

*Religio perennis*¹

Frithjof Schuon

Uma das chaves para a compreensão de nossa verdadeira natureza e de nosso destino último é o fato de que as coisas deste mundo nunca são proporcionais à extensão real de nossa inteligência. Esta é feita para o Absoluto, ou ela não é; entre as inteligências deste mundo, só o espírito humano é capaz de objetividade, o que implica — ou o que prova — que só o Absoluto permite a nossa inteligência poder inteiramente o que ela pode, e ser inteiramente o que ela é². Se fosse necessário ou útil provar o Absoluto, o caráter objetivo e transpessoal do intelecto humano já bastaria como testemunho, pois este intelecto é o sinal irrecusável de uma Causa primeira puramente espiritual, de uma Unidade infinitamente central mas contendo todas as coisas, de uma Essência a uma vez imanente e transcendente. Já se disse mais de uma vez que a Verdade está inscrita, numa escrita eterna, na própria substância de nosso espírito; o que as diferentes Revelações fazem é "cristalizar" e "atualizar", em diversos graus, conforme o caso, um núcleo de certezas que não só reside eternamente na Onisciência divina como também dorme, por refração, no núcleo "naturalmente sobrenatural" do indivíduo, bem como no núcleo de cada coletividade étnica ou histórica, ou mesmo da espécie humana como um todo.

Similarmente, no caso da vontade, que não é senão um prolongamento ou um complemento da inteligência: os objetos a que ela comumente se propõe, ou aqueles que a vida lhe impõe, estão sempre aquém de sua capacidade total; só a "dimensão divina" pode satisfazer a sede de plenitude de nosso querer ou de nosso amor. O que faz nossa vontade ser humana e, portanto, livre é que ela é proporcional a Deus; só em Deus ela se liberta de todo constrangimento e, portanto, de tudo aquilo que limita sua natureza.

A função essencial da inteligência humana é o discernimento entre o Real e o ilusório, ou entre o Permanente e o impermanente; e a função essencial da vontade é apegar-se ao Permanente ou ao Real. Esse discernimento e esse apego são a quintessência de toda espiritualidade. Levados ao seu mais alto nível, ou reduzidos à sua mais pura substância, eles constituem, em todo grande patrimônio espiritual da humanidade, a universalidade subjacente, ou a aquilo a que se pode chamar *religio perennis*³; é a esta que aderem os sábios, ainda que baseando-se necessariamente em elementos formais de instituição divina.⁴

* * *

O discernimento metafísico é uma "separação" entre *Âtma* e *Mâyâ*; a concentração contemplativa, ou consciência unitiva é, ao contrário, uma "união" de *Mâyâ* a *Âtma*. É

¹ Ensaio publicado originalmente em *Régards sur les mondes anciens*, Paris, Editions Traditionnelles, 1968.

² "A terra e o céu não podem Me (*Allâh*) conter, mas o coração do crente Me contém" (*hadîth qudsî*). Do mesmo modo, Dante: "Bem vejo que nosso intelecto não está nunca satisfeito se o Verdadeiro não o ilumina, fora do que nenhuma verdade é possível" (Paraíso, III, 124-126).

³ Termo que evoca a *philosophia perennis* de Steuchus Eugubín (séc. XVI) e dos neo-escolásticos; mas a palavra *philosophia*, correta ou erroneamente, sugere mais uma elaboração mental do que a sabedoria, e portanto não convém exatamente ao que temos em mente. A *religio* é o que "religa" ao Céu e engaja o homem inteiro; quanto ao termo "*traditio*", ele se refere a uma realidade mais exterior, por vezes fragmentária, e sugere, de resto, sugerir uma retrospectiva: uma religião nascente "religa" ao Céu desde sua primeira revelação, mas não se torna uma "tradição" — ou comporta "tradições" — senão duas ou três gerações mais tarde.

⁴ Isto é verdade mesmo no caso dos sábios árabes pré-islâmicos, que viviam espiritualmente da herança de Abraão e Ismael.

ao discernimento, que separa,⁵ que se refere a "doutrina", e é à concentração, que une, que se refere o "método"; ao primeiro elemento está relacionada a "fé" e, ao segundo, o "amor a Deus".

A *religio perennis* é fundamentalmente o seguinte, para parafrasear o célebre dito de Santo Irineu: o Real entrou no ilusório, a fim de que o ilusório possa reentrar no Real. É este mistério – junto ao discernimento metafísico e à concentração contemplativa que é seu complemento –, é somente este mistério que, do ponto de vista da gnose, importa de maneira absoluta; para o gnóstico – no sentido etimológico e próprio do termo – não há, em última análise, nenhuma outra “religião”. Isto é o que Ibn Arabi chamou de "religião do Amor", enfatizando o elemento "realização".

A dupla definição da *religio perennis* — discernimento entre o Real e o ilusório e concentração permanente e unitiva no Real — implica, além disso, os critérios de ortodoxia intrínseca para qualquer religião ou espiritualidade: para que uma religião seja ortodoxa, é preciso, de fato, que possua um simbolismo mitológico ou doutrinal que estabeleça a distinção essencial em questão, e que ela ofereça uma via que assegure a perfeita concentração e sua continuidade; ou seja, uma religião é ortodoxa com a condição de que ofereça uma noção suficiente, se não exaustiva, do Absoluto e do relativo e, portanto, de suas relações recíprocas, e uma atividade espiritual de natureza contemplativa em sua natureza, e eficaz no que concerne ao nosso fim último. Pois é notório que as heterodoxias tendem sempre a adulterar ou a ideia do Princípio divino, ou a maneira de nos ligarmos a ele; elas oferecem, seja uma contrafação "mundana", "profana", "humanista", se se quiser, da religião, seja uma mística tendo por único conteúdo o *ego* e suas ilusões.

* * *

Pode parecer desproporcional tratar em termos simples e quase esquemáticos de um assunto tão complexo quanto o das perspectivas espirituais, mas, desde que a própria natureza das coisas tem um aspecto de simplicidade a ser levado em conta, não estaríamos mais próximos da verdade se seguíssemos os meandros de uma complexidade que no presente caso simplesmente não se impõe. A análise é uma função da inteligência, e a síntese é outra; a associação que normalmente se faz entre a inteligência e a dificuldade, ou entre a facilidade e a presunção não tem, evidentemente, relação com a verdadeira natureza do Intelecto. Existe a visão intelectual e a visão óptica: há coisas que para serem entendidas devem ser examinadas em detalhe, e há outras que são mais claramente percebidas de certa distância e que, parecendo simples, comunicam tanto mais claramente sua verdadeira natureza. A verdade, se pode expandir-se e diferenciar-se indefinidamente, também está contida num "ponto geométrico", e tudo se resume a apreender esse ponto, qualquer que seja o símbolo – ou o simbolismo – que atualize de fato a intelecção.

A verdade é uma, e seria vão querer buscá-la somente num lugar, pois, uma vez que o Intelecto contém em sua substância tudo o que é verdadeiro, a verdade não pode não se manifestar onde o Intelecto se aflora na atmosfera de uma Revelação. Pode-se representar o espaço tanto por um círculo quanto por uma cruz, uma espiral, uma estrela ou um quadrado; e, assim como é impossível que não haja mais do que uma figura para representar a natureza do espaço ou da extensão, é impossível que não haja mais de uma doutrina que dê conta do Absoluto e das relações entre a contingência e o Absoluto; em outros termos: crer que só pode haver uma única doutrina verdadeira equivale a negar a

⁵ É isto que significa a palavra árabe *furqân*, a saber, "diferença qualitativa", de *faraqa*, separar, discernir, bifurcar. Como se sabe, *Furqân* é um dos nomes do Alcorão.

pluralidade de figuras que medem virtualmente o espaço e também — para escolher outro exemplo — a pluralidade das consciências individuais e dos pontos de vista visuais. Em cada Revelação, Deus diz "Eu", colocando-se, extrinsecamente, num ponto de vista diferente do das Revelações precedentes, de onde a aparência de contradição no plano das cristalizações formais.

Alguns objetarão talvez que as figuras geométricas não são estritamente equivalentes enquanto adequações entre o simbolismo gráfico e a extensão espacial, e quererão tirar daí um argumento contra a equivalência das perspectivas tradicionais, pois que fizemos esta comparação; a isso responderemos que as perspectivas tradicionais pretendem não tanto serem adequações absolutas — ao menos *a priori* — quanto meios de salvação ou de libertação. De resto, constatando-se que o círculo — para não falar do ponto — é uma adequação mais direta da forma ao espaço do que a cruz ou outra figura diferenciada, que portanto ele reflete mais perfeitamente a natureza da extensão, nem por isso deve-se deixar de considerar o seguinte: a cruz, o quadrado e a espiral expressam explicitamente uma realidade espacial que o círculo ou o ponto expressam só implicitamente; as figuras diferenciadas são portanto insubstituíveis, sem o que elas não existiriam, e não são de modo algum vários tipos de círculos imperfeitos; a cruz está infinitamente mais próxima da perfeição do ponto ou do círculo do que, por exemplo, uma figura oval ou um trapézio. E o mesmo aplica-se às doutrinas tradicionais, no que diz respeito às suas diferenças de forma e em seus valores de equação.

* * *

Dito isto, retornemos então à *religio perennis* enquanto discernimento metafísico e concentração unitiva, ou enquanto descenso do Princípio Divino, que se faz manifestação a fim de que a manifestação retorne ao Princípio.

No Cristianismo — de acordo com Santo Irineu e outros —, Deus "tornou-se homem" a fim de que o homem "torne-se Deus"; em termos hindus, dir-se-á: *Âtma* tornou-se *Mâyâ* a fim de que *Mâyâ* torne-se *Âtma*. A concentração contemplativa e unitiva, no Cristianismo, é manter-se no Real manifestado — no "Verbo feito carne" — a fim de que esse Real mantenha-se em nós, que somos ilusórios, de acordo com o que declara o Cristo, numa visão, a Santa Catarina de Sena: "Eu sou Aquele que é, tu és aquela que não é". A alma mantém-se no Real — no Reino de Deus que está "dentro de nós" — mediante a prece permanente do coração, como o ensinam a parábola do juiz iníquo e a comentário de São Paulo.

No Islã, o mesmo tema fundamental — porque universal — cristaliza-se segundo uma perspectiva muito diferente. O discernimento entre o Real e o não-real se enuncia pelo Testemunho unitário (a *Shahâdah*): a concentração correlativa no Símbolo, ou a consciência permanente do Real, efetua-se por este mesmo Testemunho ou pelo Nome Divino, que o sintetiza e que é, assim, a cristalização quintessencial da Revelação alcorânica; esse Testemunho ou esse Nome é também a quintessência da Revelação abraâmica — por filiação ismaeliana — e remonta à Revelação primordial do ramo semítico. O Real "descendeu" (*nazzala, unzila*), entrou no não-real ou ilusório, o "perecível" (*fanin*)⁶, tornando-se o *Qur'an* — ou a *Shahadah*, que o resume, ou o *Ism* (o "Nome"), que é sua essência sonora e gráfica, ou o *Dhikr* (a "Menção"), que é sua síntese operativa — para que nessa barca divina o ilusório possa retornar ao Real, à "Face" (*Wajh*) do Se-

⁶ A palavra *fanâ*, algumas vezes traduzida como "extinção" por analogia com o sânscrito *nirvâna*, tem a mesma raiz, e na verdade significa "natureza perecível".

nhor, "que é a única coisa que permanece" (*Wa yabqa Wajhu Rabbika*)⁷, seja qual for o alcance metafísico que atribuamos às noções de "ilusão" e de "Realidade". Há nesta reciprocidade todo o mistério da "Noite do Destino" (*Laylat al-Qadr*), que é um "descenso", e da "Noite da Ascensão" (*Laylat al-Mi'raj*), que é a fase complementar; ora, a realização contemplativa — a "unificação" (*tawhid*) —, procede dessa ascensão do Profeta através dos graus paradisíacos. "Na verdade — diz o Alcorão — a oração preserva contra os pecados maiores (*fahsha*) e menores (*munkar*), mas a menção (*dhikr*) de *Allah* é maior".⁸

Mais próxima da perspectiva cristã sob certo aspecto, mas muito mais distante sob outro, está a perspectiva budista, que, por um lado, baseia-se num "Verbo feito carne", mas, por outro, não tem a noção antropomorfista de um Deus criador. No Budismo, os dois termos da alternativa ou do discernimento são o *Nirvâna*, o Real, e o *Samsâra*, o ilusório; a via é, em última análise, a consciência permanente do *Nirvâna* enquanto *Shunya*, o "Vazio", ou então a concentração na manifestação salvadora *Nirvâna*, o Buda, que é *Shûnyamûrti*, Manifestação do Vazio. No Buda — especialmente sob sua forma *Amitabha* —, o *Nirvâna* tornou-se *Samsâra* a fim de que este torne-se *Nirvâna*; e se o *Nirvâna* é o Real e o *Samsâra* a ilusão, o *Buddha* será o Real no ilusório, e o *Bodhisattva* o ilusório no Real⁹, o que nos remete ao simbolismo do *Yin-Yang*. É essa passagem do ilusório ao Real que o *Prajnâ-Pâramitâ-Hridaya-Sûtra* descreve nestes termos: "Ida, ida — ida para a outra Margem, chegada à outra Margem —, ó Iluminação, abençoada sejas!"

* * *

Toda perspectiva espiritual confronta, pela força das coisas, uma concepção de homem com uma correspondente concepção de Deus; daí resultam três ideias ou definições que dizem respeito uma ao homem enquanto tal, outra a Deus tal como Ele se revela para o homem definido de determinada maneira, e a terceira ao homem tal como Deus o determina e o transforma em função de determinada perspectiva.

Do ponto de vista da subjetividade humana, o homem é o continente e Deus o conteúdo; do ponto de vista divino — se assim podemos dizer — a relação é inversa, todas as coisas estando contidas em Deus e nada sendo capaz de o conter. Dizer que o homem é feito à imagem de Deus significa ao mesmo tempo que Deus assume *a posteriori*, diante do homem, algo dessa imagem; Deus é puro Espírito, e o homem é, conseqüentemente, inteligência ou consciência; inversamente, se o homem é definido como inteligência, Deus aparecerá como "Verdade". Em outros termos, Deus, querendo afirmar-se em seu aspecto de "Verdade", dirige-se ao homem enquanto dotado de inteligência, assim como ele se dirige ao homem aflito para afirmar sua Misericórdia, ou ao homem dotado de livre-arbítrio para afirmar-se como Lei salvadora.

As "provas" de Deus e da religião estão no próprio homem: "Conhecendo sua própria natureza, ele conhece também o Céu", diz Mêncio, de acordo com outras máximas análogas e bem conhecidas. É preciso extrair dos dados de nossa natureza a certeza-chave que abre a via à certeza do Divino e da Revelação; quem diz "homem" diz implicitamente "Deus"; quem diz "relativo" diz "Absoluto". A natureza humana em geral e a inteligência humana em particular não poderiam ser compreendidas sem o fenômeno religioso, que as caracteriza da maneira mais direta e mais completa: tendo captado a natureza transcendente — não "psicológica" — do ser humano, captamos a da revela-

⁷. Alcorão, Sura do Misericordioso, 27.

⁸. Alcorão, Sura da Aranha, 45.

⁹. Ver "Le Mystere du Bodhisattva", de F.Schuon, em *L'Oeil du Coeur*, Dervy-Livres, Paris, 1974.

ção, da religião, da tradição; compreendemos sua possibilidade, sua necessidade, sua verdade. E, compreendendo a religião, não somente sob determinada forma ou determinada expressão verbal, mas também em sua essência informal, compreendemos igualmente as religiões, isto é, o sentido de sua pluralidade e diversidade; é o plano da gnose, da *religio perennis*, onde as antinomias extrínsecas dos dogmas se explicam e se resolvem.

No plano exterior e portanto contingente, mas que tem sua importância na ordem humana, a *religio perennis* está em relação com a natureza virgem e ao mesmo tempo com a nudez primordial, a nudez da criação, do nascimento, da ressurreição, ou a do grande sacerdote no Santo-dos-Santos, a do eremita no deserto¹⁰, do *sadhu* ou *sanyâsi* hindu, a do pele-vermelha em prece silenciosa no alto de uma montanha¹¹. A natureza inviolada é ao mesmo tempo um vestígio do Paraíso terrestre e uma prefiguração do Paraíso celeste; os santuários e os costumes diferem, mas a natureza virgem e o corpo humano permanecem fiéis à unidade primeira. A arte sacra, que parece afastar-se dessa unidade, não faz, no fundo, senão restituir aos fenômenos naturais suas mensagens divinas, às quais os homens tornaram-se insensíveis; na arte, a perspectiva do amor tende para o transbordamento, para a profusão, enquanto que a perspectiva da gnose tende para a natureza, para a simplicidade e o silêncio; é a oposição entre a riqueza gótica e o despojamento do Zen¹². Mas isto não nos deve fazer perder de vista que as molduras ou modos exteriores são sempre contingentes, e que todas as combinações e todas as compensações são possíveis, tanto mais que, na espiritualidade, todas as possibilidades podem refletir-se umas nas outras, segundo as modalidades apropriadas.

Uma civilização é integral e sadia na medida em que se funda na "religião invisível" ou "subjacente", a *religio perennis*; ou seja, ela o é na medida em que suas expressões ou suas formas deixam transparecer o Informal e tendem para a Origem, veiculando assim a recordação de um Paraíso perdido, mas também, e com mais forte razão, o presentimento de uma Beatitude intemporal. Pois a Origem está simultaneamente em nós e antes de nós; o tempo não é senão um movimento espiroidal em torno de um Centro imutável.

¹⁰. Como Maria, a Egípcia, em cujo caso o caráter "informal" e totalmente interior de um amor controlado por Deus participa da qualidade de gnose, tanto que se poderia chamá-lo de "gnose de amor" (no sentido de *parabhakti*).

¹¹. A simplicidade da vestimenta e de sua cor, particularmente o branco, substitui algumas vezes o simbolismo da nudez na arte vestimentária; em todos os planos, o despojamento inspirado pela Verdade nua faz contrapeso ao "culturismo" mundano. Sob outros aspectos, a vestimenta sagrada simboliza a vitória do Espírito sobre a carne, e sua riqueza hierática — que estamos longe de censurar — expressa a profusão inesgotável do Mistério e da Glória.

¹². Mas é evidente que a arte sacra mais suntuosa está infinitamente mais próxima da gnose do que o "despojamento" ignorante e afetado dos "varredores" contemporâneos. Pois só a simplicidade qualitativa e nobre, e em conformidade com a essência das coisas, reflete e transmite um perfume da sabedoria informal.