



Razão (*jñāna*) e Devoção (*bhakti*) no Advaita Vedānta: Madhusūdana Sarasvatī (séc. XVI) e o *Bhagavad Gītā*¹

Dilip Loundo*

Resumo: O artigo tem por objetivo empreender a análise dos princípios constitutivos da práxis devocional (*bhakti*) proposta pelo *Bhagavad Gītā*, segundo a interpretação do filósofo Madhusūdana Sarasvatī (séc. XVI). Excelso representante do Advaita Vedānta (“[Escola da] Não-Dualidade”), Madhusūdana Sarasvatī buscou incorporar as práticas devocionais à epistemologia tradicional da escola, centrada num exercício radical de reflexão racional (*jñāna*), em sintonia com os ensinamentos do filósofo fundador Śaṅkarācārya (séc. VIII). Devoto inarredável de Kṛṣṇa, Madhusūdana Sarasvatī cumpriu sua tarefa filosófica em meio a uma interlocução fascinante com a escola Acintyabhedābheda Vedānta (“[Escola da] Não-diferença e da Diferença Inconcebíveis”), fundada por Caitanya Mahāprabhu (séc. XVI), de orientação predominantemente devocionalista *vaiṣṇava*.

¹ As palavras transliteradas do sânscrito seguem as normas do International Alphabet of *Sanskrit Transliteration* (I.A.S.T.). Todas as traduções de originais em sânscritos foram feitas pelo autor

* Doutor em Filosofia Indiana pela Universidade de Mumbai (Índia). Professor do Departamento de Ciência da Religião da UFJF e Coordenador do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI-CNPq.) Email: loundo@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5451-4467>

Palavras-chave: Devoção. *Bhakti*. Madhusūdana Sarasvatī. *Bhagavad Gītā*. Vedānta.

**Reason (*jñāna*) and Devotion (*bhakti*) in Advaita Vedānta:
Madhusūdana Sarasvatī (16th century) and the *Bhagavad Gītā***

Abstract: The article aims to undertake the analysis of the constitutive principles of devotional praxis (*bhakti*) proposed by the *Bhagavad Gītā*, in accordance with philosopher Madhusūdana Sarasvatī's (16th century) interpretation. A great representative of Advaita Vedānta (“[School of] Non-Duality”), Madhusūdana Sarasvatī sought to incorporate devotional practices into the school's traditional epistemology, centered around a radical exercise of rational reflection (*jñāna*), in line with the teachings of philosopher and founder Śaṅkarācārya (8th century). A great devotee of Kṛṣṇa, Madhusūdana Sarasvatī fulfilled his philosophical task in the midst of a fascinating dialogue with the school Acintyabhedābheda Vedānta (“[School of] Non-difference and Inconceivable Difference”), founded by Caitanya Mahāprabhu (16th century), of a predominant *vaiṣṇava* devotionalist orientation.

Key-words: Devotion. *Bhakti*. Madhusūdana Sarasvatī. *Bhagavad Gītā*. Vedānta.

**Raison (*jñāna*) et Dévotion (*bhakti*) dans Advaita Vedānta:
Madhusūdana Sarasvatī (XVI^e siècle) et la *Bhagavad Gītā***

Résumé: L'article vise à entreprendre l'analyse des principes constitutifs de la praxis dévotionnelle (*bhakti*) proposée par le *Bhagavad Gītā*, selon l'interprétation du philosophe Madhusūdana Sarasvatī (XVI^e siècle). Représentant notable

d'Advaita Vedānta («[École de] non-dualité»), Madhusūdana Sarasvatī a cherché à incorporer les pratiques de dévotion dans l'épistémologie traditionnelle de son école, centrée sur un exercice radical de réflexion rationnelle (*jñāna*), conformément aux enseignements du philosophe fondateur Śaṅkarācārya (8ème siècle). Un ardent dévot de Kṛṣṇa, Madhusūdana Sarasvatī a accompli sa tâche philosophique au milieu d'un dialogue fascinant avec l'école Acintyabhedābheda Vedānta («[École de] la différence non-différence et inconcevable»), fondée par Caitanya Mahāprabhu (XVIe siècle), et dont l'orientation est principalement dévotionnelle *vaiṣṇava*.

Mots clés: Dévotion. *Bhakti*. Madhusūdana Sarasvatī. *Bhagavad Gītā*. Vedānta.

I

O Vaiṣṇavismo é uma das religiosidades mais vibrantes e plurais do subcontinente indiano. Consolidada em torno de Viṣṇu, divindade absoluta, personalidade suprema e fundamento último do Real, o Vaiṣṇavismo tem como fontes textuais mais importantes os Tantras, os Upaniṣads, os Purāṇas e os Épicos (*itihāsa*) do *Ramāyana* e do *Mahābhārata*. Encontra-se, neste último, a obra mais famosa do Vaiṣṇavismo e, quiçá, de toda a tradição do hinduísmo: o ***Bhagavad Gītā***, **diálogo** da mais alta significância filosófica entre Kṛṣṇa, uma manifestação plena (*avatāra*) de Viṣṇu, e o guerreiro Arjuna, sobre o caráter não-dual (*advaita*) de toda a existência (Brahman), em sintonia com os ensinamentos dos textos sagrados dos Vedas e, mais

especificamente, de sua dimensão mais profunda, os Upaniṣads ou *vedānta*¹. Concomitantemente, o *Bhagavad Gītā* sustenta, de forma singular, uma pedagogia da transformação calcada no exercício gradual da ação desinteressada (*karma yoga*), que tem como condição de efetivação a participação ou devoção plena (*bhakti*) pela divindade suprema de Kṛṣṇa/Viṣṇu. A propedêutica da participação/devoção envolve a postulação de quatro categorias de devotos (*bhakta*) que constituem outros tantos níveis de encaminhamento gradual de um projeto espiritual que culmina na realização da unicidade em Viṣṇu.

O *Bhagavad Gītā* constitui uma textualidade que vai muito além do sentido geralmente atribuído a essa palavra no Ocidente. Textualidade significa aqui um contexto pedagógico de transmissão do conhecimento que envolve diálogo entre mestres e discípulos, cuja designação depende do cumprimento de requisitos. Trata-se, fundamentalmente, de um texto-força, i.e., um texto imbuído de uma capacidade, de um poder intrínseco de transformar o leitor/buscador. A prova definitiva de sua “verdade” é, no limite, uma questão de eficácia existencial metalinguística. Com efeito, o *locus* de reconciliação de sua discursividade multifacetada é um ser transformado, alguém que vai definitivamente além do sofrimento, que extirpa definitivamente a causa de toda a ignorância e que, assim, alcança *mokṣa* (Iluminação) ou *preman* (*Realização amorosa em Viṣṇu/Kṛṣṇa*).

A teleologia metalinguística confere à pluralidade de variantes hermenêuticas em que se desdobra a tradição do *Bhagavad Gītā* um

¹ A palavra *vedānta* significa literalmente “a parte final dos Vedas”, i.e., os Upaniṣads. Ela designa, ainda, a escola filosófica de fundo hermenêutico-soteriológico que se desenvolveu em torno dos Upaniṣads.

sentido de doutrinas instrumentais ao invés de narrativas metafísicas no sentido ocidental. Trata-se de adequações pedagógicas, i.e., caminhos alternativos existencialmente ajustados à pluralidade das formas de alienação e sofrimento humanos, que tendem, não obstante tensões e conflitos e diferenças doutrinárias que vão de um “monismo” a um “dualismo” e de um o “dualismo” a um “pluralismo realista”, *vaiṣṇavas* e não-*vaiṣṇavas*, a uma co-existência respeitosa tanto diacrônica quanto sincronicamente. Portanto, ao invés de uma externalidade ao texto-semente sagrado, as tradições comentariais, escritas e orais, refletem a pluralidade de encaminhamentos exegéticos e hermenêuticos que visam ao que poderíamos designar por realização existencial do texto ou, para usar uma expressão de H. G. Gadamer, “aplicações hermenêuticas” do texto (GADAMER, 2006, p. 306-36). Não há margem, neste horizonte, para a dissociação ocidental entre o território da “explicação verdadeira” – a ortodoxia – e o território das dissidências heréticas – a heterodoxia.

Em síntese, o *Bhagavad Gītā* é muito mais do que um mero texto. Sua seminalidade envolve tradições autoritativas e específicas de ensinamento (*sampradāya*) que se estruturam na forma de articulações dialógicas e transmissões de conhecimento fundadas na oralidade da relação entre mestres sábios e discípulos aptos (*guru-śisya-paramparā*). Sua legitimidade ou, mais especificamente, a legitimidade de suas variantes hermenêuticas não se encontra numa mera autoria gloriosa do passado, mas na verificação sempre contemporânea de sua eficácia, através da aplicação existencial de seus métodos.

II

O contexto *vaiṣṇava* do *Bhagavad Gītā* está intimamente associado à personalidade de Kṛṣṇa, tradicionalmente tido como um *avatāra* de Viṣṇu. A palavra *avatāra* denota, literalmente, o processo de “descenso” ou “travessia descensional” do transcendente e absoluto Viṣṇu e sua conseqüente manifestação individualizada, aqui e agora, enquanto imanência e relacionalidade face à realidade empírica imediata. Portanto, ao invés de um deus menor (*deva*) - i.e., um ente divino dotado de uma jurisdição individual fixa -, o *avatāra* constitui uma forma personalizada, corporificada, ou existencializada do Absoluto, para quem todas as funcionalidades são potencialmente pertinentes e a quem nenhuma delas esgota. A forma específica dessa personificação varia grandemente, aí se incluindo formas não-humanas, humanas e intermediárias. A tradição *vaiṣṇava* faz referência reiterada a uma lista de dez principais *avatāras*, que se sucedem ao longo de um ciclo de manifestação do cosmos, num contexto temporal de criações e dissoluções infinitas. Nessa lista, Kṛṣṇa aparece como o nono e mais recente *avatāra*, a ser sucedido pelo décimo e último *avatāra* Kalki, responsável pelo encerramento do ciclo de manifestação cósmica. Os dez principais *avatāra* são os seguintes: (i) Matsya (peixe); (ii) Kūrma (cágado); Varāha (javali); Narasiṃha (meio homem-meio leão); Vāmana (anão); Paraśurāma (nobre brâmane); Rāma (rei e herói do épico Ramāyāna); Balarāma (irmão de Kṛṣṇa), Kṛṣṇa e

Kalki.²

O primeiro princípio que rege a manifestação de um *avatāra* é o princípio da *completude* ou plena ciência de sua condição última enquanto universalidade e transpessoalidade. Em outras palavras, o *avatāra* é uma personalização plenamente consciente da Verdade e, como tal, uma expressão inata do desprendimento enquanto condição máxima de proximidade, responsabilidade e compaixão para com todos os entes. O princípio da completude de um *avatāra* transcende e, ao mesmo tempo, incorpora o princípio de perfeição moral. Com efeito, o *avatāra* não é um ente (submetido à regra) moral: ao invés, ele é fonte do qual emana a própria moralidade e, mais especificamente, a pluralidade de suas configurações enquanto adequação à pluralidade das formas do sofrimento e da alienação humanas. As narrativas de Kṛṣṇa são um exemplo vibrante dessa confluência entre completude e metamoralidade: símbolo máximo do amor filial, o infante Kṛṣṇa é tanto o pequeno herói que destrói os demônios do mal quanto a criança travessa que furta coalhada da cozinha de sua mãe; símbolo máximo do amor universal que preenche integralmente o coração das jovens pastoras, ele é o amante secreto (*parakīya*) que dá sentido e estabilidade à vida marital das amadas; símbolo máximo da reconciliação socio-cósmica, Kṛṣṇa é tanto o diplomata pacifista quanto o transgressor dos protocolos bélicos visando assegurar a vitória das forças do bem.

² Em tradições como o Vaiṣṇavismo Gaudīya, Kṛṣṇa é equiparado a Viṣṇu como fonte dos *avatāras*. Nesse caso, como acontece na introdução do poema *Gītā Govinda* (JAYADEVA, 1977, p. 129-31) conhecida como “Daśāvatāra Stotra” (“O Hino dos Dez *Avatāras*”), Buddha ocupa o lugar de nono *avatāra*.

O segundo princípio que rege a manifestação de um *avatāra* é o princípio da *adequação* ou de enquadramento contextual de sua ação no mundo. A adequação contextual é condição *sine qua non* de sua eficácia cósmico-existencial e revela-se através de um ajuste situacional de seus ensinamentos aos diferentes graus de alienação e sofrimento dos entes. Nasce daqui a dupla dimensão que caracteriza a ação profilática do *avatāra*: (i) uma funcionalidade geral que se manifesta enquanto abrangência comunitária ou civilizacional; (ii) e uma funcionalidade iniciática, que se manifesta enquanto abrangência existencial individualizada. Em outras palavras, o *avatāra* é, simultaneamente, o mestre das comunidades e o mestre de cada um dos entes. As duas dimensões são processualmente distintas, mas encontram-se organicamente interligadas através de uma dinâmica de evolução amplificadora, onde a primeira dimensão constitui, por assim, dizer, uma introdução indispensável à segunda, e a segunda o nível de aprofundamento último da primeira. No plano institucional, essas duas dimensões correspondem ao que denomino de Nível 1 e Nível 2 das religiosidades. O primeiro é caracterizado pela primazia da moralidade, da ritualística e da doutrina (dogma) (*dharma*) e buscar empreender uma purgação – que fica aquém da supressão – dos elementos de interesse egocentrado; ao passo que o segundo trata de eliminar o caráter ativo, interessado, do próprio ego submetendo-o integralmente aos desígnios do Absoluto manifestado (*avatāra*), que promove a superação definitiva da ignorância e do sofrimento existenciais (*moksa*).

A vida de Kṛṣṇa dá testemunho exuberante dessa dupla funcionalidade do *avatāra*. A função profilática de Nível 1 está

comprometida com a revitalização e a preservação da moralidade e dos bons costumes³ e sua expressão concreta é a intervenção decisiva de Kṛṣṇa na guerra do Mahābhārata, de forma a assegurar a vitória dos primos Pāṇḍavas: o que está em causa é a sobrevivência da comunidade enquanto plataforma para o exercício do drama da existência. A função profilática de Nível 2 está comprometida com o ensinamento secreto – i.e., o ensinamento que exige o cumprimento de pré-requisitos – sobre o fundamento último da toda ação: a ação correta enquanto transcendência das boas ou más ações, e o exercício da ação desinteressada ou desapegada.⁴ Sua expressão concreta é o diálogo instrucional entre o Kṛṣṇa, o mestre, e o Arjuna, se discípulo, que constitui a essência da narrativa do *Bhagavad Gītā*. Há, portanto, que distinguir a guerra enquanto evento de realização dos objetivos de Nível 1; e a guerra enquanto contexto muito especial que desperta no guerreiro Arjuna – e somente nele – a perplexidade que atesta o cumprimento dos pré-requisitos necessários e

³ Isso é explicitamente declarado na seguinte passagem do *Bhagavad Gītā*: “Sempre que há um declínio no cumprimento dos deveres religiosos (*dharmā*), ó Bharata (Arjuna), eu me manifesto. Sempre que há um aumento no exercício das práticas não-religiosas, eu me manifesto. Eu renasço, em cada era cósmica, com o objetivo de proteger aqueles que perpetram boas ações e de destruir aqueles que perpetram más ações. [Nasço, portanto,] para a consolidação da religiosidade. [*yadā-yadā hi dharmasya glānir bhavati bhārata / abhyutthānam adharmasya tadā ’tmānam sṛjāmy aham // paritrāṇāya sādḥūnām vināśāya ca duṣkṛtām / dharmasanthāpanārthāya sambhavāmi yuge-yuge*] (*Bhagavad Gītā*, 1985, IV.7-8, p. 121-2)

⁴ Isso é explicitamente declarado no declinar do *Bhagavad Gītā*: “Isto [que te foi ensinado] não deve ser ensinado àqueles que não praticam austeridades, àqueles que não são devotos, àqueles que não prestam serviço, àqueles que falam mal de mim. Aquele que transmitir, com suprema devoção, estes ensinamentos para aqueles que são meus devotos, esse, por certo, chegará até mim.”. [*idam te nātapaskāya nābhaktāya kadācana / na cāśuśruṣave vācyam na ca mām yo ’bhyasūyati // ya idam paramam guhyam madbhakteṣvabhidhāsyati / bhaktim mayi parām kṛtvā māmevaiṣyatyasamśayaḥ*] (*Bhagavad Gītā*, 1985, XVIII.67-8, p. 516-7)

que apela à intervenção soteriológica de Kṛṣṇa visando à realização dos objetivos de Nível 2. Em outras palavras, se o *Mahābhārata*, como um todo, tem por objetivo veicular o protagonismo de Kṛṣṇa enquanto restaurador do *dharma* comunitário, o *Bhagavad Gītā*, em particular, tem por objetivo veicular o protagonismo de Kṛṣṇa enquanto mestre iniciático de Arjuna, que visa encaminhá-lo à realização última de *mokṣa*, i.e., à superação definitiva do sofrimento, aqui e agora, nesta vida. O termo que designa esta transformação radical é *jīvanmukti*, lit. “Iluminação em vida”; e o indivíduo que a alcança é designado *jīvanmukta*, lit. “Iluminado em vida”.

III

Considerando o acima exposto, podemos afirmar que a vitalidade sagrada do *Bhagavad Gītā* envolve, a instauração de um momento de ruptura existencial, que define um antes e um depois, e cujo diferencial está marcado por um diálogo reflexivo radical sobre a existencialidade sofredora de Arjuna, tendo como mestre orientador do processo o *avatāra* Krisna.

O momento de reflexão que instaura o diálogo do *Bhagavad Gītā* entre Kṛṣṇa e Arjuna abunda em simbolismo. Ainda que analiticamente distinto da ação guerreira propriamente dita, ele se instaura como concomitância substantiva dessa mesma ação. Em outras palavras, trata-se de uma reflexão que se dá no interior mesmo da própria ação: ao invés de

apontar para um não-fazer, ela projeta uma mudança qualitativa dentro desse mesmo fazer. A liminaridade em que trafega o sentido maior do *Bhagavad Gītā*, urdida na interseção entre constituir, por um lado, subseção do *Mahābhārata*, narrativa épica comprometida com o *dharma* e, por outro, narrativa de transição intrinsecamente comprometida com *mokṣa*, sugere que a distinção entre ambas as demandas existenciais envolvidas não se funda, essencialmente, numa diferença de objetos de relação, mas numa diferença de qualidade dessa mesma relação. Em outras palavras, *mokṣa* representa, no horizonte do *Bhagavad Gītā*, o sentido profundo de todo o *dharma*, i.e, o sentido profundo de toda a ação humana. A passagem de um para outro não se dá através de uma substituição formal de ações, e.g., através da passagem substitutiva da ação cotidiana para a meditação reflexiva, ou ainda da passagem substitutiva deste para um outro mundo. A transição em tela instaura o exercício imperativo da meditação reflexiva sobre a própria ação cotidiana, visando à transmutação do *dharma* enquanto ação interessada (*kāmyakarma*) – representada pela expectativa de aquisição privativa de objetos atinentes à sexualidade, à riqueza, ao poder, e a uma vida futura (paradísíaca) – para o *dharma* enquanto ação desinteressada (*naiṣkāmyakarma*) que resulta de descentramento do ego e sua subordinação plena à consciência totalizante da realidade imanente-transcendente de Kṛṣṇa (LOUNDO, 2015, p. 69-70).

A transformação proposta pelo *Bhagavad Gītā* não constitui, portanto, um deslocamento deste para outro mundo, mas um deslocamento de uma forma de estar no mundo, marcada pelo sofrimento (atual ou postergado), para uma outra forma de estar no mundo, marcada pela

beatitude (*ānanda*) e pela equanimidade. Os elementos operacionais envolvidos nessa transformação instauram uma resignificação de sentido no interior de toda e qualquer ação existencial, caminho inverso de sua negação. Por isso mesmo, o contexto bélico que informa o diálogo entre Kṛṣṇa e Arjuna não constitui uma mera alegoria. Tão pouco constitui o próprio diálogo um movimento de interiorização autoreferente: o horizonte de *mokṣa* que o informa reclama uma condição de articulação totalizante da experiência humana onde nada daquilo que a constitui pode ser excluído. A situação de guerra vivenciada por Arjuna é emblemática de uma situação concreta radical que promove o sofrimento extremo – a angústia enquanto sofrimento do eu pelo próprio eu. Tal predisposição existencial é a porta que permite a assimilação eficaz das palavras de sabedoria de Kṛṣṇa. (LOUNDO, 2015, p. 70-1).

Essa proposta cognitiva consubstancia-se, então, numa disciplina soteriológica rigorosa: a palavra-chave que a define e que constitui o âmago dos ensinamentos do *Bhagavad Gītā* é *bhakti*. Geralmente traduzida por “devoção”, a palavra *bhakti* deriva da raiz sânscrita *bhaj* que significa literalmente “participação” “compartilhamento”. Trata-se, por isso, de algo maior do que uma mera disposição emocional prenhe de uma esperança passiva de recebimento de uma graça divina de caráter unívoco. Ao invés, trata-se de uma pedagogia complexa e difícil que combina, de forma articulada, os dois vetores operacionais acima mencionados, que se desdobram aqui nas seguintes dimensões: (i) uma reflexão cognitiva enquanto inquirição sobre a verdadeira natureza da alma (*ātmajñāna*); (ii) e uma renúncia gradual aos objetos de apego (*karmaphalatyāga*). O ponto de convergência e reconciliação destinal dessas duas subdisciplinas dá-se

como renição e participação amorosa (*preman*) do ente na suprema consciência de Kṛṣṇa (LOUNDO, 2015, p. 71).

A convergência territorial entre *dharma* e *mokṣa* não suprime, entretanto, a distinção entre ambas. Com efeito, a instrumentalização da ação cotidiana na senda de *mokṣa* ajusta-se, integralmente, aos requisitos qualitativos da tradição védico-*upaniṣádica*. Se o caminho do *dharma* visa, por um lado, ao cumprimento de ações e deveres cotidianos por parte de um agente interessado que aspira à fruição subsequente de seus resultados, o caminho na direção de *mokṣa* visa ao cumprimento dessas mesmas ações e deveres por esse mesmo agente (originariamente) interessado, mas que se dispõe, subsequentemente, no ato da retribuição dos frutos, a renunciar a eles e a convertê-los em oferendas a Kṛṣṇa (*karmaphalatyāga*). A reiteração sistemática dessa renúncia/ofertório constitui o cerne da pedagogia do descentramento visando à supressão do próprio agente interessado (*naiṣkāmyakarma*) e à participação plena na consciência amorosa de Kṛṣṇa (*preman*).

A liminaridade entre *dharma* e *mokṣa* que, como vimos acima, é, teleologicamente, uma dimensão recorrente das soteriologias indianas, consagra-se, processualmente, no *Bhagavad Gītā* como uma *pedagogia do desinteressamento* nas ações cotidianas, de transformação atitudinal no mundo que é, por isso mesmo, o território de reconciliação da transcendência e da imanência. Em outras palavras, não é apenas no evento último de realização que se (re-)abraça o mundo do cotidiano: os próprios métodos também o abraçam. Assim sendo, a expressão *karmaphalatyāga* possui, no *Bhagavad Gītā*, um sentido muito técnico e que lhe é eminentemente singular de processo sistemático de renúncia e ofertório (a

Kṛṣṇa) dos frutos que resultam das próprias vivências cotidianas do *dharma* (LOUNDO, 2015, p. 75).

O caminho de *bhakti* do *Bhagavad Gītā* está, portanto, longe constituir um caminho fácil ou, até mesmo, de feição “popular” (HABERMAN 2001, p. 61-5). Fundado na teologia/teleologia da unicidade super-pessoal de Kṛṣṇa, *bhakti* instaura uma disciplina que visa promover uma transmutação qualitativa na ação cotidiana: a passagem da mundanidade à sacralidade através da eliminação gradativa das expectativas de retribuição egocentradas. Feita de renúncia e ofertório, a disciplina do desinteressamento amoroso (*bhakti*) constitui uma tarefa altamente árdua e dolorosa, em nada inferior aos rigores de uma vida monástica: a persecução de um desabituar de intencionalidades no interior do próprio hábito. Isso requer a adesão e o cumprimento de votos (*dikṣā*): preparação e treinamento disciplinares intensos e sistemáticos, e a supervisão orientadora de um aparato pedagógico mestre-discípulo, que se faz aqui presente de forma territorialmente dispersa e com menor visibilidade. Portanto, e sem descurar a articulação orgânica com dimensões populares e comunitárias, típicas do Nível 1 das religiosidades orais e escritas, o *vaiṣṇavismo/kṛṣṇaísmo* do *Bhagavad Gītā* trata, fundamentalmente, de um encaminhamento soteriológico de caráter iniciático, i.e., de uma busca por *mokṣa*. Daí sua inserção tradicional no contexto da literatura dos *Upaniṣads* e sua designação específica de *Gītapaniṣad* (LOUNDO, 2015, p. 76).

IV

É num contexto vertical de evolução espiritual que envolve gradualidade de etapas e cumprimento de requisitos que se situa a postulação no *Bhagavad Gītā* de quatro categorias de devotos (*bhakta*), constitutivas de outros tantos níveis de encaminhamento de um projeto existencial que culmina na realização da unicidade em Viṣṇu/Kṛṣṇa. A demarcação clara e precisa desses diferentes níveis, suas especificidades, requisitos, e conteúdos atestadores de uma maior ou menor proximidade e intimidade com relação a Kṛṣṇa é apresentado no capítulo VII do *Bhagavad Gītā*, estrofes 16 a 19.

Para uma análise detalhada da propedêutica da devoção (*bhakti*) proposta pelo *Bhagavad Gītā*, recorro a Madhusūdana Sarasvatī (séc. XVI), representante da subescola do Vedānta conhecida como Advaita [Vedānta] (“[Escola da] Não-Dualidade Apenas”)⁵, e contemporâneo de outro grande mestre *vedāntino*, Caitanya Mahāprabhu (séc. XVI), fundador de uma outra subescola do Vedānta, de orientação *vaiṣṇava*, denominada Acintyabhedābheda (“[Escola da] Não-diferença e da Diferença Inconcebíveis”). Um grande devoto de Kṛṣṇa, Madhusūdana Sarasvatī buscou incorporar as práticas devocionais, de forma mais orgânica e decisiva, no contexto da epistemologia de sua escola, cujo acento

⁵ Fundada por Śaṅkarācārya (séc. VIII), a subescola Advaita Vedānta é conhecida também como Kevalādvaita Vedānta ou Escola da Pura Não-Dualidade. Essa designação tem por objetivo contrastar a proposta de não-dualidade (*advaita*) de Śaṅkarācārya – que exclui qualquer possibilidade de distinção subsistente entre *ātman* (princípio da subjetividade) e Brahman (princípio de unidade do Real) – e outras propostas de não-dualidade que admitem diferenciações subsistentes entre ambos ou, ainda, um misto de diferença e não-diferença.

fundamental se radica na reflexão racional (*jñāna*) tal como sustentado pelo maior expoente da escola, o grande mestre Śāṅkarācārya (séc. VIII).

A corda bamba que Madhusūdana Sarasvatī se dispõe a atravessar parece, à primeira vista, uma impossibilidade em face de posturas aparentemente irreconciliáveis entre, de um lado, cinco das seis principais subescolas do Vedānta, de orientação *vaiṣṇava*, e, de outro, a sexta e mais antiga dessas subescolas, o *Advaita* [Vedānta] de Śāṅkarācārya. Para as primeiras, a disciplina devocional (*bhakti*) constitui não apenas o caminho mas, acima de tudo, a condição última de realização (*jīvanmukti*) – lá onde a fruição da unicidade em Kṛṣṇa não elimina as diferenciações entre divindade suprema (*bhagavad/īśvara*) e devoto (*bhakta/jīva*). Para a segunda, entretanto, a realização da unicidade em Brahman – noção estritamente impessoal – se alcança através de um caminho eminentemente cognitivo-intelectual (*jñāna*) que tende a relegar *bhakti*, em sintonia com os ensinamentos de Śāṅkarācārya, a um papel preparatório de “purificador mental” (*cittaśuddhi*). Ademais, a condição última de realização (*jīvanmukti*) implica a dissolução total da dualidade e, conseqüentemente, de qualquer resquício de diferenciação entre o objeto de devoção (*bhagavad/īśvara*) e o devoto (*bhakta/jīva*). Neste caso, portanto, nem o caminho nem a condição final implicariam, essencialmente, a condição de devoção/participação (*bhakti*).

A tarefa hercúlea de Madhusūdana Sarasvatī de incorporar as práticas devocionais, de forma mais orgânica e decisiva, à orientação soteriológica dominante de *jñāna* é realizada, de forma mais específica, em duas de suas obras: (i) o *Bhaktirasāyaṇa* e o *Gūḍhārthadīpikā*, esta última um comentário ao *Bhagavadgītā*. A primeira obra surpreende pela

postulação, em algumas de suas passagens, de uma devocionalidade (*bhakti*) enquanto caminho soteriológico distinto e independente da orientação gnóstica (*jñāna*), o que poderia sugerir um rompimento com a orientação normativa da escola *Advaita Vedānta*. *Neste particular, tendo a concordar com Lance Nelson que afirma que o Bhaktirasāyaṇa trata-se, provavelmente, de uma textualidade estratégica que objetivou promover o “viewpoint of Advaita to educated bhaktas [devotos] that stood outside the exclusive tradition of Shankara [Śaṅkarācārya] sannyāsins [renunciantes]. He, therefore, presents the teachings of Advaita in a form adapted to the egalitarian ethos of BP [Bhāgavata Purāṇa] devotionism, with which, as the result of his own predilection toward bhakti, he has considerable sympathy”.* (NELSON 1988, p. 84)

É na segunda obra, entretanto, o *Gūḍhārthadīpikā*, que Madhusūdana Sarasvatī realiza, de forma mais abrangente, a integração orgânica de *bhakti* na proposta intelectual-cogitiva de *jñāna*, estabelecendo as correspondências pertinentes entre, de um lado, as nove disciplinas (*navadhā*) e os onze estágios (*bhūmikā*) de *bhakti* prescritos pelo *Bhāgavata Purāṇa* e igualmente objeto de análise no *Bhaktirasāyaṇa* e, de outro, os quatro requisitos (*sādhana catuṣṭaya*) e as três disciplinas (*śravaṇa*, *manana* e *nidhidhyāsana*) do empreendimento de *jñāna* ou *vicāra* prescritas pelos Upaniṣads. O contexto comentarial impele, finalmente, ao estabelecimento das correspondências íntimas entre, de um lado, a devocionalidade proposta pelo *Bhagavad Gītā* de uma “renuncia a todas as ações” e um buscar “refúgio somente” em Kṛṣṇa (*BHAGAVAD GĪTĀ* in SARASVATĪ, 1901, XVIII.66, p. 510) e, de outro, o empreendimento reflexivo de realização do sentido último das “grandes

sentenças” (*mahāvākyas*) dos Upaniṣads. Essa correspondência ou acomodação entre *bhakti* e *jñāna* não constitui, necessariamente, uma subserviência da primeira à segunda (SAHA 2014, p. 78): trata-se, acima de tudo, de uma integração orgânica, onde o caráter diretor de *jñāna* funciona como critério de validação da eficácia cognitiva das disciplinas *bhakti* sem que, com isso, se suprimam as especificidades operacionais desta última.

Madhusūdana Sarasvatī divide o *Bhagavad Gītā* em três seções fundamentais que correspondem a outros tantos estágios do processo de esclarecimento do sentido último das “grandes sentenças” (*mahāvākyas*) dos Upaniṣads – proposições indicativas da não-diferença essencial entre *ātman*, o sujeito (aparentemente) ignorante e sofredor, e Brahman, o princípio de unidade do Real –, que constitui o âmago dos ensinamentos soteriológicos da escola *Advaita Vedānta*. *Cada dos três estágios de esclarecimento das mahāvākyas são, por sua vez, identificados com as três disciplinas soteriológicas reveladas por Kṛṣṇa no Bhagavadgītā e no Bhāgavata Purāṇa, a saber, karma-yoga, bhakti-yoga e jñāna-yoga. O ponto de partida de Madhusūdana Sarasvatī são as palavras de Kṛṣṇa no Bhāgavata Purāṇa:*

As três disciplinas (yoga) por mim descritas que promovem a perfeição dos seres humanos são: o conhecimento [da unicidade do Real] (jñāna), a devoção (bhakti) e a ação [desinteressada] (karma). Não existe nenhum outro meio (upāya) [para se alcançar a perfeição]. (BHĀGAVATA PURĀṆA, 2019, 11.20.6)⁶

⁶ *yogās trayo mayā proktā nṛṇāṃ śreyo-vidhīṣayā jñānaṃ karma ca bhaktiś ca nopāyo 'nyo 'sti kutrचित् (BHĀGAVATA PURĀṆA, 2019, 11.20.6)*

Após reiterar a pertinência constitutiva dessas três disciplinas no *Bhagavadgītā*⁷, Madhusūdana Sarasvatī discorre sobre suas respectivas tarefas e sua correlação com os três estágios de esclarecimento do sentido das *mahāvākyas* dos Upaniṣads. Para tanto, Madhusūdana Sarasvatī faz recurso à *mahāvākya tat-tvam-asi* que significa, literalmente, “Tu (*ātman*) és Isso (*Brahman*/*Viṣṇu*/*Kṛṣṇa*)” (*tat-tvam-asi*) (*CHĀNDOGYA-UPANIṢAD*, 1983, VI.viii.7, p. 384) e que constitui uma versão dramatizada das palavras de instrução do mestre. Segundo Madhusūdana Sarasvatī, os seis primeiros capítulos (I-VI) do *Bhagavad Gītā* versam basicamente sobre o componente “tu” (*tvam*) da *mahāvākya* – o *ātman* enquanto existencialidade ignorante e sofredora – e exortam ao exercício de *karma yoga*, i.e., o desinteressamento e a renúncia gradual aos frutos da ação (*karmaphalatyāga*). (BHAGAVAD GĪTĀ XVIII.2, in SARASVATĪ, 1901, p. 454)⁸ Os seis capítulos seguintes (VII-XII) versam basicamente sobre o componente “Isso” (*tat*) – Brahman ou a Suprema Personalidade de Viṣṇu ou Kṛṣṇa – e exortam ao exercício de *bhakti* e à conseqüente renúncia amorosa a Viṣṇu/Kṛṣṇa – o recipiente dos ofertórios, i.e., dos frutos renunciados da ação.⁹ E, finalmente, os seis últimos capítulos (XIII-

⁷ “As três partes referem-se, sucessivamente, aos rituais, meditações [i.e., devoções] e conhecimento. Em conformidade com elas, o *Bhagavad Gītā*, que consiste em dezoito capítulos, possui três seções. (*karmopāstistathā jñānamiti kāṇḍatrayam kramāt / tad-rūpāṣṭādaśādhyāyī gītā kāṇḍatrayātmikā*) (SARASVATĪ, 1901, Introd. 4, p. 1)

⁸ Madhusūdana Sarasvatī afirma: “Na primeira seção, por um lado, o puro Si-Mesmo, expresso através da palavra ‘tu’, é racionalmente determinado através do caminho da renúncia [aos frutos da] ação (*tatra tu prathame kāṇḍe karmatatyāgavartmanā / tvampadārtho viśuddhātmā sopattirnirūpyate*) (SARASVATĪ, 1901, Introd. 8, p. 1).

⁹ Madhusūdana Sarasvatī afirma: “Na segunda seção, por outro lado, mediante a postulação [da necessidade] de uma firme devoção a Deus, o sentido da palavra ‘isso’ é determinado

XVIII) versam basicamente sobre a unicidade ou não-diferença essencial entre *tat* e *tvam*, Viṣṇu/Kṛṣṇa e seus devotos, respectivamente, que constitui o objetivo último de realização por parte destes últimos, e que se efetiva através do exercício de *jñāna* (conhecimento) e da consequente eliminação da ignorância constitutiva de uma dualidade pretensamente substancial.¹⁰

Ressalta do acima exposto que, diferentemente das tendências modernas neo-vedāntinas de se postular três caminhos alternativos, Madhusūdana Sarasvatī apresenta o Bhagavad Gītā como uma articulação harmoniosa entre as três disciplinas: ao invés de três caminhos, karma, bhakti e jñāna constituem dimensões de um mesmo caminho (sādhana/upāya) para ser alcançar a Libertação (mokṣa). Sua originalidade hermenêutica expressa-se em seus esforços de compatibilizar a proeminência evidente da disciplina bhakti no Bhagavad Gītā com a proeminência evidente da disciplina jñāna nos Upaniṣads, e integrar ambas, organicamente, à disciplina karma. A centralidade de bhakti é, então, formulada nos seguintes termos: de um lado, bhakti é o requisito essencial para o estabelecimento e consolidação de karma (yoga); e, de outro, bhakti cumpre sua teleologia no ato de realização cognitiva (jñāna) da unicidade e não-dualidade (advaita) do Real. Em outras palavras, a

enquanto Suprema Personalidade e [fonte de] beatitude máxima (*dvitīye bhagavadbhaktiniṣṭhāvarṇanavartmanā / bhagavānparamānandastatpadārtho vadhāryate*)” (SARASVATĪ, 1901, Introd. 9, p. 1).

¹⁰ Madhusūdana Sarasvatī afirma: “E, finalmente, na terceira seção, o sentido último da frase ‘Tú és Isso’ é expresso em termos da unicidade entre ambas [as palavras]. Nesse sentido, o *Bhagavad Gītā* possui, inegavelmente, uma organicidade entre as [três] seções (*trīṭīye tu tayoraikyam vākyārtho varṇyate sphuṭam / evamapyatra kāṇḍānām sambandho sti parasparam*)” (SARASVATĪ, 1901, Introd. 10, p. 1).

centralidade das práticas devocionais de *bhakti* reflete uma condição singular de inerência nas demais disciplinas (*ubhayānugata*), e sua capacidade de eliminar a ignorância (*avidyā*) que obscurece a real natureza do sujeito. Ele afirma: “Como a devoção é inerente às [duas] outras disciplinas, ela é capaz de remover todos os obstáculos” (SARASVATĪ, 1901, Introd. 7, p. 1)¹¹. Vejamos como.

O ponto nevrálgico de afirmação da proeminência imperativa da devoção (*bhakti*) faz-se presente, portanto, na segunda das três divisões propostas por Madhusūdana Sarasvatī. Nela se incluem os ensinamentos fundamentais sobre a natureza do Absoluto – a Suprema Personalidade de Kṛṣṇa –, que se iniciam no capítulo VII e têm seu clímax nos capítulos X e XI com a descrição extraordinária da manifestação cósmica e universal de Kṛṣṇa (*viśvarūpa*). A condição simultaneamente transcendente e imanente de Kṛṣṇa dá, no entendimento de Madhusūdana, os contornos ou fundamentos ontológicos para a inevitabilidade da devoção (*bhakti*) enquanto fator que permeia toda e qualquer forma de existencialidade – a existencialidade ignorante, a existencialidade buscadora e, finalmente, a existencialidade conhecedora (*jīvamukta*).

V

Para entender o sentido dessa permeabilidade absoluta de *bhakti*, aí se incluindo a condição última de Iluminação, é importante destacar a

¹¹ *ubhayānugatā sā hi sarvaviḡhṇāpanodinī* (SARASVATĪ, 1901, Introd. 7, p. 1).

dupla dimensão de originalidade de Madhusūdana Sarasvatī no contexto da escola Advaita Vedānta e, ao mesmo tempo, sua adequação aos princípios substantivos desta última tal como enunciados por Śāṅkarācārya. As críticas que apontam, por um lado, para uma mera estratégia de persuasão visando atrair adeptos das escolas devocionalistas *vaiṣṇava* para um contexto Advaita Vedānta e as que apontam, por outro, para uma subversão dos princípios enunciados por Śāṅkarācārya, parecem-me igualmente infundadas. Entre essas duas posturas antinômicas, existe, em minha opinião, um meio termo que faz jus ao caráter dinâmico e reformador inerente a todo o exercício hermenêutico legítimo na tradição filosófica indiana: a postura de Madhusūdana Sarasvatī constitui um fator de enriquecimento tanto das metodologias de transformação da escola Advaita Vedānta quanto dos sentidos indicativos da noção de *bhakti* prevalentes nas demais escolas *vedāntinas*.

A primeira dimensão de originalidade é a inclusão de *bhakti* como disciplina vital (*sādhana*), ao invés de meramente ancilar ou preparatória, no processo de esclarecimento do sentido último das “grandes sentenças” ou *mahāvākyas*. Sobre a onipresença de *bhakti*, em si e em todas as outras disciplinas, ele afirma: “São três os tipos de devoção: a que está associada às ações (*karmamiśrā*), a pura (*śuddhā*), e a que está associada ao conhecimento (*jñānamiśrā*) (SARASVATĪ, 1901, Introd. 7, p. 1)¹².

A renúncia aos frutos da ação (*karmaphalatyaṅga*) enquanto renúncia gradual à pretensa autonomia do ego constitui, como vimos

¹² *karmamiśrā ca śuddhā ca jñānamiśrā ca sā tridhā* (SARASVATĪ, 1901, Introd. 7, p. 1).

acima, o cerne do processo de esclarecimento do termo *tvam* da *mahāvākya tat-tvam-asi*. Ora, a disposição renunciatória exige, em sua consolidação, o florescimento de um valor maior que funciona, subjetivamente, como âncora motivacional que consagra o ato de renúncia como ato de ofertório. Esse valor maior é representado, precisamente, pela devocionalidade de *bhakti* – e, mais especificamente *karmamiśrā bhakti*, i.e., “*bhakti* associada às ações” – que constitui, para Madhusūdana Sarasvatī, o cerne da pedagogia atinente ao segundo termo *tat*. Tradicionalmente identificado com o princípio unicista constitutivo de toda a realidade, *brahman*, o termo *tat* assume, na hermenêutica de Madhusūdana Sarasvatī, o sentido maior de suprema personificação do Absoluto, Viṣṇu/Kṛṣṇa. Diferentemente do sentido abstrato de “unidade” do conceito de *tat* ou *Brahman*, ainda envolto num véu de mediaticidade (*parokṣatva*) (SUREŚVARĀCĀRYA, 1968, III.23-24, p. 262), o Absoluto Viṣṇu/Kṛṣṇa objeto de devoção põe em cena uma transcendência muito peculiar: aquela que se achega intimamente à subjetividade e que se institui como participação amorosa, imediaticidade na consciência e imanência ontológica. É nesse contexto que a devocionalidade de *bhakti* concorre, de forma eficaz, para a dinâmica de realização do sentido último da *mahāvākya* que constitui a tarefa precípua do terceira parte do *Bhagavadgītā* – a saber, a realização da não-diferença essencial entre *tat* e *tvam*, Viṣṇu/Kṛṣṇa e seus devotos.

A proposta de Madhusūdana Sarasvatī de um caminho devocional *vaiṣṇava* (*bhakti*) organicamente integrado ao processo de discriminação reflexiva (*jñāna*) representa uma expansão de horizontes no

contexto das metodologias soteriológicas da escola *Advaita Vedānta*.¹³ Ao concorrer para a realização última da não-diferença ontológica entre Viṣṇu/Kṛṣṇa (*tat*) e seus devotos (*tvam*), essa inserção renovada sugere o reposicionamento de *bhakti* como metodologia de implicações gnósticas (*jñāna*). Isso está explicitamente declarado na expressão *jñānamisrā bhakti*, i.e., “*bhakti* associada ao conhecimento”, na qual *bhakti* se apresenta como disciplina propositiva e co-participativa do processo de análise discriminativa (*vicāra*) das *mahāvākyas*.¹⁴

O compromisso cognitivo da metodologia *bhakti* (*jñānamisrā bhakti*), em sua função de esclarecimento do sentido do termo *tat* (Brahman/Viṣṇu/Kṛṣṇa) da *mahāvākya tat-tvam-asī*, está amplamente refletido na análise feita por Madhusūdana Sarasvatī das nove disciplinas (*navadhā*) de *bhakti* prescritas pelo *Bhāgavata Purāṇa*, que são objeto do comentário à estrofe 14 do capítulo XIX do *Bhagavadgītā* que trata, especificamente, dos requisitos e modos de devoção a Kṛṣṇa.¹⁵ Em contraste com a análise originalmente apresentada no *Bhaktirasāyaṇa*¹⁶, o

¹³ Appayya Dīkṣita (séc. XVI), contemporâneo de Madhusūdana Sarasvatī, realizou tarefa semelhante no contexto da vertente *śaiva* da escola *Advaita Vedānta*, na qual Śiva emerge como divindade absoluta, personalidade suprema e fundamento último do Real.

¹⁴ Nesse sentido, e ainda que com conteúdos processuais distintos, a inseparabilidade *bhakti-jñāna* que domina o projeto de Madhusūdana Sarasvatī em seu comentário *Gūḍhārthadīpikā* aproxima-se do projeto de Rūpa Gosvāmī (séc. XVI) em seu *Bhaktirasāmṛtasindhu*, fundamento teórico da escola *vedāntina* Acintyabhedābheda do grande mestre Caitanya Mahāprabhu.

¹⁵ “Entoando, continuamente, cantos de louvores, fixando continuamente a mente [em mim], firmes no cumprimento dos votos (de adoração), e zelosos na saudação (reverencial) a mim, eles permanecem eternamente em ato de adoração, pleno de devoção (*satatam kīrtayanto mām yatantaśca dr̥ghavratāḥ / namasyantaśca mām bhaktyā nityayuktā upāsate*)” (*BHAGAVAD-GĪTĀ* IX.14, in SARASVATĪ, 1901, p. 288).

¹⁶ Os onze estágios (*bhūmikā*) em que se desdobram as nove disciplinas de *bhakti*, vinculadas a outras tantas *rasas* (SARASVATĪ, 1998, I.1, p. 1), são as seguintes: (ii)

Gūḍhārthadīpikā sugere uma vinculação estreita entre a funcionalidade das nove disciplinas de *bhakti* e a funcionalidade das disciplinas de *jñāna* (*vicāra*) – a saber, *śravaṇa*, *manana* e *nididhāsana*. Citando o *Bhāgavata Purāṇa* (7.5.23), Madhusūdana Sarasvatī descreve, assim, as nove disciplinas de *bhakti*:

(i) Ouvir [as glórias] de Viṣṇu (*śravaṇa*), (ii) cantar seu nome (*kīrtan*), (iii) contemplá-lo (*smaraṇa*), (iv) render-lhe homenagens, tocando-lhe os pés (*pādasevā*), (v) adorá-lo (*arcana*), (vi) fazer-lhe saudações [em reverência] (*vandana*), (vii) dedicar-se a servi-lo (*dāsyā*); (viii) fazer amizade com ele (*sakhyā*), (ix) e se entregar [completamente] a ele (*ātmanivedana*). (*BHĀGAVATA PURĀṆA* 2019, 7.5.23)¹⁷

Em seu comentário, estabelece correlações funcionais e operacionais entre as disciplinas de *bhakti* e as disciplinas soteriológicas consagradas pela tradição do Advaita Vedānta – a saber, *śravaṇa* (ouvir), *manana* (refletir) e *nididhāsana* (meditar profundamente) e também pela

mahatām sevā (servir aos sábios), (ii) *taddayāpātratā* (ser digno da compaixão dos sábios), (iii) *śraddha'tha teṣām dharmeṣu* (ter fé nos ensinamentos dos sábios), (iv) *hariḡuṇaśruti* (cantar as qualidades de Hari/Kṛṣṇa), (v) *ratyāṅkuropatti* (o despertar da semente do amor), (vi) *svaṛūpādhigati* (realização da natureza última da Verdade), (vii) *paramānande premavṛddhi* (intensificação do êxtase amoroso que conduz à suprema beatitude), (viii) *tasya sphuraṇa* (manifestação direta da Suprema Personalidade), (ix) *bhagavadharma niṣṭhā* (imersão espontânea nas disciplinas de devoção à Suprema Personalidade), (x) *svaminstad guṇaśālītā* (aquisição em si-mesmo das qualidades), (xi) *preṃṇo'tha paramākāṣṭhā* (o limite supremo do êxtase amoroso) (SARASVATĪ, 1998, I.34-6, p. 26). O último estágio *preman* – i.e., o êxtase definitivo em Kṛṣṇa – é aqui concebido, pelo menos para o devoto, como superior à estrita eliminação da ignorância que encobre Brahman (*mokṣa*).

¹⁷ *śravaṇaṃ kīrtanaṃ viṣṇoḥ smaraṇaṃ pādasevanaṃ / arcaṇaṃ vandanaṃ dāsyāṃ sakhyamāmanivedanaṃ* (*BHĀGAVATA PURĀṆA* 2019, 7.5.23).

tradição do Yoga de Patañjali (séc. II). Nesse contexto correlacional, por exemplo, Madhusūdana Sarasvatī aproxima a expressão *kīrtayanto* (cantar louvores a Deus) do ato de ouvir e recitar as *mahāvākyas* dos Upaniṣads, núcleo central da disciplina *śravaṇa*; a expressão *yatantaśca* (o ato de fixar [a mente] em Deus) com o processo de reflexão meditativa que permite dirimir dúvidas, núcleo central da disciplina *manana*; e, finalmente, a expressão *bhaktyā nityayuktā upāsate* (permanecer eternamente em ato de adoração, pleno de devoção) com o encaminhamento processual das oito disciplinas do Yoga que culminam no *samādhi*, em especial com a metodologia de *īśvara pranidhāna* (devoção por Deus) (PATAÑJALI, 2018, p.2). Com isso, conclui Madhusūdana Sarasvatī, alcança-se a realização imediata (*sākṣātkāra*) da unicidade (*akhaṇḍa*) de Brahman/Viṣṇu/Kṛṣṇa, núcleo central da disciplina *nididhyāsana* (SARASVATĪ, 1901, IX.14, p. 288-9).

VI

O projeto de mão dupla *bhakti-jñāna* torna-se ainda mais transparente quando passamos a analisar a *segunda dimensão de originalidade* de Madhusūdana Sarasvatī no contexto da escola Advaita Vedānta: a inclusão de *bhakti* não apenas como método (*sādhana**bhakti*) mas como condição última (*sādhyabhakti*/*phalabhakti*) de Iluminação (*mokṣa/jīvanmukti*), em aparente contradição com a postura de Śaṅkarācārya de uma ausência absoluta de qualquer resquício de dualidade no ato de cognição plena da unicidade de Brahman. São várias as

passagens do *Gūḍhārthadīpikā* em que Madhusūdana Sarasvatī admite a devocionalidade de *bhakti* como “fruto” (*phala*) e condição última do Iluminado em vida (*jīvanmukti*). É o caso do comentário à estrofe 66 do capítulo XVIII do *Bhagavad Gītā* onde Kṛṣṇa se revela como refúgio definitivo (*śaraṇa*) da existencialidade sofredora (SARASVATĪ, 1901, XVIII.66, p. 512)¹⁸. E é, acima de tudo, em sua introdução ao *Gūḍhārthadīpikā* que Madhusūdana Sarasvatī deixa abundantemente clara sua postura:

Na condição de “Iluminado em vida” (*jīvanmukta*), não pode ser contemplada a ideia de que a devoção (*bhakti*) se destinaria a algum outro fruto. Pois, [nessa condição], a devoção a Hari [Viṣṇu] permanece como algo espontâneo (*svabhāva*), tal como [é espontâneo] estar livre do ódio e outros [defeitos]. Essa é a grandeza da [devoção a] Hari (Viṣṇu): ainda que livre da ignorância, os sábios que se deleitam tão somente em sua própria natureza (*ātman*), prestam espontaneamente devoção a Viṣṇu. De acordo com o dito [no *Bhagavad Gītā*], dentre os devotos [de Viṣṇu], aquele que está firmemente estabelecido no conhecimento é [considerado] o mais excelso por sua constante firmeza e devoção inabalável. É este, portanto, imbuído de plena devoção amorosa, que é considerado o maior [dos devotos] (SARASVATĪ, 1901, Introd. 37-39, p. 3)¹⁹

¹⁸ “Renuncia a todas as ações e busca refúgio somente em mim (*sarvadharmān parityajya māmekam śaraṇam vraja*)” (BHAGAVAD-GĪTĀ XVIII.66, in SARASVATĪ, 1901, p. 510).

¹⁹ *jīvanmuktidaśāyām tu na bhakteḥ phalakaṣṇā / adveṣṭṛtvādivatteṣām svabhāvo bhajanam hareḥ // ātmārāmāśca munayo nirgranthā apyurukrame / kurvantyahaitukim bhaktimithambhūtaguṇo hariḥ // teṣāṃ jñānī nityayukta ekabhaktirviśiṣyate / ityādivacanāt premabhakto 'yaṃ mukhya ucyate* (SARASVATĪ, 1901, Introd. 37-39, p. 3).

Como sustentar, nesse contexto, a pertinência de *bhakti* e da (aparente) distinção devoto-objeto de devoção? Em minha opinião, a singularidade de Madhusūdana Sarasvatī na admissibilidade de *bhakti* como condição última contempla dois vieses distintos mas interdependentes, tal qual os dois lados de uma mesma moeda.

O primeiro viés é eminentemente ontológico e tem como referência a passagem VII.18 do *Bhagavad Gītā*. Ao apresentar a condição mais excelsa de devoto, o *jñānin* - lit. “aquele que está [firmemente] estabelecido no conhecimento (*jñāna*)” -, Kṛṣṇa descreve-o como alguém que não é senão “seu próprio ser” (*ātmaiva*)²⁰. Nesse sentido, a reverência devocional do *jñānin* a Kṛṣṇa é a reverência do sujeito à sua própria essência imanente (*ātman* ou Si-Mesmo), ao Kṛṣṇa que a tudo permeia, ao regente interno de todos os fenômenos (*antaryāmin*). Não há aqui qualquer externalidade envolvida nem, conseqüentemente, qualquer ímpeto à objetificação desejante. O ímpeto em direção à sua própria essência constitui uma espontaneidade existencial (*svabhāva*) e consagra-se como ode à plenitude da realização da inexistência de qualquer distinção substantiva (*advaita/abheda*) entre o ente sentiente e seu princípio constitutivo Kṛṣṇa, o Absoluto.

A reverência devocional do sujeito à sua própria essência imanente (*ātman*) reflete, portanto, a condição de realização da unicidade em Kṛṣṇa. Trata-se, por assim dizer, de uma “revelação direta [que] fixa,

²⁰ “Mas aqueles que estão firmemente estabelecidos no conhecimento [supremo], que são dotados de uma mente firme, cujo intelecto está unido ao meu, e que me enxergam como seu objetivo supremo – eu os considero como o meu próprio ser” (*jñānī tvātmaiva me matam āsthitaḥ sa hi yuktātmā mām evānuttamām gatim*) (*BHAGAVADGĪTĀ* in SARASVATĪ, 1901, VII.18, p.251).

definitivamente, a mente em Deus” (GUPTA, 2006, p. 130), expressão do caráter fundamentalmente gnóstico de *bhakti*. No comentário à estrofe 18 do capítulo III, Madhusūdana Sarasvatī associa, de forma original, o sentido teleológico de *bhakti* à condição de realização da não-dualidade de Brahman. O modelo lá utilizado são as sete etapas gnósticas (*jñāna-bhūmikā*)²¹ de realização da condição de *jīvanmukta* presentes na obra *Yoga Vāsīṣṭha*, de autoria atribuída ao legendário sábio Vālmīki, que combina a disciplina da contemplação (*samādhi*) da escola do Yoga de Patañjali com o processo de discriminação racional de *vicāra* (e suas três disciplinas *śravaṇa*, *manana* e *nidhidhyāsana*) da escola Advaita Vedānta. A expressão *tanmaya*, geralmente usada nos contextos devocionais e na tradição contemplativa do Yoga para se referir ao processo através da qual a mente assume amplamente a forma do objeto de concentração, assume aqui o sentido específico de uma realização definitiva da não-diferença ontológica entre o devoto e Kṛṣṇa: daí seu caráter “eterno” (*saravadā tanmaya*), meta-mental, e livre de todo e qualquer resquício de consciência dual (*bhedadarśanābhāva*) (NELSON, 1998, p. 76).

Nesse sentido, a distinção sustentada no *Bhaktirasāyaṇa*²² entre *bhakti* enquanto cognição conceitual determinada (*savikalpakavṛtti*) que assume a “forma da Suprema Personalidade [Kṛṣṇa]” (*bhagavadākāra*) e

²¹ As sete etapas são as seguintes: *śubhecchā* (determinação), *vicāraṇa* (reflexão), *tanumānasa* (concentração mental), *sattvāpatti* (experiência da Verdade), *asamsakti* (não intercuro), *padārthābhāvana* (ausência de objetos [substanciais]), *turyā* (Êxtase/Iluminação) (*YOGA VĀSĪṢṬHA*, 13.113-4, cited in SARASVATĪ, 1901, VII.18, p.107).

²² *dravībhāvapūrvikā hi manaso bhagavadākāratā savikalpakavṛttirūpā bhaktiḥ / dravībhāvānupetādviṭiyātmamātragarā nirvikalpakamanovṛttirbrahmavidyā* (SARASVATĪ, 1998, I.1, p. 6-7).

jñāna enquanto condição cognitiva indeterminada de realização do Brahman não-dual (*nirvikalpakamanovṛtti*) deve ser relativizada: o *savikalpakavṛtti* não se institui como realização de uma alteridade, mas de uma unicidade imanente, que é constitutiva de toda a realidade e que, portanto, é ilimitada e refratária a toda e qualquer determinação; por outro lado, o *nirvikalpakavṛtti*, ao invés de uma negação das formas trata-se, antes de tudo, de uma condição de absoluta não-identificação com toda e qualquer forma. “In both the cases, a determinant process of cognition reveals an indeterminate and transcendent experience [i.e., que vai além do sujeito individual] (...) *Bhakti* is transcendent and beyond the reach of the mind, which is a product of *māyā*” (GUPTA, 2006, p. 128). Assim sendo, as palavras de Bryant fazem sentido:

[Madhusūdana Sarasvatī] revives Shankara’s habit of blurring the distinction between the para-brahman and the saguna Deity. As in Shankara, Krishna in Madhusudana’s commentary on the Gita becomes primarily the avatara of the nirguna Brahman. (...) Often, in this author’s paraphrasing of the text, Krishna explicitly identifies himself as the nirguna (...), “the nondual Self, a mass of perfect Being, Consciousness, and Bliss, the pure Existence which is the substratum of all” (BRYANT, 2007, p. 315) .

A condição de *tanmaya* (lit., “transmutado nisso”) que caracteriza a sétima e conclusiva etapa da metodologia conducente à Iluminação (*mokṣa*), tal como proposta no *Yoga Vāsīṣṭha*, pressupõe a assunção da soberania plena por parte da Divindade Suprema (*parameśvara*) que absorve, por assim dizer, os arroubos substancialistas do sujeito e se revela

como fonte sustentadora de seu alento vital (*prāṇa*). A descrição de *Madhusūdana Sarasvatī* desta a sétima e última etapa denominada de *turīyāvasthā* abunda em eloquência retórica:

[A sétima etapa, *turīya*,] constitui uma condição de absorção espiritual (*samād*) da qual, em face da ausência de percepção de dualidade, o *yogin* não emerge por si-mesmo nem através [dos esforços] de outros. Ele permanece sempre e totalmente absorto, tal qual uma massa homogênea de pura e suprema beatitude, com suas funções corporais gerenciadas por outros – sem nenhum esforço pessoal –, uma vez que suas forças vitais estão sob o controle [absoluto] da Suprema Personalidade [de Deus]. Aquele que alcança essa sétima etapa é chamado de “maior conhecedor de Brahman” (*brahmavidvariṣṭha*) (SARASVATĪ, 1901, III.18, p. 108)²³.

O segundo viés da perspectiva original de *Madhusūdana Sarasvatī* no que tange à inclusão de *bhakti* como condição última (*sādhyabhakti/phalabhakti*) de Iluminação (*mokṣa/jīvanmukti*) possui um caráter fenomenológico e reflete a dupla dimensão que envolve a figura do “Iluminado em vida” (*jīvanmukta*): do ponto de vista da mundanidade (ignorante) (*vyavahāra*), ele se apresenta como um indivíduo; ao passo que, do ponto de vista da realidade última (*paramārtha*), ele transcende toda a individualidade pois sua natureza última não é distinta da natureza

²³ *yasyās tu samādhyavasthāyā na svato na vā parato vyutthito bhavati sarvathā bheda-darśanābhāvāt / kintu sarvadā tanmaya eva svaprayatnam antareṇaiva parameśvaraprēritaprāṇavāyavaśād anyair nirvāhyamānadaihkavyavahārah pariṣṭāpāparamānandaghana eva sarvatas tiṣṭhati / sā saptamī turīyāvasthā tāṃ prāpti brahmavid variṣṭha ity ucyate* (SARASVATĪ, 1901, III.18, p. 108).

da unicidade do Absoluto, Kṛṣṇa. Pois bem, a inseparabilidade amorosa e eterna entre amado e amante, entre Kṛṣṇa e seu devoto – expressão máxima da devocionalidade *bhakti* – constitui, em termos da dualidade mundana, a tradução mais excelsa da unicidade que subjaz, essencialmente, à individualidade aparente do *jīvanmukta*. Em outras palavras, (i) ser parte eterna de um Todo maior (*preman*) ou (ii) ser esse mesmo Todo (*mokṣa*) são duas formas de expressar, a partir de horizontes de enunciação distintos, uma mesma condição última de Iluminação.

VII

Ressalta do acima exposto que a devocionalidade (*bhakti*) perseguida por Madhusūdana Sarasvatī no contexto da escola Advaita Vedānta, tradicionalmente focada em *jñāna*, apresenta nuances bem distintas daquela sustentada por outras escolas *vedāntinas*, em especial a escola dualista de Madhvācārya (séc. XIII) para quem a distinção entre *jīva* e *īśvara/bhagavad* possui um caráter ontológico inarredável. Um dos aspetos centrais dessa singularidade faz-se presente em nuances relativamente obscurecidas da etimologia da própria palavra *bhakti*. Como já acima referido, a tradução generalizada e não-qualificada de *bhakti* por “devoção” parece-me altamente problemática, não apenas pela ênfase desmedida que coloca num emocionalismo subjetivo – que se inspira, por certo, em releituras modernas da mística cristã –, mas também pela desconsideração que promove dos elementos ontológico-

epistemológicos que a constituem. Conversamente, acredito que a palavra “participação”, no sentido próximo à noção grega de *méthexis* da filosofia de Platão, possui vantagens comparativas extraordinárias e faz jus, ademais, à etimologia da raiz sânscrita *bhaj*, que significa precisamente “participar” ou “compartilhar”.

Definida como “pertencer ou estar contido em (outrem)”, a ideia filosófica de “participação” aponta para a condição ontológica inexpugnável de todo o ente de “ser” ou “existir” em Kṛṣṇa. Tal condição não decorre, evidentemente, de qualquer escolha subjetiva; ao invés, todo o exercício de escolha já pressupõe a participação em Kṛṣṇa. Portanto, a condição de salvação em Kṛṣṇa não constitui propriamente uma situação inédita, nem tão pouco um retorno após um real afastamento: trata-se, antes de tudo, da realização de uma condição sempre-presente, alvo circunstancial do esquecimento. Por isso, o contexto *vaiṣṇava* da tradição Advaita Vedānta representada por Madhusūdāna Sarasvatī combina, de forma inusitada, o que numa terminologia ocidental seria denominado “monoteísmo” e “monismo” (SASTRI, 2019). Este “monoteísmo monista” ou “monismo monoteísta” está magnificamente sintetizado nas palavras do Swami Dayananda Saraswati, mestre contemporâneo da escola Advaita Vedānta: “Não dizemos que existe um único Deus. Dizemos que apenas Deus existe” (cited in ADVAITA VISION, 2019).

O aporte original de Madhusūdāna Sarasvatī e sua proposta

de incorporação decisiva da disciplina *bhakti* está, como vimos acima, umbilicalmente inserida na esfera iniciática de Nível 2 das religiosidades *vaiṣṇavas* e, mais especificamente, no contexto soteriológico da escola Advaita Vedānta que visa à superação da ignorância e do sofrimento através da realização da condição não-dual da Realidade (Brahman). É nesse contexto que devemos avaliar os debates e as controvérsias surgidas em torno dos requisitos e das condições de elegibilidade necessárias para o exercício de *bhakti*. É comum se afirmar que a postulação de *bhakti* envolve uma posição mais liberal de flexibilização de requisitos para o empreendimento soteriológico. Isso seria corroborado pela afirmação de Madhusūdana Sarasvatī no *Baktirasāyana* de que, diferentemente de *jñāna (brahmavidyā)* que estaria reservada apenas a “renunciantes da mais alta ordem (*paramahaṃsaparivrājaka*) que cumprem os quatro requisitos [tradicionais] (*sādhana catuṣṭaya*)”²⁴, *bhakti* estaria aberta a “todos os seres sentientes” (*prāṇin*)²⁵. Ainda que haja pertinência em alguns de seus aspetos, a tese da “liberalização” requer qualificações complementares de modo a evitar que seja

²⁴ Os quatro requisitos para o empreendimento filosófico na tradição Advaita Vedānta são os seguintes: *viveka* (discriminação entre o Real e o Não-Real); *vairāgya* (renúncia à fruição de todos os objetos, presente ou futuros, deste ou doutro mundo); *śadsampatti* (proficiência em seis virtudes, a saber, controle da mente, controle dos sentidos, controle das ações, tolerância, fé nos Vedas e no mestre, foco absoluto na meta a alcançar); e *mumukṣutva* (intenso desejo pela Iluminação).

²⁵ *prāṇimātrasya bhaktāv adhikārah / brahma-vidyāyām tu sādhanacatuṣṭayasampannasya paramahaṃsaparivrājakasya* (SARASVATĪ, 1998, I.1, p. 6).

confundida com propostas “populistas” de dispensa absoluta de requisitos.

A afirmação de Madhusūdana Sarasvatī coloca em questão, fundamentalmente, a indispensabilidade do *saṅnyāsa āśrama* – i.e., a renúncia à sociabilidade familiar e comunitária de origem e a adoção de uma condição monástica – para a persecução das pedagogias soteriológicas. Esse questionamento-chave possui três desdobramentos possíveis: (i) o questionamento da indispensabilidade da condição social de brâmane como pré-requisito sócio-cultural; (ii) o questionamento da indispensabilidade do cumprimento dos requisitos meritológicos do *sādhana catuṣṭaya*; (iii) o questionamento da condição de *saṅnyāsa* como sendo a única que atesta o cumprimento dos requisitos do *sādhana catuṣṭaya* e de outros a ele organicamente integrados.

O primeiro desdobramento refere-se a pré-requisitos que estão atrelados a especificidades socio-culturais, fonte de grandes debates no interior da escola Advaita Vedānta. Se, por um lado, a posição de Śaṅkarācārya é ambivalente, Sureśvarācārya, seu discípulo excelso, e Madhusūdana Sarasvatī são manifestamente a favor da não-indispensabilidade da condição de brâmane para o empreendimento soteriológico. O segundo desdobramento pode parecer, à primeira vista, a posição de Madhusūdana Sarasvatī. Entretanto, sua postulação de requisitos específicos para o exercício

de *bhakti* atende, primordialmente, a exigências idiossincráticas de perfis psicológicos distintos e não implica, necessariamente, a dispensa dos princípios reguladores do *sādhana catuṣṭaya*. Já vimos também acima que a defesa de *bhakti* enquanto disciplina independente de *jñāna* no *Baktirasāyana* representa, possivelmente, um momento de persuasão estratégica Madhusūdana Sarasvatī. No limite, o exercício independente de *bhakti* conduziria o devoto a um paraíso divino, para que lá, então, ele pudesse efetivamente se embrenhar na pedagogia reflexiva das *mahāvākyas* dos Upaniṣads (NELSON, 1988, p. 83). Em outras palavras, o exercício independente de *bhakti* poderia, no máximo, se inserir nos contextos populares do Nível 1 das religiosidades *vaiṣṇavas*, aí se incluindo as fases preparatórias de transição para o Nível 2. Os requisitos que lhe são correlatos assegurariam aos devotos, então, a condição de “simpatizantes” (*upāsaka*) mas não ainda de “iniciados” (*adhikārin*).

O terceiro desdobramento acima ventilado reflete, em nossa opinião, a posição dominante de Madhusūdana Sarasvatī que está presente, de forma privilegiada, no *Gūḍhārthadīpikā*. Ao deixar de lado a supremacia de *prema* sobre *mokṣa*, Madhusūdana Sarasvatī sustenta a possibilidade do cumprimento dos requisitos atinentes às práticas devocionais de *bhakti*, tendo por princípio diretor as metas de *sādhana catuṣṭaya* e sem que haja a necessidade da adesão à condição de renunciante (*sannyāsa*). Note-se, ademais, que a

possibilidade desta isenção não se restringe aos contextos de demanda *bhakti*: os próprios contextos *jñāna* possuem correntes paralelas que propugnam o exercício “laico” da soteriologia. São exemplos disso as narrativas dos Upaniṣads e seus sábios protagonistas não-renunciantes (a maioria, *kṣatriyas*) e a tradição dos *gṛhasṭha bodhisattvas*²⁶ do budismo Mahāyāna. Num contexto que integra organicamente *bhakti* e *jñāna*, o *Bhagavad Gītā* do comentário de Madhusūdana Sarasvatī constitui um exemplo exuberante dessa possibilidade: o protagonista Arjuna é, simultaneamente, um guerreiro no campo de batalha e um “devoto iniciado” (*adhikārin*) por Kṛṣṇa.

Portanto, com ou sem a adesão à condição de *saṅnyāsa*, a pertinência de um caminho soteriológico está, fundamentalmente, associada ao cumprimento de requisitos (*adhikāra*), à assunção dos votos (*vrata*) de amar e prestar serviço a Kṛṣṇa, e à aceitação da autoridade de um mestre (*guru*).²⁷ O processo de iniciação (*dikṣā*) consiste, precisamente, na aceitação voluntariosa de um compromisso de dedicação plena às disciplinas prescritas e numa disposição de renúncia às intencionalidade habituais egocentradas que marcam a cotidianidade das ações. Quais são, então, para

²⁶ Vimalakīrti é, sem dúvida, o mais conhecido de todos eles.

²⁷ Os iniciados devem possuir as qualidades de (i) amor para com Deus (*bhagavadanurakti*); (ii) amor para com o mestre (*guru-bhakti*); (iii) e dedicação aos serviços a eles (*śuśruṣā*) (SARASVATĪ, 1901, XVIII.47, p. 512).

Madhusūdana Sarasvatī, os requisitos para o exercício das disciplinas de *bhakti*? O verso 12 do comentário introdutório é especialmente significativo para essa determinação.²⁸ Nele, Madhusūdana Sarasvatī afirma:

[O requisito inicial] é a realização de ações desinteressadas, e a rejeição dos rituais e deveres associados a retribuições futuras e das ações proibidas. Aqui, de novo, o maior mérito está na repetição e nos cantos de louvor a Hari (Kṛṣṇa) (SARASVATĪ, 1901, Introd. XII, p. 2).

A passagem acima dá vazão lógica às proposições iniciais, acima analisadas, que propugnam a divisão do *Bhagavad Gītā* em três seções. Sendo a devocionalidade *bhakti* o objeto específico da segunda seção, o requisito essencial para seu desenvolvimento não pode ser senão a efetuação das disciplinas do *karma* (*yoga*), objeto específico da primeira seção. Em face, outrossim, da presença inerente de *bhakti* nas demais seções (*karmamiśrā bhakti*), a praxiologia das ações desinteressadas (*niṣkāmyakarma*) e a renúncia conseqüente à aquisição e fruição de objetos, neste e noutro mundo, ganha ímpeto exponencial quando associado às práticas devocionais, tais como a recitação e a entoação de louvores a Kṛṣṇa (*japastutyādi*). A transcendência não-objetiva de Kṛṣṇa é, finalmente, a porta de entrada para a consideração de sua imanência unicista, fator que favorece de transição da condição popular do devoto

²⁸ *niṣkāma-karmānuṣṭhānam tyāgāt kāmya-niṣiddhayo / tatrāpi paramo dharmo japastutyādikam hareḥ* (SARASVATĪ, 1901, Introd. XII, p. 2).

simpatizante (*upāsaka*) para a condição soteriológica do devoto-iniciado (*adhikārin*). Coerentemente, na sequência das estrofes, Madhusūdana Sarasvatī vincula, orgânica e teleologicamente, esses requisitos de *bhakti* aos requisitos de *jñāna* (*sādhana catuṣṭaya*), a saber, *viveka* (discriminação entre o eterno e o não-eterno); (ii) *vairāgya* (desapego por todos os objetos, presentes ou futuros, deste ou doutro mundo); (iii) *saḍsampatti* (seis virtudes)²⁹; (iv) e *mumukṣutva* (ardente desejo pela Iluminação).

VIII

O “monoteísmo monista” de Madhusūdana Sarasvatī é um selo garantidor da sacralidade constitutiva de toda a realidade fenomênica. A absoluta permeabilidade cósmica de Kṛṣṇa, que dá os contornos estruturantes do quadro categorial de devotos (*bhakta*) apresentado nas estrofes 15 e 16, dá o tom dominante do conteúdo do capítulo VII do *Bhagavad Gītā*. Da estrofe 4 à 12, Kṛṣṇa revela as duas dimensões constitutivas da realidade enquanto manifestações de suas outras tantas potências: sua potência inferior (*aparaprakṛti*) é o princípio da materialidade densa e sutil – a saber, os cinco elementos (terra, água, fogo, ar, espaço), a mente, o intelecto, e o ego; e sua potência superior (*paraprakṛti*) é o princípio da consciência (*cetanā*)³⁰, que se expressa através consciências individuais da pluralidade dos seres sentientes. A

²⁹ São elas: serenidade (*śama*), auto-controle (*dama*), tolerância (*titikṣā*), fé/convicção (*śraddhā*) e concentração mental (*samādhāna*).

³⁰ Cf. *BHAGAVAD-GĪTĀ*, X.22, in *SARASVATĪ*, 1901, p. 312.

ação combinada dessas duas potências dá testemunho da condição simultânea de imanência e transcendência de Kṛṣṇa: imanência enquanto manifestação plural da materialidade e transcendência enquanto unicidade absoluta. Kṛṣṇa resume essa questão com as seguintes palavras: “Saibam que não sou eu quem está neles [transcendência]; são eles que estão em mim [imanência]” (*BHAGAVAD GĪTĀ*, 1901, VII.12, p. 245).

Num contexto cósmico de ubiquidade plena de Kṛṣṇa, a condição de “devoto” (*bhakta*) abarca, inevitavelmente, toda e qualquer forma de existência sentiente. O quadro categorial de devotos (*bhakta*) é o objeto explícito das estrofes 15 e 16 do capítulo VII do *Bhagavad Gītā*, sendo a primeira inteiramente dedicada ao que poderíamos genericamente designar por “não-devotos” (*abhakta*)³¹ ou “devotos negativos”. Com isso, da condição extrema de total ignorância à condição extrema de plena ciência, as estrofes 15 e 16 e seus detalhamentos subsequentes das estrofes 17 a 23 apresentam um quadro de evolução gradativa de proximidade devocional/participativa dos entes sentientes com relação a Kṛṣṇa. Estabelece-se aqui uma correspondência estreita entre os níveis de devoção/participação amorosa em Kṛṣṇa e os níveis de conhecimento/realização de sua natureza absoluta. Não surpreende, assim, que os termos designativos das diferentes categorias de devotos sejam, em grande medida, derivativos da raiz verbal *jñā* (“conhecer/realizar”), como veremos abaixo. Analisemos, então, as estrofes em questão com base nos comentários e ensinamentos de Madhusūdana Sarasvatī.

³¹ A expressão *abhakta* aparece no *Bhagavad-Gītā*, XVIII.67 (in SARASVATĪ, 1901, p. 512) e no *Bhāgavata Purāna*, 11.27.18 (2019).

Nas estrofes 15 e 16 do capítulo VII do *Bhagavad Gītā*, Kṛṣṇa declara:

Aqueles que perpetraram más ações, [que são] idiotas ignorantes, [que possuem] natureza vil, [que são] privados de conhecimento por causa das ilusões [mundanas], e que possuem características demoníacas – esses não buscam refúgio (*na prapadyate*) em mim.

Existem quatro categorias de seres virtuosos (*sukṛtīn*) que prestam devoção (*bhajante*) a mim: os que sofrem (*ārto*), os buscadores do conhecimento (*jijñāsu*), os buscadores de prosperidade material (*arthārthī*) e os sábios (*jñānī*) (*BHAGAVAD GĪTĀ* VII.15-16, in SARASVATĪ, 1901, p. 249-50).³²

Somadas as quatro categorias da estrofe 16 com a categoria da estrofe 15, temos um total de cinco categorias de devotos (*bhakta*) englobando a totalidade dos entes sentientes. São elas (por ordem crescente de realização da verdadeira natureza de Kṛṣṇa):

(i) *apahṛitajñāna* (lit., “aqueles que são privados de conhecimento”) – os não-devotos, i.e., aqueles totalmente privados do conhecimento de Kṛṣṇa por causa das ilusões [mundanas];

(ii) *ārta* (lit., “aqueles que sofrem”) – os que buscam Kṛṣṇa com o objetivo de aliviar o sofrimento;

(iii) *arthārthin* (lit., “aqueles que desejam riquezas”) – os que buscam Kṛṣṇa com o objetivo de obter prosperidade material;

³² Na *mām duṣhkṛitino mūḍhāḥ prapadyante narādhamāḥ māyayāpahṛitajñānā āsuram bhāvam āśhritāḥ / caturvidhā bhajante mām janāḥ sukṛitino 'rjuna ārto jijñāsur arthārthī jñānī ca bhārataṛṣabha* (*BHAGAVAD GĪTĀ* VII.15-16, in SARASVATĪ, 1901, p. 249-50).

(iv) *jijñāsu* (lit. “aqueles que nutrem desejo pelo conhecimento”) – os que buscam conhecer sua verdadeira natureza enquanto imanência de Kṛṣṇa em si-mesmo;

(v) *jñānin* (lit., “aqueles que conhecem”) – os que estão [firmemente] estabelecidos no conhecimento/realização da unicidade de Kṛṣṇa.

A primeira categoria, os não-devotos ou “devotos negativos” (*abhakta*), inclui todos aqueles que não reconhecem a existência de Kṛṣṇa ou de qualquer uma de suas formas de manifestação divina. Dada a condição ontológica natural (*svabhāva*) de devoção/participação em Kṛṣṇa, a atitude do não-devoto é de rebelião e negação de sua própria natureza. O termo central que o define, *apahr̥tajñāna*, aponta para um ente cuja condição natural do existir em Kṛṣṇa (*jñāna*) é de tal obscurecida (*apahr̥ta*) pelas ilusões mundanas que ele deixou, por completo, de reconhecer a própria existência deste último ou de qualquer outra forma de transcendência à sua individualidade. Em outras palavras, a condição de ausência de discriminação (*mūḍha*), pontuada por características demoníacas (*āśura*), expressa-se numa rejeição de qualquer transcendência à pretensa substancialidade do ego: é o reino do puro narcisista, lá onde vigora a soberba, a arrogância e a fantasia de uma autarquia plena. Em síntese, a condição de não-devoto (*apahr̥tajñāna*) constitui-se à margem de toda e qualquer religiosidade, de toda e qualquer admissibilidade de uma teologia divina.

A segunda e a terceira categorias de devotos integram, por excelência, as dimensões populares, familiares e comunitárias, de caráter moral e ritual, constitutivas do que acima denominei de Nível 1 das

religiosidades e, neste caso, das religiosidades *viṣṇavas*. São o que acima denominei de “devotos simpatizantes” (*upāsakas*) e compreendem duas vertentes: os devotos *ārta*, que buscam Kṛṣṇa “com o objetivo de aliviar o sofrimento causado por inimigos, doenças, etc.” (SARASVATĪ, 1901, VII.16, p. 250)³³; e os devotos *arthārthin*, que buscam Kṛṣṇa “ávidos pela obtenção de objetos de prazer neste ou noutro mundo” (SARASVATĪ, 1901, VII.16, p. 250).³⁴ Eles têm em comum o reconhecimento da existência de algo que transcende a individualidade do ego, sem que haja, entretanto, clareza sobre a natureza precípua dessa transcendência. Em outras palavras, ambos reconhecem a existência superior de Kṛṣṇa, mas permanecem relativamente ignorantes de sua condição de essencialidade imanente. Para essas duas categorias, ao invés de uma autoridade-fundamento e inevitabilidade teleológica, Kṛṣṇa é, acima de tudo, uma autoridade-instrumento, i.e., um fator facilitador no processo de satisfação de desejos egóicos. No caso dos devotos *ārta*, o recurso à autoridade-instrumento de Kṛṣṇa visa à mitigação do sofrimento causado pelas perdas sistemáticas dos objetos de desejo e ao reavivamento, conseqüente, do ânimo subjetivo que visa a uma nova aquisição. No caso do buscador de prosperidade material, o recurso à autoridade-instrumento de Kṛṣṇa visa viabilizar, diretamente, a aquisição dos objetos de desejo, neste ou noutro mundo, aí se incluindo os renascimentos “paradisíacos” resultantes do processo de transmigração.

Assim sendo, o reconhecimento da existência de Krisna e a devoção e serviço a ele prestados pelos devotos *ārta* e *arthārthin* submete-

³³ *śatruvyādhyādyāpādagrastastannivṛttimicchan* (SARASVATĪ, 1901, VII.16, p. 250).

³⁴ *Iha vā paratra vā yadbhogopakaranam tallipsuḥ* (SARASVATĪ, 1901, VII.16, p. 250).

se, no limite, aos interesses egocentrados destes últimos: persiste, aqui, um déficit significativo no conhecimento da real natureza de Kṛṣṇa. É neste déficit cognitivo (*hṛtajñāna*)³⁵ que assenta o caráter nem sempre direto do reconhecimento da existência de Kṛṣṇa. Com efeito, o objeto explícito de devoção é, frequentemente, uma ou mais das muitas divindades menores (*devatā*)³⁶, que regem geralmente regiões cósmicas paradisíacas, e que funcionam, por assim dizer, como fatores instrumentais especializados conducentes à satisfação dos desejos dos devotos. Nas estrofes 20 a 23, Kṛṣṇa revela-se como aquele que, efetivamente, opera na retaguarda das divindades menores e na retribuição dos frutos almeçados pelos devotos. A necessidade precípua de *śraddhā* – lit., “fé”, “convicção” nas divindades – dá, finalmente, testemunho do caráter meritório da adesão dos devotos a uma realidade transcendente ao ego, ainda que o grau de compreensão dessa realidade seja deficitário, tanto em sua forma indireta, através das divindades menores, quanto em sua forma direta, o próprio Kṛṣṇa.

A quarta categoria de devotos integra, por excelência, a dimensão de aprofundamento soteriológico, constitutiva do que acima denominei de Nível 2 das religiosidades e, neste caso, das religiosidades *vaiṣṇavas*. Os devotos *jijñāsu* constituem o que acima denominei de “devotos iniciados” (*adhikārin*), cuja meta precípua é a busca do conhecimento/realização da

³⁵ Deve-se fazer aqui uma distinção entre os termos linguisticamente afins *apahr̥tajñāna* e *hṛtajñāna*: o primeiro significa “privado [totalmente] de conhecimento” e refere-se à condição de não-devoto; o segundo significa “privado [parcialmente] de conhecimento” e refere-se à condição de *ārta* (“sofredor”) e de *arthārthin* (“buscador de prosperidade material”).

³⁶ A palavra *devatā* (divindade) deve ser aqui contraposta à palavra *āsura* da estrofe 15: a primeira envolve o reconhecimento, por meio de *śraddhā*, de algo transcendente ao ego, ao passo que a segunda envolve a rejeição de qualquer forma de transcendência.

verdadeira natureza de Krisna e cuja marca distintiva é a convicção inabalável de que a transcendência de Kṛṣṇa constitui, outrossim, a essencialidade imanente de todos os entes. Em outras palavras, devotos *jijñāsu* são aqueles que buscam o conhecimento do Si-Mesmo (*ātma-jñāna*), i.e., aqueles que buscam a Iluminação (*mumukṣu*) (SARASVATĪ, 1901, VII.16, p. 250).³⁷ Após renunciar aos desejos pelos objetos deste ou doutros mundos, os devotos *jijñāsu* dedicam-se integralmente à busca teleológica pela compreensão da unicidade em Kṛṣṇa, onde, por assim dizer, se realizam, irrevogavelmente, todos os desejos – presentes, passados e futuros. Os devotos *jijñāsu* são formas superiores e raras de participação/devoção e constituem o núcleo do processo de alquimia existencial que consagra a propedêutica (*sādhana*) da Iluminação (*moksa*), i.e., da superação definitiva de toda ignorância e sofrimento.

O empreendimento hercúleo dos devotos *jijñāsu*, que exige requisitos (*adhikāra*), votos (*vrata*) e orientação de um mestre (*guru*), enquadra-se, de forma imediata, na dimensão soteriológica do exercício da devocionalidade *bhakti* proposta de Madhusūdāna Sarasvatī no contexto da escola Advaita Vedānta. Constitutiva da primeira dimensão de originalidade acima analisada – a saber, a inclusão de *bhakti* como disciplina vital (*sādhanabhakti*), ao invés de meramente ancilar ou preparatória, no processo de esclarecimento do sentido último das “grandes sentenças” ou *mahāvākyas* – o percurso gnóstico dos devotos *jijñāsu* constitui enredo central de toda a obra de Madhusūdāna Sarasvatī,

³⁷ *jijñāsurātma-jñānārthī mumukṣuḥ* (SARASVATĪ, 1901, VII.16, p. 250).

desdobramento comentarial das textualidades *śruti* (“sagradas”) dos Upanisads e quase-*śruti* do *Bhagavad Gītā* e do *Bhāgavata Purāṇa*.

A quinta e última categoria de devotos consagra, por excelência, a teleologia de todo o empreendimento soteriológico. Os devotos *jñānins* são todos aqueles que se encontram firmemente estabelecidos no conhecimento/realização de Kṛṣṇa. Após incontáveis práticas e disciplinas de serviço, devoção e conhecimento, os devotos *jñānins* alcançam a condição de plenitude, descrita como devoção espontânea, pura e eterna por Kṛṣṇa. O caráter devocional da condição última de Iluminação (*sādhyabhakti/phalabhakti*), que classificamos acima como a segunda dimensão de originalidade de Madhusūdana Sarasvatī, é expresso, simultaneamente, em dois registros: no registro fenomenológico enquanto eterna beatitude amorosa entre Kṛṣṇa e seu devoto (*prema*); e no registro ontológico enquanto realização da imanência existencial da unicidade de Kṛṣṇa (*mokṣa*). “[Os devotos *jñānins*, diz Madhusūdana Sarasvatī,] têm sua mente definitivamente absorpta em Deus (*bhagavad*), que, [por sua vez], não é diferente do Si-Mesmo imanente (*ātman*)” (SARASVATĪ, 1901, VII.16, p. 251).³⁸ Esses dois lados da mesma moeda soteriológica – *prema* e *mokṣa* – são retratados por Kṛṣṇa das estrofes 17 e 18 com as seguintes palavras, que ecoam a grande sentença do *Bṛhadārṇyaka Upaniṣad* (III.ix.28), “Brahman é conhecimento (*vijñāna*) e beatitude (*ānanda*)”³⁹:

³⁸ *bhagavati pratyagabhinne sadā samāhitacetā* (SARASVATĪ, 1901, VII.16, p. 250).

³⁹ *vijñānam ānandam brahma* (BṚHADĀRṆYAKA UPANIṢAD, 2019, III.ix.28).

De todos [os devotos], aquele que está estabelecido no conhecimento (*jñānī*) é o mais excelso, já que possui equanimidade inabalável e devoção totalmente focada. Eu sou profundamente amado pelo *jñānī* e o *jñānī* é [igualmente] amado por mim. Todos eles são virtuosos, mas o *jñānī* é o meu próprio ser (*ātmaiva*). Esta é minha firme convicção (*BHAGAVADGĪTĀ* in SARASVATĪ, 1901, VII.17-18, p.251).⁴⁰

Referências

ADVAITA VISION. *HH Pujya Swami Dayananda Saraswati: A Profile*. Disponível em : www.advaita.org.uk/discourses/teachers/dayanandaProfile_bonnici.htm >. Acesso em: 01 de ago. 2019.

BHAGAVAD GĪTĀ. (original sânscrito). In: SARASVATĪ, Madhusūdana. [*Bhagavad Gītā with Gudhārthadīpikā & Subodhini*. Pune: Anandashram, 1901.](#)

BHĀGAVATA PURĀṆA. (original sânscrito). Disponível em: www.vedabase.com/en/sb/11/27/18/ >. Acesso em: 01 de ago. 2019.

BRHADĀRNYAKA UPANIṢAD. (original sânscrito). Disponível em: sanskritdocuments.org/doc_upanishhat/bribasic.html?lang=sa_ >. Acesso em: 01 ago. 2019.

BRYANT, E. *Krishna: A Sourcebook*. Oxford: Oxford Univesity Press, 2007. PMid:18056797 PMCID:PMC2148350

⁴⁰ *teṣāṃ jñānī nityayukta ekabhaktirviśiṣyate / priyo hi jñānino'tyarthamaḥ sa ca mama priyah // udārāḥ sarva evaite jñānī tvātmaiva me mata (BHAGAVAD-GĪTĀ VII.17-18, in SARASVATĪ, 1901, p. 251).*

<https://doi.org/10.1073/pnas.0710327105>

CHĀNDOGYA UPANIṢAD. (original sânscrito). In: ŚĀṄKARĀCĀRYA. *Chāndogya Upaniṣad Bhāṣya*. Madras: Samata Books, 1983.

GADAMER, Hans G. *Truth and Method*. London: Continuum Publishing, 2006.

GUPTA, Sanjukta. *Advaita Vedānta and Vaiṣṇavism: The Philosophy of Madhusūdana Sarasvatī*. London: Routledge, 2006.

HABERMAN, David. *Acting as a Way of Salvation: A Study of Rāgānugā Bhakti Sādhana*. Delhi: Motilal Banarsidas, 2001.

JAYADEVA. *Gītā Govinda. Love Song of the Dark Lord*. (original sânscrito e tradução inglesa de Barbara Stoler Miller). New York: Columbia University Press, 1977.

LOUNDO, Dilip. A Hermenêutica Transformativa do *Bhagavad-Gītā*”. In: SILVESTRE, Ricardo Sousa (org.). *Filosofia e Teologia do Bhagavad Gītā. Hinduísmo e Vaiṣṇavismo de Caitanya*. Curitiba: Juruá, 2015. p. 65-82.

NELSON, Lance. Madhusūdana Sarasvatī on the ‘Hidden Meaning’ of the *Bhagavad Gītā: Bhakti for the Advaitin Renunciate*. *Journal of South Asian Literature*, Vol. 23, No. 2, p. 73-89, 1988.

NELSON, Lance. The dualism of non-dualism. In: LANCE, Nelson (org.) *Purifying the Earthly Body of God: Religion and Ecology in Hindu India*. New York: State University of New York, 1998.

PATAÑJALI. *Yogasūtras*. (original sânscrito). Disponível em: <sanskritdocuments.org/doc_yoga/yogasutra.pdf>. Acesso em: [Acesso em: 01 de ago. 2019.](#)

SAHA, Niranjan. *Philosophy of Advaita Vedānta according to Madhusūdana Sarasvatī's Guḍhārthadīpikā*. (PhD Thesis). London: University of London, 2014.

SARASVATĪ, Madhusūdana. [*Bhagavad Gītā with Guḍhārthadīpikā & Subodhini. \(original sânscrito\). Pune: Anandashram, 1901.*](#)

SARASVATĪ, Madhusūdana. [*Bhagavad Gītā with the Annotation Guḍhārthadīpikā. Tradução inglesa de Swami Gambhirananda. Kolkata: Advaita Ashrama, 2013*](#)

SARASVATĪ, Madhusūdana. *Bhaktirasāyana*. (original sânscrito). Disponível em: ia802904.us.archive.org/23/items/14BhaktiRasayanaOfMadhusudanaSarasvati/14Bhakti%20Rasayana%20of%20Madhusudana%20Sarasvati.pdf >, 1998.

SASTRI, S. S. *Suryanarayana. A Hindu Monotheist*. Disponível em: www.yabaluri.org/CD%20&%20WEB/AHinduMonotheist.htm >. Acesso em: 01 ago. 2019.

SURESVARACARYA. *Naiṣkarmya Siddhi*. (original sânscrito). Holinarsipur (Índia): Adhyatma Prakasha Karyalaya, 1968.

Data de registro: 30/07/2020

Data de aceite: 21/10/2020