real, associada com o Sol. Se a gente souber um pouco de sânscrito, as palavras são auto-explicativas. O nome de Rāma significa “graça”. O filho de Sumitrī (no texto, Saumitriṇā, *i.e.*, Lakṣmaṇa), que sacrificou os melhores anos da sua vida pelo irmão, é conhecido como alguém totalmente devotado ao *seva*, ao benefício dos demais.

Tiryak significa “horizontal”, e designa aquilo que cresce horizontalmente. Por extensão, aponta para um animal. A história do rei Nṛga é assim: este rei recebeu uma vaca como presente de um brâmane. Por sua vez, ao invés de ficar com ela, a ofereceu para outro brâmane. Quando isso se soube, e já que é contra o *dharma* dar para outrem um presente que foi oferecido a si mesmo, o rei foi amaldiçoado pelos sábios, e se tornou como efeito dessa maldição, num lagarto.

Esta estória é usada aqui para ilustrar um nascimento numa situação desconfortável, que produz sofrimento. A lista de prioridades na sua mente deve ter o mais importante, o essencial, no início. Cada um tem um lugar no esquema das coisas, e deve ocupar exatamente esse lugar. Nem mais, nem menos. Isso não pode ser negociado. Então, esse é o contexto em que acontece o ensinamento da *Rāmāgītā*. No primeiro verso aparece a frase *jaganmaṅgalamaṅgalā*, do *Rāmāyāṇa*. *Maṅgala* significa felicidade, bem-aventurança. *Jagat* é o universo, a criação.

Cada um dos diferentes reis, príncipes, demônios, animais ou personagens do épico são arquétipos que transmitem os valores e características desta cultura: Hanumān representa a devoção, Lakṣmaṇa é o arquétipo do *seva*, da dedicação ao bem-estar dos demais. Em Śrī Laṅkā, as pessoas fazem peregrinações aos lugares onde supostamente tiveram lugar os acontecimentos do *Rāmāyāṇa*.

Ravāṇa, o demônio que sequestra a princesa Sītā, é outro arquétipo, que representa a sede de poder corrompido, o ego hiper-desenvolvido. Ele era um brâmane, um *samavedi*, um conhecedor do *Sama Veda*, devoto de Śiva, de quem recebeu uma série de bênçãos, graças às quais se tornou tão poderoso. Era um brâmane que se tornou um *rākṣasa*, um brâmane que se deixou seduzir pelas qualidades demoníacas, como acontece com uma certa frequência.

Dessa forma, ao longo do épico vão aparecendo os diferentes arquétipos, que são usados para descrever ou definir as diferentes circunstâncias da história, que são por sua vez espelho das distintas situações pelas que pode passar um ser humano. Nesta primeira parte da *Rāmāgītā*, invoca-se a bênção divina para a correta transmissão do conhecimento, do Vedāntasāstra, a ciência do Vedānta. A prece pode ser feita de duas maneiras: mental ou verbalmente.

Muitos manuscritos valiosos foram destruídos ao longo da história, por pessoas que consideram que os únicos livros que merecem ser conservados são aqueles considerados sagrados por eles mesmos. Alguns manuscritos antigos apresentam certas diferenças em relação aos originais, por conta da “contribuição” dos *brahmāchāris* copistas, que podiam se distrair no trabalho, ou copiar errado, ou não haver compreendido o que estava escrito no original.

Assim, ocasionalmente surgem edições críticas, que visam a reconstruir o texto original. Outros textos foram perdidos pelo fogo, ou devido à umidade na estação das chuvas, ou comidos pelas formigas, ou por falta de manutenção ou outros motivos. Mas o conteúdo daquilo que é sagrado

deve ser preservado para as gerações vindouras. Textos como a *Rāmagītā*, que sobreviveram ao teste do tempo, chegam até nós para nos abençoar com o conhecimento.

Dizendo então *jaganmaṅgalā*, aquele que é uma bênção para o mundo, ou que produz felicidade no mundo, o texto inicia-se. A ignorância (*avidyā*) produz sofrimento, dá lugar ao *saṁsāra*. Existem certos gostos e preferências que entram em conflito com o que é certo e errado, e outros que não entram nesse conflito. É preciso colocar-se para além daqueles gostos e aversões que produzirem um conflito com o *dharma*.

O aprendizado de qualquer disciplina, como sânscrito, Yoga, etc., acontece em ciclos de 12 anos. Porém, isso não significa que se você está praticando há mais do que 12 anos, você tenha atingido algum grau especial de “evolução”. Você também precisa da ajuda e guia de um bom professor ao longo desse período. Para treinar viver em Yoga, você pode vir a precisar da vida inteira.

Śloka 3

कदाचिदेकान्त उपस्थितं प्रभुं रामं रमालालितपादपङ्कजम् ।
सौमित्रिरासादितशुद्धभावनः प्रणम्य भक्त्या विनयान्वितोऽब्रवीत् ॥ ३ ॥

kadācidekānta upasthitam prabhum
rāmaṁ ramālālitapādapaṅkajam |
saumitrirāsāditaśuddhabhāvanaḥ
praṇamya bhaktyā vinayānvito'bravīt || 3 ||

Ao perceber Śrī Rāmacandra, que não é ninguém menos que Śrī Viṣṇu, cujos pés são constantemente adorados e servidos por Lakṣmī, sentado sozinho em presença dele, Lakṣmaṇa, filho de Sumitrā, cujo coração estava extremamente purificado, após prostrar-se ao Senhor em profunda devoção, humildemente perguntou: 3.

Rāma considera que Lakṣmaṇa, ao fazer este pedido para ser instruído, está qualificado para receber o conhecimento, e a instrução começa. Mas isso não significa que Lakṣmaṇa não conheça ou nunca antes tenha se exposto a Brahmayidyā, o conhecimento sobre o Ser. Pelo contrário, ele já tem uma instrução prévia muito consistente, mas irá aprofundar seu conhecimento ainda mais, através das palavras de seu querido irmão.

A linguagem constrói o caráter das pessoas. A história, tão cheia de violência, não constrói nem melhora o caráter de ninguém. As matemáticas e as demais ciências tampouco fazem isso. Se você não tem uma palavra para distinguir masculino de feminino, então não haverá distinção. É por isso que a língua inglesa é boa. Não diferencia entre o masculino e o feminino.

Porém, o inglês não é fonético nem lógico: não se pronuncia como se escreve nem se escreve como se pronuncia. Veja por exemplo o caso das palavras *how* e *low*. Apesar de serem similares, se pronunciam de maneira diferente. A fonética, assim como a pronúncia, deve ser impecável e lógica, como é o caso do sânscrito, que abrange todas as possibilidades de uso da voz humana. É uma linguagem clássica, não por ser antiga, mas por sua estrutura e forma. Existem conexões sintáticas no texto.

Rāma fala com Saumitri (Lakṣmaṇa) que, por sua vez, fala com Rāma. Ambos são sujeito. Existe uma série de adjetivos no terceiro e quarto versos: *śuddhabhāvanaḥ*, *bhaktyā*. Há algo que torna o sânscrito uma língua única, com infinitas possibilidades: o autor pode criar seus próprios

compostos, que você não irá achar num dicionário. Esses compostos, que são inúmeros, surgem pela combinação que cada autor faz dos diferentes elementos da língua, como é o caso destas palavras.

Bhāvanah designa o *antaḥkāraṇa*, o “órgão interno”, que é triplo: mente, ego e inteligência. *Śuddhabhāvanah* é esse psiquismo, purificado. Aquele cuja mente está purificada, está pronto para receber o mais elevado conhecimento. No caso, Lakṣmaṇa, através dos 14 anos de *seva* dedicados ao irmão, está qualificado para obter esse conhecimento sobre o Ser. Ele estudou e trabalhou dois anos a mais do que o tradicional ciclo de 12 anos. Está perfeitamente preparado, portanto.

Praṇamya significa reverenciar ou honrar. Lakṣmaṇa faz assim uma reverência para o irmão, humildemente, ao lhe pedir o conhecimento. *Vinayānvitaḥ* significa cheio de humildade. O conhecimento tem que ser solicitado da maneira adequada, humildemente. É necessário também que haja condições adequadas, como tempo suficiente para refletir e assimilar esse conhecimento e um lugar adequado, tranquilo.

Arjuna teve uma situação igualmente adequada à beira do campo de batalha, sozinho, na sua carruagem de guerra. Ambos estavam na carruagem, onde Arjuna pode expressar suas dúvidas para Kṛṣṇa. Ele também se inclina perante o mestre e amigo para lhe pedir orientação e conselho no momento imediatamente anterior ao início da batalha. Arjuna diz: “Eu me entrego a você, por favor, instrua-me”. Lakṣmaṇa está na mesma situação que Arjuna, depois de muitos anos de serviço desinteressado. Ambos, Lakṣmaṇa e Rāma, pedem a bênção da Deusa para dar início ao ensinamento.

Śloka 4

त्वं शुद्धबोधोऽसि हि सर्वदेहिना-मात्मास्यधीशोऽसि निराकृतिः स्वयम् ।

प्रतीयसे ज्ञानदृशां महामते पादाब्जभृङ्गाहितसङ्गसङ्गिनाम् ॥ ४ ॥

tvaṁ śuddhabodho'si hi sarvadehinā-
mātmāsyadhīśo'si nirākṛtiḥ svayam |
pratīyase jñānadṛśāṁ mahāmate
pādābjabhṛṅgāhitasāṅgasāṅginām || 4 ||

Ó sábio! És, de fato, puro conhecimento, o Ser de todos os seres, o Senhor de tudo. Mas, em tua real Natureza, não tens forma. És visto por aqueles que são dotados do olho da sabedoria e estão associados na companhia de teus devotos que adoram teus pés de lótus, como as abelhas. 4.

Há aqui dois verbos: *asi* significa “você é”; *asti* significa “ele é”. Rāma diz para seu irmão: “você é *sarvadehinamātmā*”: você é o Ātma de todos os corpos, a Realidade de todos os seres. Não há diferença entre você e qualquer outro ser. O conhecedor de *ātma* percebe *ātma* em todos os seres. Lakṣmaṇa já tem certo conhecimento sobre a matéria que está sendo ensinada.

As pessoas sofrem, não porque Íśvara não saiba, mas porque elas não fazem nada para que o sofrimento seja removido. Se você não fizer nada, não será atendido. É como tentar falar com o presidente. Se você não pedir, ele não virá até você. Você pode pedir o que for, mas tem que ser de forma clara.

Você pode por exemplo, pedir para seu professor de Yoga explicar *ātma*, mas não pode lhe pedir para ensinar eletrônica. Não pode lhe pedir qualquer coisa. Você não pode vir da outra parte do mundo para me pedir coisas que eu não posso ensinar. O objeto do nosso estudo é *ātma*.

Rāma diz para Lakṣmaṇa: “você sabe que você é *ātma*”. Você é um buscador. Isso basta. Não precisamos usar expressões como buscador *honesto*, buscador *verdadeiro*, ou outras. Você não vai me ouvir usando esses adjetivos. Aqui, Lakṣmaṇa sabe o que está perguntando. Sabe o que está pedindo. Ele tem uma ideia aproximada, mas precisa aprofundar sua visão, se libertar das confusões que ainda tem. Isso vem com a consciência de *śuddhabodha*, de ter a mente purificada.

A mente e os sentidos têm suas características. Eles existem, e são como são, porque você, o Ser, está aqui. Você é o *antarjñāni*, Īśvara. Tudo o que está aqui, está aqui na forma da pura consciência. É impossível não se relacionar com o mundo. Não existe alguém que possa estar “além” do mundo, ou que não se relacione com ele. Ninguém pode viver “em seu próprio mundo”, isolado da totalidade. Não há existência terrena sem relacionamentos.

No Vedānta aprendemos que somos o Ilimitado, apesar de estarmos restringidos a uma mente e um corpo limitados. Este conhecimento não pode ser transformado numa franquia, numa espécie de Amway. Não pode ser divulgado como um produto de consumo fácil. Você é Sarveṣam Īśvara. Essa é a distinção característica do ensinamento do Vedānta.

Nirakṛtiḥ svayam: você é quem faz o mundo acontecer. Você é a totalidade. Sem você, nada poderia existir. Os olhos daquele que conhece o Ser não se enganam quando ele olha para os diferentes seres. No estado onírico, quando você sonha, cria uma série de pessoas, assim como também cria um corpo para si mesmo. No sonho, você é Īśvara, você é o criador, aquele que ilumina a cena.

Rāma chora enquanto busca sua princesa perdida. Ele se lamenta, fica com raiva e triste. Através dessas situações que ele vive, são validadas todas as nossas emoções. O arquétipo de Rāma incorpora então todas as emoções humanas, não apenas as desejáveis. Assim, aprendemos através desse exemplo que não precisamos negá-las nem nos livrar delas. É sobre isso que trata o conhecimento sobre Īśvara. O pensamento nos leva para o conhecimento.

Jñānadṛśam: você tem forma de humano, diz Rāma para Lakṣmaṇa, aparenta ser um humano como outro qualquer. Não há diferença aparente entre um *yogi* e outra pessoa que não tenha um compromisso com a vida de Yoga, com *mokṣa*.

Aqueles que estiverem sempre associados com o *saṅgam*, com o grupo dos motivados por *mokṣa* e pela vida de *dharma*, aos pés de lótus do Ser Ilimitado, são comparados por Rāma com as abelhas, que são atraídas pelo perfume da flor de lótus. As pétalas do lótus têm uma característica única: elas não retêm partículas de poeira. É por isso que esta flor é o símbolo da pureza do Ser.

A flor de lótus se abre para o Sol, assim como o coração humano se abre para o conhecimento. Isto simboliza o conhecimento sobre o Ser, que se distingue das outras formas de conhecimento, centradas naquilo que é limitado. Para definir o que é limitado, dá-se aqui o exemplo da flor de lírio, que se abre quando brilha a luz da lua.

O problema não é buscarmos segurança. O problema é sentir insegurança. Você já está seguro. Não precisa buscar uma segurança vinda de fora, que aliás, nunca irá derivar da realização dos desejos. Compreendendo isso, você reduz seus desejos a cinzas.

Samanya dharma significa *dharma* universal. É aquele aplicável a todos e a tudo, atemporal, e que vale em todas as circunstâncias. Depois, existe o *viśeṣa dharma*, que é o *dharma* específico

para um indivíduo numa determinada situação. Ainda, existem o *viśeṣatara dharma* e o *viśeṣatama dharma*. Estes dois últimos tem especificidade crescente. É assim que opera o *dharma*.

Esta hierarquia é exemplificada de maneira simbólica no *Rāmāyāṇa*, nos príncipes irmãos, filhos de Daśaraṭha: Rāma, Lakṣmaṇa, Bhārata e Śatrughna. Espera-se uma atitude diferente de cada irmão em relação aos demais. Rāma, o mais velho, tem a mesma posição na família que o pai. Ninguém pede para Lakṣmaṇa fazer o mesmo, mas ele resolve, usando sua liberdade, seguir o irmão, para protegê-lo e ajudá-lo.

Quando Rāma é exilado, Bhārata se recusa a aceitar o trono, pois isso é o *dharma* do primogênito. Ele torna-se regente durante o exílio de Rāma, pois não pode conceber ocupar o lugar do irmão mais velho. Ele, então, continua sendo um príncipe que cuida do *dharma* durante a ausência do seu irmão. Nessa empreitada, é apoiado e sustentado pelo irmão mais novo, Śatrughna.

O *dharma* não é um esquema exclusivo, que rejeita pessoas dentro de um sistema fechado. Ele é **inclusivo**. Todos tem um lugar, um papel para representar ou realizar na estrutura dhármica. Bhārata governa como regente, na ausência de Rāma. Ele faz um belo trabalho à frente do país.

Aqueles que são devotos de Īśvara, ou aqueles que são devotos dos devotos, as pessoas que estiverem associadas com os *bhaktas* de Īśvara, o grupo de suporte, e a associação com eles, é um dos fatores que possibilita a mudança, a transformação de um buscador num conhecedor.

Aquele que não tem forma, não pode ser visto. Mas o *bhakta*, o devoto, outorga uma forma para Īśvara, para poder adorá-lo. Então, faz-se o altar, e a adoração tem lugar. Acontece uma percepção desejável para o *bhakta*, mas relativa, assim como é relativo o pôr-do-sol, que depende do lugar onde está situado o observador.

Śloka 5

अहं प्रपन्नोऽस्मि पदाम्बुजं प्रभो भवापवर्गं तव योगिभावितम् ।
यथाज्ञसाज्ञानमपारवारिधिं सुखं तरिष्यामि तथानुशाधि माम् ॥ ५॥

aham prapanno'smi padāmbujaṁ prabho
bhavāpavargaṁ tava yogibhāvitam |
yathāñjasājñānamapāravāridhiṁ
sukhaṁ tariṣyāmi tathānuśādhi mām || 5 ||

[Lakṣmaṇa disse:] Ó Senhor! Entrego-me a teus pés de lótus, que os *yogis* contemplam, e que podem libertá-los das correntes do tempo. Por favor, ensine-me o mais rápido método pelo qual posso atravessar confortavelmente a vastidão do oceano da ignorância. 5.

“Por favor”, diz Lakṣmaṇa, “mostre-me o *ānuśādhi*, o ensinamento sobre o Ser. Não porque eu seja seu irmão, mas porque sou seu estudante agora. Me entrego, me inclino (*prapanno'smi*) aos seus pés de lótus (*pādāmbujaṁ*)”. Cada pessoa é, do seu próprio jeito, um sobrevivente. Cada pessoa deseja exercer algum tipo de controle. Existem duas fontes para o crescimento: a resistência do *tapas* e o questionamento. Este último deriva do desejo de conhecer.

Apavargam é um sinônimo de *mokṣa*, liberdade. O altar de meditação, o Ser pleno que todos buscamos, é encontrado por Lakṣmaṇa na forma do seu irmão, como professor. O termo *bhāva*, neste contexto, é Īśvara. Noutros contextos, essa palavra define o *saṃsāra*, a vida de *sukhadhuḥka*, prazer e sofrimento e demais pares de opostos. Lakṣmaṇa procura Rāma, não como irmão nem como rei, não como guerreiro nem como defensor do *dharma*, mas como professor.

Vāridhiṃ é *samudra*, o oceano aberto, infindável, no qual não é possível ver nada além de água e mais água. Esta é uma imagem bem eloquente da vida condicionada e da ignorância existencial, muito recorrente na literatura hindu. *Pāra* é a beira do oceano. Lakṣmaṇa quer atravessar o oceano infindável da ignorância, para chegar na outra beira, o estado em que a ignorância desaparece, e somente o conhecimento resplandece.

Aquilo que estamos procurando não pode ser objetificado. Não é um objeto que possa ser observado desde fora. Este objeto de conhecimento é você mesmo, você mesma. Você, da forma que você é hoje, agora, é Īśvara, o Ser pleno e perfeito. Essa é a verdade. Não há conflito, não deveria haver conflito ou contradição em relação a este conhecimento.

Eu sou o objeto, o objetificado e o objetificador. Como saber disso? Como é possível conhecer sem objetificar? É por isso que dizemos que este conhecimento é um conhecimento especial. Não é uma presunção, uma inferência, uma percepção direta, sensorial ou extra-sensorial. Está além dos cinco meios de conhecimento que usamos para nos relacionar com o mundo.

Sukham tariṣyāmi significa “atravessar facilmente”, sem obstáculos. “Por favor, me ensine desta forma”, diz Lakṣmaṇa. Ele diz isso, porque sempre tem algum tipo de teste aguardando pelo estudante ao longo do aprendizado. Às vezes, no Japão, os monjes aspirantes devem aguardar por dias e dias para serem recebidos pelo abade de algum mosteiro zen onde pretendem residir. A pessoa chega e aguarda do lado de fora do portal. Se faz isso para testá-lá, para ver se ela tem suficiente *titikṣa*, suficiente paciência e preparação para fruir a vida monástica.

Śloka 6

श्रुत्वाथ सौमित्रवचोऽखिलं तदा प्राह प्रपन्नार्तिहरः प्रसन्नधीः ।

विज्ञानमज्ञानतमःप्रशान्तये श्रुतिप्रपन्नं क्षितिपालभूषणः ॥ ६॥

śrutvātha saumitravaco'khilaṃ tadā
prāha prapannārtiharaḥ prasannadhīḥ |
vijñānamajñānatamaḥpraśāntaye
śrutiprapannaṃ kṣitipālabhūṣaṇaḥ || 6 ||

Então, havendo escutado todo o que Saumitri (Lakṣmaṇa) disse, Śrī Rāma, a serena jóia dos reis, que destrói todo o sofrimento daqueles que nele confiam, entregou a ele o Conhecimento que dispersa as trevas da ignorância. 6.

A metalinguagem através da qual o sânscrito é ensinado, é em si mesma uma linguagem. Existem nove sistemas de gramática. Vālmiki, o autor do épico, muda a linguagem ao longo do *Rāmāyāṇa*. Quando Rāma fala, a linguagem é uma. Quando Hanumān fala, a linguagem é outra. Nesta estrofe da *Rāmagītā*, Rāma aguarda que Lakṣmaṇa faça então as perguntas.

Prapannatiharaḥ designa o sujeito. *Kṣitipālabhūṣaṇaḥ* é um termo que descreve a glória de Rāma: para aquele que tem autoconhecimento, reinar sobre o mundo inteiro é apenas um

ornamento, algo pequeno e sem importância. Como irmão de Rāma, Bhārata, seu irmão e regente, foi um grande rei e um administrador muito justo, mas ele não se compara à glória de Rāma.

Nunca houve nem haverá um rei como ele. Nunca haverá um rei mais justo do que ele foi. *Kṣitipālaḥ* significa a jóia entre os reis, o rei dos reis. *Prapannārtiharaḥ* é uma palavra que se refere a alguém que remove o sofrimento daqueles que o buscam, que se refugiam nele. Após ter ouvido (*śrutvā*) por completo (*akhilam*) o pedido de Lakṣmaṇa, Rāma aceita instruí-lo. As palavras das escrituras do Śruti (*śrutiprapannām*) afastam as trevas da ignorância (*viññānatamaḥpraśāntaye*) para permitir conhecer aquilo que precisa ser conhecido.

Partes das nossas conversações sempre se perdem, seja por distração ou cansaço, seja pela dificuldade em compreender os sotaques regionais. Sempre pegamos algumas palavras e tentamos reconstruir o todo, procurando compreender a intenção da pessoa que nos fala. Às vezes, temos dificuldade para ouvir certas frequências, então precisamos reconstruir uma parte daquilo que é dito.

Não é o caso deste diálogo: Rāma ouviu atentamente tudo o que Lakṣmaṇa solicita e sabe exatamente o que irá responder. Assim, começa a exposição do ensinamento sobre o Ser. Enquanto isso, Pārvatī, esposa de Śiva, ouve atentamente a narração. E assim, inicia-se a transmissão do conhecimento na próxima estrofe.

Śloka 7

श्रीरामचन्द्र उवाच ॥

आदौ स्ववर्णाश्रमवर्णिताः क्रियाः कृत्वा समासादितशुद्धमानसः ।

समाप्य तत्पूर्वमुपात्तसाधनः समाश्रयेत्सद्गुरुमात्मलब्धये ॥ ७ ॥

śrīrāmacandra uvāca ||

ādaḥ svavarṇāśramavarṇitāḥ kriyāḥ

kṛtvā samāśāditaśuddhamānasaḥ |

samāpya tatpūrvamupāttasādhanaḥ

samāśrayetsadgurumātmalabdhaye || 7 ||

Śrī Rāmacandra disse: Em primeiro lugar, depois de termos feito as ações mandatorias à nossa posição social e etapa de vida (*puruṣārtha*) e, portanto, termos obtido uma mente purificada, devemos abandonar todo apego ao fruto dos nossos *karmas* passados. Dotados das qualificações necessárias, devemos nos dedicar totalmente [à visão apontada pelo] mestre, para alcançar o conhecimento do Ser. 7.

A essência e o próprio método do ensinamento está resumido nesta estrofe. Aqui, Rāma ensina para Lakṣmaṇa o que deve ser feito para se obter o conhecimento. *Samāśraye*, “que você possa se aproximar e tomar refugio aos pés do mestre (*sadguru*)”. O problema é que hoje em dia todos são ou querem ser gurus: guru de culinária, guru de dança, etc. E muitos querem ser *seu* guru. Todos querem reconhecimento. E todos querem também honras, fama, etc.

Rāma ensina para Lakṣmaṇa e, através dele, para todos nós. A mente purificada está apta para receber o conhecimento. A palavra *durita* define as causas das situações desconfortáveis ou que

produzem sofrimento, que precisam ser neutralizadas. A pessoa dominada por essas fontes de sofrimento torna-se um sobrevivente, não um contribuinte para o bem-estar do mundo.

Ver o mundo como um lugar difícil, é como andar com medo numa floresta desconhecida. Se nos falaram que aquele é um lugar perigoso, se estivemos dominados pelo medo de eventualmente nos cruzar com um tigre ou um fantasma, não relaxamos na caminhada. Infelizmente, é assim que muitas vezes andamos pela vida.

Svavarṇāśrama aponta para a função ou vocação de cada um na sociedade, que deve ser seguida. As atividades e responsabilidades inerentes a cada fase da vida devem também ser respeitadas (*varṇakriyā*). Cada função tem seu papel, cada um deve retribuir sem delongas à sociedade aquilo que lhe é dado ou ensinado. Assim, nos tornamos contribuidores, trabalhando pelo bem comum e pela felicidade de todos na sociedade. Essa, pelo menos, deveria ser a maneira ideal de conviver em sociedade.

Consumidores não têm autoestima. A sociedade atual, por seu lado, é uma sociedade de consumidores, não de contribuidores. No entanto, cada pessoa pode se tornar um contribuidor, se deixarmos claro em que consistem as responsabilidades sociais que devem ser cumpridas. Na medida em que nos tornamos conscientes das nossas responsabilidades e aprendemos a cumpri-las, a nossa autoestima aumenta progressivamente.

Um menino, visitante do Āśram vai todo dia até o sagrado rio Ganges para tomar um banho em nome da sua mãe, do seu pai, e do seu mestre. Ele está fazendo a sua parte, é um contribuidor. Ninguém lhe disse para fazer isso. Ele apenas se deu conta sozinho. Conhecer a si mesmo como contribuidor para a sociedade constrói e reafirma a própria autoestima.

Depois de ter tomado *saṁnyāsa*, de ter se tornado um renunciante, depois de ter cumprido com todos seus deveres, aquele que estiver pronto para renunciar aos próprios desejos, havendo realizado suas obrigações kármicas, pode se centrar no auto-estudo e na prática.

Upatasādhanaḥ é um termo que faz referencia à preparação do estudante, que acontece através do cultivo das seis qualificações essenciais listadas no *Tattvabodhaḥ*: preparação mental (*śama*), controle sensorial (*dama*), capacidade de compreender e realizar as próprias responsabilidades (*uparama*), cultivo da paciência (*titikṣa*), confiança no professor e no ensinamento (*śraddhā*) e aptidão para a concentração (*samādhānam*).

Assim, o praticante obtém *mokṣa*, a liberdade, através da vida inteligente, sendo sempre um contribuidor para a sociedade e recebendo o conhecimento que lhe permite atravessar o oceano do *saṁsāra*. Nesse sentido, cabe lembrar que os praticantes que fazem diariamente o *gāyatrī mantra*, repetem esse mantra em nome e em benefício de todos (*dhīmahi* = “todos nós”).

Śloka 8

क्रिया श्रीरोद्धवहेतुरादृता प्रियाप्रियौ तौ भवतः सुराणिणः ।

धर्मेतरौ तत्र पुनः शरीरकम् पुनः क्रिया चक्रवदीर्यते भवः ॥ ८॥

kriyā śrīroddbhavaheturādṛtā
priyāpriyau tau bhavataḥ surāṇiṇaḥ |
dharmetarau tatra punaḥ śārīrakam
punaḥ kriyā cakravādīryate bhavaḥ || 8 ||

A ação é considerada a causa da manifestação no corpo físico. Quem for demasiado apegado a ele realiza ações desejáveis e não desejáveis que, por sua vez, produzem *dharma* e *adharma* [o que produz alegria e tristeza]. Essa [sucessão de acontecimentos] dá lugar a um novo corpo que, em seu tempo, realiza novas ações. Assim, como a roda do moinho, incessantemente sucedem-se os nascimentos e mortes, o *saṁsāra*. 8.

O Vedānta é a seção final dos quatro Vedas: *R̥g*, *Sama*, *Yajur* e *Athārva*. Estes são os textos mais antigos da Humanidade. *Karma*, *upasana* e *jñānam* são os grandes temas desses livros sagrados: ação, reflexão e conhecimento. *Karma* é o primeiro e maior assunto desses antigos textos. *Karma* significa ação, e é um termo que se refere ao princípio da causalidade.

O resultado dos *karmas* tem dois aspectos: o visível e o não visível, *driṣṭa* e *adriṣṭaphalaṁ*. A árvore é o fruto da semente. A lei do *dharma*, aplicada na convivência do homem com a Natureza, diz coisas como esta: se você for cortar uma árvore, terá que plantar dez para compensar o dano.

As ações que estiverem em conformidade com o *dharma*, o bem universal, são chamadas *pūṇya*. *Pāpakarmas* são as ações que devem ser evitadas, pois são contrárias ao *dharma*. Os frutos das ações em conformidade com o *dharma* serão agradáveis, enquanto que os frutos das ações que devem ser evitadas serão desconfortáveis ou aflitivos.

O *kartā*, o agente das ações, é o responsável tanto pelos resultados agradáveis como pelos não agradáveis. Esses méritos e deméritos são creditados em sua “conta kármica”, se cabe usar esta expressão. Alguns deles frutificam nesta vida e outros não. Existem rituais compensatórios e ações meritórias como a caridade, que se fazem para neutralizar os frutos indesejáveis das ações inadequadas pregressas.

Um nascimento humano envolve necessariamente alguma combinação de méritos e deméritos: *pāpa* e *pūṇya*, respectivamente, méritos e deméritos. Não existe nascimento feito apenas pelo fruto de méritos. Isso significa que em cada coisa, por boa que seja desde a perspectiva de alguém, há envolvido certo grau de *pāpa* e certo grau de *pūṇya*. *Pāpa* e *pūṇya*, portanto, andam sempre juntos.

Segundo a visão hindu, seres divinos e semi-divinos como *apsāras*, *gandharvas* e *kinnaras*, são somente *bhoktas*, experienciadores: eles apenas vivem esgotando os méritos das ações adequadas feitas em vidas anteriores. Porém, os humanos enfrentamos situações agradáveis e não agradáveis, produto da combinação única de *pāpa* e *pūṇya* na vida de cada um.

O *adriṣṭaphalaṁ*, o resultado não visível das ações que forem feitas em conformidade com o *dharma*, poderão produzir uma vida confortável, como *bhokta*, desfrutador, na próxima encarnação. O *kartā* é o fazedor, o agente das ações.

O *kartā* pode escolher, fazer, fazer diferente, ou deixar de fazer. Essa liberdade de fazer, de escolher, esse livre arbítrio, é o que torna único o ser humano. Uma vaca não pode fazer doutorado. Uma planta tem suas próprias limitações. Olhe para o corpo humano: por exemplo, um homem vive a vida inteira dentro do *dharma*.

Aqueles que viverem a vida dentro do *dharma* são não apenas consumidores, mas igualmente contribuintes para uma sociedade melhor. Essa capacidade é dada, através do livre arbítrio, para cada homem. Os deuses não têm essa capacidade de escolha. Os animais tampouco têm essa escolha.

Os seres vivos assumem seus diferentes corpos de acordo com seus próprios *karmas*. A cada vez que ganhamos um corpo humano, nos é dada mais uma chance para ganharmos a liberdade. *Karma, janma, karma, janma, karma, janma*: ação, nascimento, ação, nascimento, ação, nascimento...

Então, olhe o que você tem, ao invés de se lamuriar pelo que não tem. Ao invés de se queixar por que você tem um copo meio vazio, pense que você tem, pelo menos, um copo meio cheio. Você é totalmente aceitável, como você é. Cultive então a auto-aceitação. Uma coisa que devemos ponderar, é que não podemos nos separar da totalidade, daquilo que é ilimitado. Não podemos renunciar àquilo que é nosso.

Quando você vai viajar, tem que levar alguns remédios, para o caso de ter alguma dor de cabeça, ou seja, algum *pāpa* para ser exaurido. Uma pessoa chegou ao limite de trazer para o nosso Āśram soro antiofídico, pois alguém lhe disse que a Índia é cheia de serpentes! Fazemos ações, como viagens e peregrinações por que esperamos viver alguma coisa agradável ou útil. Ninguém sai de casa para sofrer ou passar dificuldades.

Auto-aceitação e não auto-aceitação são possibilidades. Continuar nos equivocando ou insistindo nos mesmos erros, como olhar para nós mesmos como pessoas não aceitáveis, é uma questão de escolha. A auto-aceitação é essencial, para podermos olhar para nós mesmos como pessoas plenas. Essa é a solução para qualquer problema humano.

O nosso *karma* pode nos levar a nascer em lugares onde, por exemplo, não haja liberdade para escolher a própria religião, ou onde não haja chance de escolha. Portanto, se você nasceu num país livre, não desperdice suas chances. Não precisamos nos obsessionar com os *karmas*, nem pensar demais neles. Tem muita gente que perde tempo e energia com esse assunto. É aconselhável conhecer o necessário, e usar o bom-senso para não se dispersar nem perder tempo com preciosismos.

Aceite o problema básico da não auto-aceitação e você o neutraliza. Os méritos kármicos nos ajudam a viver uma vida no *dharma* e podem nos ajudar a nascer no lugar certo. O Veda fala sobre meios e fins, sobre a lei do *karma*, sobre certas formas de meditação. A grandeza desta tradição é que nós podemos ensinar, não um tema abstrato, mas algo que tem a ver com o fato de você estar vivo, e como viver essa vida em harmonia com o *dharma*.

Os Śāstras, as Escrituras, nos falam sobre alguns dos argumentos tradicionais que elaboram sobre esse conhecimento, a liberdade e os meios para obtê-la. Para termos a libertação, o meio de conhecimento é o conhecimento de si mesmo, *Brahmavidyā*. O *karma* nos prepara e nos dá a chance e as condições para que esse processo tenha lugar.

Bhavaḥ cakravādīryate é uma expressão que aponta para a roda ou o ciclo das sucessivas reencarnações. A nora, o moinho de água mencionado no fim desta estrofe, é um ótimo exemplo do que o *saṁsāra* é: os baldes, amarrados à roda, ora sobem, ora descem; ora cheios de água, ora vazios. Da mesma maneira *ātma*, o Ser, ora adquire um corpo para viver uma encarnação, ora o abandona, adquire um novo corpo para viver e depois o abandonar, e assim sucessivamente.

O conhecimento liberta. A ignorância condiciona: dominado pela ignorância existencial, eu acho que eu não sou aquele que quero ser, e que devo me tornar algo diferente do que sou para quem sabe um dia, ser feliz. Esta é a maior crença que nos limita, e que assume diversas formas de acordo com o *karma* de cada um.

O conhecimento me liberta do sentimento de limitação, de me sentir condicionado e incompleto. Karma Yoga e *saṁnyāsa*, a renúncia, são os dois caminhos válidos para sair da ignorância existencial. Śrī Kṛṣṇa, na *Bhagavadgītā*, recomenda o caminho do Karma Yoga para se adquirir *mokṣa*. Você não precisa renunciar para ser livre. Você não precisa se transformar em algo diferente daquilo que é, nem mudar de vocação, família ou país para ser feliz.

O *antaḥkarāṇa śuddhi*, a purificação do psiquismo, é essencial para a liberdade, *mokṣa*. Para que um novo nascimento tenha lugar, é preciso que os *karmas* estejam maduros. Uma vez que eles tiverem sido exauridos, a libertação acontece.

A palavra *kriyā* designa neste contexto as ações e seus resultados, agradáveis e não agradáveis. Esses frutos serão experienciados pela pessoa, na medida em que ela se identificar com o papel do *kartā*, o agente das ações. Eu posso agir em conformidade com o *dharma*, ou contra ele, para realizar meus desejos de ter riqueza, conforto, segurança, prazer, etc.

O resultado será diferente em cada um desses casos. Porém, sempre que houver méritos e deméritos combinados, haverá novos nascimentos sucessivos. Em todo caso, a auto-imagem que nasce da ignorância, está vinculada ao fato de eu achar que sou o *kartā*, ou o *bhokta*, o agente das ações, ou aquele que desfruta dos seus resultados.

Todos somos humanos: cada um de nós sofre um tipo de pressão diferente, um tipo de condicionamento diferente. Em função das ações que fazemos desde o nosso livre arbítrio, construímos o nosso “estado de conta”, através do qual iremos ganhar, futuramente, diferentes corpos, de acordo com o resultado ou a síntese das nossas ações meritórias e não meritórias.

Assim, vamos encarnando sucessivamente em variados corpos, movendo-nos, aparentemente em círculos, aparentemente sem sairmos do lugar, como uma pessoa andando numa bicicleta estacionária. Esta existência é chamada *saṁsāracakraḥ*, a roda do *saṁsāra*, dos sucessivos nascimentos, vidas e mortes.

Śloka 9

अज्ञानमेवास्य हि मूलकारणं तद्धानमेवात्र विधौ विधीयते ।

विद्यैव तन्नाशविधौ पटीयसी न कर्म तज्जं सविरोधमीरितम् ॥ ९॥

ajñānamevāsya hi mūlakāraṇaṁ
taddhānamevātra vidhau vidhīyate |
vidyāiva tannāśavidhau paṭīyasī
na karma tajjaṁ savirodhamīritam || 9 ||

A raiz do *saṁsāra* é a ignorância. Naturalmente, sua destruição é o único remédio indicado nas escrituras e no ensinamento. Apenas o conhecimento é eficiente para destruir essa ignorância. Os *karmas* não, já que são produto da ignorância e, portanto, não opostas a ela. 9.

O conhecimento se opõe a ignorância. A falsa ideia de que o Ser seja o *kartā*, o agente das ações, é a razão do sofrimento. A ignorância não se opõe ao *karma*. Da ignorância, nascem as ações precipitadas e seus resultados indesejáveis. A principal causa do sofrimento é a ignorância, e apenas ela. A distração é um dos frutos da ignorância. Ela é removida através do conhecimento, da mesma forma que a luz remove as trevas.

A distração produzida pela ignorância é a causa do nascimento e do sofrimento. Essa distração deriva do resultado da equação *pūṇyapāpa* (mérito-demérito) que, por sua vez, é o resultado dos desejos que, por sua vez, são o resultado da necessidade de ser diferente do que se é que, por sua vez, é o resultado da ignorância existencial.

Devo aceitar que a ignorância precisa ser removida. A renúncia não remove a ignorância sozinha. O Karma Yoga, o agir desapegado e consciente, não remove a ignorância por si mesmo. Se não houver conhecimento envolvido nas ações, elas, por si mesmas, não podem *produzir* a liberdade.

Se nós não somos de fato o ilimitado, o que somos? Se não fossemos Ser, pleno e ilimitado, a vida seria um desperdício. Siga o *dharma* e desfrute do mundo, da melhor maneira possível. O *dharma* guia aquele que conhece a si mesmo como sendo já livre de toda limitação. Quando a destruição da ignorância acontece, somente brilha a luz do conhecimento.

O *karma* nasce da identificação com o papel do *kartā*. Você não pode apagar um incêndio usando gasolina, mesmo se a gasolina for líquida como a água. Concluir que por ser um líquido, ela pode apagar o fogo, pode ser equivocado. O fogo vai gostar e o incêndio vai continuar, pior do que antes.

Não podemos nem devemos, então, realizar mais ações na esperança de que elas nos livrem da ignorância. Isso seria tão tolo como tentar apagar o incêndio jogando mais combustível nele. O único fator capaz de remover a ignorância, portanto, é o conhecimento.

Śloka 10

नाज्ञानहानिर्न च रागसंक्षयो भवेत्ततः कर्म सदोषमुद्भवेत् ।

ततः पुनः संसृतिरप्यवारिता तस्माद्बुद्धो ज्ञानविचारवान्भवेत् ॥ १० ॥

nājñānahānirna ca rāgasamkśayo
bhavettataḥ karma sadoṣamudbhavet |
tataḥ punaḥ saṁsṛtirapyavāritā
tasmādbudho jñānavicāravānbhavet || 10 ||

As ações rituais não podem pôr fim à ignorância nem reduzir o apego aos frutos das ações. Por outro lado, desses novos *karmas*, surgem indesejáveis resultados (apegos), em razão dos quais o *saṁsāra* se torna inevitável. 10.

O *Siddhānta* é a conclusão, o ensinamento final, a síntese dos Śāstras. Antes de chegar nele, é preciso rebater algumas objeções que opositores da visão possam fazer, à guisa de teste. Apresentam-se algumas objeções, às quais respostas racionais devem ser oferecidas. Dessa forma, o conhecimento se fortalece e estabiliza no *jijñāsuḥ*, no aspirante a *ātmavidyā* que vai, paulatinamente, eliminando as dúvidas e aprofundando a visão.

Enquanto a ignorância não for eliminada, os desejos vão continuar fustigando a pessoa. Os desejos não deixam a pessoa em paz, e ela fará de tudo para realizá-los. Como eles nascem da ignorância e se sustentam nela, não podem ser eliminados sem eliminar antes a sua causa. Os desejos perpetuam a si mesmos. Porém, quando a ignorância é eliminada, a força dos desejos se extingue.

Enquanto isso não acontece, os *karmas* continuarão se sucedendo, alimentando o ciclo do *saṁsāra*. O conhecimento que se opõe à ignorância, portanto, neutraliza a força dos desejos, dos quais surgem os pensamentos que, por sua vez, alimentam os *karmas* que, por sua vez, irão alimentar novos desejos.

Aquele capaz de discernir, o *viveki*, percebendo e buscando evitar o vazio existencial, refugia-se no conhecimento. *Ātma jñānam*, o conhecimento sobre o Ser, se opõe à ignorância e, portanto, ao sofrimento. Esse *viveki*, naturalmente, buscará um professor que possa ensinar-lhe, que possa “curá-lo”.

Isso não significa que o professor irá resolver os problemas do estudante, mas irá lhe fornecer subsídios para que ele se relacione da maneira mais construtiva com esses problemas. O ensinamento vem junto com o professor. É um pacote único. Não pode haver um sem o outro.

Pessoas que tenham problemas com a aceitação da autoridade ou a imagem paterna, terão igualmente algum conflito em aceitar o ensinamento, uma vez que, para que isso aconteça, teriam que aceitar a autoridade do professor, e dar a ele *śraddhā*, a confiança e o benefício da dúvida. Porém, o mestre não é uma *autoridade* em si mesmo: ele apenas transmite a mensagem do *Śruti*, a revelação védica sobre o conhecimento.

O professor é uma pessoa objetiva, que não fantasia, que não inventa coisas, que não usa palavras de significado duvidoso ou fora de contexto, como supremo, imortal, consciência divina, etc. As palavras são utilizadas com extremo cuidado no Vedānta. Há muita coisa errada sendo ensinada no mundo. As palavras precisam ser usadas com muita atenção. Precisamos remover a confusão, ao mesmo tempo em que nos comunicamos.

Śloka 11

ननु क्रिया वेदमुखेन चोदिता तथैव विद्या पुरुषार्थसाधनम् ।

कर्तव्यता प्राणभूतः प्रचोदिता विद्यासहायत्वमुपैति सा पुनः ॥ ११ ॥

nanu kriyā vedamukhena coditā
tathaiva vidyā puruṣārthasāadhanam |
kartāvyatā prāṇabhṛtaḥ pracoditā
vidyāsahāyatvamupaiti sā punaḥ || 11 ||

Assim como os Vedas declaram que o conhecimento é o meio para se alcançar o mais elevado objetivo, com a mesma ênfase, prescrevem igualmente os *karmas* rituais. Além disso, os *karmas* prescritos são mandatórios para os *jīvas*. Portanto, estes *karmas* podem ser complementares ao caminho do conhecimento. 11.

Há passagens do *Rg Veda* que propõem a realização de certas ações rituais, como preces, mantras, *pūjās*, meditações, etc. Nestas ações, há um *kartā*, um *bhakta*, envolvido. Tem outro tipo de afirmações sobre o conhecimento, que nos permite atravessar o oceano da ignorância e nos liberta do sofrimento.

Esse ensinamento me mostra que eu sou totalmente aceitável, do jeito que sou. A auto-investigação nos conduz, através do conhecimento, a *mokṣa*, a liberdade. Para que isso aconteça, preciso me livrar da ideia de que eu não sou aceitável, ou de que eu não sou pleno e completo assim como sou agora.

Para *mokṣa* é necessária, segundo os ritualistas, cuja visão será exposta e questionada no próximo *śloka*, uma equilibrada combinação de *karmas* rituais com conhecimento. As ações meritórias, virtuosas, não trazem, *per se*, a liberdade. Elas precisam ser combinadas com o autoconhecimento.

Portanto, poderíamos dizer que *karma* + *vidyā* = *mokṣa*. Ação + conhecimento = liberdade. Porém, lembremos que estes *karmas* aos quais nos referimos aqui, não são qualquer ação avulsa, distraída ou automática, mas as ações rituais conscientes, prescritas nos Vedas. Estas afirmações serão melhor explicadas no décimo terceiro *śloka*.

Śloka 12

कर्माकृतौ दोषमपि श्रुतिर्जगौ तस्मात्सदा कार्यमिदं मुमुक्षुणा ।
ननु स्वतन्त्रा ध्रुवकार्यकारिणी विद्य न किञ्चिन्मनसाप्यपेक्षते ॥ १२ ॥

karmākṛtau doṣamapī śrutirjagau
tasmātsadā kāryamidaṁ mumukṣuṇā |
nanu svatantrā dhruvakāryakāriṇī
vidyā na kiñcinmanasāpyapekṣate || 12 ||

[Śrī Rāma explica: Dizem os *samūchaya vādins* que] “os Śāstras advertem ainda sobre o fato de que, considerando o caráter mandatório de certas ações rituais, sua omissão irá trazer frutos indesejáveis. Portanto, o buscador de *mokṣa* deve realizar esses *karmas* rituais que foram prescritos para ele. Em caso de você insistir no argumento de que o caminho do conhecimento é independente e eficiente para alcançar o objetivo por si só, e pode prescindir totalmente dos *karmas* rituais, então, [saiba que isso]...” 12.

Samūchaya vādin é uma expressão sânscrita que descreve alguém que expõe (*vādin*) a importância da combinação (*samūchaya*) do conhecimento com o ritualismo védico. Refere-se ao ensinamento de que o conhecimento, *jñāna*, deve ser combinado com a virtude, com a vida de *dharma*, para possibilitar *mokṣa*.

O *samūchaya vādin* argumenta que, assim como precisamos de muitos diferentes elementos para realizar adequadamente os rituais, como o local apropriado, a presença do oficiante, as oferendas, o fogo sagrado e demais, da mesma maneira, o caminho da contemplação sobre o conhecimento deve ser complementado pelas ações rituais prescritas nos Vedas.

Ambos os elementos, *jñāna* e *karma*, são mutuamente abençoados pela presença do outro e, combinados, auxiliam o *jijñāsuḥ* a alcançar sua meta. Neste *śloka*, e nos dois seguintes, esse argumento é vigorosamente questionado. Principalmente, no que diz respeito à afirmação do caminho do conhecimento não ser independente e válido por si só.

Esses rituais, afirmam os *samūchaya vādins*, devem ser feitos junto com o estudo e o cultivo do autoconhecimento. Acontece que eu preciso apenas conhecer a mim mesmo, saber quem sou, para poder me libertar. Somente então, posso praticar o Karma Yoga como uma maneira de aplicar o conhecimento. O argumento acima se rebate lembrando que ações não podem produzir conhecimento.

Tradicionalmente, o ensinamento védico acontece assim: ou você assume que os alunos não têm nenhum tipo de *background* sobre o assunto que você vai ensinar, e explica tudo, ou você assume que esse *background* já está aí e pode dispensar as explanações prévias. Este texto é desse segundo tipo. Portanto, precisamos expor esse contexto para uma melhor compreensão.

Para o bom entendimento do Vedaśāstra é necessário compreender a diferença entre os *karmas* recomendados, as omissões, e os não recomendados. Os recomendados, atraem *pūṇya*, mérito. Os não recomendados, ou as omissões (quando você deixa de fazer algo que seria sua obrigação) são considerados *pāpas*, ações contra o *dharma*.

Uma palavra sobre as omissões: quando alguém não cuida, por exemplo, da sua higiene pessoal, está tendo atitudes de *himsā*, violência, em relação ao seu próprio corpo. Deixar de fazer uma ação que deveria ser feita acarreta somente *driṣṭaphalaṁ*, um fruto visível. Não tem *adriṣṭaphalaṁ*, um fruto não visível a ser manifestado *a posteriori*, pois a ação, simplesmente, não foi feita. Existem regras que devem ser seguidas. Se não as respeitamos, se nos omitimos, estaremos indo contra o *dharma*.

O conhecimento, Brahnavidyā, não depende da realização de rituais ou mais nada para produzir seu resultado. Esse resultado é a remoção da ignorância e a obtenção de *mokṣa*. O processo não está condicionado por tempo ou espaço. Qualquer coisa criada, qualquer objeto existente é *anityam*, não eterno: se teve um início, terá necessariamente um final. Brahnavidyā, não estando condicionado por tempo ou espaço, é chamado *nityam*, eterno. Não depende de tempo ou lugar. Não nasce nem morre. É incriado.

Como pode ser assim? Como você pode obter *mokṣa*, liberdade, como resultado de algo não criado? Isto é assim porque o conhecimento não requer nenhum elemento externo para acontecer, mas apenas o próprio meio de conhecimento, que é a revelação.

Para manter a mente desperta requer-se uma variedade de elementos. Entre *mokṣa* e o conhecimento existe um *sambandha*, uma conexão intrínseca. A liberdade é a consequência do conhecimento. Através do meio de conhecimento, advém a liberdade. São como duas caras da mesma moeda. A conexão entre estes dois elementos tem como consequência a eliminação da ignorância. Este processo é, como dizemos acima, *svātantra*, independente de quaisquer outros fatores.

O conhecimento não *varre* a ignorância para baixo de um tapete, não é uma vassoura ou algum outro objeto. Não há nenhuma ação nova ou diferente no espaço-tempo. Não envolve nenhum processo mental ou físico. A essência do Vedānta é esta: você já é livre. Ponto. Não precisa mudar nada, não precisa fazer rituais, não precisa ser diferente do que você é. Conhecimento e liberdade formam parte, portanto, do mesmo e único processo, que consiste em desintegrar a ignorância.

Śloka 13

न सत्यकार्योऽपि हि यद्वदध्वरः प्रकाङ्क्षतेऽन्यानपि कारकादिकान् ।
तथैव विद्या विधितः प्रकाशितैर्विशिष्यते कर्मभिरेव मुक्तये ॥ १३ ॥

na satyakāryo'pi hi yadvadadhvarah
prakāṅkṣate'nyānapi kārakādikān |
tathaiva vidyā vidhitaḥ prakāśitai-
rviśiṣyate karmabhireva muktaye || 13 ||

“...não é bem assim. Da mesma forma que os rituais védicos, embora meritórios em seus resultados, dependem de muitos acessórios externos, como a presença do sacerdote oficiante, [as oferendas, as circunstâncias], etc., da mesma maneira, o

caminho do conhecimento torna-se capaz de outorgar libertação apenas com a ajuda desses *karmas* rituais, prescritos nas afirmações védicas,” [afirmam os *samūchaya vādins*]. 13.

É bem verdade que o *adhvaraḥ*, o ritual védico, produz resultados reais, *satyakaraḥ*. *Kāraka* significa fazer. Neste caso, o termo refere-se a realizar ações rituais. Verbalizando mantras para a consecução dos resultados desejados, o devoto oferece oblações ao fogo sagrado no momento adequado (*deśakala*).

Tem um certo ritual védico, exemplo, que o devoto não pode deixar de fazer quando perde seu pai ou mãe, que se repete anualmente por um período que dura alguns anos, no aniversário do falecimento, de acordo com o calendário lunar. Estes *karmas* são necessários para que o conhecimento possa trazer *mokṣa*, afirmam os *samūchaya vādins*.

É a este tipo de ritual que eles se referem naquela combinação de ritualística e conhecimento, que foi mencionada no *śloka* anterior. Segundo eles, se você não cumprir esses rituais, se se omitir, *mokṣa* não terá lugar e o conhecimento não produzirá o resultado desejado. Como já vimos no parágrafo anterior, esta visão é errônea. No próximo *śloka*, Rāma conclui sua crítica aos argumentos dos *samūchaya vādins*.

Śloka 14

केचिद्वदन्तीति वितर्कवादिन-स्तदप्यसदृष्टविरोधकारणात् ।

देहाभिमानादभिवर्धते क्रिया विद्या गताहङ्कृतिः प्रसिध्यति ॥ १४ ॥

kecidvadantīti vitarkavādina-
stadapyasadrṣṭavirodhakāraṇāt |
dehābhimānādashivardhate kriyā
vidyā gatāhaṅkṛtitaḥ prasidhyati || 14 ||

[Śrī Rāma continua:] Assim argumentam algumas pessoas de lógica errática. Porém, no fundo, isso é falso, considerando uma contradição óbvia: as ações feitas [aumentam] a identificação com o corpo, enquanto que o conhecimento se realiza mediante a eliminação [da identificação] com o ego e, conseqüentemente, com o corpo. 14.

Você não esgota seus *karmas* realizando-os. Você sim vai ficar esgotado se tentar fazer isso, já que eles nunca cessam de se reproduzir. Você esgota os *karmas*, eliminando a conexão com os desejos dos quais eles nascem. Isso implica, por exemplo, refletir sobre a influência da mídia na construção das ideias que você tem, sobre o que você precisa para se sentir seguro, feliz ou pleno. Os *karmas* não se esgotam por si sós. Os desejos não se esgotam sozinhos. Você é o único que se esgota se tentar satisfazer *karmas* e desejos.

Uma pessoa abre um pequeno negócio, cresce e prospera muito, abre novas filiais, diversifica seus investimentos, e não para nunca mais. Sempre surgem novos e novos desejos para serem satisfeitos. É um processo que nunca tem fim. Essa é a natureza do *saṁsāra*. Aliás, o fim desse processo, é o próprio reforço dos condicionamentos uma vez que, repetindo desejos e ações para realizá-los, não aprendemos nada, mas somente reforçamos a identificação com eles.

Lembre da imagem do moinho de água. Portanto, se estivermos buscando uma saída, a única coisa que nos permitiria sair desse ciclo é mudarmos a perspectiva que temos de nós mesmos nesse esquema de coisas.

Como *bhoktas*, desfrutadores, sempre queremos fruir os resultados das ações. Como *kartās*, fazedores, buscamos realizar novas ações, acreditando que a felicidade irá surgir delas. Você não pode aprender um pouquinho e depois continuar identificado com seu papel de *kartā*, fazedor.

Na hora em que você interrompe a conexão, a identificação com o fazedor, o conhecimento está realizando seu papel. Não há um pouquinho de *mokṣa*. Ou *mokṣa* acontece, ou não acontece. Não há meia-liberdade. O conhecimento *resolve*, afasta a ideia de sermos apenas ego ou fazedor. Então, não há hipótese de ficarmos no meio do caminho. Ou agimos desde a liberdade, ou agimos desde o ego. Não há nada no meio.

Conta um mito purânico que o Sol persegue a escuridão, pois ouviu dizer que é linda e quer casar com ela. Contudo, cada vez que ele vai para um lado do mundo, a escuridão foge para o outro, e ele nunca a encontra. Da mesma forma, você não pode ter uma combinação de luz e escuridão, você não pode ter uma mistura de ignorância e conhecimento. Ou tem um, ou tem o outro. Onde há luz, não pode haver escuridão. Onde há escuridão, não pode haver luz. Assim como a luz *engole* as trevas, da mesma maneira o conhecimento *engole* a ignorância.

Śloka 15

विशुद्धविज्ञानविरोचनाञ्चिता विद्यात्मवृत्तिश्चरमेति भण्यते ।
उदेति कर्माखिलकारकादिभिर्निहन्ति विद्याखिलकारकादिकम् ॥ १५॥

viśuddhavijñānavirocanāñcitā
vidyātmavṛttiścarameti bhaṇyate |
udeti karmākhilakāṛakādibhi-
rnihanti vidyākhilakāṛakādikam || 15 ||

A focalização no Ser, conseguida através da contemplação com o coração purificado, é chamada Conhecimento (*vidyā*). Os *karmas* surgem das suas variadas causas, enquanto que o Conhecimento aniquila completamente esses instrumentos dos *karmas*. 15.

Continuando da estrofe anterior, aqui se fala sobre a meditação como um dos *karmas* a serem feitos, um dos *aṅgas* secundários, mas integrado ao conhecimento, para tornar *mokṣa* possível. A meditação deve estar integrada com o conhecimento, pois ela é como um ramo da árvore, cujo tronco é Brahma-vidyā. O conhecimento é o meio para se alcançar *mokṣa*; a meditação, um dos recursos auxiliares. Ouvir o ensinamento e ponderar sobre ele são igualmente elementos prévios e necessários.

O conhecimento se obtém através de um olhar especial, nascido dos Śāstras. Quando Arjuna vai ter a visão de Viśvarūpa, a Forma Universal de Kṛṣṇa, este lhe outorga um olhar especial, como aqueles óculos que você recebe na entrada do cinema quando vai assistir um filme em 3D. Esse é chamado “terceiro olho”. *Locana* significa olho ou aquilo que ilumina, e designa a peculiar visão que surge dos Śāstras.

Para se ter esse conhecimento, portanto, é preciso mudarmos a perspectiva, modificar o olhar que habitualmente usamos para ler e interpretar a nós mesmos, a existência e as situações que vivemos. O *vr̥tti* mais elevado é aquele que desintegra a ignorância (*vr̥ttischarameti*).

Você é o observador, o fazedor, o pensador, o escutador, o duvidador, o desfrutador, o sofredor das ações e seus resultados. O sufixo *dor*, nestas palavras, aponta para os diferentes papéis que você representa. Mas quem é este que representa esses papéis? Quem é aquele que, apesar de representar todos esses papéis e realizar todas essas ações, não muda, não sofre nenhuma mudança? Esse que não muda é você, é o Ser, é o *ātma* ilimitado.

Quando o pai de vários filhos morre, todos eles ficam órfãos ao mesmo tempo. Quando você adquire *mokṣa*, todos os papéis que você representava, igualmente, ficam *órfãos* da sua identificação. Isso não significa que você deixa de representar papéis no mundo e na vida, mas que não exige nem espera que a sua felicidade derive desses papéis, ou dos frutos das ações que você realiza ao representá-los.

Śloka 16

तस्मात्त्यजेत्कार्यमशेषतः सुधी-र्विद्याविरोधान्न समुच्चयो भवेत् ॥
आत्मानुसन्धानपरायणः सदा निवृत्तसर्वेन्द्रियवृत्तिगोचरः ॥ १६॥

tasmāṭtyajetkāryamaśeṣataḥ sudhī-
rvidyāvirodhāna samuccayo bhavet ||
ātmānusandhānaparāyaṇaḥ sadā
nivṛttasarvendriyavṛttigocaraḥ || 16 ||

Portanto, que aqueles de coração puro aprendam a abandonar [a ânsia pelo fruto de] todos os *karmas*. Sendo as ações contrárias ao Conhecimento, sua combinação com ele não é possível. Apaziguando a atividade dos sentidos e da mente, [o *yogi*] deve se engajar na contemplação do Ser. 16.

“Que possamos abandonar”, segue o texto, todos “os *karmas*, todas as ações que não nos conduzem a *mokṣa*”. Se eu não sou o fazedor, quem é o fazedor? Aquele que não é Eu. Então, isso significa que há mais de um Eu, ou mais de um Ser? O ego está restringido ao corpomente. O Ser não está restringido a nada nem é limitado por nada. Eu não devo achar que o que não seja meu corpomente, não seja o Ser. Pensar que o não-Ser seja maior que o Ser é uma equivocação grave. Então, tudo o que eu possa perceber como não-Ser, é em verdade Ser.

Não há camisa sem tecido. O tecido não é a camisa. Você pode reconhecer o tecido na camisa, na calça ou na saia. Mas o tecido não é nem camisa, nem calça nem saia. Onde houver camisa, haverá tecido. A afirmação oposta, contudo, não é verdadeira. Dizer: onde houver tecido haverá camisa, é ilógico, equivocado. Onde houver tecido, pode haver camisa sim, mas pode haver igualmente calça, saia, etc.

Suponhamos que você diga *neti neti*, “nem isto, nem aquilo”. Você não pode ficar negando absolutamente tudo. Dizer *neti neti* uma ou duas vezes já é o suficiente. Você não precisa ficar negando absolutamente tudo, o tempo todo. Aquilo que você consegue objetificar é o não-Ser. Isso é *neti*. Esse é o sentido dessa expressão.

Pessoas do Neovedānta, ou do Neoyoga falam em “destruir a mente”, em “aniquilar o ego”. Isso é muito difícil e, no caso de você conseguir eliminar a mente ou o ego, não iria conseguir continuar vivendo em sociedade. O mesmo vale para afirmações como “mente contaminada”, e expressões similares. Vamos evitar esse tipo de bolha estéril, e nos centrar no ensinamento real.

O Ser é auto-objetificado. Acontecem aqui duas operações simultâneas. Na percepção da imagem do Swāmi, nas palavras dele, você tem uma cognição. Aí, você chama essa cognição de Swāmi. Essa percepção-cognição tem duas conexões: por um lado, esta percepção do Swāmi é um *viśaya*, um objeto da sua cognição. O Ser, por seu lado, recebe essa percepção e a reconhece como Swāmi.

O Swāmi tem uma flor na mão. Essa flor é uma rosa. Sem que nada de extraordinário precise acontecer, a mente objetifica, na forma de um pensamento, a ideia da rosa. Como uma câmera que tira uma foto. Você estabelece um registro da flor, e da flor como rosa. Essa cognição implica essas duas operações: percepção e objetificação. Você olha para o Sol. O Sol brilha. Essa percepção-cognição que você tem, lhe permite afirmar que “o Sol é”.

Você só consegue objetificar os objetos usando certos meios de conhecimento, como os sentidos, a inferência, etc. Aquilo que você objetifica é evidente para você, mesmo quando essa objetificação seja sobre a ausência de alguma coisa: não-rosa, não-Swāmi, etc.

“Eu existo, eu sou”. Qual é o meio de conhecimento que lhe permite fazer essa afirmação? Não é, certamente, a mente, ou uma afirmação como aquela de Voltaire, *cogito, ergo sum*, “penso, logo existo”. O que lhe permite afirmar “Eu existo, eu sou” é a presença do Ser. É o fato de que o Ser é auto-evidente, revela a si mesmo. Ele não pode nem precisa ser objetificado.

Eu sou, portanto, tudo se torna evidente para mim. Eu sou auto-evidente. O Ser é auto-evidente. Se algo é evidente para mim, isso acontece porque eu sou auto-evidente. O Ser é aquele para quem tudo é evidente. Depois de reconhecer a mim mesmo, eu penso, percebo, conheço, etc. Concluindo, então, eu não “penso, logo existo”, mas “existo, logo penso”. A mente pensa porque o Ser existe. O Ser, brilhando com luz própria, ilumina todos os objetos.

A Consciência, então, é autorrevelada. Nem tempo nem espaço poderiam existir sem a Consciência. Você é, portanto, ilimitado. Você não precisa remover, separar ou destruir a mente, o ego ou os pensamentos. Se o oceano é a Consciência, e a onda é o ego, o ego precisa conhecer a si mesmo como o oceano, e a confusão desaparece por si só.

Dizer que “somente o conhecimento liberta” pode soar a fanatismo, se a afirmação não for bem compreendida. Mas, infelizmente, é assim mesmo. Para perceber sons, você precisa de ouvidos. Se não usar os ouvidos, não poderá perceber os sons. Você seria fanático ou sectário por fazer uma afirmação dessas? Não, estaria sendo apenas objetivo e pragmático. Sem ouvidos, não percebemos os sons, sem conhecimento, não poderemos nos libertar do sofrimento que nasce na ignorância existencial. É assim. Ponto.

Os olhos se dirigem a aqueles objetos que chegam como formas e cores. Os ouvidos se dirigem para as percepções em forma de onda sonora. O olfato se dirige àquelas percepções que surgem em forma de cheiro ou perfume. Cada órgão sensorial funciona dentro da sua própria esfera de atuação.

O mesmo vale para a mente. Os sentidos e a mente funcionam porque o Ser está presente. A palavra *ātmanusandhānam* significa “investigação cuidadosa sobre o Ser”. Essa investigação abrange escutar o ensinamento, questioná-lo e, finalmente, meditar sobre ele (*śravaṇa-mananam-nididhyāsanaṁ*).

Śloka 17

यावच्छरीरादिषु माययात्मधी-स्तावद्विधेयो विधिवादकर्मणाम् ।
नेतीति वाक्यैरखिलं निषिध्य तत् ज्ञात्वा परात्मानमथ त्यजेत्क्रियाः ॥ १७ ॥

yāvacchārīrādiṣu māyayātmadhī-
stāvadvidheyo vidhivādakarmanām |
netīti vākyairakhilam niṣidhya tat
jñātvā parātmānamatha tyajetkriyāḥ || 17 ||

Enquanto a pessoa se identificar com seu corpo, resultado do jogo de *māyā*, ela deverá realizar os *karmas* sagrados prescritos nos Vedas. Depois disso, com a ajuda das afirmações e negações do Śruti [*tattvamasi, neti neti*], a pessoa deve aprender a transcender a identificação com o próprio corpo, reconhecendo a si mesma como o Ser e, então, abandonar [o apego aos frutos] desses trabalhos. 17.

O último *śloka* que vimos, onde Rāma afirmou “que aqueles de coração puro aprendam a abandonar [a ânsia pelo fruto de] todos os *karmas*”, bem como as afirmações que ele fez anteriormente sobre a não necessidade dos rituais, podem ser traumáticos para o buscador da verdade e destruir sua confiança no ensinamento.

Então, neste verso, Rāma, compassivamente, explica para seu irmão querido (e, conseqüentemente, para nós) essa aparentemente cruel rejeição da ritualística védica, que está tão integrada na cultura indiana.

Enquanto persistir a noção de que “eu sou este corpo”, devemos persistir nessas ações rituais, não porque delas possa derivar *mokṣa*, mas porque elas são úteis para nos alinhar e harmonizar com o *dharma*, através de ações caridosas, que devem ser executadas tendo em mente o bem comum. Dessa maneira, nos livramos do egoísmo e da identificação com os desejos.

Enquanto estiver vivo, você precisa realizar certos *karmas*, certas ações rituais, desde que você não seja um *saṁnyāsin*. Essas ações são o *agnihotra*, ritual do fogo, cuidar das exéquias fúnebres dos pais, criar os filhos e realizar os *saṁskāras* relativos ao crescimento deles, etc. O renunciante, por seu lado, é relevado da responsabilidade ou do dever de realizar esses rituais.

O complexo corpomente identifica-se naturalmente com *ātma*. Isso é natural, mas é um *upādhi*, uma sobreposição da forma sobre a essência. Noutras palavras, é uma confusão, uma equivocação conceitual. As limitações do corpomente, quando essa confusão acontece, são atribuídas ao *ātma*. E o contrário, acontece igualmente: aquilo que é *ātma*, é atribuído ao corpomente. *Ātma* é tomado pelo corpomente, o corpomente é tomado por *ātma*.

O Veda reconhece o *kartā*, aquele que realiza as ações, e se dirige a ele, recomendando as ações adequadas e desaconselhando as inadequadas, apresentando a possibilidade de viver uma vida no *dharma*. Assim, evitamos os *pāpas* (ações contra o *dharma*) e nos centramos nos *pūnyas* (ações a favor do *dharma*). Dessas ações adequadas, tem algumas que são obrigatórias, e outras que são opcionais. Elas são chamadas, respectivamente, *nitya* e *naimittika*.

O Veda ensina que o resultado de uma vida de ações meritórias, *pūnya*, é uma temporada no céu, Svārga. Esses *karmas* regulares incluem a representação de certos papéis e o cultivo de certas atitudes, para a harmoniosa convivência na família e na sociedade.

Quando essas atitudes são adequadas, chamamos isso de Karma Yoga. Porém, cabe lembrar que não existe Karma Yoga “secular”. Você não pode falar em Karma Yoga sem mencionar Īśvara. Īśvara é muito importante. Vamos falar sobre ele mais tarde.

Um *karma yogi* é um *jijñāsuḥ*, um aspirante ao conhecimento, que está comprometido com *mokṣa*. A atitude do *karma yogi* deve ser cultivada, a pessoa deve passar por um processo de educação que lhe permita gerar e manter uma estrutura interna adequada, firme, para que haja espaço para levar o conhecimento de si mesmo, Brahnavidyā, para todos os aspectos do cotidiano.

Não estamos dizendo que *ātma* deva ser “transformado” em *saccidānanda*. As nossas palavras revelam as nossas intenções. Mas isso não significa que elas possam produzir o resultado que nós buscamos. Às vezes, podemos dar uma ordem para alguém, que não é obedecida, por exemplo. A palavra, *śabda*, apenas revela intenções, mesmo se estiverem conjugadas em modo imperativo.

O Veda, por exemplo, comunica na forma de uma afirmação imperativa, que não devemos comer carne, que devemos evitar a violência em relação aos animais. No entanto, isso não passa de uma intenção, que será ou não será levada a cabo pelas pessoas, de acordo com a importância que cada um der para essas palavras.

Portanto, eu trabalho dentro do *dharma*. Não faço o que o Veda me diz porque tenha medo de desobedecer o mandamento, mas porque penso, reflito a respeito, e chego à conclusão de que o mandamento é verdadeiro e faz sentido, porque me torna um *contribuidor* à sociedade, e não um consumidor egoísta apenas. Ou seja, responsavelmente, eu faço minha escolha, uso a minha liberdade, depois de haver ouvido o que o *Sāstra* me diz, e depois de ter refletido sobre isso.

Uma mudança de atitude faz com que as ações centradas no ego se tornem Karma Yoga. Independentemente das ações que eu fizer, se elas estiverem centradas em e dedicadas a Īśvara, serão Karma Yoga. Um *karma yogi* é um devoto, alguém que dedica os frutos das suas ações a Īśvara. Uma vida de Karma Yoga é uma vida cultivando atitudes adequadas. Depois vamos voltar para este assunto.

Aqui, por primeira vez no texto, aparece o termo *māyā*, que define o *upādhiḥ* de Īśvara que responde pela criação de *mithyā*, aquilo que não é nem existente, nem falso, nem não-existente. *Māyā* é o poder de *saccidānanda* para criar o mundo dos nomes e formas. Voltaremos a abordar o assunto *mithyā* logo mais.

Um *jijñāsuḥ*, um aspirante ao conhecimento, havendo-se dado conta de que *mokṣa* faz sentido, de que vale a pena se dedicar a esse propósito humano, começa a descartar ações ou atitudes que sejam contraproducentes, inadequadas, e se centra na reflexão sobre aquilo que não muda, que é ilimitado: o Ser.

Esse Ser não está separado da criação, assim como a argila não está separada do pote. Conhecendo esse Paramātmā, esse Ser Supremo, o aspirante abandona, segue o texto, todas as ações inúteis ou que não conduzam ao autoconhecimento.

Há dois elementos: aquilo que se mostra como evidente para você, e aquilo que é autoevidente. Aquilo que se mostra evidente, torna-se uma cognição para você. O fato de eu estar aqui sentado à sua frente produz como resultado uma cognição. Igualmente, a ausência de algo evidente, também se torna claro, como o fato de eu não ter uma flor na mão agora.

Você vê a luz do Sol, mesmo sem ver o Sol. Aí, você conclui que o Sol é, que o Sol existe. Você pode até ponderar que tipo de luz chega até aqui, se é luz direta dos raios solares, se está nublado ou

não. Se há algo neste mundo que não precisa de inferência, *anumāna*, que não precisa de uma explicação, uma ilustração, um exemplo, uma percepção, esse algo é você mesmo.

Você é autoevidente. Não precisa de nenhuma explicação ou percepção especial para ver a si mesmo. Todo o resto, até a nossa própria ignorância, nossas próprias emoções e pensamentos, todos os objetos, precisam de um meio de conhecimento, de um *pramāṇa*.

Como você pode concluir que há buracos negros no espaço, se nunca ninguém os viu? Há evidências da existência deles, mas não percepção visual ou auditiva direta. O meio para perceber um buraco negro é o tipo de inferência especial chamada *anumāna*, ou silogismo composto.

Porém, o Ser que eu sou revela a si mesmo. Em cada evidência há conhecimento envolvido, há consciência. Esta Consciência, que é o próprio ser, o próprio *ātma*, não está condicionada por tempo ou espaço. O que está aí é Consciência.

Em cada cognição, cada percepção, há consciência. Se você percebe um pote, há consciência do pote. Se você percebe o céu, há consciência do céu. Se você percebe o passado, há consciência do passado. Se você percebe o presente, há consciência do presente, etc.

O movimento das eras cósmicas é pendular: *satya, dvapara, treta, kali, treta, dvapara, satya, dvapara, treta, kali, treta, dvapara, satya...* Essa Consciência está invariavelmente presente no tempo, no presente. Ela não é dividida, não se fragmenta. A Consciência é o agora.

Acontece no agora. Não há distância entre a consciência e o agora. Essa Consciência ilimitada se experiencia em todos os momentos, em todos os lugares, embora nós não estejamos conscientes disso.

Por conta de algumas situações peculiares, da combinação de alguns fatores, por momentos, advém algo chamado *ānanda*, que é quando a gente se separa por um momento do ego e da mente. Você percebe a si mesmo como alguém pleno, completo em si mesmo, que não quer, que não deseja ser diferente, tornar-se diferente do que é.

Você não precisa procurar pela totalidade em algum lugar especial. Essa totalidade está em todos os lugares, em todas as situações, aqui e agora, a cada momento. Quando estamos conscientes disso, estamos em *ānanda*. *Saccidānanda* é ser, consciência, plenitude. Quando você percebe a si mesmo como plenitude, então,

você + qualquer objeto ou pessoa = ilimitado
você – qualquer objeto ou pessoa = ilimitado

Conhecer, perceber, captar a realidade e manter-se ciente da própria natureza é a capacidade de se manter em plenitude, em Yoga. Isto é a Consciência Ilimitada, aquilo é a Consciência Ilimitada. O mundo inteiro é a Consciência Ilimitada. Esse é o sentido do mantra *Pūrṇamadaḥ*.

Se você dizer eu não sou o meu corpo, eu não sou o meu ego, eu não sou a minha mente, quem você é, então? Você precisa perceber a si mesmo como a Consciência Ilimitada. Como Īśvara. A Consciência Ilimitada tem, necessariamente, conhecimento ilimitado. Não há nada além do conhecimento. Não há nada aquém do conhecimento. A única coisa que existe é o conhecimento.

Com palavra tem seu significado. Esse significado é conhecimento. Quando o conhecimento sobre algo coincide com um dado objeto, chamamos isso de conhecimento daquele objeto.

Qual é a distância entre a camisa e o tecido? Zero. Qual é a distância entre o tecido e o fio? Zero. Qual é a distância entre o fio e a fibra? Zero. Qual é a distância entre a fibra e a molécula? Zero. Qual é a distância entre o conhecimento a camisa e a camisa? Zero.

Qual é a distância entre o conhecimento do tecido e o tecido? Zero. Qual é a distância entre o conhecimento do fio e o fio? Zero. Qual é a distância entre o conhecimento da fibra e a fibra? Zero. Qual é a distância entre o conhecimento da molécula e a molécula? Zero. Qual é a distância entre o conhecimento e o conhecedor? Zero.

Todo objeto depende de outro para existir. Todo elemento está conectado com outro, como vimos acima. A camisa depende do tecido. O tecido depende do fio. O fio depende da fibra, etc. Para cada criação, existem dois elementos: a causa material e a causa instrumental. A camisa foi feita por um alfaiate, usando o tecido e seu conhecimento, sua habilidade, para criá-la.

Em toda criação há dois fatores envolvidos: matéria e inteligência ou habilidade aplicada. A aranha tece sua teia usando material e conhecimento. As abelhas fazem sua colméia usando material e conhecimento. A habilidade, ou inteligência, estão presentes em seres vivos necessariamente conscientes. Não há inteligência ou habilidade se não houver consciência. Em relação ao mundo, vale a mesma conta? Onde estaria o criador?

Quando você sonha, a matéria prima e o agente instrumental da substância onírica é você mesmo. Você pensa no céu, e o céu é. Você pensa no Sol, e o Sol é. Você pensa na montanha, e a montanha é. Cada vez que você pensa num elemento do sonho, esse elemento passa a existir. Você pode criar um corpo para si mesmo no sonho. Seu corpo é sua própria criação.

Os corpos das demais pessoas com quem você pensa, igualmente, são criação sua. Mesmo se você não tiver conhecimento detalhado das formas, anatomia ou fisiologia, você cria pessoas em seu sonho. Então, o mundo do seu sonho é produto da sua própria criação, do seu próprio pensamento, quando você dorme e sonha. Você pensa durante o sonho, e o mundo do sonho passa a existir.

Todo objeto, então, pode ser reduzido a outro objeto, conforme vimos no exemplo da camisa. Eu não posso escrever sem um papel ou outro meio para armazenar as letras, palavras e ideias. Qual é o tamanho de um ponto no papel? De quantos pontos é formado um ponto no papel? Qualquer objeto que você observar, poderá ser reduzido até as partículas subatômicas que o compõem. Cada objeto, portanto, depende de outro para existir.

Na *Chāṇḍogya Upaniṣad*, a primeira pergunta que Uḍalaka faz para seu filho quando ele volta do aprendizado é a seguinte: “você aprendeu com seu mestre sobre Aquele que, se for conhecido, torna tudo o mais conhecido?” O filho responde que não. Pois, aquele que, se for conhecido, torna tudo o mais conhecido, é o Ser.

O pote não existe sem a argila. Tudo é argila. Argila que constitui as diferentes formas. O pote não está localizado na argila. O pote não diz “antes eu era argila, agora sou pote”. O pote conhece a si mesmo como argila. O pote é argila. Similarmente, nada existe no mundo sem a presença do Ser.

No caso da criação, para responder a pergunta acima, o Ser é o agente instrumental e a causa material da criação, simultaneamente. A palavra e seu significado são inseparáveis, são expressões do Ser. A natureza do pote pertence à argila, surge da argila, depende da argila.

A criação, com seus sistemas solares e galáxias, com aquilo que conhecemos, mais aquilo que ignoramos, depende do Ser. Aquela afirmação do Gênese poderia ser feita desta forma, se vista na perspectiva do não-dualismo: “no início era a palavra, e a palavra **era** Deus”.

Aquilo que chamamos criação é apenas Conhecimento. A camisa é conhecimento. O tecido é conhecimento. O fio é conhecimento. A fibra é conhecimento. Tudo o que existe é Conhecimento. Você não pode afirmar que a camisa seja existente, que tenha existência separada do tecido, mas tampouco pode afirmar que ela seja não existente, nem que seja falsa.

A camisa tem existência objetiva. Existente, não-existente e falso, não são palavras que possam se aplicar à camisa. Então, para definir esta situação, o Vedānta usa o termo *mithyā*, que designa algo que, para existir, depende da presença de outro algo.

Isto é um pote. Ele existe? Sim. O pote, então, é *sat*, verdadeiro. Mas, quando olho para o pote, vejo argila. Porque não vejo duas coisas diferentes? O pote existe, em dependência da argila. Cada vez que você pensa no pote, deve pensar nele, junto com mais alguma coisa: a argila.

Você não pode afirmar que o pote seja existente *per se*, já que a sua existência depende da presença da argila. Mas, tampouco pode afirmar que ele seja não-existente, já que ele segura água. E ainda, não pode dizer que ele seja falso.

O pote não é nem verdadeiro, nem falso, nem inexistente. Ele é chamado *mithyā*. *Mithyā* é um termo usado para designar algo que, para existir depende da existência de outra coisa. *Mithyā* designa algo que tem consistência experiencial, algo que você pode experienciar no mundo material. No caso, todos os objetos dependem de Īśvara para existirem. Dependem da Consciência Ilimitada, que está em todos os lugares.

O Ser não é um *substrato* que *permeia* tudo. Não é um anãozinho escondido dentro dos objetos, mexendo neles. Não existe o tal do substrato. O Ilimitado está em tudo, dentro, fora, na frente, atrás, por cima, por baixo e através de cada objeto, cada pessoa, cada molécula, cada átomo, cada partícula. Qual é a distância entre o pote e Īśvara? Qual é a distância entre a molécula e Īśvara? Qual é a distância entre você e Īśvara? Não existe tal distância.

Tudo o que está aqui no universo em que nos movemos, deve ser aceito como *mithyā*. Você não precisa nem pode descartar o mundo como sendo ilusório, nem como não-existente, mas tampouco pode considerá-lo como existente, independentemente de Īśvara, o Ser. Sem Brahnavidyā, sem Conhecimento, não podemos apreciar isto.

Existe uma ordem física, uma ordem regulada por leis que constituem o mundo físico. Esse mundo físico não está separado e não existe sem a presença do ser, Īśvara. Qual é a distância entre a ordem física e a ordem biológica, a mental ou a emocional em você? Nenhuma. Essas diversas ordens são o próprio Īśvara. Cada célula é uma expressão da ordem de Īśvara. Cada palavra é Īśvara. Tudo o que existe é Īśvara.

Então, se a ordem emocional da qual seu psiquismo é constituído é Īśvara, você não precisa se preocupar em arranjar ou desejar que suas emoções sejam diferentes do que são. Existe uma ordem epistemológica, uma ordem que inclui a memória, o inconsciente, o subconsciente, a nossa ideia do certo e do errado. E existe, ainda, a ordem do *dharma*.

Essa ordem não é um mandato de Īśvara. Ela é o “corpo”, é a manifestação de Īśvara. Onde houver *karma*, haverá *dharma*. Ambos são como os dois lados da mesma moeda. Não pode haver um sem a presença do outro. Qual é a distância entre você e Īśvara? Não existe tal distância. Cada parcela de conhecimento que você tem sobre o mundo é Īśvara. O indivíduo está incluído na totalidade.

Todo o conhecimento, todo o poder, pertencem à mesma Consciência Ilimitada. Essa Consciência é dotada desse poder ilimitado, que chamamos *māyā* que é, em verdade, *mithyām*. *Mithyām* designa tanto o falso quanto o dependente. Aliás, designa tudo o que depende de mais alguma

coisa para existir. *Satya*, por seu lado, é aquilo que não depende de mais nada para existir, para ser.

Tempo, distância, mundo, objetos, são *mithyāme*, aquilo que não é separado nem existe sem a presença da Consciência Ilimitada. *Mithyām* depende de *satya*. Portanto, se tudo o que você vê depende de *satya*, é *satya*, em última análise. *Mithyām* é *satyam*; *satyam* não é *mithyām*. A camisa é o tecido, mas o tecido não é a camisa.

A camisa deriva sua existência do tecido, da mesma forma que o mundo deriva da Consciência. Todas as percepções, todas as experiências, são percepções e experiências do Ser. Se você pula o Ser, não chega a lugar algum. Se você pula *Īśvara*, não chega a lugar algum. *Īśvara* deve ser adequadamente compreendido.

Śloka 18

यदा परात्मात्मविभेदभेदकं विज्ञानमात्मन्यवभाति भास्वरम् ।
तदैव माया प्रविलीयतेऽञ्जसा सकारका कारणमात्मसंसृतेः ॥ १८॥

yadā parātmātmavibhedabhedakam
vijñānamātmanyavabhāti bhāsvaram |
tadaiva māyā pravilīyate'ñjasā
sakārakā kāraṇamātmasaṁsṛteḥ || 18 ||

Quando o Conhecimento do Ser, brilhante e direto, que destrói a [aparente] diferença entre *jīva* e *Paramātmā*, surge no coração do indivíduo, somente então *māyā*, a causa do *saṁsāra* da pessoa, desaparece instantaneamente, junto com seus efeitos, os erros de compreensão. 18.

Quando (*yadā*) o Conhecimento remove as ideias equivocadas sobre separação entre *Īśvara* e *ātma*, é compreendida a identidade entre eles.” Isto é um pote. Isto é um potinho. Eu pergunto para o potinho: “você é um pote?”

Ele responde: “sim, mas um potezinho de nada, insignificante, que pode ser engolido a qualquer momento pelo pote maior. Eu não quero mais viver. Não aguento esta situação.” Eu digo para ele: “você não precisa se matar. Você precisa se iluminar. Não há nada de errado com esta situação”.

O potinho me pergunta: “Agora?”. E eu respondo: “Sim, agora mesmo. Olhe para esse pote maior. O que você vê? Esse pote é somente argila, mais nada. E você também é apenas argila, na forma de pote pequeno. Você não é pote, você é argila, em forma de pote.” Pronto, o potinho está iluminado. Essa forma de instrução é chamada *mahavākya upadeśa*, a grande afirmação “você é a Consciência Ilimitada”, *tattvamasī*. A Consciência Ilimitada é a verdade de *Īśvara* e, portanto, a verdade do universo.

A verdade é uma. Não existem duas verdades. Não há pontos de vista diferentes em relação a *satyam* e *mithyā*. *Īśvara* não tem localização, pois é todos os lugares e tempos, tudo o que é, tudo o que existe. *Jīva* sim, tem localização no tempo e no espaço. O pote é a argila, a argila não é o pote. As formas surgem e desaparecem, a essência permanece. *Satyam* é a realidade, é você, cada ser vivo. Percebendo a si mesmo como *Īśvara*, você remove todas as equivocações.

O pote, numa primeira instância, reclama da sua condição. Depois, escuta e questiona. E então, ao compreender, deixa de se lamuriar. Ele vê a si mesmo como sua natureza essencial. Aí, ao invés de viver se queixando, aprecia as vantagens de ser pequeno e vive uma vida muito mais feliz.

Depois desse pequeno “curso de elevação da autoestima”, o potinho fica tranquilo. Eu sou o Ilimitado. As diferenças e conflitos são resolvidos. *Māyā*, com toda a miríade de diferenças, é aparentemente real para aquele que não tem Brahnavidyā.

Śloka 19

रुतिप्रमाणाभिविनाशिता च सा कथं भविष्यति कार्यकारिणी ।

विज्ञानमात्रादमलाद्वितीयत-स्तस्मादविद्या न पुनर्भविष्यति ॥ १९॥

śrutipramāṇābhivināśitā ca sā
katham bhaviṣatyapī kāryakāriṇī |
vijñānamātrādamalādvitīyata-
stasmādavidyā na punarbhaviṣyati || 19 ||

Uma vez que *māyā* [a ignorância] é totalmente destruída através do processo exposto no Śruti [os meios de conhecimento válidos], como pode ela (*māyā*) ser capaz de gerar novas equivocacões? Sendo o Ser absoluto Conhecimento, puro e não-dual, a ignorância, consequentemente, não mais surge. 19.

Geralmente, as coisas voltam ao seu lugar de origem, como nesta estória: um aldeão dá uma vaca de presente para o sacerdote local. Ela volta para a casa do aldeão no fim do dia, ao invés de ir para a casa do seu novo dono. Depois de eu conhecer a mim mesmo como Consciência Ilimitada, a ignorância sobre mim mesmo, por conta da força dos condicionamentos, volta a encobrir o conhecimento.

Eu vou dormir iluminado, mas acordo ignorante. A ignorância volta, como a vaca para seu antigo dono. Em verdade, se isso acontece, é porque o conhecimento não está suficientemente estabelecido em mim.

O conhecimento é *pramāṇa siddham*, o meio para se atingir a perfeição. O conhecimento é a reconciliação dos conflitos e aparentes contradições. O Sol não se põe no mesmo lugar, no oeste, em todas as partes do planeta. No pólo norte, por exemplo, ele simplesmente não se põe o verão. Preciso compreender onde estou, para resolver e reconciliar as aparentes contradições da natureza ou da vida.

Acontece, às vezes, da pessoa estar totalmente inconsciente, alheia ao que está vivendo, anestesiada, naquele estado descrito pelo ditado “ignorância é uma bênção”. Se a pessoa estiver nesse estado, não podemos dizer que ela seja livre. Quando ela começa a conhecer a si mesma pode acontecer, igualmente, que comece a sofrer ao se dar conta do quanto estava vivendo mecanicamente.

Mas isso não significa que a ignorância seja uma bênção. Não há diferença entre a pessoa que vive ausente e um animal ou uma planta. É preciso desenvolver a responsabilidade para ser livre. É preciso fazer espaço para o conhecimento, de maneira a eliminar a ignorância das nossas vidas.

Quando você se expõe ao conhecimento e obtém a clareza do discernimento, a ignorância vai sendo eliminada, até brilhar apenas a consciência do *ātma* não-dual. Uma vez que a consciência

de *ātma* brilha, a ignorância é definitivamente eliminada. Junto com ela, desaparecem todas as formas de condicionamento e identificação com desejos, aversões e condicionamentos. Isso não significa que você elimine o ego, mas que você adquira um ego iluminado.

O inconsciente também é uma graça de Īśvara. Você não precisa se livrar dele. Não é um inimigo que precisa ser derrotado. Não é um obstáculo a ser superado. É preciso trazer mais Īśvara para perto de si mesmo. Senão, o ensinamento será estéril.

Quando o pote conhece a si mesmo como argila, não há nenhuma necessidade de destruir a forma de pote. As formas continuam. Não precisamos negá-las ou renunciar a elas. Quando um ator muito rico representa o papel de um mendigo, ele não renuncia à sua riqueza.

Śloka 20

यदि स्म नष्टा न पुनः प्रसूयते कर्ताहमस्येति मतिः कथं भवेत् ।

तस्मात्स्वतन्त्रा न किमप्यपेक्षते विद्य विमोक्षाय विभाति केवला ॥ २० ॥

yadi sma naṣṭā na punaḥ prasūyate
kartāhamasyeti matiḥ katham bhavet |
tasmātsvatantrā na kimapyapekṣate
vidyā vimokṣāya vibhāti kevalā || 20 ||

Se *māyā*, uma vez destruída, não surge novamente, como poderia a ideia “eu sou o fazedor desta ação” aparecer novamente na pessoa realizada? Portanto, o conhecimento é independente e pode prescindir de tudo o mais. Ele, sozinho, é capaz de outorgar a libertação. 20.

Quando o *kartā*, o agente das ações, se vai, o *karya*, o objeto da ação, vai junto com ele. Quando a ideia da separação (*kartā*) se vai, os sentimentos de separação (*karya*) desaparecem junto. Se a fibra se vai, o tecido vai junto com ela. Quando os erros e equivocções são removidos, o sofrimento que você sentia desaparece junto com eles. O efeito está contido na causa. Se a causa some, o efeito igualmente desaparece. Isso acontece por que, desde o ponto de vista do não-dualismo, o efeito é a causa. Mas a causa não é o efeito.

Mokṣa não é algo que fica longe, distante, inalcançável. *Ātma* não é o ilimitado que nunca se alcança. Ou você conhece a si mesmo como *ātma* agora, ou nunca conhecerá. Têm professores de Neovedanta que colocam *mokṣa* como uma espécie de cenoura na ponta da vara, que motiva o burrinho a mover a nora, o moinho de água. O Vedānta não é uma teoria. Somente expõe os meios de conhecimento para *mokṣa*. No Vedānta, a vida não se separa em algo como teoria e prática. O primeiro *kartā*, o primeiro fator de separação, é o ego. É aí que você começa a se ver como alguém separado do ilimitado.

Śloka 21

सा तैत्तिरीयश्रुतिराह सादरं न्यासं प्रशस्ताखिलकर्मणां स्फुटम् ।

एतावदित्याह च वाजिनां श्रुति-ज्ञानं विमोक्षाय न कर्म साधनम् ॥ २१ ॥

sā taittirīyaśrutirāha sādaram
nyāsam praśastākhilakarmaṇām sphuṭam |
etāvadityāha ca vājinām śruti-
rjñānam vimokśāya na karma sādhanam || 21 ||

A conhecida *Taittirīya Śruti* declara clara e enfaticamente que os *karmas* rituais devem ser totalmente abandonados. O *Vājasaneya (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad)*, declara igualmente que “apenas Isto é imortalidade”, que o meio para a total libertação é o conhecimento e não as ações rituais. 21.

Para *mokṣa*, é necessária a presença do conhecimento. De novo, não há aqui algo como “teoria e prática”. Saber sobre o que ignoro corrige minhas equívocações. Quando não me vejo mais como *kartā*, como separado, os erros gnosiológicos desaparecem. Eu sou o cantor, eu sou a canção: sou o conhecedor, e sou aquele que é conhecido.

Se, por exemplo, eu dizer para você que isto é uma laranja e lhe mostro uma rosa, você vai achar que enlouqueci, ou que você não ouviu bem. Você, justamente, olhando para a rosa, iria reclamar comigo desta falta de bom-senso.

Como pode um ser limitado conhecer aquilo que não é limitado? Usando o meio de conhecimento adequado. Você não pode sentir cheiros com a pele, você não pode conhecer o Ser usando a visão. É preciso usar o meio de conhecimento adequado. *Vidyā* é *mokṣa*. Não precisamos realizar nenhum novo *karma*, nenhuma nova ação.

Na *Bhagavadgītā*, vários segmentos pertencem à *Taittirīya Upaniṣad*. É a essa parte da *Gītā* que este texto se refere ao dizer, no primeiro verso, *Taittirīya Śruti*. Numa das seções dessa *Upaniṣad* há um mantra que é feito na hora de receber um convidado de honra.

Esse mantra diz fala sobre as formas simples de satisfação: como uma bela paisagem, sobre encontrar tranquilidade nas coisas simples. Nesse mantra, fica claro que não devemos separar *jñāna* de *karma*. O conhecimento e a ação devem estar juntos.

Yājñavalkya era um grande erudito, que enfrentou todos os sábios do seu reino e recebeu um prêmio de 1000 vacas oferecido pelo rei Janaka. Essa estória é contada no *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Ele tinha duas esposas. Depois, ele renuncia ao mundo e se torna um *saṁnyāsin*.

Havendo tomado essa decisão, mantém uma conversa com Maitreyī, onde lhe diz que iria dividir em partes iguais e entregar a ambas as suas riquezas. Maitreyī lhe pergunta se, por meio dessa riqueza, ela poderá obter aquilo que ele está buscando: Brahavidyā, o conhecimento de si mesmo.

Yājñavalkya responde que, embora a riqueza não se oponha a *mokṣa*, tampouco irá produzi-lo: não há hipótese de se conseguir *mokṣa* através da riqueza. Ele lhe ensina que a maneira adequada de se obter *mokṣa* é através de ouvir, questionar e refletir (*śravaṇam, mananam, nididhyāsanam*) sobre a verdade do Śruti, o conhecimento sobre o Ser, como ensinado nos textos védicos. *Mokṣa* não é produzido por nenhuma ação. Não há, portanto, um *karma sādhana* para se obter a liberdade, como foi explicado anteriormente.

Śloka 22

विद्यासमत्वेन तु दर्शितस्त्वया क्रतुर्न दृष्टान्त उदाहृतः समः ।

फलैः पृथक्त्वाद्वहुकारकैः क्रतुः संसाध्यते ज्ञानमतो विपर्ययम् ॥ २२ ॥

vidyāsamatvena tu darśitastvayā
kraturna dṛṣṭānta udāhṛtaḥ samaḥ |
phalaiḥ prthaktvādbahukāraiḥ kratuḥ
saṁsādhyate jñānamato viparyayam || 22 ||

O exemplo que foi dado para provar a associação entre ação ritual (*karma sādhana*) e conhecimento (*jñāna*), não é adequado, já que cada um produz resultados diferentes. Igualmente, a ação ritual deve ser realizada com o auxílio de inúmeros acessórios, o que já não acontece com o conhecimento. 22.

As ações rituais, os *karmas*, não podem produzir *mokṣa*. O único que surge deles são novos *karmaphalas*, novos frutos, a serem colhidos em nascimentos futuros. Igualmente, a realização desses rituais requer o uso de muitos elementos e acessórios, o que já não acontece com o conhecimento. Portanto, *karma* e *jñāna* são diferentes e opostos.

Os *karmas* surgem na relação com o corpo. Já o conhecimento revela a si mesmo quando essa relação com o corpo foi adequadamente resolvida. Algumas pessoas comparam a realização de *mokṣa* com subir uma montanha. Dizem que há muitos caminhos para a verdade, muitas formas de chegar no topo da montanha. Você pode andar, ser carregado, ir a cavalo ou chegar por outros meios.

Esta afirmação, além de rasa, é perigosa, pois dá lugar a muita confusão. Há somente uma trilha para chegar no topo. Essa trilha é o conhecimento. O conhecimento é o meio de realização, seu fruto é *mokṣa*.

Porém, cabe lembrar que o conhecimento não é algo exclusivo de uma cultura, a hindu, de um tempo, o passado remoto, ou de um lugar específico, a Índia. Ele é inerente ao ser humano e surge em diferentes momentos e em diferentes lugares, onde houver gente preparada para a liberdade.

Brahmārpaṇam brahmahaviḥ, o mantra que fazemos habitualmente para consagrar o alimento, extraído da *Bhagavadgītā*, ilustra a importância do conhecimento, ilustrado através do ritual do fogo ao que se refere. Tudo é Brahman: o fogo, a oblação, o ato de fazer a oferenda, e a pessoa que oferece. Eu nutro as plantas. Eu dou lugar ao alimento. Eu sou o alimento. Eu sou o fogo digestivo.

Eu sou aquele que come o alimento. Eu sou a ação de comer. Tudo é Brahman. Através de uma série de ações, com o uso de certo número de acessórios, os rituais são feitos. A questão, como diz o texto, é que a partir dessas ações rituais, só podem derivar novos frutos, mas não conhecimento. Pretender que dos *karmas* rituais surja conhecimento equivaleria a tentar ouvir com os olhos, ou cheirar com a pele.

Śloka 23

सप्रत्यवायो ह्यहमित्यनात्मधी-रज्ञप्रसिद्धा न तु तत्त्वदर्शिनः ।

तस्माद्बुधैस्त्याज्यमविक्रियात्मभि-र्विधानतः कर्म विधिप्रकाशितम् ॥ २३ ॥

sapratyavāyo hyahamityanātmadhī-
rajñāprasiddhā na tu tattvadarśinaḥ |
tasmādbudhaistyājyamavikriyātmabhi-
rvidhānataḥ karma vidhiprakāśitam || 23 ||

“[Se eu não fizer estes rituais], estarei incorrendo num erro, *pāpa*”. Essa cognição equivocada sobre si mesmo [e os resultados das ações rituais], é verdadeira apenas no caso de pessoas sem conhecimento. Para aquele que conhece a Verdade, essa ideia é falsa. Portanto, os sábios que reconheceram a si mesmos como sendo o Ser, eterno e ilimitado, renunciam às ações rituais prescritas nos Vedas. 23.

A ideia de errar, de estar equivocando-se ao furtar-se a realizar uma ação ritual, está presente em pessoas dominadas pelo medo de que algo ruim possa acontecer no futuro, por conta dessa omissão. Contudo, isso acontece quando a pessoa não tem conhecimento de si mesma. O conhecedor de Brahman nunca pensaria dessa maneira.

O sábio, em contemplação, renuncia a todo apego às ações e seus frutos. Reconhece que, já que os frutos das ações não são colhidos por ele, é recomendável renunciar a esses frutos e dedicá-los a Īśvara. Seja qual for o resultado das ações (exatamente o planejado, mais do que o planejado, menos do que o planejado ou totalmente diferente do planejado), o *yogi* dedica esses resultados a Īśvara. Ele sabe que seu privilégio é a escolha das ações. O resultado é *prasada*, oferenda consagrada.

Isso significa que há, envolvida em cada ação, uma atitude de renúncia, de *tyāga*. Apenas aqueles que estão apegados à identificação com o corpo julgam as experiências como auspiciosas e não-auspiciosas (*śubha pūṇya* e *aśubha pāpa*). O sábio, depois de ter obtido o conhecimento, não se deixa enganar por estas dualidades. Ele torna-se Buddha, aquele que está desperto.

Śloka 24

श्रद्धान्वितस्तत्त्वमसीति वाक्यतो गुरोः प्रसादादपि शुद्धमानसः ।
विज्ञाय चैकात्म्यमथात्मजीवयोः सुखी भवेन्मेरुरिवाप्रकम्पनः ॥ २४ ॥

śraddhānvitastattvamasīti vākya-
guroḥ prasādādapi śuddhamānasah |
vijñāya caikātmamathātma-jīvayoḥ
sukhī bhavenmerurivāprakampanah || 24 ||

Um homem com a mente purificada, dotado de confiança, através da contemplação da grande afirmação védica “você é Aquilo” (*tattvamasī*), com a graça do seu mestre, compreende a perfeita identidade entre Paramātmā e *jīva*, e obtém a plenitude suprema, tornando-se como o Monte Meru, imperturbável sob quaisquer circunstâncias. 24.

O compromisso com a validade dos Sāstras e com as palavras do mestre que os revela, conduz a um estado de confiança e plenitude, chamado *sukham* neste texto. Aquele que neutralizou seus gostos e aversões (*rāgas* e *dveṣas*), conclui o processo de purificação interna, *śuddhamānasa* ou *antaḥkarāṇaśuddhi*. Esse é o passo inicial. Ainda, é necessária a presença de mais um elemento: *śraddhā*, a confiança.

As palavras do mestre que explica as escrituras recebem o voto de confiança do estudante. Sem esse benefício da dúvida oferecido ao professor e ao ensinamento, não é possível obter-se *mokṣa*. Da parte do professor, é necessário não apenas receber o ensinamento, mas igualmente a graça.

Śrī Rāma, demonstrando nesta afirmação a arte de um professor perfeito de Vedānta, belamente expõe o processo e os estágios para se obter Brahma-vidyā, o conhecimento sobre o Ser, para benefício de Lakṣmaṇa. Havendo o estudante purificado a mente através da não-identificação com os desejos, e havendo se estabelecido firmemente na verdade, sua confiança cresce. Através dessa confiança, meditando posteriormente sobre a afirmação védica “você é Aquilo”, *tattvamasi*, ele conhece a permanente felicidade.

Śloka 25

आदौ पदार्थावगतिर्हि कारणं वाक्यार्थविज्ञानविधौ विधानतः ।

तत्त्वम्पदार्थौ परमात्मजीवका-वसीति चैकात्म्यमथानयोर्भवेत् ॥ २५ ॥

ādau padārthāvagatirhi kāraṇam
vākyārthavijñānavidhau vidhānataḥ |
tattvampadārthau paramātmajīvakā-
vasīti caikātmamathānayorbhavet || 25 ||

É sabido que, de acordo com as regras da correta compreensão, para se compreender o significado verdadeiro de uma afirmação, é necessário compreender primeiramente o significado das palavras individuais que compõem essa afirmação. Na frase *tattvamasi*, “você é Aquilo”, as palavras *você* e *Isso* indicam, respectivamente, *ātma* e Paramātmā, enquanto que o verbo *é* indica a total identidade entre ambos. 25.

O *mahavākya*, a grande afirmação védica “você é Isso” estabelece então, que não há diferença entre o indivíduo e o ilimitado. Isso não significa que quando o professor afirma “você é Īśvara”, ele esteja dando um novo nome para o estudante. “Você é Īśvara”, você é o Todo, é uma afirmação que precisa ser bem compreendida. Na estrofe anterior, Śrī Rāma afirmou que o estudante deve analisar e compreender o significado profundo da grande afirmação *tattvamasi*, “você é Isso”.

No presente *śloka*, estabelece-se a forma de realizar corretamente essa análise e compreensão, bem como apresenta. O que geralmente obtemos observando palavras é conhecimento indireto. Por exemplo, quando alguém nos descreve uma situação que nós não estamos vendo com nossos próprios olhos, o conhecimento não vem de uma percepção direta, mas de um testemunho. Contudo, há uma outra maneira de usarmos as palavras, de um modo muito especial, na tradição do Vedānta.

Assim, na afirmação “o Ser deve ser conhecido”, é necessário colocar uma atividade mental, *manasakriyā*, uma análise e uma reflexão, *mananam* e *nididhyāsanam*. Esta afirmação sintetiza todo o ensinamento do Vedānta. Estabelece ao mesmo tempo a essência do ensinamento, bem como o meio para se estabelecer nele. É por isso que é tão importante meditarmos sobre este *mahavākya*, esta grande afirmação védica.

Como este *śloka* ensina, é necessário, antes de pretendermos compreender o sentido de uma afirmação deste calibre, entendermos o significado individual de cada termo. Uma meditação cuidadosa sobre cada uma das palavras desta importante afirmação revela-nos a profunda verdade

que a frase comunica. Similarmente, as notas individuais que compõem um tema musical, um *rāga*, precisam ser conhecidas e dominadas, antes de podermos cantar ou tocar num instrumento essa melodia.

A palavra *Isso*, nesta frase, indica Īśvara, a Consciência Ilimitada, cuja manifestação é *māyā*, a criação da forma que a percebemos com nossos sentidos. A palavra *tu* indica o indivíduo, *jīvātma*, ser vivo encarnado, dotado de ignorância metafísica (*avidyā*), mais o complexo corpóreo: inteligência (*buddhi*), ego (*antaḥkarāṇa*), mente (*manas*), sentidos, cinco elementos, etc. Estas palavras, *Isso* e *você*, são duas partes de uma equação. O símbolo = desta equação é a palavra *és*. Então, temos, sintetizando, que:

Você = Īśvara.

Como posso ser eu, com esta mente limitada, restrito ao meu frágil corpo, a causa da existência do Universo? No Vedānta, existem duas formas de compreensão: a direta e a implícita (*lakṣaṇā*). Quando Śrī Rāma usa, no *śloka* anterior, a palavra *agora* (*atha*), ele aponta para a necessidade de compreender, não apenas o significado superficial ou direto da identidade entre as palavras *você* e *Isso*, mas seu sentido implícito, de absoluta identidade, *ekatvaṁ* (unidade).

Śloka 26

प्रत्यक्परोक्षादि विरोधमात्मनो-र्विहाय सङ्गृह्य तयोश्चिदात्मताम् ।
संशोधितां लक्षणया च लक्षितां ज्ञात्वा स्वमात्मानमथाद्वयो भवेत् ॥ २६॥

pratyakparokṣādi virodhamātmāno-
rvihāya saṅgrhya tayośchidātmataṁ |
saṁśodhitāṁ lakṣaṇayā ca lakṣitāṁ
jñātvā svamātmānamathādvayo bhavet || 26 ||

Rejeitando a diferença entre o longínquo e o próximo e as demais dualidades que possam se estabelecer sobre *jīvātma* e Paramātmā, a pessoa deve saber que sua própria natureza é a da Consciência Ilimitada, conclusão à qual se chega pela investigação e implícita no método de conhecimento. Consequentemente, conhecendo o próprio ser como Brahman, a pessoa deve *dissolver-se* nele. 26.

É necessário, para compreender essa identidade entre *jīvātma* e Paramātmā, descartar todas as interpretações equivocadas que possam ser feitas entre as palavras *você* e *Isso*. Muitas vezes, as palavras aparecem em oposição. Estabelece-se uma polarização entre elas. Se você olhar para elas, verá que uma é adjetivo da outra, como quando você diz “rosa azul”. Azul é adjetivo para a palavra rosa.

Neste caso, a palavra rosa é substantivo, não adjetivo. Você pode dizer “um monte de açúcar amargo”. Mas, isso existe? Não há açúcar amargo. Açúcar e sabor amargo não têm conexão. As palavras se qualificam mutuamente. Contudo, se você diz açúcar amargo, haverá um conflito entre essas duas palavras. Elas são mutuamente excludentes, uma vez que a natureza do açúcar é a doçura, e não o sabor amargo. O açúcar não pode ser amargo. O adjetivo amargo não combina com ele.

Olhemos novamente para a afirmação da estrofe: há uma identidade entre as palavras. *Tat tvam'asi*: tu és Isso, a Verdade, a causa do inteiro Universo. Isto precisa ser corretamente compreendido. O *Dvaita Sampradāya*, a tradição dualista, diz que você é diferente de Īśvara.

Já o *Advaita Sampradāya*, o não-dualismo, estabelece a identidade total entre o indivíduo e Īśvara. O primeiro afirma que Īśvara existe separadamente da criação, num lugar chamado Vaikuṇṭha.

O *Advaita* ensina que a onda pertence ao oceano. É parte dele. Ela não pode afirmar “eu sou o oceano”, pelo que já foi demonstrado: a onda é o oceano, mas o oceano não é a onda. Você “pertence” a Īśvara, como a onda “pertence” ao oceano. O significado e a palavra vão juntos.

O significado está contido na palavra e vice-versa. Quando você vê a palavra, vê o significado. Quando você vê o significado, a palavra vem junto. O conceito surge junto com a palavra.

O estudante, ouvindo as afirmações védicas (*śravaṇam*), havendo feito os questionamentos do caso (*mananam*), e refletido sobre o significado profundo delas (*nididhyāsanam*), compreende a identidade entre *jīva*, o indivíduo manifestado na forma do corpomente, e o Ser Ilimitado que está presente em todo o Universo, em todas as formas e nomes, em todas as individualidades. Havendo recebido o conhecimento direto dessa sagrada identidade, ele “torna-se” uno com Brahman, o Ser.

Colocamos a palavra “torna-se” entre aspas, para deixar claro que ele não se transforma em nada diferente do que sempre foi. Fisiologicamente, não acontece nenhuma mudança visível. Esta é apenas uma mudança de perspectiva, na qual a mente individual passa a *ser incluída* na Consciência Ilimitada, na totalidade, da mesma forma que o rio se dissolve no oceano. Quando o sonhador acorda, toda a substância e as experiências do seu sonho desaparecem, para *absorver-se* na vigília.

É preciso contextualizar corretamente as afirmações. Se você vê um homem cavalgando num cavalo branco, e disser para mais alguém que um cavalo branco se aproxima, outra pessoa que lhe ouça poderá concluir que aquele homem está trazendo uma garrafa de whisky [trocadilho intraduzível: *White Horse* é uma marca de whisky].

Este *satya*, que é a causa do inteiro Universo, é você mesmo. Se você fosse diferente do Ser, não haveria nenhuma necessidade de um ensinamento. A dualidade não precisa ser ensinada. Isso, eu já tenho, olhando desde o ponto de vista do egomente. Eu não preciso aprender as equivocações gnosiológicas. Elas já estão em mim. Se elas fossem corretas, eu não precisaria rebatê-las nem fazer nenhum processo de auto-investigação.

Se houvesse uma diferença óbvia entre o ser e Īśvara, não haveria necessidade de estabelecer alguma explicação do tipo *tattvamasi*. Para ser dualista, você não precisa estudar os Śāstras. O dualismo não precisa ser explicado. Eu me sinto separado da totalidade e isso já pressupõe certo desconforto, certo desassossego.

Não preciso de uma filosofia para justificar o meu sofrimento. O não-dualismo me mostra uma saída dessa gaiola de sofrimento que é a ignorância existencial. Só existe uma Consciência Ilimitada. *Somando* essa Consciência Ilimitada ao universo, temos Īśvara:

$$1 + 1 = 1.$$
$$\text{Brahman} + m\bar{a}y\bar{a} = \text{Īśvara}.$$

A verdade do *jīvātma* é Consciência Ilimitada, é Īśvara. Se os fatos não fossem estes, os pragmáticos argumentos do Vedānta não fariam sentido. *Avyakta* é o não-manifestado, não-

aparente, indistinto, invisível, imperceptível. *Lakṣya* é aquilo que determina ou define, o significado implícito, aquilo que, indiretamente, aponta ou expressa.

A onda não deveria considerar-se diferente do oceano. A onda nasce no oceano. Deve sua existência ao oceano. Provém do oceano. É feita de oceano. A natureza da onda é a natureza do oceano. A onda *volta* ao oceano quando perde a forma de onda. A água da onda dissolve-se na água do oceano ao perder sua forma de onda. A verdade da onda é o oceano. A onda é oceano.

Śloka 27

एकात्मकत्वाज्जहती न सम्भवे-तथाजहल्लक्षणता विरोधतः ।

सोऽयम्यदार्थाविव भागलक्षणा युज्येत तत्त्वम्पदयोरदोषतः ॥ २७॥

ekātmakatvājjahatī na sambhave-
ttathājahallakṣaṇatā virodhataḥ |
so'yampadārthāviva bhāgalakṣaṇā
yujyeta tattvampadayoradoṣataḥ || 27 ||

Como o significado implícito dos termos *Isso* e *você*, aponta para sua total identidade, o método *jahatī* não pode ser empregado. Tampouco podemos usar o método *ajahatī*, já que o significado explícito de ambos os termos é totalmente diferente. Aqui, o método que deve ser empregado é o *bhāgatyāga* sem receio, como quando dizemos “ele é este homem”. 27.

Existem três tipos de expressão metafórica que usamos na comunicação, chamadas *lakṣaṇā*: 1) a implícita, chamada *jahatī lakṣaṇā*, 2) a explícita, conhecida como *ajahatī lakṣaṇā* e 3) a exata, ou *jahājahatī lakṣaṇā*. A palavra *lakṣaṇā* indica uma expressão elíptica, como quando por exemplo dizemos cérebro para denotar inteligência.

As palavras evocam, através dessas expressões elípticas, diferentes significados que vão surgindo no diálogo entre as pessoas. Uma palavra vai de uma boca para um ouvido, e um significado vai daquele ouvido para a mente da pessoa que escuta.

1) *Jahatī lakṣaṇā*. Na comunicação cotidiana, empregamos livremente o método implícito de expressão, chamado *jahatī lakṣaṇā*, no qual alguns significados das palavras são sugeridos, sem que precisemos descrevê-los. O interlocutor atento reconstrói aquilo que não ficou explícito na frase para poder interpretá-la corretamente. Por exemplo, quando alguém lhe diz “eu moro na praia”, você não pensa que a pessoa vive numa casa flutuante, mas que a casa dela fica perto do mar. Noutras palavras, você *tira* o mar de baixo da casa, na expressão usada por quem lhe falou, para chegar na conclusão correta.

2) *Ajahatī lakṣaṇā*. Para chegar no significado explícito, às vezes precisamos reconstruir ou acrescentar algo à afirmação, para chegar no significado correto. Um exemplo, quando você escuta a frase “os fuzis marcharam”, você conclui não que as armas saíram andando sozinhas por aí, mas que um exército marchou. Você *acrescenta* os soldados aos fuzis.

3) *Jahājahatī lakṣaṇā*. O significado exato, também chamado *bhāga lakṣaṇā*, consiste em fazer uma avaliação de todas as possibilidades, descartando os sentidos possíveis, mas que não estejam vinculados com a situação pontual, como no caso do cavalo branco citado no comentário da estrofe

anterior. Para chegar na correta contextualização e compreensão de uma afirmação determinada, preciso descartar os significados inadequados.

Por exemplo, na Índia, chamam-se as crianças *devatta*. Mas a palavra *devatta*, significa também aquilo que foi dado pelos deuses. Quando alguém diz “aquele *devatta* é este adulto”, eu preciso em primeiro lugar, descartar todos os significados da palavra que não apontem para uma criança, bem como compreender quem era essa criança que conheci no passado, descartando todos os atributos que ela tinha enquanto criança e que perdeu ao crescer, quando observo o adulto que aparece perante mim e estabeleço a identidade entre ambos.

Śrī Rāma explica para seu irmão que, para poder compreender esta identidade entre *jīvātma* e Paramātma, ele precisa usar este terceiro método de estabelecer significados, *jahājahatī lakṣana*. Dois indivíduos não podem se tornar um só. Portanto, *jīvātma* e Paramātma não podem *se tornar* um só. Eles *já são uno*.

Desde que *jīvātma* e Paramātma são o mesmo e Único Ser, os métodos *jahatī lakṣaṇā* e *ajahatī lakṣaṇā* não podem ser aplicados para conhecê-lo, já que você não *tira* nem *acrescenta* nada para perceber a identidade absoluta entre ambos. “Reconciliar” o ser e o Ser através do uso correto das palavras do Vedānta não é teorizar sobre ideias abstratas, mas remover a ignorância em relação a si mesmo.

Na frase *tattvamasi*, “você é Isso”, a palavra *você* é tomada no seu sentido habitual. Digamos que há duas ordens de realidade: o pote e a argila, *jīva* e Brahman, o ser encarnado e o Ser. O pote é argila, mas a argila não é o pote. O *jīva* é Brahman, mas Brahman não é o *jīva*.

A frase acima, sendo vista desde a ordem do pote (vale dizer, desde o ponto de vista daquele que não tem autoconhecimento), pode parecer contraditória. Porém, desde o ponto de vista do Ser, faz perfeito sentido. O Ser é auto-revelado e auto-existente. Por sua presença, tudo o que existe é revelado.

O Ser é, tudo o mais é. O Ser é: tudo o mais é adjetivo para ele. Só há argila. A *potidade* depende dela. Você tem uma ideia do que seja um pote. Quando surge na sua percepção, visual ou tátil, algo com a forma de um pote, a ideia da *potidade* vem à sua mente. A *potidade*, a forma de pote, acontece na argila.

Mas ela é, em verdade, *argilidade*. A potidade não pertence à argila. Mas ela não existe sem a argilidade. A potidade não pertence à mesa, à cadeira ou à árvore, nem é um atributo intrínseco da argila. Contudo, o pote retém água. A potidade não pertence à argila, nem a mais nada. Ela é chamada superimposição, *adhyāropaḥ*.

A potidade não é um atributo intrínseco da argila, mas um atributo incidental dela. Chamamos isso de *mithyā*. Onde houver pote, haverá argila. A afirmação contrária não é verdadeira. *Satyam*, a existência, não pode ser nem é um adjetivo do pote. Porém, não podemos descartar o pote como sendo falso ou inexistente.

Dizemos, então, que ele é *mithyā*. *Mithyā* significa “que depende de”. No caso, a potidade do pote depende da presença da argila. A argilidade não é um atributo do pote. O pote é um atributo da argila. A essência da argila não muda, independentemente do número ou tamanho dos potes:

1 pote + argila = argila;

2 potes + argila = argila;

3 potes + argila = argila.

Um professor de escola elemental ensina as operações matemáticas básicas para as crianças. Por exemplo: $100-20=41+39$. As crianças não devem *acreditar* na afirmação do professor. Elas precisam *entender*. Da mesma forma, as afirmações dos Śāstras devem ser corretamente compreendidas.

O ensinamento do Śāstras permanece, mesmo quando o professor se vai. Dá-se ao Śāstra o benefício da dúvida, sem descartar o professor. No caso da operação aritmética acima, as crianças devem compreender a identidade dos números em termos de valor, mesmo quando eles aparentarem ser diferentes: $100-20=41+39$.

Assim como as crianças com a aritmética, devemos igualmente compreender que *jīva* é Brahman; *você = Isso*. A diferença: *você ≠ Isso*; é óbvia. A identidade: *você = Isso*, não é óbvia: é por isso que ela precisa ser adequadamente compreendida.

Śloka 28

रसादिपञ्चीकृतभूतसम्भवं भोगालयं दुःखसुखादिकर्मणाम् ।
शरीरमाद्यन्तवदादिकर्मजं मायामयं स्थूलमुपाधिमाम् । २८॥

rasādipañcīkṛtabhūtasambhavaṁ
bhogālayaṁ duḥkhasukhādikarmaṇām
śarīramādyantavadādikarmajaṁ
māyāmayaṁ sthūlamupādhimātmanaḥ || 28 ||

Configurado pelos cinco elementos: terra, [água, fogo] e demais, residência de todas as experiências [prazerosas e dolorosas], condicionado pelas ações do passado, tendo um início e um fim, um produto de *māyā*: esse é o corpo físico. Esse é considerado o veículo denso do Ser. 28.

O desconhecido não pode ser apreendido pelas palavras, se as usarmos da maneira habitual. Portanto, é preciso usar as mesmas palavras, mas de uma maneira especial. Por exemplo, não dizemos *argila de pote*, mas pote de argila.

Nossas equívocas em relação à realidade determinam a linguagem que usamos. Imagine que você nascesse iluminado. Não haveria jeito de ter uma linguagem iluminada. A linguagem é expressão de quem a usa.

Isto é uma flor. Mas o talo não é a flor, certo? Então, tiremos esse talo. Esta pétala não é a flor, certo? Então, também podemos tirá-la. E esta outra pétala não é a flor, e esta tampouco, e esta tampouco. Removendo as pétalas, os pistilos, o pólen e o talo, onde está a flor?

Você chamaria este resíduo que sobrou aqui na minha mão de flor? Você ofereceria isto para a sua noiva? Uma *forma particular* é aquilo que chamamos de flor. isso chama-se *vikāra*. Cada elemento que integra a flor é. A flor, então, é. Esse é, é aquele que chamamos Brahman.

O *vedāntin* fala como uma pessoa normal. Embora esteja plenamente consciente de não ser o corpo, ele não diz “este corpo está com fome”. Ele não tem nenhum comportamento excêntrico, e usa a mesma linguagem que todos usamos. O *vedāntin* não precisa mudar a linguagem.

Tem alguns *neovedāntins* que, para dizer “estou indo”, dizem “isto está indo.” *Mokṣa* não depende do uso desse tipo de linguagem. O ensinamento do Vedānta é para tornar você “normal”, no melhor sentido da palavra.

Este *jīva* tem um certo corpo, dotado de um conjunto de órgãos de percepção, internos e externos (*antaḥkarāṇa*, sentidos e órgãos de ação). Quando este *jīva* torna-se consciente da respiração e das interações com o mundo, ele afirma “eu existo”.

Ao perceber-se como uma entidade separada da totalidade, com um certo sentimento de insignificância, surge a necessidade de completar-se através da realização de certas ações que visam lhe trazer conforto e segurança. Tornando-se infrutuosa essa busca, surge a possibilidade de resolver os conflitos internos através do conhecimento de si mesmo.

Você pode se referir a qualquer pessoa como *jīva*. Aliás, a qualquer ser vivo. Os humanos somos dotados de *stūla śarīra*, *sūkṣma śarīra* e *kāraṇa śarīra*: respectivamente, corpos denso, sutil e causal. Quando estou identificado com o corpo físico, sou tão bom quanto o meu corpo é. Sou tão limitado quanto o físico é limitado.

Quando me identifico com algum constituinte do complexo corpomente, como o ego, um pensamento ou alguma emoção, fico tão limitado quanto limitado é esse elemento. Por outro lado, quando me identifico com a plenitude ilimitada, *fico* tão pleno quanto ela. Como consciência, eu sou auto-revelado. *Lakṣya* é aquilo que aponta para a minha natureza.

O corpo físico é como o hardware, a maquinaria material do *jīva*. Os corpos sutil e causal são como os programas que fazem o computador funcionar. O corpo denso é integrado, diz esta estrofe, pelos cinco elementos: terra, água, fogo, ar e espaço (*prthivī*, *apah*, *agniḥ*, *vāyu* e *akāśa*).

Cada elemento está presente no organismo de maneira diferente: a terra, como a densidade dos tecidos ósseos e musculares. A água, como os fluidos corporais: linfa, sangue, etc. O fogo está presente na forma da temperatura corporal e do poder digestivo. O ar, na forma da respiração, seja em nível pulmonar, seja em nível celular. O espaço é o elemento em que os outros quatro acontecem.

Todos os corpos densos estão integrados por estes cinco elementos. Eles têm uma manifestação sutil e outra densa. Os cinco elementos, em sua manifestação sutil chamam-se *tanmātras*. Em sua manifestação densa, chamam-se *bhūtas* ou *mahabhūtas*. Não há diferença entre eles, a não ser o grau de densificação. Enquanto os primeiros definem a perceptibilidade das formas, como a capacidade do corpo de enxergar, ouvir, cheirar, etc., os segundos constituem os elementos puramente físicos.

Esse corpo físico, diz o texto, é uma espécie de “balcão” para as experiências prazerosas ou dolorosas: o lugar onde acontecem todas as vivências, seja para o desfrute, seja o para sofrimento. A palavra *śarīra* significa “aquilo que está sujeito à desintegração”.

Ou seja, aquilo que, estando condicionado pelo tempo-espaço, tem um início, um meio e um fim. Esse corpo é o resultado dos *karmas* anteriores, e é recebido por cada ser para viver seu presente *prarābhda karma*, que é aquele *karma* que se tem para viver e resolver numa determinada encarnação.

O ensinamento dos Śāstras em relação a estes corpos é totalmente pragmático. Não precisamos brincar com esses elementos, como fazem algumas pessoas em relação ao tema *cakras* e *kuṇḍalinī*, mas compreender em que eles consistem, bem como compreender como devemos nos relacionar saudavelmente com eles.

Śloka 29

सूक्ष्मं मनोबुद्धिदशेन्द्रियैर्युतं प्राणैरपञ्चीकृतभूतसम्भवम् ।
भोक्तुः सुखादेरनुसाधनं भवेत् शरीरमन्यद्विदुरात्मनो बुधाः ॥ २९॥

sūkṣmaṁ manobuddhidaśendriyairyutam
prāṇairapañcīkṛtabhūtasambhavam |
bhoktuḥ sukhāderanusādhanam bhavet
śarīramanyadvidurātmano budhāḥ || 29 ||

Consistindo da mente, a inteligência, os dez órgãos [cinco de percepção, cinco de ação], e dos cinco ares vitais (*pañchaprāṇa*), estruturado pelos cinco elementos sutis (*tanmātras*), este que os sábios versados nos Śāstras conhecem como o corpo sutil (*sūkṣma śarīra*), serve como instrumento para que o ser vivo (*jīva*), tenha suas experiências de alegria e tristeza. 29.

O processo de criação dos corpos de todos os seres vivos é o resultado da “dança” ou o diálogo dos três *guṇas*, as três forças que definem tudo o que existe através da sua interação: quietude, ação e harmonia. *Tamas*, *rajas* e *sattva*, em sânscrito. Essas três forças serão mencionadas um pouco à frente neste texto, no śloka 32.

Na criação dos corpos vivos, o processo de densificação crescente é pentâmero. Ou seja, está sujeito a diferentes combinações, nas quais aparecem grupos de cinco princípios ou faculdades: os cinco elementos densos, os cinco elementos sutis, os cinco órgãos de ação, os cinco órgãos sensoriais e os cinco ares vitais.

A palavra *śarīra* significa literalmente “aquilo que morre”, que decai, e designa os corpos. A tradição do Yoga nos ensina que esses corpos são três: denso, sutil e causal. Porém, contrariamente ao que podemos pensar, estes três corpos não são como três “bolsas” concêntricas, uma dentro da outra, as duas sutis contendo a densa. Cada uma permeia a outra e as três permanecem num diálogo constante.

A dimensão do corpo físico denso está restrita e limitada no espaço, mas as atividades sensoriais, as da mente e as do ego também acontecem nos limites do corpo. A energia individual, por sua vez, pode estender-se para além dos limites do físico, na forma do espaço vital ou a aura. Os próximos ślokas irão descrever cuidadosamente este mapa sutil e completo do corpomente humano.

O corpo que permeia e anima o físico, chama-se corpo sutil, *sūkṣma śarīra*. Ele inclui o *prāṇa*, a vitalidade, com suas diversas manifestações. Esse corpo sutil é constituído de 17 elementos: a mente (*manah*), a inteligência (*buddhi*), os cinco órgãos sensoriais (*jñānendriyas*: olfato, tato, paladar, visão e audição), os cinco órgãos de ação (*karmendriyas*: excreção, reprodução, locomoção, prensão e fala), e os cinco “ares vitais”, *pañchavāyuh*: *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *vyāna* e *udāna*.

Essas cinco forças vitais regulam as atividades fisiológicas do corpo denso, bem como do psiquismo: o *prāṇa* encarrega-se dos processos centrípetos ou de absorção, como a inspiração e a assimilação; o *apāna* se encarrega dos processos centrífugos, vinculados com a eliminação, como exalar, excretar, etc.; o *samāna* é o responsável pela digestão e extração da essência vital, seja do alimento, da respiração ou dos pensamentos; o *vyāna* é responsável pela circulação dos fluidos

vitais, enquanto que o *udāna* encarrega-se de regular os processos de crescimento e amadurecimento, tanto em nível físico quanto sutil.

Ainda, há cinco elementos sutis (*tanmātras*) que dão estrutura ao *sūkṣma śarīra*. Eles constituem as contrapartes sutis dos elementos densos: terra, água, fogo, ar e espaço e, por sua vez, determinam as funções sensoriais: capacidade de cheirar, tatear, degustar, ver e ouvir.

Śloka 30

अनाद्यनिर्वाच्यमपीह कारणं मायाप्रधानं तु परं शरीरकम् ।

उपाधिभेदात्तु यतः पृथक्स्थितं स्वात्मानमात्मन्यवधारयेत्क्रमात् ॥ ३०॥

anādyanirvācyamapīha kāraṇaṁ
māyāpradhānaṁ tu paraṁ śarīrakam |
upādhibhedāttu yataḥ pṛthaksthitaṁ
svātmānamātmanyavadhārayetkramāt || 30 ||

O terceiro elemento que constitui o ser encarnado, produto de *māyā*, não tem início e é indescritível. É chamado pelos sábios de corpo causal (*kāraṇa śarīra*). Como o Ser é separado destes diferentes elementos [corpos denso, sutil e causal], que o buscador aprenda a reconhecer-se como Ser, discernindo-o gradualmente dos diferentes elementos vinculados a ele. 30.

A Consciência não-manifestada é chamado *avyakta*, que significa “não-perceptível”, “invisível”; a manifestação dela é chamada *māyā*, termo que significa “poder extraordinário”. Esta manifestação do poder criativo, *māyā*, é como o sonho que o sonhador sonha. O sonhador apenas pensa durante o sonho e cria o universo onírico. A cada pensamento, surge na paisagem do sonho a substância que ele pensou.

Assim, no sonho, não há nenhuma diferença entre pensamento e criação. Da mesma maneira acontece na criação. Toda manifestação de *māyā* é *Īśvara*, é o criador ativo, através das três forças da Natureza, *tamas*, *rajas* e *sattva*. Nessa ordem de coisas, os corpos dos seres vivos são parte de *māyā*, assim como as personagens que o sonhador sonha.

Māyā, como já vimos no *śloka* 17, é a superimposição de *Īśvara* que responde pela criação do mundo tangível. Nesta estrofe, *Śrī Rāma* descreve o terceiro corpo, chamado corpo causal, *kāraṇa śarīra*. Ele é feito das *vāsaṇās*, as tendências subconscientes ou impressões sutis das ações passadas que, por sua vez, determinam desejos e aversões e, conseqüentemente, as diferentes formas que os corpos assumem a cada reencarnação de cada ser individual.

Isso acontece por que essas impressões sutis dos *karmas* passados determinam os temas (*prarābdha karmas*) a serem trabalhados em cada encarnação, a natureza e a qualidade dos corpos sutil e físico, bem como o ambiente, o momento e as circunstâncias onde esse ser irá encarnar. Como este *śarīra* determina os nascimentos dessa forma, ele é chamado corpo causal.

Só podemos nos manifestar sob uma única forma de cada vez. Não encarnamos em dois corpos ao mesmo tempo. Na não-manifestação, quando não há diferenciação, nem pensamentos, nem experiências do corpo físico, o corpo causal permanece. O corpo causal não tem início, diz este *śloka*. Ele é *anādi*.

Há coisas que têm início, e coisas que não têm. Por exemplo, qual é o ponto inicial de um círculo? O termo *anādi* designa aquilo que não tem início. O não-manifestado está desde antes do manifestado, assim como o potencial da árvore está contida na não-manifestação da semente.

Por outro lado, a palavra *nirvācyam*, que significa “sem palavras”, aponta para algo que não pode ser categoricamente afirmado, que é indescritível. O corpo causal é indescritível, pois, na não-manifestação, não há formas, portanto, nada pode ser descrito. Na manifestação, ele dá lugar aos diferentes corpos físicos. Então, este *kāraṇa śārīra* não tem início, e é indescritível.

Se você aponta para uma pessoa, e se dirige a ela falando sobre alguma parte física, por exemplo, você está apontando para o corpo denso. Se você aludir à vitalidade, à emocionalidade ou a alguma característica psicológica, estará apontando para o corpo sutil. Se você apontar para alguma tendência subconsciente, estará apontando para o corpo causal.

A falta de capacidade para perceber a Realidade, e as consequentes confusões que surgem dela, são chamadas conjuntamente ignorância, *avidyā* ou *māyā*. Então, embora os três corpos, denso, sutil e causal, sejam manifestações da mesma ignorância, eles são apresentados como entidades separadas, embora estejam claras as conexões e interações entre eles.

Por sua vez, o Ser, graças ao qual a manifestação acontece, *aparenta* estar “essencialmente separado” (*prthaksthitam*) destes três corpos. Eles, por sua vez, organizam-se na forma de cinco “camadas” ou “bainhas”, chamadas *kośas*, como explica o próximo *śloka*.

Śloka 31

कोशेष्वयं तेषु तु तत्तदाकृति-र्विभाति सङ्गात्स्फतिकोपलो यथा ।
असङ्गरूपोऽयमजो यतोऽद्वयो विज्ञायतेऽस्मिन्परितो विचारिते ॥ ३१ ॥

kośeṣvayaṁ teṣu tu tattadākṛti-
rvibhāti saṅgātsphatikopalo yathā |
asaṅgarūpo'yamajo yato'dvayo
vijñāyate'sminparito vicārite || 31 ||

Assim como apenas mediante o contato com a flor vermelha, o cristal aparenta ser vermelho, da mesma forma, o Ser, totalmente *desprendido* e não-nascido, ao ficar *em contato* com os cinco *kośas*, os “invólucros”, aparenta ser da natureza deles. Contudo, quando a pessoa discerne inteligente e exaustivamente [o corpomente e o Ser], ela reconhece este Ser como ilimitado (não-nascido) e não-apegado a nada, por ser não-dual. 31.

Como é possível que o Ser, aparentemente, não tenha existência separado dos corpos denso, sutil e causal? Isso acontece por causa daquele fenômeno chamado superimposição, *upādhi*, que foi explicado no *śloka* 17. Os *kośas* parecem ser contêineres, como o casulo que o bicho da seda tece em torno de si mesmo.

A palavra *kośa* pode ser traduzida como “invólucro”, “bainha” ou “camada”. Porém, os *kośas* não estão fisicamente dispostos concentricamente, como tendemos a pensar, pois o único que tem de fato uma forma física definida é o corpo material.

Como podem estes corpos *encobrir* algo (o Ser) que não tem dimensão, que é ilimitado? Como o físico pode esconder o ilimitado? O corpo material não é como o agasalho que você põe quando está frio.

Os cinco *kośas* não são como as camadas de uma cebola, ou as camadas de roupa que a mãe coloca no filho. Elas não *escondem* o Ser. Se forem removidas, o Ser não *se torna* visível, como a criança que aparece por baixo das muitas camadas de roupa. Alias, nem sequer é possível *remover* os *kośas*.

Vyavahārikam designa algo que é empiricamente verdadeiro, que pode ser reconhecido através dos sentidos ou da inferência. Nesse sentido, os *kośas* são empiricamente verdadeiros. O Ser não está *encoberto* pelos *kośas*, ele está encoberto pela ignorância, da mesma forma que as nuvens encobrem o Sol. Aquele cuja visão está encoberta pelas nuvens não pode apreciar o brilho do Sol.

Se ele não consegue ver o Sol, isso não significa que o Sol não exista, mesmo se, desde a perspectiva dessa pessoa, ela não consiga vê-lo. Assim, dominados pela ignorância, equivocadamente tomamos os *kośas* pelo Ser e, naturalmente, acreditamos ser o corpo, a mente, o ego, etc.

Da mesma forma que o cristal reflete a cor da superfície sobre a qual se apóia, o Ser, associado aos *kośas*, aparenta ter incorporado ou assumido para ele as qualidades desses *kośas*. Essa aparente identidade chama-se superimposição (*upādhi*). O texto afirma que o Ser é totalmente desprendido.

Essa é uma afirmação que encontramos também na *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (IV:2,4): “[ele] nunca é apegado” (*asaṅgo na hi sajjate*). O Ser não nasceu, não teve início; tampouco morre nem tem um final. Nunca houve nem haverá um momento em que o Ser não esteja presente. Ele não cresce, não declina. É auto-revelado, e tudo revela. Esse Ser é quem você é.

Embora o texto não faça uma descrição detalhada dos cinco *kośas*, cabe listá-los e descrever brevemente como acontece a aparente identificação do Ser com eles, seguindo o modelo do *Tattva Bodhaḥ*, trabalho do grande mestre Ādi Śaṅkaracharya. Os *kośas* são cinco:

- 1) a camada de alimento (matéria), *annamayakośa*,
- 2) a camada de vitalidade, *prāṇamayakośa*,
- 3) a camada de pensamento, *manomayakośa*,
- 4) a camada de inteligência, *vijñānamayakośa*, e
- 5) a camada de calma, *ānandamayakośa*.

A *camada* material, *annamayakośa*, é aquela em que acontece a associação ou confusão entre o Ser e o corpo físico. O Ser não é o corpo material. Ele *está* no corpo. Assim aparentemente, ele parece viver as sensações físicas do corpo.

A *camada* de vitalidade, *prāṇamayakośa*, vincula-se à identidade entre o Ser e a vitalidade. O Ser não é o *prāṇa*, embora a presença do *prāṇa* esteja totalmente ligada à presença do Ser. Os cinco “ares vitais”, *prāṇa*, *apāṇa*, *samāṇa*, *vyāṇa* e *udāṇa* (inspiração, eliminação, digestão, circulação e eliminação), junto com os cinco órgãos de ação, os *karmendriyas*, formam o *prāṇamayakośa*. Quando o *prāṇa* vai embora do corpo, a vida se vai igualmente. No entanto, o Ser não é *prāṇa*, embora o *prāṇa* seja uma manifestação dele.

A *camada* de pensamento, *manomayakośa*, é o lugar onde acontece a associação entre o Ser e a sequência de pensamentos que chamamos de mente. *Manas*, a mente, associada com os cinco

órgãos de percepção, audição, tato, visão, paladar e olfato, constitui o *manomayakośa*. Não obstante, o Ser não é a mente nem os pensamentos. A mente é Ser, mas o Ser não é mente.

A *camada* de inteligência, *vijñānamayakośa*, está conectada à identificação com o *kartā*, aquele que realiza as ações. *Buddhi*, o intelecto, juntamente com os cinco sentidos, configura o *vijñānamayakośa*. O ego é Ser, mas o Ser não é ego.

A *camada* de calma, *ānandamayakośa*, é a mais sutil e está vinculada à identificação com o *bhokta*, aquele que frui os resultados das ações. Aqui, o Ser *aparenta* desfrutar ou sofrer com a sucessão das experiências. Quando há um sentimento de apego em relação a alguma lembrança, por exemplo, quem *parece* apegar-se é o Ser. Este *kośa* se experiencia durante o sono profundo.

Resumindo, a confusão entre o Ser e os *kośas* acontece em todos os cinco níveis. É como o cristal, que *assume* as cores dos objetos que estão à sua volta. “Eu sou os *kośas*”, diz a pessoa, ao se identificar com cada uma dessas camadas.

Śloka 32

बुद्धेस्त्रिधा वृत्तिरपीह दृश्यते स्वप्नादिभेदेन गुणत्रयात्मनः ।
अन्योन्यतोऽस्मिन्व्यभिचारितो मृषा नित्ये परे ब्रह्मणि केवले शिवे ॥ ३२ ॥

buddhestridhā vṛttirapīha dṛśyate
svapnādibhedena guṇatrayātmanah |
anyonyato'sminvyabhicārito mṛṣā
nitye pare brahmaṇi kevale śive || 32 ||

A inteligência fica sob a influência dos três *guṇas*. Assim, ela tem três diferentes estados: sonho, [sono e vigília]. Considerando que as experiências nesses três estados são aparentemente contraditórias entre si, podemos declarar que elas sejam “falsas” [*mṛṣā*, i.e., dependentes do Ser] e que não têm existência [independente] do ilimitado e eterno Brahman, sempre auspicioso e não-dual. 32.

O que é criação? O que é conhecimento? Como pode a criação ser uma manifestação do conhecimento? *Māyā* expressa sua força criativa através de Prakritī, a Natureza que, por sua vez, consiste em três poderes, chamados *guṇas*: *tamas*, *rajas* e *sattva* ou estabilidade, ação e harmonia, respectivamente. A palavra *guṇa* significa nó, filamento, atributo ou qualidade, e aponta para os motores que colocam a criação em atividade.

Tamas é poder de ocultação. No plano material, manifesta-se como estabilidade, fixidez. No plano mental, *tamas* é confusão, inércia. *Rajas* é ação, movimento. Se expressa, mentalmente, na forma de agitação. *Sattva* é harmonia, a síntese entre *tamas* e *rajas*. Psicologicamente falando, define uma disposição para a harmonia e a tranquilidade.

Esses três *guṇas* não são atributos de *ātma*, da mesma forma que os três estados de consciência vinculados a eles, vigília, sono e sonho. Respectivamente, *jāgrat*, *svapnaḥ* e *suṣuptiḥ*. As vivências que acontecem nesses três estados são experienciadas pelos corpos denso, sutil ou causal; nunca pelo Ser, embora este permaneça sempre presente em todos os estados.

Śrī Rāma fala sobre a contradição que existe entre os três estados de consciência. Por exemplo, eu posso ser uma pessoa de condição social muito humilde, mas sonho que sou um imperador ou o contrário, sou um rei e sonho ser um mendigo. Por outro lado, a agitação característica da vigília

ou do sonho, é anulada, por sua vez, pelo pacífico estado do sono profundo. Ou seja, não há continuidade entre os três estados.

Sendo esses estados transitórios, nenhum deles pode ser o Ser, assim como já foi demonstrado que ele não é nenhum dos corpos ou camadas. Não obstante, o Ser permanece durante a vigília, o sono e o sonho.

O Ser estava presente no sono, permaneceu presente durante o sonho, e está presente no estado de vigília: você dorme, o Ser está presente; você sonha, o Ser está ainda presente; você acorda, o Ser ainda permanece. O Ser não vá embora quando você muda de estado de consciência.

A Verdade sobre o Ser não muda. Ela não é relativa, nem depende de condições externas. Nada pode entrar em contradição com ela, nem os estados de consciência, nem as experiências que temos neles, nem mais nada que possa depender do espaço-tempo. Resumindo, o Ser existe sempre, independentemente dos três corpos, das cinco camadas ou dos três estados de consciência.

Na última parte da estrofe, Śrī Rāma conclui que todas essas variedades de estados são dependentes do Ser e que elas não têm existência separada dele, que é ilimitado e eterno. Negando então todas as falsas identificações, superimposições e confusões, chegamos ao conhecimento daquele Ser que é, foi e será. Existe uma conexão ente o fogo e a fumaça. Não há fumaça sem fogo. Se houver fumaça, haverá fogo. Porém, pode haver fogo sem fumaça. Similarmente, para haja manifestação, nascimento e vida humana, a presença do Ser é necessária.

Śloka 33

देहेन्द्रियप्राणमनश्चिदात्मनां सङ्घादजस्रं परिवर्तते धियः ।

वृत्तिस्तमोमूलतयाज्ञलक्षणा यावद्भवेत्तावदसौ भवोद्भवः ॥ ३३ ॥

dehendriyaprāṇamanaścidātmanām
saṅghādaḥjastṛaṁ parivartate dhiyaḥ |
vṛttistamomūlatayājñalakṣaṇā
yāvadbhavettāvadasau bhavodbhavaḥ || 33 ||

O órgão de percepção interna, que existe pela presença do Ser, identifica-se com o corpo físico, os órgãos sensoriais, o *prāṇa*, a mente e demais. Essa situação faz com que o intelecto se perca em devaneios intermináveis. Como esse tipo de pensamento surge de *tamas*, eles são da natureza da ignorância. Enquanto o intelecto permanecer associado com esse tipo de conteúdo, permanecerão os sucessivos renascimentos no *samsāra*. 33.

A eletricidade, por si só não move nenhum motor, nem acende nenhuma lâmpada, mas a sua presença é o que faz com que os motores e lâmpadas funcionem. Da mesma maneira, a Consciência não realiza nenhuma das tarefas dos diferentes corpos, mas, sua simples presença, faz com que a mente pense, o *prāṇa* vitalize o organismo e este funcione.

O *antaḥkāraṇa*, o “órgão interno”: mente, ego e inteligência, busca naturalmente suas referências nos diversos elementos do corpo ou da própria vida psíquica.

Assim, ele identifica-se com o corpo, o *prāṇa*, os órgãos de percepção e de ação. Enquanto essa distração acontecer, a identificação, derivada do impulso de inércia, *tamas*, reforça a ideia de

sermos nossos pensamentos e desejos. Esse erro cognitivo, por sua vez, nos faz perceber o mundo das formas como sendo o único “real”. Consequentemente nos impossibilita a cognição do Ser como nossa própria natureza.

Śloka 34

नेतिप्रमाणेन निराकृताखिलो हृदा समास्वादितचिद्धनामृतः ।
त्यजेदशेषं जगदात्तसद्रसं पीत्वा यथाम्भः प्रजहाति तत्फलम् ॥ ३४ ॥

netipramāṇena nirākṛtākhilo
hṛdā samāsvāditacidghanāmṛtaḥ |
tyajedaśeṣaṁ jagadāttasadrasaṁ
pītvā yathāmbhaḥ prajahāti tatphalam || 34 ||

Depois de ter rejeitado a identificação em relação aos corpos e *kośas* com o auxílio da afirmação védica *neti neti*, ([O Ser não é] “nem isto, nem aquilo”), e de ter reconhecido em seu coração aquele que é a ilimitada, eterna Consciência, o sábio, tendo desfrutado o pleno Ser, sempre existente, deve *descartar* [a identificação com] o mundo inteiro, assim como alguém descarta a casca do coco depois de ter desfrutado a doce água desse fruto. 34.

Você não *vai* para o céu quando morrer, se se comportar bem e for um bom menino aqui na terra. Você já é o céu. A *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* declara que esses corpos e *kośas* são apenas os veículos externos que dão sustento à vida. Eles não são o Ser. Por que deveríamos descartar a identificação com o mundo, como afirma esta estrofe? Descartar, aqui, significa crescer através do mundo, não abandoná-lo.

Śrī Rāma exemplifica esse desapego em relação às coisas do mundo com a casca do coco, que é descartada depois de termos bebido a água. A água é aquilo que é útil. Identificar-se com o que é útil é uma atitude inteligente.

Desprender-se do que é inútil, é também um gesto inteligente. Não obstante, você não *joga* o mundo pela janela, você simplesmente deixa de lado a identificação com as coisas do mundo. O mundo continua aqui mesmo, e você permanece nele. O que deve ser descartado é o apego ao fruto das ações e a ânsia pelo controle desses frutos o que, de fato, está fora da nossa alçada.

Você não abandona o mundo, você passa a olhar para ele como ele é. Você pode fazer isso, por que você passa a conhecer a si mesmo como *ānanda*, plenitude. Você não precisa descartar a beleza do mundo, nem renunciar a desfrutar dele.

Você apenas passa a cultivar a objetividade e a não exigir do mundo algo que ele não pode dar: a necessidade de que a felicidade derive dele. Pois, a sua felicidade *ānanda*, não pode depender, não depende de nada que possa vir de fora. Essa plenitude, essa felicidade, está presente em todos os nomes e todas as formas, e é, essencialmente, aquilo que você é.

Śloka 35

कदाचिदात्मा न मृतो न जायते न क्षीयते नापि विवर्धतेऽनवः ।

निरस्तसर्वातिशयः सुखात्मकः स्वयंप्रभः सर्वगतोऽयमद्वयः ॥ ३५॥

kadācidātmā na mṛto na jāyate
na kśīyate nāpi vivardhate'navah |
nirastasarvātiśayaḥ sukhātmakaḥ
svayaṁprabhaḥ sarvagato'yamadvayaḥ || 35 ||

O Ser nunca nasceu, nunca cresceu, nunca decaí e nunca morre. Ele não é novo: é o mais antigo [i.e., não é limitado pelo tempo nem pelo espaço], despido de todos os atributos do corpomente. Ele é pleno, auto-efulgente, ilimitado e não-dual. 35.

O Ser não nasceu. Não houve um momento no passado em que o Ser não existisse. O Ser é *ananta*. *Ananta* significa ilimitado, infinito, que não teve início nem terá final. Ele é livre do tempo, mas sustenta o tempo. Ele é livre do espaço, mas sustenta o espaço. Ele é livre das formas, mas sustenta todas as formas. Os *jīvas*, os seres encarnados, nascem, crescem, amadurecem, decaem e finalmente falecem. Isso é chamado *pariṇāma*, transformação.

Diferentemente dos *jīvas*, o Ser não teve nascimento, nem está sujeito ao crescimento ou à decadência. Não sendo nascido, ele tampouco pode morrer. Esse Ser é aquele que você é. O Ser tem a forma da felicidade, continua a estrofe, é auto-efulgente, onipresente e não-dual. Para onde quer que você olhe, você vê o Ser. O que for que você ouça, cheire, toque ou sinta, é o Ser. Não há outro ser parecido com ele. Não há outro ser diferente dele. É por isso que dizemos que o Ser é *advaita*, não-dual.

Śloka 36

एवंविधे ज्ञानमये सुखात्मके कथं भवो दुःखमयः प्रतीयते ।

अज्ञानतोऽध्यासवशात्प्रकाशते ज्ञाने विलीयते विरोधतः क्षणात् ॥ ३६॥

evaṁvidhe jñānamaye sukhātmake
katham bhavo duḥkhamayaḥ pratīyate |
ajñānato'dhyāsaśātprakāśate
jñāne viliyeta virodhataḥ kṣaṇāt || 36 ||

Neste puro Ser, que é da natureza da pura Consciência, e infinita plenitude, como é que percebemos um mundo de nomes e formas condicionados pelo sofrimento? Isso acontece por conta da ignorância em relação ao Ser e da consequente confusão [em relação ao corpomente e ao mundo]. Quando o Conhecimento acontece, a ignorância, sendo oposta a ele, desaparece instantaneamente. 36.

Sabiamente, Śrī Rāma antecipa a próxima pergunta de Lakṣmaṇa: se o Ser é pura felicidade, como é que existe o sofrimento? Como é que há tanta dor no mundo? Se o Ser é plenitude, como ensina o *śloka* 34, por que existe a dor? Essa aparente injustiça, esse aparente caos que percebemos no mundo é mais um produto da nossa visão equivocada. A ignorância é *virodhaḥ*, oposta ao conhecimento. Portanto, quando este aparece, aquela some, assim como, em presença da luz, as trevas são imediatamente desintegradas.

Āvaraṇam, o poder de ocultação que a ignorância exerce sobre o intelecto, obscurece a compreensão. A ignorância se elimina através do conhecimento. Mas, é preciso esclarecer, o desaparecimento da ignorância não elimina o ego. Apenas ilumina-o, como vimos no *śloka* 19. Rāma ensina para Lakṣmaṇa que a única coisa capaz de nos fazer compreender este paradoxo é o autoconhecimento. Voltaremos a abordar com mais profundidade este assunto nos *ślokas* 47 e 48.

Śloka 37

यदन्यदन्यत्र विभाव्यते भ्रमा-दध्यासमित्याहुरमुं विपश्चितः ।
असर्पभूतेऽहिविभावनं यथा रज्ज्वादिके तद्वदपीश्वरे जगत् ॥ ३७॥

yadanyadanyatra vibhāvyate bhramā-
dadhyāsamityāhuramum vipāścitaḥ |
asarpabhūte'hivibhāvanam yathā
rajjvādike tadvadapīśvare jagat || 37 ||

Perceber um objeto como sendo diferente do que ele é, e reconhecer nele atributos que não lhe são inerentes, é um fenômeno que os sábios chamam superimposição (*adhyāsam*). Assim como na corda que não é serpente, somente percebemos a serpente, da mesma maneira, percebemos a superimposição do mundo das formas sobre Īśvara, o Ser manifestado. 37.

Nesta estrofe, Śrī Rāma continua elaborando sobre o fenômeno da superimposição (*adhyāsam*), empregando o clássico exemplo *rajjusarpa*, que fala da confusão entre a corda e a serpente: na fraca luz do crepúsculo, é possível tomar uma inofensiva corda por uma perigosa serpente. Contudo, quando a cognição correta sobre a corda surge, a equivocação de estarmos em presença de uma serpente desaparece.

Na ausência de um objeto, não há cognição dele. Onde não há serpente, não há cognição de serpente. Porém, como a mente e os sentidos podem se enganar, às vezes acreditamos estar em presença de uma serpente quando, em verdade, estamos vendo uma corda.

A cognição, neste caso, acontece sem a presença do objeto. Tomar uma coisa como se fosse outra, como no caso da corda e a serpente, é um processo chamado *adhyāsam*, falsa atribuição, ou superimposição.

Esse tipo de confusão só acontece entre objetos similares, como a corda e a serpente. Você não confunde uma serpente com um elefante, por exemplo. No caso do Ser e o ego, ou o Ser e a inteligência, no entanto, é possível que a confusão aconteça, por causa da falsa atribuição.

Śloka 38

विकल्पमायारहिते चिदात्मके अहङ्कार एष प्रथमः प्रकल्पितः ।
अध्यास एवात्मनि सर्वकारणे निरामये ब्रह्मणि केवले परे ॥ ३८॥

vikalpamāyārahite cidātmake
ahaṅkāra eṣa prathamam prakalpitaḥ |

adhyāsa evātmani sarvakāraṇe
nirāmaye brahmaṇi kevale pare || 38 ||

De Brahman, que é intocado pelas projeções de *māyā*, dessa Consciência ilimitada, intocada e sempre pura emana, em primeiro lugar, a ideia “eu faço”. Essa é apenas uma superimposição sobre o Ser. 38.

Ahaṅkāra é o ego, a autorreferência que usamos para nos relacionar com o mundo. Literalmente, esse termo significa “eu faço”. Assim, a voz do ego sempre diz: eu sou o *kartā*, sou o agente das ações e, portanto, eu gosto, eu desgosto, etc. A questão é que este ego não é o Ser. Cada indivíduo precisa de um ego para sobreviver e se relacionar.

O problema é a identificação com o ego, quando o tomamos como sendo o Ser. Aqui, Rāma aprofunda a elaboração sobre a superimposição, trazendo, nesse processo já mencionado chamado *pariṇāma*, emanação, a natural confusão entre o Ser e o ego. O ego é o Ser, isso é um fato, mas o Ser não é o ego.

Śloka 39

इच्छादिरागादि सुखादिधर्मिकाः सदा धियः संसृतिहेतवः परे ।
यस्मात्प्रसुप्तौ तदभावतः परः सुखस्वरूपेण विभाव्यते हि नः ॥ ३९॥

icchādirāgādi sukhādidharmikāḥ
sadā dhiyaḥ saṁsṛtihetavaḥ pare |
yasmātprasuptau tadabhāvataḥ paraḥ
sukhasvarūpeṇa vibhāvyate hi naḥ || 39 ||

As inúmeras vontades, os inúmeros apegos e as variedades do prazer são as diferentes condições do psiquismo, e constituem as causas do sempre presente *saṁsāra*. Elas pertencem apenas ao psiquismo, já que estão ausentes no sono profundo, quando o diálogo interno está inativo. Nessa ausência da atividade psíquica, a natureza de plenitude do Ser se manifesta. 39.

Essa superimposição da atividade psíquica sobre o ilimitado leva à confusão entre o psiquismo e o Ser: como todas essas vontades, apegos e desejos surgem na forma de um diálogo interior, naturalmente pensamos que eles provenham do Ser. No entanto, Rāma argumenta, quando vamos dormir, no estado de profundo sono acontece uma total suspensão da atividade psíquica.

Nesse estado, apesar da suspensão desse diálogo interno, o Ser permanece. A prova de que o Ser permanece durante o sono é que, ao acordarmos, sabemos que dormimos, e somos capazes de dizer que tivemos uma noite agitada, ou um sono pesado, ou que dormimos bem.

Podemos qualificar o tipo de sono que tivemos. Quando você acorda, quem *acorda*, em verdade, é o intelecto, o ego e a mente. O diálogo interior é retomado, a atividade psíquica continua. O Ser estava presente e consciente antes e assim permanece no estado de vigília.

Śloka 40

अनाद्यविद्योद्भवबुद्धिबिम्बितो जीवप्रकाशोऽयमितीर्यते चितः ।

आत्माधियः साक्षितया पृथक्स्थितो बुद्ध्यापरिच्छिन्नपरः स एव हि ॥ ४० ॥

anādyavidyodbhavabuddhibimbīto
jīvapraśāso'yamitīryate citāḥ |
ātmādhiyaḥ sāksīṭayā prthaksthito
budhdyāparicchinnaḥ sa eva hi || 40 ||

A luz da Consciência, refletida na inteligência [nascida da ignorância que, por sua vez, não teve início], é chamada *jīva*, o indivíduo encarnado. O Ser, apenas como uma testemunha, permanece separado da inteligência. Aquele que não é condicionado pela identificação com os pensamentos é, de fato, Paramātmā, o Ilimitado. 40.

Na criação de Īśvara, há algo chamado *mithyā*, que é tomado como conhecimento válido, sem ser válido. Quando você diz “isto é uma flor”, esse é conhecimento válido, obtido por um meio de conhecimento válido. Em contraste a esse, temos um conhecimento não válido. Chamamos eles de verdadeiro e falso, respectivamente.

Aquilo que é tomado pela rosa real, é conhecimento válido, verdadeiro. Quando o objeto é diferente da flor, dizemos que o conhecimento é falso. *Mithyā* designa algo que é não-existente e falso ao mesmo tempo. Daí surge a confusão. Ainda, *mithyā* acontece em dois níveis: no nível da criação de Īśvara, *Śṛṣṭi*, e no nível do indivíduo, *jīva*.

Na perspectiva de Īśvara, a rosa é *mithyā*, mesmo que desde a perspectiva dos meus sentidos ela seja verdadeira. *Māyā* é a superimposição sobre Īśvara. *Avidyā* é a a superimposição sobre o indivíduo. Por momentos, o texto usa o termo *māyā* como sendo a ignorância superimposta no *jīva*. Esta breve introdução é para continuarmos com estes próximos versos, que são um pouco peculiares.

Como é que o Ser ilimitado encarna no *jīva*? Pense nas ondas do oceano. Os diferentes pensamentos são *permeados* pela consciência, assim como as ondas são *permeadas* pela água. A pura consciência ilimitada parece ser limitada pela identificação com os *vṛttis*.

Para interagir com o mundo, a inteligência, o ego e a mente são necessários. O corpo é feito para *mokṣa*. Quando há uma disposição conducente, a sede de liberdade se manifesta. É para isso que existem os corpos humanos. É para isso que nascemos.

A Consciência, refletida no *jīva*, dá lugar às suas diferentes dimensões: inteligência, ego, mente, “ares vitais”, sentidos, órgãos de ação, elementos, etc. Tem três qualidades ou atributos na criação, chamados conjuntamente *guṇas*: *tamas*, *rajas* e *sattva*.

Sattva está associado com a inteligência. *Rajas* está associado com o ego, a mente e os cinco *prāṇas*. *Tamas*, com os elementos físicos densos e os órgãos de percepção e ação. Dizemos que os corpos mortos não têm consciência mas eles, em verdade, perderam o corpo sutil, que inclui a vitalidade.

Qualquer método que seja usado para explicar a realidade terá suas limitações. É necessário usar o meio de conhecimento correto. O problema é que nós não sabemos ou não aceitamos que somos Brahman, o Ser ilimitado. É necessário usar então esse meio válido de conhecimento chamado

Brahmavidyā, para sair da ignorância existencial. Esse é o único meio para resolver este problema gnosiológico que é a visão de si mesmo como alguém incompleto. Se esse problema inato não estivesse aí, não teríamos nenhum problema.

Você pode especular sobre a criação do mundo, sobre o aparecimento dos seres vivos mas, se não usar este método de Brahmavidyā, não poderá explicar por nenhum outro meio o fenômeno da superimposição de *māyā* em Īśvara, ou da ignorância no *jīva*. Esta ignorância é diferente de *ātma*, pois ela está disponível para a objetificação, o que já não acontece com *ātma*.

O *antaḥkarāṇa*, o “órgão interno”, inteligência, ego e mente, é o reflexo da Consciência, chamado aqui de *buddhibimbaḥ*, reflexo na inteligência. Qual é a diferença entre a luz que brilha por si mesma e a luz que é refletida? A luz não precisa de um corpo para refleti-la. Ela brilha por si mesma, e ilumina os objetos. A Consciência é refletida, então, no *antaḥkarāṇa*.

Partindo desse reflexo surge a ideia de individualidade, o ego, a mente, o nascimento, os elementos do corpo, etc. Então, esse corpo, dotado dessas faculdades, é o produto da ignorância. Junto, você ganha o livre arbítrio. A Consciência é refletida na inteligência, *buddhi*. Assim, quando fico identificado com o ego, a Consciência é o fazedor.

A Consciência *passa a ser* o fazedor. Não há consciência *do* fazedor. Essa é a *construção* da Consciência, chamada *ātma saṁkoca*. É assim que surge a consciência individual no *jīva*. Porém, subjazendo nessa consciência individual, há a testemunha, que apenas observa distante. Essa consciência-testemunha é *ātma*.

A palavra *tu*, na frase *tattvamasi*, “tu és Isso”, refere-se ao ser individual, encarnado num corpo físico. Esse ser individual é o tema do ensinamento desta estrofe. Da falta de percepção cabal da realidade nasce o fluxo dos pensamentos, que é chamado aqui de *buddhi*. Este termo, neste contexto, abrange todas as formas de atividade psíquica: a mente, o ego e a inteligência.

É a esse complexo inteligência-mente-egocidade (*citta*) que se refere o pronome *tu* no *mahavākya* “tu és Isso”. Este ser encarnado, dotado de um psiquismo, é limitado em suas cognições, capacidade de conhecimento e poder. Desde que a auto-referência do *jīva* está centrada no ego, ele tende naturalmente a ver a si mesmo como o agente das ações (*kartā*), bem como o desfrutador ou sofridor dos resultados delas (*bhokta*).

Assim como a imagem do Sol refletida na água parece ser o próprio Sol, da mesma forma, a mente-egocidade, mero *reflexo* da auto-efulgência do Ser, parece *ser* o Ser. Para dizer isso com outras palavras, é como se a mente-egocidade tomasse *emprestada* a luz do Ser, da mesma forma que a Lua reflete o brilho do Sol.

O sofrimento surge quando, dominados pela ideia de que esta mente-egocidade brilha por si mesma, concluímos que ela seja o Ser real. Partindo dessa premissa falsa, naturalmente nos identificamos com os papéis que representamos e nos apegamos aos resultados das ações, acreditando que eles irão preencher o nosso sentimento básico de incompletude. Por seu lado o Ser permanece como testemunha, isolado dos movimentos do psiquismo, assim como o Sol, que não é afetado quando seu reflexo na água se move.

Śloka 41

चिद्विम्बसाक्ष्यात्मधियां प्रसङ्गत- स्वेकत्र वासादनलाक्तलोहवत् ।
अन्योन्यमध्यासवशात्प्रतीयते जडाजडत्वं च चिदात्मचेतसोः ॥ ४१॥

cidbimbasākśyātmadhiyām prasaṅgata-
stvekatra vāsādanalāktalohavat |
anyonyamadhyāsavaśātpratīyate
jaḍājaḍatvaṁ ca cidātmacetasoḥ || 41 ||

A Consciência do Ser e a inteligência individual, devido à sua proximidade, aparentam estar sobrepostas e confundem-se mutuamente, como o brilho e o metal incandescente. O resultado dessa superimposição é o ego. 41.

Cidbimbaḥ é o reflexo da Consciência na forma do *antaḥkarāṇa*: inteligência, ego e mente. Essa associação, essa *proximidade* entre a Consciência e a individualidade, é chamada em sânscrito de *prasaṅgataḥ*, que significa literalmente “estar muito próximo um do outro”. *Cidātma* significa *Cidsvārūpa*: “aquele cuja natureza é a Consciência”.

Na presente estrofe fala-se sobre a *proximidade* entre a incandescência e o brilho de um objeto metálico que foi colocado nele. Não há distância entre a luz e o calor do fogo no objeto ardente. O brilho da incandescência é o brilho do próprio metal. Devemos então, ser capazes de perceber a diferença entre o brilho e o metal. Devemos ser capazes de discernir o que é Consciência e o que é inteligência, ego ou mente.

Jaḍatvam significa inconsciência. *Ajaḍatvam* significa consciência. Consciência e inconsciência se combinam diferentemente nos indivíduos e objetos. Os objetos são *jaḍa*. Os indivíduos, *ajaḍa*. Aquilo que pode ser observado é *jaḍa*. Aquele que observa é *ajaḍa*.

Quando a individualidade, sob a forma do ego ou da mente, impõe-se à Consciência, acontece um fenômeno chamado *adhyāsa*, que significa falsa atribuição: o Ser não é tomado como o que é, não é compreendido como ele é. Por outro lado, aquilo que não é o Ser, acaba sendo visto como o próprio Ser. Isso é ignorância existencial, *avidyā*. O resultado desta superimposição é a identificação com o ego que é, em última análise, um subproduto da ignorância existencial.

Śrī Rāma fala aqui sobre esse reflexo de *ātma* no *jīva*. Quando você esquentar a ponta de uma vara de ferro, a vara esquentar por inteiro, por conta da qualidade de condução de calor que o metal possui. Da mesma maneira, quando se forma a individualidade, a consciência está presente em todos os aspectos dela. Há consciência ilimitada em todos os *tattvas*, os princípios da realidade, assim como há espaço na criação. O espaço não permeia a Consciência. A Consciência permeia o espaço.

Śloka 42

गुरोः सकाशादपि वेदवाक्यतः सञ्जातविद्यानुभवो निरीक्ष्य तम् ।
स्वात्मानमात्मस्थमुपाधिवर्जितं त्यजेदशेषं जडमात्मगोचरम् ॥ ४२॥

guroḥ sakāśādapi vedavākyaataḥ
sañjātavidyānubhavo nirīkṣya tam |

svātmānamātmasthamupādhivarjitaṁ
tyajedaśeṣaṁ jaḍamātmagocaram || 42 ||

Quando, pela graça do mestre, bem como pela profunda contemplação sobre o verdadeiro significado das grandes afirmações védicas, é obtido o conhecimento de Brahman, o indivíduo torna-se capaz de ver, em seu próprio coração, esse puro Ser, que é sempre não-condicionado. Consequentemente, que ele abandone todo apego às coisas do mundo que são percebidas pelos órgãos sensoriais. 42.

Aquilo que precisa ser compreendido é que esta individualidade, este *jīva*, é idêntico a Brahman: *tattvamasi*, “você é Aquilo”. Todas as outras frases do texto, bem como todas as demais afirmações de todos os Śāstras, apontam para esta equação, tentam explicá-la, exemplificá-la e esclarecê-la.

O mestre *não é* o meio de conhecimento, mas aquele que expõe o meio de conhecimento. O meio de conhecimento é o Veda, através dos *mahavākyas*, as grandes afirmações, que são explicadas pelo professor.

Que tipo de conhecimento se obtém na proximidade deste tipo de mestre? O *vidyāyāḥ anubhāvaḥ*, o conhecimento *imediato* do Ser, daquilo que não é evidente através de quaisquer outros meios. Há buscadores espirituais, que têm alguma ideia do que seja espiritualidade, talvez por ler alguns best-sellers sobre o tema, talvez por ter ouvido falar que a espiritualidade seja algo bom.

Eles podem ter alguma compreensão, alguma clareza sobre o que estão buscando, mas nem sempre têm certeza em relação ao processo que está envolvido nessa busca ou como chegar na meta. Muitas vezes, a pessoa não tem clara nem sequer em que consiste essa meta. Há alguns livros que descrevem experiências fantásticas, *yogis* levitando, telepatia e outros eventos prodigiosos.

Infelizmente, os conteúdos altamente hiperbólicos, para não dizer falsos, desses livros contribuem para a enorme confusão que se gera na mente de tantas pessoas no mundo da espiritualidade, que acham que para desenvolver a espiritualidade precisam conjuntamente aprender a levitar, parar de respirar, etc.

O Ser deve ser *conhecido*. Nada mais. Não pode haver dúvidas sobre em que consiste a meta do Yoga. Por isso é que o texto afirma neta estrofe que todas as dúvidas devem ser removidas. Īśvara precisa ser conhecido. Brahman precisa ser conhecido. Todas as equivocações, todas as falácias, precisam ser descartadas. O ensinamento do Veda é meridianamente claro. Esse ensinamento não está sujeito a interpretações.

Um esclarecimento necessário sobre a filosofia Sāṅkhya: o que diz o Sāṅkhya? O Sāṅkhya é uma escola de filosofia que diz que há infinitos *ātmas*, mas que a força criativa, chamada Prakṛti, é uma só. Prakṛti é a natureza. Ela é *satya*, o princípio de causa e efeito. O Ser está numa pedra, na água, nos animais. Essas expressões da natureza nas formas de vida são manifestações do Ser.

Alguns professores de Sāṅkhya afirmam que Prakṛti cria tudo, mas ela mesma é inconsciente, não senciante. Ela não tem conhecimento, mas cria mesmo assim. Como isso pode acontecer? Talvez esta filosofia esteja sendo explicada da forma equivocada. Não faz nenhum sentido dizer que a força criativa não é inteligente, nem ciente de si.

Então, Prakṛti cria tudo, todos os seres, que são *ātma*. Se *ātma* é consciente, e Prakṛti não, então, como é que algo inconsciente pode criar a Consciência ilimitada? Como é que, da inconsciência

pode derivar a consciência? Essas afirmações não estão nos Vedas. A filosofia Sāṅkhya é védica. O problema é que alguns professores mal preparados dessa escola, acham que *ātma* é uma espécie de partícula, uma mônada, uma “chispa divina” que fica dentro dos seres, como que emprestando-lhes a vida, animando-os.

Os *vṛttis*, flutuações psíquicas (desejos, julgamentos, emoções e tudo o mais), são *upādhis*, superimposições momentâneas no Ser. *Citta*, o complexo inteligência-ego-mente, deve permanecer livre de todo tipo de identificação ou apego por esses movimentos. *Abandonar* as coisas do mundo é outra dessas expressões das escrituras que precisa ser muito bem compreendida. Não é, definitivamente, abandonar fisicamente as coisas, desprender-se ou “desapegar-se” dos bens materiais, como se mal-entende em alguns círculos de Yoga.

Śloka 43

प्रकाशरूपोऽहमजोऽहमद्वयो असकृद्विभातोऽहमतीव निर्मलः ।
विशुद्धविज्ञानघनो निरामयः सम्पूर्ण आनन्दमयोऽहमक्रियः ॥ ४३ ॥

prakāśarūpo'hamajo'hamadvayo
asakṛdvibhāto'hamatīva nirmalaḥ |
viśuddhavijñānaghano nirāmayah
sampūrṇa ānandamayo'hamakriyah || 43 ||

Eu sou autoefulgente, não-nascido, não-dual. Eu sou a sempre resplandecente Luz da Consciência. Sou Consciência, imaculadamente pura e não contaminada. Eu sou completo, infalível, ilimitado e pleno. Eu não realizo as ações. 43.

Este é o resultado da instrução, *upadeśa*, no *mahavākya*, na grande afirmação védica *aham Brahma'smi*, “eu sou Brahman”. *Chaitanya* é a luz das luzes, a Consciência das consciências. É preciso reconhecer que *ātma* é consciência. Depois de termos compreendido isso, a palavra *satya* pode ser usada para designar até mesmo o pote. O problema não é que o Vedānta seja difícil. O problema é que alguém dentro de nós não quer que o problema seja resolvido. Tem uma criança nos boicotando desde dentro.

Esta estrofe está na primeira pessoa do singular. Contudo, as palavras de Śrī Rāma poderiam ser pronunciadas por qualquer sábio. A palavra *aham* significa “eu”. No alfabeto sânscrito, a primeira letra é *a* e a última, *ha*. Então, dizer “eu sou”, significa dizer “eu sou Tudo”, sou o início e o fim. Portanto, a palavra *aham* explica tudo: o Ser é tudo; o Ser sou eu.

Eu sou, na forma da luz da consciência, *prakāśarūpaḥ*. Eu sou aquele para quem não há um segundo, *advayaḥ*. *Advayaḥ* significa, literalmente, “para-não-dois”. Se traduz como “único”. Eu sou aquele que é não-dual. O Ser pode ser completamente, integralmente compreendido, pois não tem diferentes partes, não há divisão nem diferenças nele.

Qualquer objeto que reflita luz e se torne visível, e brilhe por sua vez, irá brilhar enquanto estiver refletindo a luz. Quando a fonte de luz pára de brilhar, o objeto pára também de refletir essa luz. A luz da consciência que é *ātma*, permanece sempre igual: nunca vem e nunca vai, pois sempre esteve aqui.

Este *ātma* é imaculado, intocado pelas impurezas de *māyā* (*nirmalaḥ*). Ele é completo em si mesmo e infalível (*nirāmayah*). *Ātma* é *viñāna*, puro conhecimento. Aqui, Rāma procura usar

adjetivos que possam apontar para *ātma*, através de uma série de negações: *ātma* não é contaminado, não é incompleto, não é ignorante, não é limitado, etc.

O Ser é pleno (*sampūrṇa*): não há um único lugar dentro ou fora da criação, onde ele não esteja presente. Tudo é *ātma*. Não há nada que não seja o Ser; portanto, não há nada que não *seja*. E o Ser, conclui a estrofe, sou eu, na forma de plenitude, *ānandamayo'ham*. *Akriyaḥ* significa o este Ser não é o *kartā*, não é o agente das ações. As palavras desta estrofe citam ensinamentos e afirmações das Upaniṣads.

Śloka 44

सदैव मुक्तोऽहमचिन्त्यशक्तिमा-नतीन्द्रियज्ञानमविक्रियात्मकः ।
अनन्तपारोऽहमहर्निशं बुधै-र्विभावितोऽहं हृदि वेदवादिभिः ॥ ४४ ॥

sadaiva mukto'hamacintyaśaktimā-
natīndriyajñānamavikriyātmakaḥ |
anantapāro'hamaharniśaṁ budhai-
rvibhāvito'haṁ hṛdi vedavādibhiḥ || 44 ||

Eu sou sempre livre. Sou o poder que subjaz no Universo, que nenhuma inteligência pode conceber. Sou o puro Conhecimento que está para além da percepção dos órgãos sensoriais. Sou imutável, ilimitado, infinito. Os sábios versados nos Vedas, em seus corações, meditam sobre Mim dia e noite. 44.

Os *jijñāsus* e *mumukṣus*, focados em *mokṣa*, contemplam o Ser através desta meditação. Através dela, compreendemos que nós mesmos somos o objeto de conhecimento. *Vibhavitoham* significa “eu medito sobre”. Até mesmo naqueles que ignoram o Ser, ele está presente. *Anantaparaḥ* é eu sou infinito: não tenho início nem fim.

Eu sou sempre liberado, fui liberto no passado, sou liberto agora, serei liberto no futuro. Sou liberto na vigília, no sono e no sonho. Sou liberto em todos os lugares, sob quaisquer condições. Nunca estive condicionado, não estou condicionado, não serei condicionado no futuro. Meu poder é imensurável. Eu sou a fonte do poder ilimitado de Íśvara: sou o criador, o sustentador e o destruidor da criação.

Eu não posso ser objeto de apreciação dos sentidos ou da mente. Eu não pertenço à categoria dos objetos, emoções ou pensamentos. Todos estamos buscando *mokṣa*, mas a verdade é que nós nunca estivemos condicionados, nunca fomos escravizados. Precisamos nos dar conta disso. *Satyamjñānāmanantambrahman*.

Para além dos demais meios de conhecimento, o Ser é poder ilimitado, conhecimento ilimitado, realidade ilimitada. Eu não mudo, não estou sujeito às seis modificações: nascimento, existência, crescimento, decadência, doença e morte, através das quais todos os corpos vivos passam.

Śloka 45

एवं सदात्मानमखण्डितात्मना विचारमाणस्य विशुद्धभावना ।
हन्यादविद्यामचिरेण कारकै रसायनं यद्वदुपासितं रुजः ॥ ४५ ॥

evaṁ sadātmānamakhaṇḍitātmanā
vicāramāṇasya viśuddhabhāvanā |
hanyādavidyāmacireṇa kārakai
rasāyanam yadvadupāsītām rujaḥ || 45 ||

Se, continuamente, expusermos a mente à grande afirmação [“eu sou Brahman”], o especial conhecimento que dela surge remove como um clarão todas as formas de ignorância existencial e sua consequência, que é a percepção da pluralidade [onde deveria perceber-se unidade], da mesma maneira que a medicina, tomada regularmente, remove uma doença e ela mesma, espontaneamente, é também eliminada pelo corpo. 45.

Se você vê fumaça na ladeira de uma montanha, conclui que há fogo nela. Mesmo sem você ver diretamente o fogo, você sabe disso, pois sem fogo não há fumaça. Assim como neste caso, em muitas outras situações usamos a inferência na vida.

Quando você ouve os sons, e os reconhece como palavras, você usa a inferência para estabelecer o sentido dessas palavras. O conhecedor de uma determinada língua é capaz de reconhecer o sentido das palavras dela. Para ele, essas palavras deixam de ser apenas sons para se tornarem veículos para o conhecimento.

Outra confusão comum é que *ātma* não está “além” dos sentidos. Aliás, não há distancia entre *ātma* e você. Na audição, na fala, na cognição, *ātma* está presente. Certamente, *ātma* não pode ser objetificado pelos sentidos, pois é o sujeito, mas está presente em todas as experiências do ser vivo. *Viśuddha bhāvana*, livres de dúvidas e fraquezas, afirma este *śloka*, que possamos contemplar assim *ātma*.

Śrī Rāma considera que já foi feita, da parte de Lakṣmaṇa, uma suficiente análise dos Śāstras, e que suas dúvidas já foram dissipadas. Isso pressupõe igualmente que ele se expôs ao conhecimento, ou seja que, depois de haver completado satisfatoriamente as duas primeiras etapas clássicas para a aquisição do conhecimento, *śravaṇam* e *mananam*, escutar e questionar, ele está pronto e preparado para a terceira, que é a contemplação sobre as verdades do Veda, *nididhyāsanam*.

Como já vimos no comentário do *śloka* 21, na *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, o sábio Yajñavalkya ensina para sua esposa Maitreyī que, para termos conhecimento sobre o Ser, precisamos dessas três etapas: *śravaṇam*, *mananam* e *nididhyāsanam*: escutar as palavras que revelam o Ser, analisá-las, e meditar sobre elas. Supondo Rāma que seu irmão já esteja preparado para essa terceira etapa, ele passa a expor alguns temas para a contemplação, a partir desta estrofe.

Quero me *sentir* esse ilimitado, mas não compreendo que *já sou* ele. Como posso eu ser o ilimitado Īśvara? A segunda etapa de aquisição do conhecimento, *mananam*, é justamente a que nos permite compreender isso através de uma análise minuciosa que permite remover todas as dúvidas. Se o Śruti diz que eu sou Brahman, eu devo reconciliar todas as minhas perguntas com o conhecimento, eliminar todas as minhas dúvidas e remover todas as formas de sofrimento e noções equivocadas advindas dos meus erros gnosiológicos.

Um dos mais interessantes recursos desta segunda fase da estabilização do conhecimento é o *viparīta bhāvana*, a convivência com os pensamentos opostos aos indesejáveis, que nos ajuda a neutralizá-los. Juntamente com esse recurso, temos ainda à nossa disposição outro recurso chamado *viparīta jñāna*, que é a convivência com os pensamentos opostos àqueles que se revelarem equivocados.

O sábio Patañjali, no texto *Yogasūtra*, afirma que quando estamos em *nirodhaḥ*, não-identificação com os *vṛttis*, estamos no nosso estado natural (*svarūpe'vasthānam*). A testemunha reconhece que todos os pensamentos são apenas vozes do psiquismo, superimpostos no Ser. A questão é que, apesar disso, o *kartā*, o agente das ações e o *bhokta*, o desfrutador dos resultados delas, continuam quando a pessoa se distrai.

A identificação com *kartā* e *bhokta* permanece presente nos momentos de esquecimento ou distração. É por isso que é necessário passar para a terceira etapa da assimilação do conhecimento, *nididhyāsana*, que é o momento em que estabilizamos e afiançamos nossa auto-identidade, através da meditação sobre os *mahavākyas*, as grandes afirmações védicas.

Quando você diz por exemplo *ahambrahmasmi*, “eu sou Brahman”, você não pode ter um pensamento constrito a alguma forma determinada. Meditação e contemplação, *dhyāna* e *nididhyāsana*, não são a mesma coisa, embora o processo preliminar seja o mesmo para ambas. No início, fazemos a meditação numa forma limitada. Isso é *dhyāna*.

O *nididhyāsana* começa quando nos tornamos capazes de eliminar essas formas limitadas da nossa contemplação. Qualquer objeto pode se tornar um suporte para a meditação. Os objetos são muito variados mas, sejam quais forem, todos irão nos conduzir para o *ātma* ilimitado, *akhaṇḍitātmanā*.

O “órgão interno”, *antaḥkarāṇa*, composto de inteligência, ego e mente, é fracionado. *Ātma*, por sua vez, não é dividido: ele é *akhaṇḍita*, contínuo, como o jato de água que conecta um recipiente com o outro no momento em que você verte a água.

Anubhāva é toda experiência, toda cognição direta onde há uma diferença entre o sujeito e o objeto. *Anubhāva* é *aparokṣa jñāna*: conhecimento evidente. *Anubhāva*, a cognição direta, não é *pratyakṣa* nem *parokṣa jñāna*. *Aparokṣa* é aquilo que é auto-evidente: o Ser.

Essa cognição é oposta a *pratyakṣa*, que é o conhecimento que obtemos pelos cinco sentidos, bem como é igualmente oposta ao *parokṣa jñāna*, que é o conhecimento obtido pela inferência ou a dedução.

Aparokṣa significa “não escondido”, evidente. *Parokṣa* significa “escondido”. Resumindo, então, todas as experiências são experiências de *ātma*. O Ser está em todas as experiências. Portanto, não precisamos buscá-lo em alguma experiência especial, seja o *samādhi*, seja algum transe místico.

Há somente uma realidade, e ela é não-dual. É preciso reconhecer em primeiro lugar o conflito, e compreender o que significa mesmo *mithyā*. Depois, é necessário resolver esse conflito. Você se torna capaz de desfrutar a diferença *aparente* entre você e o mundo, depois de ter compreendido que não há diferença *essencial*. Quanto tempo você precisa para se dar conta de que você é Brahman? Você não precisa de tempo. Esse dar-se conta está *fora do tempo*.

Às vezes, nos vemos como sujeito, às vezes como objeto. Quando você diz “eu sou incomodado pelo mosquito”, você se coloca como objeto. Quando você diz “o mosquito me incomoda”, você se coloca como sujeito. *Viparīta bhāvana*: precisamos nos colocar fora da disposição negativa que nos impede de compartilhar.

Essa disposição negativa é o medo de que falte, de que não tenha suficiente para todos. Então, quando você se conhece como plenitude, não há hipótese de apego ou medo de que falte algo, conforto, segurança, o que for, já que você é toda a prosperidade e abundância. Assim, você cultiva essa disposição de dar, de compartilhar, e fica mais relaxado.

Śloka 46

विविक्त आसीन उपारतेन्द्रियो विनिर्जितात्मा विमलान्तराशयः ।
विभावयेदेकमनन्यसाधनो विज्ञानदृक्केवल आत्मसंस्थितः ॥ ४६॥

vivikta āsīna upāratendriyo
vinirjitātmā vimalāntarāśayaḥ |
vibhāvayedekamananyasādhano
vijñānadṛkkevala ātmasaṁsthitaḥ || 46 ||

Recolhendo-se num lugar tranquilo, desprendendo os órgãos sensoriais da influência dos objetos externos, *conquistando* o corpo [*i.e.*, mantendo-o firme e imóvel], aquietando as flutuações da mente, centrado no propósito da calma meditação e absorvido de todas as demais práticas, o praticante deve estabilizar-se firmemente na contemplação da fonte da vida, que é o Ser. 46.

Śrī Rāma dá aqui uma lista de cinco itens que são necessários para estabelecer adequadamente o *nididhyāsana*, a contemplação:

- 1) Encontrar um momento e um lugar silencioso e tranquilo (*vivikte*), que nos disponha para uma atitude receptiva e para a internalização da atenção, onde as influências externas sejam minimizadas e onde você possa se sentir bem consigo mesmo, em solidão.
- 2) Estabelecer a calma firmeza dos órgãos sensoriais, de maneira que eles possam se desprender dos objetos sobre os quais habitualmente se fixam. Isso evita as distrações exteriores e predispõe a mente para a concentração.
- 3) Cultivar a quietude e a estabilidade na postura física (*sthiramāsanam*), sentada, o que nos permite ficar por um bom tempo em contemplação. Recomenda-se permanecer em meditação durante um *muhurta*, uma unidade de tempo de 48 minutos.
- 4) Manter uma disposição para a purificação da mente que nos permita abrir mão de todas as demais práticas *yogikas* que possamos ter feito até o momento. Às vezes, o apego às técnicas nos impede de continuarmos crescendo através delas.
- 5) Finalmente, uma vez separado de todas as influências externas, e havendo minimizado os fatores de distração interior, Śrī Rāma recomenda a contemplação sobre o Ser ilimitado, pela repetição mental dos *mahavākyas* conjuntamente com a reflexão sobre seus significados.

Śloka 47

विश्वं यदेतत्परमात्मदर्शनं विलापयेदात्मनि सर्वकारणे ।
पूर्णश्चिदानन्दमयोऽवतिष्ठते न वेद बाह्यं न च किञ्चिदान्तरम् ॥ ४७॥

viśvaṁ yadetatparamātmadarśanaṁ
vilāpayedātmani sarvakāraṇe |
pūrṇaścidānandamayo'vatiṣṭhate
na veda bāhyaṁ na ca kiñcidāntaram || 47 ||

Este mundo dinâmico de criaturas e objetos que percebemos, são nem mais nem menos, do que Paramātmā, o Ser dos seres. A pessoa deve meditar nesse Ser, que é a causa de tudo. Aquele que atinge esse estado, *dissolve* [seu ego-mente] no Ser ilimitado e pleno, e permanece como que *ausente* em relação ao mundo da pluralidade, tanto *dentro* como *fora* dele mesmo. 47.

Qual é a distância entre o sujeito que observa e os objetos observados? Qual é a distância entre você e as estrelas? Sendo a consciência ilimitada e verdadeira, aceitar a existência das estrelas significa aceitar a própria existência como Ser. Temos aqui três potes. Você pode ver três elementos diferentes.

Depois de ter compreendido que o pote não é separado da argila, você percebe apenas uma única argila. O conflito da aparente pluralidade dos potes se resolve na percepção dessas diferentes formas, como apenas argila. Você não precisa destruir nada. Não precisa mudar nada além da sua própria visão.

É a essa tomada de consciência que Rāma se refere ao dizer que o sábio permanece como que *ausente* em relação ao mundo das formas e nomes. O sábio vive no mundo da pluralidade, reconhecendo a unidade em tudo. Ele compreende que o estrondo das ondas quebrando no mar é apenas uma expressão da quietude do oceano.

O mesmo vale para a aparente falta de harmonia ou justiça o possamos perceber olhando para o mundo das formas. A causa e o efeito nunca estão separados. Os *namarūpas*, formas e nomes, estão todos vinculados, e são interpretações que fazemos olhando com os sentidos para a pluralidade da criação.

Śloka 48

पूर्व समाधेरखिलं विचिन्तये-दोङ्कारमात्रं सचराचरं जगत् ।
तदेव वाच्यं प्रणवो हि वाचको विभाव्यतेऽज्ञानवशान्न बोधतः ॥ ४८॥

pūrvam samādherakhilam vicintaye-
doṅkāramātram sacarācaram jagat |
tadeva vācyaṁ praṇavo hi vācako
vibhāvyate'jñānavaśānna bodhataḥ || 48 ||

Antes de alcançar essa absorção total, contemple o inteiro universo de nomes e formas, aquilo que se move e o que permanece imóvel, como o próprio *Omkāra*, a sílaba sagrada *Om*. O *Om* é um símbolo sonoro que representa a totalidade cósmica. Esta [dualidade] aparece por conta da ignorância, mas nunca em presença do Conhecimento direto. Esta prática é válida apenas antes de se obter o Conhecimento direto; nunca depois. 48.

Previamente ao *samādhi*, recomenda Śrī Rāma, devemos meditar sobre o mundo inteiro, com todas suas manifestações, como sendo expressão da sílaba sagrada *Om*. O mundo é habitualmente percebido pelos sentidos, interpretado pela mente e a inteligência, e julgado pelo ego. Aquele que experiencia essas percepções, interpretações e julgamentos é o *jīva*. Mudando a perspectiva, olhando para o universo manifestado como expressão do ser, manifestada na vibração do mantra *Om*, o praticante se prepara para a contemplação sobre o Ser.

Śloka 49

अकारसंज्ञः पुरुषो हि विश्वको ह्युकारकस्तैजस ईर्यते क्रमात् ।
प्राज्ञो मकारः परिपठ्यतेऽखिलैः समाधिपूर्वं न तु तत्त्वतो भवेत् ॥ ४९॥

akārasamjñah puruṣo hi viśvako
hyukārakastaijasa iryate kramāt |
prājño makāraḥ paripaṭhyate'khilaiḥ
samādhīpūrvam na tu tattvato bhavet || 49 ||

Os ṛṣis da Idade Védica declaram que *akāra* (a letra *a*) representa a pessoa em estado de vigília, *ukāra* (a letra *u*) representa o sonhador e *makāra* (a letra *m*) representa o que dorme. Essas distinções são todas válidas apenas antes do *samādhi*, e podem ser descartadas quando é conhecida a natureza absoluta da Realidade. 49.

Na *Maṇḍukhya Upaniṣad*, afirma-se que tudo o que existe é *Om*: presente, passado e futuro, são apenas expressões da sílaba sagrada. Aquilo que transcende a divisão tripartida do tempo (*trikala*), é igualmente a sílaba *Om*.

Esta estrofe ensina que os três sons que, combinados, constituem o mantra *Om* ($a+u+m=Om$), representam respectivamente, os três estados de consciência, vigília, sonho e sono: *a* = vigília; *u* = sonho; e *m* = sono (respectivamente, *viśva*, *taijasa* e *prajña*).

Contudo, Rāma explica que essas ideias, que ainda mostram uma percepção da divisão ao invés da unidade, podem ser úteis antes do *samādhi*, da contemplação da unidade. Depois dessa absorção, a divisão torna-se desnecessária. No *samādhi*, explica Rāma, as divisões desaparecem.

Você não faz uma reverência para a escultura de pedra, mas para aquilo para o que a escultura representa. Portanto, não há no hinduísmo adoração de ídolos. As imagens não são os deuses, mas representações deles. São superimposições deliberadas. Todas as formas são formas de Īśvara.

Deliberadamente, a pessoa estabelece ou escolhe uma dessas formas para se comunicar com Īśvara. A criança chama a sua atenção, e você se volta para ela por inteiro, mesmo quando ela puxa você apenas pelo dedinho. Voltaremos a falar sobre imagens sagradas e superimposições deliberadas ao abordarmos o *śloka* 61.

Śloka 50

विश्वं त्वकारं पुरुषं विलापये-दुकारमध्ये बहुधा व्यवस्थितम् ।
ततो मकारे प्रविलाप्य तैजसं द्वितीयवर्णं प्रणवस्य चान्तिमे ॥ ५०॥

viśvaṁ tvakāraṁ puruṣaṁ vilāpaye-
dukāramadhye bahudhā vyavasthitam |
tato makāre pravilāpya taijasaṁ
dvitīyavarṇaṁ praṇavasya cāntime || 50 ||

O som da letra *a* no mantra *Om̐* representa o *viśva-jīva*, que se expressa de mil formas, paralelamente à sua expressão macrocósmica como Virāt, e pode se *fundir* com o som da letra *u*, que representa o *taijasa-jīva*, junto com sua expressão macrocósmica, que é Hiranyagarbha. Agora, a letra *u*, a segunda do mantra *Om̐*, pode *tornar-se* no som da letra *m̐*, a última do som tríplice que configura o *praṇava Om̐*. 50.

O *Om̐* não é um símbolo em forma de imagem, mas em forma de som. Esse símbolo representa um som, constituído por três elementos, que se relacionam da seguinte maneira com os estados de consciência individuais, considerando o microcosmos que é o ser humano:

A) A letra *a* aponta para a vigília e todo o que vem junto com ela com o *viśvajīva*: os papéis que representamos na sociedade, a identificação com o *kartā*, o fazedor, e com o *bhokta*, o apego aos resultados das ações, etc. Neste contexto, o termo *viśva* se refere à consciência individual relacionada ao corpo físico.

B) A letra *u* está relacionada com o estado onírico e com o *taijasajīva*, literalmente, “aquele que brilha”, o sonhador. *Taijasa* designa algo que está feito de luz, *tejas*, ou que nasce dela. Aqui, a palavra se refere à capacidade de criar o universo do sonho, ao pensamento onírico como criação.

C) A letra *m̐* se relaciona com o estado de sono profundo e com o *prajñajīva*, o ser vivo em suspensão da atividade psicomental (*nirodhaḥ*), que é característica do sono sem sonhos.

Resumindo: *jīvātma*, o Ser manifestado como indivíduo, é limitado pela ignorância, pela identificação com o psiquismo e pela identificação com o corpo físico. Quando esses três processos têm lugar ao mesmo tempo, ele é conhecido como *viśva*.

O mesmo *jīvātma*, despido de quaisquer identificações com o corpo físico denso porém ainda limitado pela ignorância e o corpo sutil, que se identifica com os conteúdos oníricos, é chamado *taijasa*.

Quando essa individualidade, no estado de sono profundo, se desprende das limitações inerentes aos corpos denso e sutil, mas ainda assim permanece limitado pela auto-ignorância, *avidyā*, e os *saṃskāras*, e se identifica com esse sono, ele é chamado *prājña*.

Jīvātma, o indivíduo, é sempre o mesmo. Ele é único, independentemente do estado de consciência que acesse. Não há diferenças nem mudanças nele pois todos os estados dependem da sua presença. A pessoa básica é a mesma, embora ela seja chamada por diferentes nomes de acordo com essas diferentes experiências.

A consciência testemunha é única, e está presente em todos os estados. Ela é a presença que torna possível as diferentes experiências, e é para ela que aponta o significado do símbolo sonoro que é o sagrado mantra *Om̐*.

Quando verbalizamos o mantra, podemos perceber que o som *a* se *dissolve* no *u*, e o som *u* se *dissolve* no *m̐*, como acontece quando passamos de um estado de consciência para o outro.

O próximo *śloka* continua com este assunto, elaborando ainda mais sobre ele. Este esquema nos ajuda a compreender a correlação entre o que foi visto nesta estrofe e o que veremos na seguinte:

O Indivíduo — <i>Vyaṣṭi</i>	ॐ	O Todo — <i>Samaṣṭi</i>
O Ilimitado manifesta-se individualmente de três modos:	Ser	O Ilimitado manifesta-se coletivamente de três modos:
<i>Viśva</i> - Eu - desperto - meu corpo físico	A	<i>Virāt</i> - Nós - todos os corpos físicos
<i>Taijasa</i> - Eu - sonhando - meu corpo sutil	U	<i>Hiraṇyagarbha</i> - Nós - corpos sutis
<i>Prājña</i> - Eu - dormindo - meu corpo causal	Ṁ	<i>Īśvara</i> - Nós - todos os corpos causais
Eu e meus estados de consciência		Nós e nossas manifestações

Śloka 51

मकारमप्यात्मनि चिद्धने परे विलापयेत्प्राज्ञमपीह कारणम् ।

सोऽहं परं ब्रह्म सदा विमुक्तिम-द्विज्ञानदृङ् मुक्त उपाधितोऽमलः ॥ ५१॥

makāramapyātmani cidghane pare
vilāpayetprājñamapīha kāraṇam |
so'haṁ paraṁ brahma sadā vimuktima-
dvijñānadṛṅ mukta upādhito'malaḥ || 51 ||

Que o som da letra *m̐*, que representa o *prājñajīva*, que é a causa tanto do *viśvajīva* como do *taijasajīva*, possa *dissolver-se* em [*i.e.*, reconhecer-se como] Paramātmā, na continuidade da Consciência (*cidghane*). Que este Conhecimento tome vida: “eu sou Brahman, livre, intocado pelas impurezas de *māyā*, incondicionado pelos *tattvas*. Este Olho do Conhecimento, sou eu”. 51.

Śrī Rāma, elaborando sobre o conhecimento da *Maṇḍukhya Upaniṣad* anteriormente citada, estabelece aqui uma relação estes os três estados de consciência e as três dimensões do Ser no plano macrocósmico. Essas correspondências se estabelecem da seguinte forma, considerando o macrocosmos que é a criação:

A) O *viśvajīva*, a pessoa em estado de vigília, se relaciona com *Virāt*, a totalidade dos corpos densos dos seres vivos. *Virāt* ou *Virāj* é a Inteligência Ilimitada, manifestada na forma da totalidade dos corpos físicos densos, *sthūla śarīras*.

B) O *taijasajīva*, o sonhador, se relaciona com *Hiraṇyagarbha*, o puro conhecimento, e a somatória de todos os corpos sutis. *Hiraṇyagarbha* é a Inteligência Ilimitada, manifestada como todos os corpos sutis de todas as criaturas, *sūkṣma śarīras*.

C) O *prājñajīva*, no estado de sono profundo, se relaciona com *Īśvara*, o Ser na forma da força criativa e na forma os corpos causais de todos os seres, que produzem seus respectivos nascimentos. Neste contexto, *Īśvara* é a Inteligência Ilimitada, expressada na totalidade dos corpos causais, *kāraṇa śarīras*.

Enquanto o termo *vyaṣṭi* faz referência ao indivíduo, *samaṣṭi* designa o coletivo. *Vyaṣṭi* significa em sânscrito individualidade, singulariedade. Refere-se a uma parte da totalidade. *Samaṣṭi* quer dizer totalidade, agregado, somatório. Refere-se à existência coletiva dos seres vivos.

Brahman é o Ilimitado, presente em todas e cada uma dessas experiências relativas aos estados de consciência, sejam relativas ao indivíduo (*vyāṣṭi*), sejam tomadas em sua totalidade (*samaṣṭi*). Tomar consciência disso é *mokṣa*, a liberdade, que é o objetivo do Yoga e do Vedānta.

Além de figurar na *Maṇḍukhya Upaniṣad* e aqui na *Rāmagītā*, esta visão aparece igualmente no *Vedāntasāra*, na *Aṣṭavakra-gītā* e outros *prakarāṇas* (textos de apoio) da tradição. Cada uma das três letras que constituem o mantra *Om*, está portanto vinculada com uma das expressões de Brahman no plano individual: *Viśva*, *Taijasa* e *Prājña*; bem como as diferentes manifestações no plano cósmico: *Virāj*, *Hiraṇyagarbha* e *Īśvara*.

Uma historinha para ilustrar a correlação, chamada *bandhu*, entre as manifestações de Brahman, o Ilimitado: um discípulo cuidava das vacas do mestre. Um dia sumiram as cordas que ele usava para amarrar as vacas. “Como vou amarrar os animais sem as cordas?”, perguntou para o seu mestre. “Não se preocupe: faça de conta que você as amarra nos seus lugares habituais.”

Ele fez o que o mestre disse, mas preocupado achando que elas iam fugir durante a noite. No dia seguinte, as vacas estavam todas lá. Ele pensou que o mestre tinha algum mantra mágico para amarrar as vacas. Porém, não conseguia que as vacas voltassem para o pasto. Retornou ao mestre para lhe explicar a situação e pedir que as libertasse do feitiço. O mestre lhe perguntou: “mas você fez de conta que ia desamarrá-las? Elas ainda acham que estão atadas!”

Este Ser é sempre livre de todo tipo de ataduras ou amarras, independentemente de onde ele esteja manifestado, ou em que estado de consciência essa manifestação esteja. O Ser, livre de condicionamentos, é o que eu sou. *Om* é *satyamjñānānantaṁbrahman*: toda a verdade, o conhecimento e a infinitude do Ser.

Śloka 52

एवं सदा जातपरात्मभावनः स्वानन्दतुष्टः परिविस्मृताखिलः ।
आस्ते स नित्यात्मसुखप्रकाशकः साक्षाद्विमुक्तोऽचलवारिसिन्धुवत् ॥ ५२ ॥

evaṁ sadā jātaparātmabhāvanaḥ
svānandatuṣṭaḥ parivismṛtākhilaḥ |
āste sa nityātmasukhaprakāśakaḥ
sākśādvimukto'calavārisindhuvat || 52 ||

[O *mumukṣu* que], passando pelo processo acima descrito, percebe diretamente a pura natureza do Ser, encontra o supremo contentamento nessa visão abençoada. Ele *esquece* [*i.e.*, deixa de lado] todas as experiências que teve como *jīva*, elevando-se por cima delas. Permanece efulgente e vive na ininterrompida plenitude do Ser. Supremamente livre, torna-se como o tranquilo oceano. 52.

Há diferentes estágios no processo de crescimento espiritual. Neste momento, Rāma explica para seu irmão as etapas finais desse processo. Nesse ponto, a prática do *nididhyāsanam* estabiliza o conhecimento no praticante. Para aquele que realizou a natureza do Ser e identificou-se totalmente com ele, o inteiro mundo da pluralidade, incluídas as equivocações e distorções gnosiológicas derivadas da ignorância existencial, como que desaparecem por completo.

A condição psíquica de um indivíduo é descrita aqui fazendo referência às nossas experiências mundanas, porque somente podemos compreender a mente do *yogi* iluminado usando somente a

nossa própria mente como objeto de comparação. Essa mente mundana pode ser descrita apontando para o caos das ondas, batendo umas nas outras no oceano.

Se, por algum motivo, essa movimentação das ondas parasse por completo, e somente reinasse a mais absoluta calma no mar, então teríamos, na superfície das águas, a mesma calma da mente do *yogi*, absorvido em *samādhi*.

No *saṁsāra*, temos certamente momentos de paz e momentos de tensão. Essas alternâncias são *ṛttis*. O *ṛtti* chamado tranquilidade vem e vai, alternando-se com seu oposto. Porém, a Paz essencial, chamada *śāntaḥ*, não vem nem vai: ela é a essência da qual somos todos construídos. É essa paz essencial que o *yogi* contempla. Ela não faz parte das dualidades, não se opõe ao nervosismo ou a algum outro sentimento oposto à tranquilidade. Ela é a expressão daquele que é, o Ser.

O oceano não muda, não aumenta nem diminui em sua oceanidade, mesmo com a contribuição de todos os rios que nele deságuam. Se os diferentes rios fossem os *ṛttis* de confiança e medo, alegria e tristeza e os demais pares de opostos, e o oceano de águas calmas fosse a Paz Absoluta, *śāntaḥ*, então fica claro em que consiste a disposição para a contemplação que Śrī Rāma descreve aqui.

Śloka 53

एवं सदाभ्यस्तसमाधियोगिनो निवृत्तसर्वेन्द्रियगोचरस्य हि ।
विनिर्जिताशेषरिपोरहं सदा दृश्यो भवेयं जितषड्गुणात्मनः ॥ ५३ ॥

evaṁ sadābhyastasamādhīyogino
nivṛttasarvendriyagocarasya hi |
vinirjitāśeṣariporahaṁ sadā
dṛśyo bhaveyaṁ jitaṣaḍguṇātmanaḥ || 53 ||

Àquele que sincera e regularmente praticar este Yoga de contemplação, havendo-se recolhido do mundo dos objetos exteriores, havendo obtido a vitória total sobre os inimigos internos, [os obstáculos], havendo-se elevado por sobre as seis principais urgências do corpo, a ele somente, eu, Paramātmā, permaneço diretamente disponível, num ato de percepção sem esforço. 53.

Neste *śloka*, Rāma lista quatro ajustes internos que precisam ser feitos pelo *mumukṣu*, o aspirante à liberdade: a esterilização das *vāsaṇās*, a estabilização da mente, a superação dos seis obstáculos e a correta administração das seis necessidades básicas.

1) Naquele que for perseverante na meditação, as *vāsaṇās*, as impressões sutis deixadas na mente pelas ações previas, que determinam os desejos, se enfraquecem e secam, como sementes torradas que não mais podem germinar. O resultado do enfraquecimento dos desejos é uma progressiva, profunda e duradoura paz. Nem a equivocação, surgida da agitação de *rajas*, nem a ignorância, fruto de *tamas*, encontram lugar em sua mente. Somente a harmonia, *sattva*, predomina.

2) A fonte de instabilidade da mente é dupla: por um lado, a identificação com os objetos dos sentidos, por outro, as divagações produzidas pelos próprios condicionamentos. Examinando inteligente e objetivamente essa dupla fonte de *ṛttis*, o *yogi* cultiva o distanciamento e o desapego em relação a essas fontes de distração.

3) Os seis “inimigos” (*sadripuḥ*), as seis imperfeições do caráter ou obstáculos que Rāma menciona aqui são os seguintes: a) desejo, *kāma*, b) raiva, *krodha*, c) ambição, *lobha*, d) infatigação, *moha*, e) luxúria, *mada*, e f) inveja, *mātsarya*. Todos estes obstáculos são derivados da ação de *rajas* sobre a mente, o que a deixa agitada e instável.

4) As outras seis “urgências involuntárias” (*ṣaḍūrmī*), internas e externas, são as seguintes: a) fome, *aśanā*, b) sede, *pipāsā*, c) sofrimento, *śokaḥ*, d) apego, *mohau*, e) envelhecimento, *jarāḥ*, e f) morte, *mṛtiḥ*. Fome e sede estão vinculadas ao *prāṇa*. Sofrimento e apego estão relacionados à mente. Por sua vez, envelhecimento e morte estão vinculados ao corpo material. Estas propensões energéticas, mentais e físicas, são obstáculos derivados da ação de *tamas* sobre o corpomente.

Realizando então estes quatro importantes ajustes, então, o *yogi* torna-se preparado para conhecer Paramātmā. Nessa profunda calma, em tudo o que o *yogi* olha, enxerga a mesma paz.

Śloka 54

ध्यात्वैवमात्मानमहर्निशं मुनि-स्तिष्ठेत्सदा मुक्तसमस्तबन्धनः ।
प्रारब्धमश्नन्नभिमानवर्जितो मय्येव साक्षात्प्रविलीयते ततः ॥ ५४ ॥

dhyātvaivamātmānamaharniśaṁ muni-
stiṣṭhetsyadā muktasamastabandhanaḥ |
prārabdhamaśnannabhimānavarjito
mayyeva sāksātpṛavilīyate tataḥ || 54 ||

Através dessa firme e continua contemplação, o buscador se liberta de todos os condicionamentos. A seguir, ele vive a vida sem a ideia “eu sou este corpo” e, finalmente, *dissolve-se* em mim, o puro Ser. 54.

Nesta estrofe, Rāma expõe a natureza e o modo de conduta de um humano realizado, de maneira similar à *Bhagavadgītā*: “Aquele que age sem ser impelido pelo desejo e cujas obras são consumidas pelo fogo do conhecimento, é considerado sábio pelos sábios”. IV:19. E, ainda: “Aquele que está sempre satisfeito com tudo o que recebe, que transcendeu os pares de opostos, liberto da má vontade, inalterável no sucesso ou na adversidade, mesmo executando suas ações, não fica preso aos resultados advindos delas”. IV:22.

O *mumukṣu* pratica a contemplação conforme Rāma recomenda no *śloka* anterior. Uma vez completado esse processo de autoconhecimento, ele se livra de todos os condicionamentos vinculados ao corpo, ao ego ou à mente. Nessa emancipação, ele é chamado *jīvanmuktaḥ*, liberado em vida”. Śrī Rāma cita, no terceiro verso, a afirmação upaniśádica *prārabdhamaśnan*: “ele vive, [pacificamente,] aquilo que tem para viver”.

Śloka 55

आदौ च मध्ये च तथैव चान्ततो भवं विदित्वा भयशोककारणम् ।
हित्वा समस्तं विधिवादचोदितं भजेत्स्वमात्मानमथाखिलात्मनाम् ॥ ५५ ॥

ādau ca madhye ca tathaiva cāntato
bhavaṁ viditvā bhayaśokakāraṇam |

hitvā samastaṁ vidhivādachoditaṁ
bhajetsvamātmānamathākhlātmanām || 55 ||

Compreendendo que o *saṁsāra*, a transmigração, é a causa do medo e o sofrimento no início [da vida, *i.e.*, na infância], no meio [na juventude] e igualmente no fim [na velhice, o *yogi*] deve renunciar a toda e qualquer forma de identificação com os elementos [do corpomente]. Renunciando a todos os demais *sādhana*s prescritos nos Vedas, que ele aprenda a contemplar firmemente o Ser nele mesmo como o ilimitado, presente em todos os lugares. 55.

O início do processo do autoconhecimento, tradicionalmente, está vinculado com a prática de certas disciplinas que têm como objetivo outorgar àquele que as aplica um estado de purificação psíquica, *antaḥkāraṇa śuddhi*. Esse estado de purificação visa a enfraquecer a fonte das ações mecânicas e impulsivas, o *saṁskāra*, como foi explicado quando contamos a estória da vaca que retornava ao estábulo do seu antigo proprietário, no *śloka* 19.

Esse processo inclui ainda algo que pode parecer radical para um devoto hindu: na última parte desta estrofe, peremptoriamente, Rāma declara que, aquilo que foi prescrito na ritualística védica como mandatório, *vidhivādachoditaṁ*, deve ser deixado totalmente de lado, *hitvā samastaṁ*. A existência de Brahmāloka, o céu de Brahmā, é uma crença não verificável. Têm pessoas na Índia que acreditam nesse o céu de Brahmā, e realizam ações para poderem ir para lá na próxima vida. Mas essas ações, obviamente, não trazem *mokṣa*.

Śloka 56

आत्मन्यभेदेन विभावयन्निदं भवत्यभेदेन मयात्मना तदा ।
यथा जलं वारिनिधौ यथा पयः क्षीरे वियद्व्योम्यनिले यथानिलः ॥ ५६॥

ātmanyabhedena vibhāvayannidaṁ
bhavatyabhedena mayātmanā tadā |
yathā jalaṁ vārinidhau yathā payaḥ
kṣīre viyadvyomnyanile yathānilaḥ || 56 ||

Assim como a água jorrada no oceano, como o leite no leite, como o espaço no espaço e como o ar no ar, [o *yogi*] contempla o mundo da pluralidade como idêntico ao Ser. Assim reconhece e vive a unidade comigo, o Ser. 56.

Em seu assento de meditação, através da intensa contemplação, o praticante cultiva a não-identificação com o corpo, a vitalidade, os desejos e demais expressões do psiquismo. Dessa forma, naturalmente, ele *desliza* para a unicidade, como a água do rio que, alcançando o oceano, dissolve-se nele. Śrī Rāma coloca nesta estrofe algumas parábolas upaniśádicas, como a do rio que entra no oceano, a do leite que se dissolve no leite, ou o espaço que se mistura no espaço.

Quando as águas do rio entram no oceano, as qualidades dessa água se dissolvem nas do oceano. Depois que essas águas foram misturadas, não há como separá-las, da mesma forma que as qualidades individuais daquele cujos pensamentos e desejos se *dissolveram* na Consciência.

Não é possível separar o copo de leite da jarra, uma vez que ambos foram misturados. Quando um pote se quebra, o espaço que ele continha se mistura com o espaço à volta. Não é possível separar um do outro.

Similarmente, diz a estrofe, não é mais possível *separar jīvātma* de Paramātma, uma vez que o indivíduo se reconheceu como Ser. Esse Yoga, essa unidade, é expressada nas Upaniṣads pela afirmação “o conhecedor de Brahman, *torna-se Brahman*”: *Brahmavid Brahmaiva bhavati*.

Aliás, essa afirmação poderia ser lida como “o conhecedor de Brahman, *sabe que ele é Brahman*”, ou ainda “o conhecedor de Brahman, *reconhece-se como Brahman*”. Noutras palavras, aquele que conhece o Ser, compreende que não há diferença entre ele mesmo como indivíduo encarnado, e o Ser.

Quando falamos de *satyam* e *mithyā*, o verdadeiro e o que depende do verdadeiro, devemos manejar as palavras com muito cuidado. Assim, muito embora possamos afirmar que o pote deriva sua existência da argila, não corresponde dizermos que *jīvātma* deriva sua existência de Paramātma, uma vez que *jīvātma* é idêntico a Paramātma e, portanto, não pode derivar dele.

Śloka 57

इत्थं यदीक्षेत हि लोकसंस्थितो जगन्मृषैवेति विभावयन्मुनिः ।
निराकृतत्वाच्छ्रुतियुक्तिमानतो यथेन्दुभेदो दिशि दिग्भ्रमादयः ॥ ५७॥

itthaṁ yadīkṣeta hi lokasaṁsthito
jaganmṛṣaiveti vibhāvayanmuniḥ |
nirākṛtatvācchrutiyuktimānato
yathendubhedo diśi digbhramādayaḥ || 57 ||

Até mesmo a mente daquele que é governado por pensamentos mundanos pode Me perceber na contemplação da não-diferença, *abheda-bhāva*, pois o mundo da pluralidade é de fato uma superimposição sobre o Ser, o que é demonstrado pelas Upaniṣads e pela lógica. O mundo [das aparências] é uma superimposição, assim como a *multiplicidade* das luas [refletidas em diferentes corpos de água], ou assim como a eventual desorientação que sentimos num local novo e desconhecido. 57.

Até mesmo quando o *jijñāsuḥ*, o candidato à libertação, estiver ainda apegado às experiências do corpo ou aos desejos do ego, ele tem a noção de que o mundo das formas e nomes é pura Consciência. Conforme ele avança nesse processo, reduz naturalmente a identificação com o corpo e suas experiências, e internaliza mais facilmente a atenção, de maneira que a contemplação fica mais significativa, profunda e fácil a cada prática.

O mundo, *jagat*, é real. *Ātma* é ilimitado. Compreender *mithyā* não é fácil, como já vimos no *śloka* 17. Você compra uma camisa, que é feita de tecido que é *mithyā*, que é feito de fibras que são *mithyā*, que são feitas de moléculas que são *mithyā*. Eles repetem que tudo é *mithyā*. O *chapati* é *mithyā*. No entanto, eu digo que o chapati é tão *satya* que você nem consegue engolir-lo sem mastigar.

Há muita falta de compreensão sobre o conceito de *mithyā*. Śaṅkara nunca afirmou que tudo é *mithyā*. Ele disse *tudo o que existe é Brahman*. Śaṅkara nunca afirmou que tudo é “ilusório”, para usar uma expressão muito cara aos neovedantinos. Ele disse que *Brahman satyam jagammithyā*: “Brahman é *satyam*; o mundo é *mithyā*”. O outro problema é que muitos professores de Neovedānta traduzem *mithyā* como falsidade ou mentira.

Assim sem haver compreendido, expõem um sistema que é absolutamente incompreensível e incongruente. A verdade deve ser compreendida. *Muḍa* significa confusão. Antes de estudar Vedānta, a pessoa está confundida. Se não se confundir mais ainda no processo, é porque não compreendeu ainda. A confusão deve aumentar antes da compreensão ter lugar.

A consciência ilimitada tem que manifestar-se na forma do universo. Sem dúvida que o universo é *mithyā*. O *mithyā* real, não o falso, claro. Aquele que você sabe que está aí, e não o que você acha que está mas só existe em sua imaginação. Se estiver aí, se você o está pensando, ele existe.

Caso 1.

Numa escola, depois da aula, uma pessoa atravessou uma porta de vidro. Ele pensou que a porta estivesse aberta. Mas, estava fechada. Teve que ser levado ao hospital. Esse é o *mithyā* real, que às vezes você não percebe, mas que tem existência objetiva. O *mithyā* real (*vyavahārika mithyā*) é o do exemplo da superimposição da potidade na argila. A potidade é uma qualidade incidental que é superimposta à argila.

Caso 2.

Uma pessoa come lagarto acreditando que é peixe e acaba no hospital com uma intoxicação. Este é um exemplo de falso *mithyā*. Existem alguns erros na percepção, algumas coisas que deixam de ser percebidas. O *mithyā* não real, falso é o do exemplo da corda-serpente. Tudo o que você vê é corda-serpente. Reconhecendo a realidade da corda, a ideia dela como sendo uma serpente se esvai.

Este *mithyā* é inteligentemente arranjado e combinado. A criação não pode ser separada da consciência ilimitada. Aceite isto. Como pôde emergir *mithyā* da consciência ilimitada? Existe uma enorme estrutura que foi desenhada e tem como objetivo lhe fornecer informação sobre o universo.

Se você enxerga duplo, e vê duas luas, irá aceitar nessa percepção como correta. No entanto, a segunda lua é *mithyā*: ela não tem existência objetiva. Ela é uma falsa projeção. No entanto, você a está vendo. Isso significa que uma correção nos seus olhos deve ser feita.

Você vai ao oculista para corrigir a sua visão, para corrigir a sua percepção equivocada. Se você enxerga duas coisas onde há somente uma precisa de uma correção de visão. Se você enxerga a dualidade onde há somente unidade, você precisa de um remédio. Essa correção é o conhecimento, que vem através da visão do Vedānta.

Se você enxerga o mundo como algo separado e diferente de você, você precisa corrigir o seu rumo de visão. A realidade é não dual, embora possa se apresentar como dual. A visão do mundo como sendo diferente de você mesmo é equivocada. A visão da dualidade como algo definitivo é equivocada.

Para conseguir acomodar esta visão em palavras, preciso de palavras que a revelem corretamente. Qual é o status da pulseira? Se não é *satyam*, existente, e não é *tucham*, não-existente, é o que? Se não tem substância real, é o que? A palavra *pote* tem significado. Esse significado está associado com uma substância? Chamemos o status da pulseira de *mithyā*. *Mithyā* significa “que depende de algo para existir”.

Cada palavra revela sua compreensão da realidade. É preciso usar as palavras com cuidado. O que ensinamos aqui não se presta a manipulações nem ao uso leviano das palavras.

Palavra é significado. Aquilo que você escuta é um conjunto de sons. Esses sons tornam-se palavras com sentido, palavras que transmitem conhecimento. Portanto, a palavra *satyam* cobre aquilo que é e a palavra *mithyā*, aquilo com o que eu estou lidando. *Mithyā* é útil. Aquilo que é útil, que possui uma forma, é *mithyā*.

Então, este *satyam* dá origem às miríades de objetos. Do ouro surgem todos os ornamentos, milhões e mais milhões. De uma tonelada de ouro, derivam os diferentes ornamentos. Depois desses ornamentos serem fabricados, quanto ouro existe? A mesma tonelada. A tonelada de ouro foi reduzida a um milhão de jóias. Antes, havia uma tonelada. Agora, há uma tonelada. Tirando-se *pūrṇa* de *pūrṇa*, somente *pūrṇa* permanece.

Ele foi na casa do joalheiro que fez as peças. O joalheiro lhe pede a bênção. E quer lhe dar algo. Uma peça. Quando você fala com um Swāmi tem que ter muito cuidado. Eu lhe disse, “eu vou pela minha própria visão. OK, vou pegar somente uma coisa: o ouro!” O que vai sobrar para o coitado do joalheiro?

$$1+1=1$$

$$1-1=1.$$

Um mais muitos é um.

Isso é o não-dual.

Reconheça a verdade, você é o ouro, não a pulseira. Só existe uma verdade. O ouro é *mithyā*, o átomo é *satyam*; o átomo é *mithyā*, a partícula sub-atômica é *satyam*. O significado das palavras sol, terra, atmosfera, espaço, alimento, tempo, corpo, causa do corpo, Ser, vida, *prāṇa*, mente, sentidos, *ātma*, todas estas palavras são *mithyā*. Elas todas significam *mithyā*, apontam para *mithyā*. O significado de todas as palavras é *mithyā*, pois todas elas dependem da consciência.

Portanto, o significado da palavra Consciência, se não se prestar para outros significados, é somente *satyam*. Felizmente, esta consciência é auto-revelada. Esse é o significado da palavra você. *Tat tvam'asi*. O ponto em que a palavra você se resolve, é em você mesmo.

Portanto, você é a totalidade. Você é o ilimitado. Não há dissociação em relação a nada mais. Não estamos descartando nem negando mais nada. Apenas estamos negando as nossas confusões. Estamos negando as nossas equívocações. Não estamos negando os objetos. Somente os erros.

O pote é. A argila é. Qual é a palavra mais adequada? *Mithyā*. Esta palavra é usada no sentido de falso, mas também pode ser usada no sentido de nem *satyam*, nem falso, nem não-existente. *Mithyā* é aquilo que não é independente da essência. O pote é aquilo que não é independente da argila. Isso é *mithyā*.

O significado implica igualmente a palavra. Se a cadeira é só plástico, então ela não existe, pois só existe plástico. Portanto, não há necessidade de buscar um significado peculiar. A cadeira serve a um propósito. O *namarūpa* é chamado cadeira, mas a cadeira é plástico.

Cada objeto tem seu próprio significado. Toda a criação é puro conhecimento. Nada além de puro conhecimento. Há puro conhecimento, sobre as variedades de objetos que podem ser conhecidos por mim. Mesmo sem saber muito sobre estas coisas, eu vou vivendo.

Mithyā é uma palavra que descreve a realidade. Não pode ser considerada uma realidade paralela. Não é um objeto. É uma palavra que revela a sua compreensão da natureza. Como a palavra *satyam*. *Satyam* é aquilo que é auto-existente. Esta é uma palavra que revela sua compreensão da natureza. *Mithyā* não está separado de Brahman.

Não há nada comparável a Satyam Brahman, o Ser Verdadeiro. Não há nenhum *vastu*, nenhum objeto que possa ser comparado a ele. Não há um segundo princípio, ser ou nível de realidade que possa ser contraposto a *satyam* Brahman, àquilo que é real. Só tem um Brahman.

Quando você diz *saccidānanda* Brahman, *satyam* Brahman, etc., isso não significa que haja mais de um Brahman, mas que está se aludindo a diferentes aspectos dele. Brahman não pode ser percebido pelos órgãos dos sentidos, nem pode ser deduzida a sua presença baseando-se em percepções sensoriais.

Ao usarem o exemplo da roda, alguns professores dizem, erradamente, que o eixo seria Brahman, e os raios seriam os seres vivos. Em verdade, a totalidade da roda é Brahman. Os raios da roda não são Brahman, mas Brahman é os raios da roda. Brahman é aquele para o qual não existe comparação, aquele em quem ninguém mais faz sombra. Nas palavras da *Chāndogyopaniṣad*, “aquele sem um segundo”, *ekamevādviṭīyam*.

Śloka 58

यावन्न पश्येदखिलं मदात्मकं तावन्मदाराधनतत्परो भवेत् ।
श्रद्धालुरत्यूर्जितभक्तिलक्षणो यस्तस्य दृश्योऽहमहर्निशं हृदि ॥ ५८॥

yāvanna paśyedakhilam madātmakam
tāvanmadārāadhanatatparo bhavet |
śraddhāluratyūrjitabhaktilakṣaṇo
yastasya dṛśyo'hamaharniśam hṛdi || 58 ||

Enquanto o praticante não for capaz de ver o universo inteiro como sendo da Natureza do Ser, deve cultivar a confiança [no ensinamento e no professor]. No coração puro daquele que é dotado de profunda confiança e poderosa devoção, Eu me torno auto-evidente. 58.

Eis um exemplo de alguém que não está ainda preparado para realizar uma tarefa: um jovem precisava cozinhar e pediu algumas brasas para uma senhora, para acender o fogo. Ele achou que poderia colocar as brasas num jornal para carregá-las. Embora ele tivesse o fogo, não podia levá-lo para casa. As brasas queimaram o papel e caíram no chão.

É isso o que acontece se você usar o Vedānta da forma errada. A pessoa precisa ter o recipiente adequado. Você pode receber o conhecimento, mas não consegue levar para casa, não consegue colocar na sua vida, porque a mente não está preparada, assim como o rapaz não conseguiu levar as brasas para casa porque não tinha um recipiente adequado para carregá-las.

Um “santo iluminado” que conheci na cidade de Uttarkashi, nas montanhas do Norte, era alimentado na boca por seus estudantes. Eles me disseram que ele não podia comer com as próprias mãos, pois era um *akartā*, não-fazedor.

Mas então, se ele fosse mesmo um não-fazedor, não rejeitaria fazendo muxoxos os alimentos dos quais não gostava. Quem gosta ou desgosta é o ego, não o Ser. Se ele não tivesse ego, não rejeitaria nem sequer alimentos estragados. Eu tive a certeza de que ele era um espertinho tentando enganar os demais.

Cada ser tem seu lugar na natureza. Até mesmo mosquitos e escorpiões, até aqueles animais ou plantas de possam nos parecer insignificantes. Cada um tem seu lugar na ordem das coisas. Cada

um é um contribuinte para a criação. Animais e plantas não questionam isso. Contudo, os humanos pensamos sempre “o que é que eu vou ganhar com isto?” Você não pode ser alguém que só quer pegar tudo e nada dar em troca.

Śloka 59

रहस्यमेतच्छ्रुतिसारसङ्ग्रहं मया विनिश्चित्य तवोदितं प्रिय ।
यस्त्वेतदालोचयतीह बुद्धिमान् स मुच्यते पातकराशिभिः क्षणात् ॥ ५९ ॥

rahasyametacchrutisārasaṅgrahaṁ
mayā viniścitya tavoditaṁ priya |
yastvetadālocayatīha buddhimān
sa mucyate pātakarāśibhiḥ kṣaṇāt || 59 ||

Este ensinamento que lhe dei aqui, irmão querido, versa sobre o grande segredo, a própria essência das Upaniṣads, segundo a assimilei e compreendi ao longo da minha vida. Qualquer homem inteligente que partilhe desta visão será igualmente libertado de todos seus erros e sofrimento. 59.

Lakṣmaṇa, além de ser meio-irmão de Rāma (ambos são filhos do mesmo pai, mas de mães diferentes), é especialmente querido por ele, pois conviveram e se apoiaram mutuamente nos duros anos do exílio. Lakṣmaṇa esteve junto a ele em todas as batalhas que travaram para resgatar a princesa Sītā das mãos do demônio Rāvaṇa.

É por isso que ele o chama *prīya*, querido. Se Hanumān, o deus-mono, representa a devoção por Sītā e Rāma, Lakṣmaṇa, por seu lado, representa a abnegação e o sacrifício pelo bem mais elevado. Lakṣmaṇa sabia que seu irmão não era apenas seu irmão, mas o próprio deus Viṣṇu encarnado para resgatar o *dharma*, e dedicou sua vida a ajudá-lo a realizar essa missão.

Por outro lado, escutando essas palavras de Rāma, nós também ficamos inspirados pelo exemplo e a possibilidade de fazermos da nossa vida essa obra de arte que é *mokṣa*, a libertação dos condicionamentos, que nos permite realizar a mais alta das aspirações humanas, como o próprio Rāma declara: “qualquer homem inteligente que partilhe desta visão será igualmente libertado de todos seus erros e sofrimento”.

Śloka 60

भ्रातर्यदीदं परिदृश्यते जग-न्मायैव सर्वं परिहृत्य चेतसा ।
मद्भावनाभावितशुद्धमानसः सुखी भवानन्दमयो निरामयः ॥ ६० ॥

bhrātaryadīdaṁ paridrśyate jaga-
nmāyaiva sarvaṁ parihṛtya cetasā |
madbhāvanābhāvitaśuddhamānasaḥ
sukhī bhavānandamayo nirāmayah || 60 ||

Irmão! O mundo das experiências é uma projeção de *māyā*. Renunciando à identificação com ele, volte-se para mim apenas, com o coração purificado. Que você possa permanecer por sempre pleno, sem aflições, continuamente feliz. 60.

Que possamos cultivar essa visão. Que haja muitos momentos de contemplação nas nossas vidas. Que possamos permanecer sempre tranquilos vivendo no mundo das dualidades. Que possamos estar sempre em paz e felicidade. Que possamos abrir mão das emoções e pensamentos que nos trazem aflição.

Que, com as emoções e a mente purificados, possamos perceber que não precisamos nos tornar diferentes para nos conhecer como felicidade que não muda nem está sujeita às dualidades. Que possamos ver a verdade sobre aquilo que somos. Que se vá o sofrimento, e fique a paz. Que se vá a confusão, e fique a clareza. Que se vá a aflição e que fiquem a confiança e a tranquilidade que nos dá o conhecimento.

Śloka 61

यः सेवते मामगुणं गुणात्परं हृदा कदा वा यदि वा गुणात्मकम् ।

सोऽहं स्वपादाञ्चितरेणुभिः स्पृशन् पुनाति लोकत्रितयं यथा रविः ॥ ६१ ॥

yaḥ sevate māmaguṇaṁ guṇātparaṁ
hṛdā kadā vā yadi vā guṇātmakam |
so'haṁ svapādāñcitareṇubhiḥ sprśan
punāti lokatritayaṁ yathā raviḥ || 61 ||

Qualquer pessoa que fizer a contemplação sobre a minha pura, ilimitada natureza, ou qualquer uma das minhas formas e nomes, conhece a minha natureza, que é Brahman. Onde for que essa pessoa realizada for, ela torna sagrados todos os lugares ao tocá-los com as plantas dos seus pés, da mesma forma que o Sol, com sua luz, purifica o céu, a terra e a atmosfera. 61.

Rāma diz aqui que, se a pessoa não tiver a disposição para contemplar o ilimitado, sem forma nem qualidades, o que por vezes pode de fato ser difícil, poderá apelar a qualquer uma das múltiplas formas e nomes de Īśvara. Têm pessoas que, devido à agitação mental, ou ao ritmo de vida que levam, não conseguem parar para meditar sobre o Ser ilimitado, pois isso significaria renunciar a dar uma forma deliberada ao objeto de contemplação.

Essas pessoas, diz Rāma, podem se beneficiar da meditação sobre algum *namarūpa*, algum nome-forma como o próprio Rāma, príncipe guerreiro, herói do *Rāmāyāṇa*, que encarna o heroísmo, a disposição e a coragem, ou poderá ainda meditar sobre a forma da Deusa, como doadora de conhecimento, das artes e ciências, Sarasvatī, ou como a bela Lakṣmī, que encarna a prosperidade, ou como Durgā, que representa a transformação, ou ainda nas múltiplas formas de Śiva, como professor, Dakṣināmurti, como asceta, Śaṅkara, ou como salvador do mundo, Nīlakaṇṭha.

Porém, cabe lembrar que, no Sanatana Dharma, no hinduísmo, não há idolatria ou coisa que o valha. Uma imagem sagrada, uma *mūrti*, é uma superimposição deliberada de uma forma sobre o Īśvara. A imagem, seja uma escultura, uma pintura ou outro objeto, não é adorada pelo devoto, como mal-entendem algumas pessoas olhando desde fora.

Quando você olha para um objeto qualquer, considerado sagrado ou profano, você não está olhando para nada diferente de Īśvara. Mas as *mūrtis*, as imagens sagradas, não são Īśvara. Elas são um *veículo* para a reflexão sobre Īśvara. Você não fala *com* a imagem sagrada, mas através dela, da mesma maneira que você não fala *com* o telefone, mas usa o telefone para falar com mais alguém.

Śloka 62

विज्ञानमेतदखिलं श्रुतिसारमेकं वेदान्तवेदचरणेन मयैव गीतम् ।

यः श्रद्धया परिपठेद्गुरुभक्तियुक्तो मद्रूपमेति यदि मद्रचनेषु भक्तिः ॥ ६२ ॥

vijñānametadakhilam śrutisāramekam
vedāntavedacaraṇena mayaiva gītam |
yaḥ śraddhayā paripaṭhedgurubhaktiyukto
madrūpameti yadi madvacaneṣu bhaktiḥ || 62 ||

Esta completa ciência sobre a Realidade, junto com as técnicas de liberação (*sādhana*s), que formam a essência das Upaniṣads, é cantada por mim. Eu sou aquela *quarta parte* que somente pode ser conhecida pelas afirmações das Upaniṣads. Aquele que, com firme devoção pelo seu professor e plena confiança no ensinamento, escutar esta *Rāmagītā*, também irá compreender a Minha forma, se confiar nestas palavras. 62.

Quando Rāma diz ser “aquela *quarta parte* que somente pode ser conhecida pelas afirmações das Upaniṣads”, ele está citando o *Puruṣasūkta*, um hino genésico do décimo *maṇḍala* do *R̥g Veda*. Esse hino diz: “um *quarto* deste Ser, Puruṣa *tornou-se* o substrato do inteiro universo; os outros três quartos ficaram não manifestados e intocados pelas dualidades, permanecendo em *samādhi*”: *pādo'sya viśvābhūtāni tripādasyāmṛtam divi*.

A *Bhagavadgītā* (X:42) resgata o mesmo aspecto desse ensinamento, quando Śrī Kṛṣṇa diz para o príncipe Arjuna: “Eu carrego o universo inteiro apenas com uma mera porção de mim mesmo”. Essa *quarta parte* do Ser, segundo afirma o *R̥g Veda*, é o suporte do universo físico, com todas as variedades de nomes e formas. A *Rāmagītā*, assim como a *Bhagavadgītā* e as Upaniṣads, revela o ensinamento sobre o Ser, que é imperecedouro, que não tem início nem fim.

Se quisermos saber a verdade sobre “a última quarta parte”, chamada *turiya*, e que aliás, não é um estado de consciência, precisaremos olhar para o primeiro lugar onde este termo aparece: a *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Este breve mas importante texto começa dizendo que tudo o que há na criação é o Om̐.

De maneira bastante críptica, o texto declara que Om̐ é tudo o que existe, e ainda que Om̐ é Brahman, o Ilimitado, estabelecendo a célebre afirmação *ayamātmā Brahman*: “este Ātma é Brahman”. Esse Ser ilimitado, no processo de manifestação, dá lugar à criação, aos diversos nomes e formas.

Logo, a Upaniṣad declara que existem três estados de consciência: vigília, sonho e sono. Depois, ensina que Brahman consta de “quatro quartos”, dos quais, o primeiro está associado com a vigília, o segundo com o sonho e o terceiro com o sono. O quarto quarto é diferente dos demais, pois não é uma experiência, um “nível”, como diz a autora do bestseller, ou um estado de consciência que apareça e desapareça. Nesse sentido, o sétimo mantra desta Upaniṣad diz:

“Considera-se o quarto como sendo aquele que não é o conhecedor dos [objetos] internos, nem o conhecedor dos [objetos] externos, nem o conhecedor de ambos. Nem [aquele que é] conhecimento indiferenciado, nem [aquele que é] consciente ou inconsciente. [Aquele] que não é visível, de quem não se pode falar [como um objeto], que está mais além [da percepção] dos sentidos e do alcance [dos órgãos de

ação], aquele que não pode ser inferido, [que é a] essência do autoconhecimento; aquele em quem o universo se resolve, que é pacífico, benigno e não-dual. Esse, dizem, é o quarto quarto. É esse o Ser, e ele deve ser conhecido”.

Portanto, podemos dizer que o quarto quarto não é um estado de consciência, mas a própria Consciência, cuja presença permite que os estados e as experiências vinculadas a eles tenham lugar. Assim, turīya não é propriamente um estado ou experiência, mas a Consciência que está presente e possibilita as experiências nos três estados, vigília, sonho e sono. É a essa Consciência Ilimitada que Rāma se refere quando diz nestes versos “Eu sou aquela *quarta parte* que somente pode ser conhecida pelas afirmações das Upaniṣads.”.

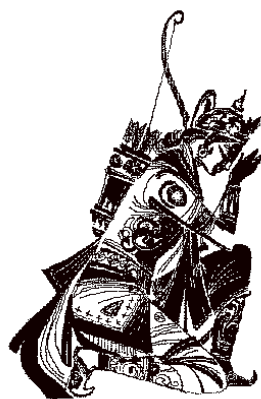
Esta estrofe, e a própria *Rāmagītā*, concluem lembrando que o professor é o próprio ensinamento: aquele que, havendo desenvolvido essa confiança no ensinamento e no professor, bem como a maturidade para permitir que o autoconhecimento se afiance em si mesmo, conclui o texto, vive na forma de Rāma, na forma da graça. A forma de Rāma é a forma da graça, pois Rāma é graça.

॥ इति श्रीमदध्यात्मरामायणे उमामहेश्वरसंवादे उत्तरकाण्डे पञ्चमः सर्गः ॥

iti śrīmadadhyātmārāmāyaṇe umāmaheśvara-
saṁvāde uttarakāṇḍe pañcamaḥ sargaḥ ||

Assim, conclui-se o quinto capítulo do *Uttarakāṇḍa* do *Śrīmad Adhyātma Rāmāyaṇa*, um diálogo entre Umā e Maheśvara na forma da *Rāmagītā*, compilada por Vedavyāsa.





Sobre o Sânscrito

O sânscrito é importante na tradição da espiritualidade indiana pois é a língua mais apropriada para expor e compreender o autoconhecimento. Usamos a notação musical para descrever e registrar harmonia, melodia e ritmo, ou as fórmulas matemáticas para descrever o universo físico. Da mesma maneira, a língua sânscrita é uma linguagem precisa e adequada para conhecer e lidar adequadamente com o psiquismo e nos reconhecer como a plenitude que sempre fomos.

A palavra *saṁskṛtaṁ* significa refinado, bem construído, bem arranjado, perfeito. O sânscrito consta de quatorze vogais e trinta e três consoantes, o que o torna um tanto hermético. Como língua, não é difícil, mas é certamente complexo. As nuances de pronúncia chegam a ser imperceptíveis aos ouvidos desabitados. Consequentemente, alguns dos seus sons são irreproduzíveis em outras línguas.

O sânscrito não possui acentuação marcada ou forte mas apenas uma sucessão de sílabas curtas e longas, com inflexões tônicas e musicais. O *macron* (traço horizontal) sobre uma vogal, implica alongamento. A pronúncia figurada é dada abaixo, segundo a ordem do alfabeto sânscrito (ou melhor dizendo, silabário, pois nesta língua o som fundamental *a* está implícito em todas as consoantes. Assim, as letras não são exatamente letras mas sílabas. Não dizemos *k*, *g* ou *ṇ*, senão *ka*, *ga* ou *ṇa*, por exemplo).

As Vogais			
अ	आ	इ	ई
a	ā	i	ī
उ	ऊ	ऋ	ॠ
u	ū	ṛ	ṝ
लृ	लृ	ए	ऐ
ḷ	ḷ	e	ai
ओ	औ		
o	au		

As Consoantes					
Guturais	क ka	ख kha	ग ga	घ gha	ङ ṅa
Palatais	च ca	छ cha	ज ja	झ jha	ञ ña
Cerebrais	ट ṭa	ठ ṭha	ड ḍa	ढ ḍha	ण ṇa
Dentais	त ta	थ tha	द da	ध dha	न na
Labiais	प pa	फ pha	ब ba	भ bha	म ma
Semivogais	य ya	र ra	ल la	व va	
Sibilantes	श śa	ष ṣa	स sa	ह ha	

Pequeno Guia de Fonética

Vogais

As primeiras vogais do alfabeto são familiares para quem fala português. As últimas quatro são menos óbvias, mas se você fala russo com certeza já as conhece.

- a* aberto, curta, como em *tatu* (*pūrṇa*);
- ā* aberto, longa, como em *arte* (*prāṇa*);
- i* curto, como em *ideia* (*Śiva*);
- ī* longo, como em *ali* (*nāḍī*);
- r* pronuncia-se como no falar caipira, *porta* (*rṣi*);
- ṛ* pronuncia-se como em *marítimo* (*ḷkāra*);
- ḷ* como em inglês, *revelry* (*ḷtaka*);
- l̄* como em inglês, *revelry*, mas prolongado (*l̄kāra*).
- u* como em *união* (*udāṇa*);
- ū* longo, como em *açude* (*kūmbhaka*);

- e* fechado, como em *dedo* (*asteya*);
ai ditongo, como em *vai* (*kaivalya*);
o fechado, como em *iodo* (*Yoga*);
au ditongo, como em *pauta* (*naulī*);

Consoantes

Guturais

As consoantes guturais pronunciam-se na garganta. Os sons *mahāprāṇa* ou aspirados (que incluem o *h*), são mais desafiantes.

- ka* como em *Karina* (*karma*);
kha aspirado, como em inglês, *broke-heart* (*Sāṅkhya*);
ga gutural, como em *guirlanda* (*Gītā*);
gha aspirado, como em inglês, *big-house* (*Gheraṇḍa*);
ṇa nasalizando a vogal precedente (*aṅga*).

Palatais

As consoantes palatais pronunciam-se fazendo com que o som vibre no palato. São fáceis, mas devemos prestar atenção aos sons aspirados.

- ca* pronuncia-se como em *tchê* (*cakra*);
cha também como em *tchê*, mas prolongado (*mūrcchā*);
ja palatal, pronuncia-se como em *Djalma* (*japa*);
jha palatal, como em inglês, *hedgehog* (*jhālī*);
ṇa somente antes ou depois de consoantes palatais, como em *senha* (*jñāna*).

Cerebrais

Os sons cerebrais ou oclusivos são feitos colocando a língua para cima, em direção ao palato. Isso faz com que o ar flua com uma sutil pressão.

- ṭa* com a língua no palato, como em inglês, *true* (*Aṣṭāṅga*);
ṭha dental aspirada, como em inglês, *lighthouse* (*haṭha*);
ḍa com a língua no palato, como em inglês, *drum* (*daṇḍa*);

ḍha com a língua no palato, como em inglês, *redhaired* (*huṇḍī*);

ṇa como em inglês, *done* (*prāṇa*).

Dentais

Os sons dentais são produzidos colocando a língua em contato com os dentes. São iguais aos sons do português (com exceção das letras aspiradas *tha* e *dha*).

ta com a língua na raiz dos dentes, como em *terra* (*Tantra*);

tha com a língua na raiz dos dentes, como em inglês, *foot-hook* (*sthiraṁ*);

da dental, como em *dilúvio* (*daśanāmi*);

dha dental, como em inglês, *bloodhorse* (*dhāraṇā*);

na dental, como em *nota* (*ānanda*).

Labiais

Os sons labiais são muito fáceis para nós: se produzem nos lábios e são muito naturais para nós.

pa labial, como em *posto* (*pūraka*);

pha labial aspirada, como em inglês, *top-half* (*phāla*);

ba labial, como em *bomba* (*bandha*);

bha aspirada, como no inglês, *nib-head* (*bhūta*);

ma em início de palavra ou após uma vogal, tem som bilabial, como em *mãe* (*mantra*); entre consoantes, é nasalizada, como quando dizemos *também* (*saṁskāra*).

Semivogais

As três primeiras semivogais são fáceis. O som *va*, quando entre uma consoante e uma vogal ou vice-versa, é um pouco mais desafiante.

ya é semivogal: pronuncia-se como o *i* em *viola* (*Yoga*);

ra sempre como se estivesse no meio da palavra, como em *vidro* (*rāja*);

la como em *iluminar* (*kuṇḍalinī*);

va em início de palavra ou após uma vogal, pronuncia-se como em *volta* (*vāsaṇā*); entre consoantes, pronuncia-se igual ao *w* de *narrow*, em inglês (*tattva*);

Sibilantes

O segundo som sibilante, *ṣa*, é desafiante: faz-se elevando um pouco a língua em direção ao palato. Os demais são naturais para quem fala português.

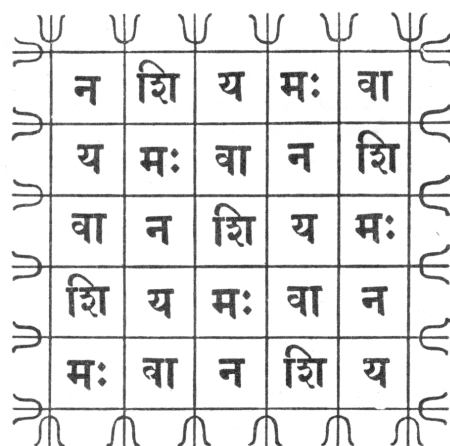
śa tem o som de *sh*, como em *Sheila* (Śiva);

ṣa tem o som de *sh*, como em *bush* (Kṛṣṇa);

sa tem o som de *ss*, como em *passo* (āsana);

ha sempre aspirado, como em *happy* (anāhata);

Nota: as letras *z*, *q* e *f*, não existem em sânscrito. Têm origem persa e foram assimiladas depois da presença islâmica no subcontinente indiano, aproximadamente mil anos atrás. Um exemplo: *faquir*.



Bibliografia

Esta é uma sugestão de leituras para continuar o estudo do Vedānta Tradicional. Porém, cabe lembrar que o Vedānta não pode ser aprendido apenas lendo livros. O texto escrito tem como único propósito *relembrar* aquilo que foi estudado em aula, em presença de um professor.

O papel do professor é absolutamente fundamental nesse contexto, uma vez que a palavra é usada de uma maneira muito cuidadosa e a visão do *paramparā* só pode ser transmitida 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 ou entender tudo ao contrário é enorme. Se estiver interessado em aprofundar a visão do Vedānta, busque um professor que possa lhe ensinar e esclarecer as dúvidas pessoalmente.

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 amigo leitor poderá encontrar mais recursos, textos, livros, aulas, mantras e gravações para download, e muita inspiração. *Namaste!*

ॐ तत् सत् ॥

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

Arieira, Gloria (2009): *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.

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

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

Comans, Michael (2000): *The Method of Early Advaita Vedānta*. Motilal Banarsidass, New Delhi.

Dayānanda Sarasvatī, Swāmi (2008): *Bhagavadgītā* (tradução comentada). Arsha Vidyā Centre, Chennai.

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

Dayānanda Sarasvatī, Swāmi (2007): *Exploring Vedānta*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānanda Sarasvatī, Swāmi (2007): *Freedom*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānanda Sarasvatī, Swāmi (2008): *Freedom from Helplessness*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānanda Sarasvatī, Swāmi (2004): *Introduction to Vedānta*. Vision Books, New Delhi.

Dayānanda Sarasvatī, Swāmi (2008): *Liberdade*. Vidyā Mandir, Rio de Janeiro.

Dayānanda Sarasvatī, Swāmi (2007): *Living Inteligently*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

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

Dayānanda Sarasvatī, Swāmi (2008): *Mundaka Upaniṣad*. 2 Volumes (tradução comentada). Arsha Vidyā Centre, Chennai.

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

Dayānanda Sarasvatī, Swāmi (2008): *Surrender and Freedom*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

Dayānanda Sarasvatī, Swāmi (2007): *The Fundamental Problem*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

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

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

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

Dayānanda Sarasvatī, Swāmi (2007): *Vedānta 24x7*. Arsha Vidyā Centre, Chennai.

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

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

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

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

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

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

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

Nikhilānanda, Swāmi (1947): *Ātmabodhaḥ* (tradução comentada). Śrī Ramakrishna Math, Madras.

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

Venugopal, D. (2008): *Pūjya Swāmi Dayānanda Sarasvatī: His Uniqueness in the Vedānta Sampradāya*. Śrī Sai Printers, Chennai.

Websites de Estudo

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

Arsha Vidyā Pitham, de Swāmi Dayānanda (em inglês): www.dayananda.org

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

Tattva Tīrtha, de Swāmi Veditātmānanda: www.tattvatirtha.org

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

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

Viśvārṣa Vidyā, de Swāminī Vilasānanda (em espanhol): www.arshavidyā-espanol.org

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

