

# A TRANSFIGURAÇÃO DO HOMEM

FRITHJOF SCHUON

Sapientia

2009

Título do original francês: *La Transfiguration de l'Homme*  
publicado por Editions L'Age d'Homme  
Lausanne, Suíça, 1995  
Copyright © World Wisdom Inc.

Tradução: Alberto Vasconcellos Queiroz  
Projeto Gráfico: Magno Studio  
Editoração Eletrônica: Patrick Vergueiro

ISBN: 978-85-62052-01-9

Todos os direitos em língua portuguesa reservados à  
Editora Sapiencia Ltda. – ME  
Rua Três, 455 – Freitas  
São José dos Campos, SP  
12.214-424  
E-mail: atendimento@sapiencia.com.br

2008

*Capa: Pintura mural no palácio de Alhambra, Espanha.*

## ÍNDICE

### 1 – PENSAMENTO, ARTE E TRABALHO

O Pensamento: Luz e Perversão	13
Reflexões sobre o Sentimentalismo Ideológico	21
Usurpações do Sentimento Religioso	36
A Convergência Impossível	45
A Arte, seus Deveres e seus Direitos	52
O Sentido Espiritual do Trabalho	58

### 2 – O HOMEM, A VERDADE E A VIA

Faculdades e Modalidades do Homem	65
Axiomas da <i>Sophia Perennis</i>	71
O Mistério da Possibilidade	76
O Ritmo Ternário do Espírito	78
Um Enigma do Evangelho	82
Características da Mística Voluntarista	87
Sobre o Princípio Sacrificial	95
Dimensões da Oração	104

### 3 – EXTRATOS DE CORRESPONDÊNCIA

O Jardim	111
A Prova	112
Certezas	113
Da Santidade	114
Amor a Deus	114
Gratidão	115
Fraqueza e Força	116
Complementaridades	116
Alcançar a Salvação	117
O Senso do Sagrado	118
Da Virtude	119
Tesouros	120
O Preço do Eu	120
Duas Visões das Coisas	121
Manifestação e Prova	122
Onomatologia Sufi	124
Existência e Presença Divina	125
Os Dois Grandes Momentos	127

## PREÂMBULO

A IMAGEM DO HOMEM que nos oferece a psicologia moderna não é somente fragmentária, ela é miserável. Na realidade, o homem está como que suspenso entre a animalidade e a divindade; ora, o pensamento moderno, seja filosófico ou científico, na prática só admite a animalidade.

Queremos, ao contrário, corrigir e aperfeiçoar a imagem do homem insistindo em sua divindade; não que queiramos fazer dele um deus, *quod absit*; buscamos simplesmente dar conta de sua verdadeira natureza, que supera o terrestre e sem a qual ele não tem razão de ser.

É isto que acreditamos poder chamar, numa linguagem simbolista, a “transfiguração do homem”.

# 1

## PENSAMENTO, ARTE E TRABALHO

## O PENSAMENTO: LUZ E PERVERSÃO

SERIA PRECISO poder restituir à palavra “filosofia” seu significado original: a filosofia – o “amor à sabedoria” – é a ciência de todos os princípios fundamentais; esta ciência opera com a intuição, que “percebe”, e não somente com a razão, que “conclui”. Subjetivamente falando, a essência da filosofia é a certeza; para os modernos, ao contrário, a essência da filosofia é a dúvida: o filósofo deve raciocinar sem nenhuma premissa (*voraussetzungsloses Denken*), como se esta condição não fosse ela própria uma ideia preconcebida; é a contradição clássica de todo relativismo. Duvida-se de tudo, salvo da dúvida.<sup>1</sup>

A solução do problema do conhecimento – se é que há algum problema – não poderia ser esse suicídio intelectual que é a promoção da dúvida; é, ao contrário, o recurso a uma fonte de certeza que transcende o mecanismo mental, e essa fonte – a única que existe – é o puro Intelecto, ou a Inteligência em si. O dito “século das luzes” não lhe suspeitava a existência; tudo o que o Intelecto podia oferecer – de Pitágoras até os escolásticos – não era para os enciclopedistas senão dogmatismo ingênuo, ou mesmo “obscurantismo”. Um tanto paradoxalmente, o culto da razão terminou nesse infra-racionalismo – ou

1. Para Kant, a intuição intelectual — da qual ele não compreende a primeira palavra — é uma manipulação fraudulenta (*Erschleichung*), o que lança um descrédito moral sobre toda intelectualidade autêntica.

nesse “esoterismo da estupidez” – que é o existencialismo sob todas as suas formas; é substituir ilusoriamente a inteligência pela “existência”.

Outros acreditaram poder substituir a premissa do pensamento por este elemento arbitrário, empírico e totalmente subjetivo que é a “personalidade” do pensador, o que é a própria destruição da noção de verdade; o mesmo valeria renunciar a toda a filosofia. Quanto mais o pensamento quer ser “concreto”, mais ele é perverso; isso começou com o empirismo, primeiro passo em direção ao dismantelamento do espírito; busca-se a originalidade, e pereça a verdade.<sup>2</sup>

São os sofistas, com Protágoras à frente, que são os verdadeiros precursores do pensamento moderno; são eles os “pensadores” propriamente ditos, no sentido de que se limitavam a raciocinar e pouco se preocupavam em “perceber” e dar-se conta do que “é”. E foi erroneamente que se viu em Sócrates, Platão e Aristóteles os pais do racionalismo, ou mesmo do pensamento moderno em geral; sem dúvida, eles raciocinam – Shankara e Râmânuja fazem o mesmo –, mas eles nunca disseram que o raciocínio é o alfa e omega da inteligência e da verdade, nem *a fortiori* que nossas experiências ou nossos gostos determinam o pensamento e têm primazia sobre a intuição intelectual e a lógica, *quod absit*.

Acima de tudo, a filosofia moderna é a codificação de um defeito adquirido; a atrofia intelectual do homem marcado pela “queda” tinha por consequência uma hipertrofia da inteligência prática, de onde, no fim das contas, a explosão das ciências físicas e o surgimento de pseudo-ciências tais como a psicologia e a sociologia.<sup>3</sup>

2. Não é de filosofia, é de “misosofia” que se deveria falar aqui. Este termo foi aplicado, com razão, a ideólogos paranóides do século XIX, e o mínimo que se pode dizer é que ele não perdeu nada de sua atualidade.

3. No século XIX, o desejo de reconciliar a fé e a razão, ou o espírito religioso e a ciência, surgiu sob a forma do ocultismo: fenômeno híbrido que apesar de suas fan-



Seja como for, é preciso reconhecer que o racionalismo se beneficia de circunstâncias atenuantes em face da religião, na medida em que ele se faz porta-voz das necessidades de explicação legítimas que certos dogmas suscitam, ao menos quando são considerados literalmente como o exige a teologia.<sup>4</sup> De maneira totalmente geral, é evidente que um racionalista pode ter razão no plano das observações e das experiências; o homem não é um sistema fechado, ainda que possa se esforçar para sê-lo. Mas, mesmo fora de toda questão de racionalismo e de dogmatismo, não se pode censurar ninguém por se escandalizar com as tolices e os crimes perpetrados em nome da religião, ou mesmo simplesmente pelas antinomias entre os diferentes credos; contudo, como os horrores não são, certamente, apanágio da religião – os pregadores da “deusa razão” dão prova disso –, é preciso que nos limitemos à constatação de que os excessos e os abusos estão na natureza humana. Se é absurdo e chocante que se pretendam justificar crimes em nome do Espírito Santo, não é menos ilógico e escandaloso que eles sejam perpetrados sob a proteção de um ideal de racionalidade e de justiça.

É preciso levar em conta, aqui, a magia envenenadora do erro, seja num contexto religioso ou num mundano; essa magia pode afetar mesmo homens superiores; *errare humanum est*. Sem dúvida, “o fim santifica os meios”; mas com a condição de que os meios não aviltem o fim!

O que caracteriza, entre outras coisas, o espírito racionalista, é um senso crítico retrospectivo, não prospectivo; a psicose da “civilização” e do “progresso” dá farto testemunho disso. Evidentemente, o senso crítico é em si mesmo um bem que se impõe, mas ele exige um contexto espiritual que o justifique e lhe dê a devida proporção.

tasmagorias tinha alguns méritos, nem que fosse por sua oposição ao materialismo e à superficialidade confessional.

4. Havia “vozes de sabedoria” — não céticas, mas positivas e construtivas — do lado dos próprios crentes, no contexto da escolástica e no da Renascença; e também no da Reforma, entre antigos teósofos, por exemplo.

Não há nada de surpreendente em que a estética dos racionalistas só admita a arte da Antiguidade clássica, que de fato inspira a Renascença, depois o mundo dos enciclopedistas, da Revolução Francesa e, bem amplamente, todo o século XIX; ora, essa arte – que, aliás, Platão não apreciava – choca por sua combinação de racionalidade e de paixão sensual: sua arquitetura tem algo de frio e de pobre – espiritualmente falando – enquanto sua estatuária carece totalmente de transparência metafísica e portanto de profundidade contemplativa.<sup>5</sup> É tudo o que cerebrais inveterados podem desejar.

Um racionalista pode ter razão – o homem não sendo um sistema fechado –, dissemos há pouco. Pode-se encontrar, de fato, na filosofia moderna, visões válidas; o que não impede que seu contexto geral as comprometa e enfraqueça. Assim, o “imperativo categórico” não significa grande coisa da parte de um pensador que nega a metafísica e com ela as causas transcendentais dos princípios morais, e que ignora que a moralidade intrínseca é antes de tudo nossa conformidade com a natureza do Ser.

\*\*\*

No que diz respeito aos impasses da teologia – aos quais os descrentes têm o direito de ser sensíveis – devemos recorrer à metafísica a fim de elucidar o fundo do problema. Os aparentes “absurdos” que certas formulações implicam explicam-se antes de tudo pela tendência voluntarista e simplificadora inerente à piedade monoteísta, de onde *a priori* a redução dos mistérios supremos – que procedem do Princípio divino suprapessoal – ao Princípio divino pessoal. É a distinção entre

5. Há na arte grega dois erros ou duas limitações: a arquitetura exprime o homem raciocinante enquanto procura se opor vitoriosamente à natureza virgem; a estatuária substitui o milagre da beleza profunda e da vida por uma beleza mais ou menos superficial e pelo mármore.

o Sobre-Ser e o Ser, ou entre a “Divindade” e “Deus” (*Gottheit* e *Gott*), em termos eckhartianos; ou ainda, em termos vedantinos: entre o *Brahma* “supremo” (*Para-Brahma*) e o *Brahma* “não-supremo” (*Apara-Brahma*). Ora, em teologia semítica monoteísta, o Deus pessoal não é concebido como a projeção do Absoluto puro; ao contrário, o Absoluto puro é considerado – na medida em que é pressentido – como a Essência desse Absoluto já relativo que é o Deus pessoal; é sempre este que é posto em relevo e que está no centro e no ápice. Resultam daí dificuldades graves do ponto de vista da lógica das coisas, mas “despercebidas” do ponto de vista do temor e do amor de Deus: assim, a Onipossibilidade e a Onipotência pertencem na realidade ao Sobre-Ser; elas só pertencem ao Ser por participação e de maneira relativa e unilateral, o que retira do Princípio-Ser uma certa “responsabilidade” cosmológica.

Falando, há pouco, de aparentes “absurdos” tínhamos em vista sobretudo a ideia de um Deus ao mesmo tempo infinitamente poderoso e infinitamente bom que cria um mundo cheio de imperfeições e de calamidades, incluindo um Inferno eterno; só a metafísica pode resolver esses enigmas que a fé impõe ao crente, e que ele aceita porque aceita Deus; não por ingenuidade, mas graças a certo instinto do essencial e do sobrenatural. Foi precisamente a perda desse instinto que permitiu o surgimento e a difusão do racionalismo; a piedade se enfraquecendo, a impiedade podia afirmar-se. E se, por um lado, o mundo da fé comporta incontestavelmente ingenuidades, por outro lado, o mundo da razão carece totalmente de intuição intelectual e espiritual, o que é bem mais grave; é a perda do sagrado e a morte do espírito.

Em vez de discutir vãmente sobre o que Deus “quer” ou “não quer”, os teólogos respondem habitualmente, e com razão, com uma recusa: quem és, homem, para querer sondar as motivações de teu Criador? Deus é incompreensível, e incompreensíveis são suas vontades; algo que, do ponto de vista da *mâyâ* terrestre, é a estrita verdade, e a única

verdade que a humanidade à qual se dirige a Mensagem religiosa é capaz de assimilar com frutos. Assimilação mais moral que intelectual; não se prega o platonismo aos pecadores em risco de perdição, para os quais a realidade é o mundo “tal como ele é”.

\*\*\*

Pode-se ver, por aquilo que acabamos de dizer: nossa intenção não é a de insinuar que a religião deveria ser algo diferente do que ela é. As religiões não tinham escolha: a cisão, no homem comum da “idade de ferro”, entre o intelecto e uma inteligência extravertida e superficial obrigava-as a tratar os adultos como crianças, sob pena de ineficácia psicológica, moral e social. As ideologias profanas, ao contrário, tratam como adultos homens tornados quase irresponsáveis por suas paixões e suas ilusões, o que equivale a dizer que elas os incitam a brincar com fogo; é bem fácil ver os resultados sinistros disso em nossa época. No exoterismo religioso, a eficácia assume por vezes o lugar da verdade, e com razão, dada a natureza dos homens aos quais ele se dirige; em outros termos, para o teólogo voluntarista e moralista, é verdadeiro o que dará bom resultado; para o metafísico nato, ao contrário, é eficaz o que é verdadeiro; “não há direito superior ao da verdade”. Mas nem todo mundo é um “pneumático”, e é preciso equilibrar as sociedades e salvar as almas como for possível.

Por um lado, é evidente que a gnose tem direito à existência; por outro lado, é da mesma forma evidente que os teólogos a vêem negativamente. Em primeiro lugar, os partidários da “fé” reduzem a inteligência à razão somente, e depois acusam a inteligência de “orgulho intelectual” – uma contradição *in terminis* – quando ela segue os imperativos de sua própria natureza. É o inverso do que fazem os racionalistas, que censuram à gnose o substituir a inteligência por um dogmatismo gratuito e uma mística irracional.

Mas os racionalistas e os fideístas não são os únicos adversários da *Sophia Perennis*: outro opositor – um pouco inesperado – é o que poderíamos chamar de “realizacionismo” ou “extatismo”: a saber, o preconceito místico – bastante difundido na Índia – que quer que em espiritualidade só a “realização” ou os “estados” tenham valor. Os partidários desta opinião opõem à “vã raciocinação” a “realização concreta” e imaginam muito facilmente que com o êxtase tudo está conquistado; eles esquecem que sem as doutrinas – a começar pelo Vedanta! – eles nem mesmo existiriam; e lhes acontece também perder de vista que uma realização subjetiva – baseada na ideia do “Si” imanente – tem grande necessidade desse elemento objetivo que é a Graça do Deus pessoal, sem esquecer o concurso da Tradição.

Devemos mencionar aqui a existência de falsos mestres que, herdeiros do ocultismo e inspirados pelo “realizacionismo” e pela psicanálise, concentram todos os esforços em inventar fraquezas inverossímeis a fim de poder inventar remédios extravagantes. O que logicamente é surpreendente, é que eles encontrem sempre vítimas, e isso mesmo entre os ditos “intelectuais”; a explicação para isto é que essas novidades vêm preencher um vazio que não deveria jamais ter-se produzido. Em todos esses “métodos”, o ponto de partida é uma falsa imagem do homem; o objetivo dos exercícios sendo a obtenção – à semelhança da “clarividência” de certos ocultistas – de “poderes latentes” ou de uma “personalidade desenvolvida” ou “libertada”. E dado que tal ideal não existe – visto ser imaginária a premissa – o resultado da aventura só pode ser uma perversão; é a contrapartida negativa de um racionalismo supersaturado – explodido em seu extremo limite –, a saber, um agnosticismo desprovido de toda imaginação.

\* \* \*

Rigorosamente falando, há uma só filosofia, a *Sophia Perennis*; ela é também – considerada em sua integralidade – a única religião. A *Sophia* tem duas origens possíveis, uma intemporal e uma temporal: a primeira é “vertical” e descontínua, e a segunda, “horizontal” e contínua; dito de outro modo, a primeira é como a chuva que pode descer do céu a todo momento; a segunda é como um ribeiro que brota de uma fonte. Os dois modos se encontram e se combinam: a Revelação metafísica actualiza<sup>6</sup> a faculdade intelectual, e esta, uma vez despertada, dá lugar à intelecção espontânea e independente.

A dialética da *Sophia Perennis* é “descritiva”, não “silogística”, ou seja, as afirmações não são produto de uma “prova” real ou imaginária, ainda que possam utilizar provas – reais, neste caso – a título de “ilustração” e numa preocupação de clareza e de inteligibilidade. Mas a linguagem da *Sophia* é antes de tudo o simbolismo sob todas as suas formas: por isso, a abertura à mensagem dos símbolos é um dom próprio do homem primordial, e de seus herdeiros de todas as épocas; *Spiritus ubi vult spirat*.

Um dos paradoxos de nossa época é que o esoterismo, discreto pela força das coisas, vê-se na obrigação de afirmar-se à luz do dia, pela simples razão de que não há outro remédio para as confusões de nosso tempo. Pois, como dizem os cabalistas, “mais vale divulgar a Sabedoria do que esquecê-la.”

6. Grafamos a palavra com “c” para indicar que não tem o sentido de “modernizar”, mas o de “passagem da potência ao ato”. Em português esta acepção não está nos dicionários recentes, nem mesmo no Aulete, mas consta de traduções de certos compêndios filosóficos – como por exemplo o conhecido Curso de Filosofia, de Régis Jolivet –, bem como do dicionário de filosofia de Mário Ferreira dos Santos, autor que a utilizou em seus livros. A noção de “ato”, como se sabe, é clássica na filosofia. (N. do T.)

## REFLEXÕES SOBRE O SENTIMENTALISMO IDEOLÓGICO

UMA DOUTRINA pode ser definida como sentimental não porque faz uso de um simbolismo dos sentimentos ou porque sua linguagem é mais ou menos emotiva, mas porque seu próprio ponto de partida é determinado por uma sentimentalidade; ocorre, de fato, que uma doutrina baseada em determinado aspecto da realidade não procure evitar os apelos ao sentimento, enquanto, ao contrário, uma teoria ilusória, e de inspiração passional em seu próprio axioma, afete um tom racional ou “glacial” e desenvolva uma lógica impecável a partir de seu erro de base; o caráter “acéfalo” desta lógica não escapará, no entanto, àqueles que sabem que a lógica só tem sentido em virtude da justeza – física ou metafísica – de seu fundamento.

Se tomamos o exemplo de uma doutrina na aparência totalmente intelectual e inacessível às emoções, a saber, o kantismo – é o próprio tipo das teorias na aparência alheias a toda poesia –, descobriremos sem dificuldade que o ponto de partida ou o “dogma” se reduz a uma reação gratuita contra tudo o que a razão não permite atingir; é, portanto, *a priori*, uma revolta instintiva contra as verdades racionalmente inalcançáveis, e consideradas incômodas por causa dessa própria inacessibilidade; todo o resto não é senão malabarismo dialético, engenhoso ou “genial” se quiserem, mas contrário à verdade. O

que é decisivo no kantismo, não é sua lógica *pro domo* e seu punhado de luzes bastante restritas, mas seu desejo sobretudo “irracional” de limitar a inteligência; o resultado disso é uma desumanização da inteligência e a porta aberta a todas as aberrações anti-humanas de nosso século. Numa palavra, se o homem é a possibilidade de se superar intelectualmente, o kantismo será a negação do humano real e integral. As negações, nesta escala, acompanham-se sempre de uma espécie de falta moral que as torna menos desculpáveis do que se se tratasse unicamente de estreiteza intelectual: os kantianos, não compreendendo a “metafísica dogmática”, não querem notar também a enorme desproporção entre a grandeza intelectual e humana dos “metafísicos dogmáticos” e as ilusões que eles lhes atribuem; no entanto, mesmo levando em conta a incompreensão, parece que todo homem de bem deveria ser sensível, ainda que indiretamente, ao nível humano dos pretensos “dogmatistas” – o que é evidência em metafísica é “dogma” para aqueles que dela nada compreendem –, e esse é um argumento extrínseco de alcance não negligenciável.

Enquanto o metafísico quer retornar à “primeira palavra”, a da Intellecção primordial, o filósofo moderno, ao contrário, quer ter a “última palavra”: assim, Comte imagina que após duas etapas inferiores – a saber, a “teologia” e a “metafísica” – vem enfim o estágio “positivo” ou “científico”, o qual se limita gloriosamente às experiências mais exteriores e mais grosseiras; é a etapa do voo industrial, que, aos olhos do filósofo, marca o ápice do progresso e da civilização. Como o “criticismo” de Kant, o “positivismo” de Comte parte de um instinto sentimental, o de tudo destruir para tudo renovar no sentido de um mundo dessacralizado e totalmente “humanista” e profano.

\* \* \*



A indignação contra abusos engendra a rejeição dos princípios positivos que esses abusos falsificam; quando a reação sentimental se dá uma codificação filosófica, ela falsifica e empobrece a imaginação. O erro cria “cenários” de que tem necessidade para se sentir à vontade; o mundo é cada vez mais um sistema de cenários destinados a limitar e perverter a faculdade imaginativa, a lhe impor a convicção inabalável de que tudo isto é a “realidade” e que não existe outra; que tudo o que se encontra fora desse sistema não é senão “romantismo” ingênuo e condenável. No século XIX, e de certa maneira desde o Renascimento, tentava-se praticamente criar um universo no qual não haveria senão o homem; nos nossos dias, a iniciativa escapou ao homem, ele vai deslizando para baixo num universo – ou um pseudo-universo – em que só a máquina é “real”; nestas condições, já não se pode nem falar de “humanismo”. Seja como for, atribuindo-se a si mesmo sua própria razão suficiente, o homem não pode continuar sendo o que ele é; se não mais crê no que o supera e se não coloca mais seu ideal acima de si mesmo, ele se condena ao inumano.

É difícil negar, quando ainda se é sensível às normas verdadeiras, que a máquina tende a fazer do homem o que ela é; que ela o torna brusco, brutal, vulgar, quantitativo e estúpido como ela, e que toda a “cultura” se ressentiu disso. É o que explica em parte o “sincerismo” e a mística do “engajamento”: é preciso ser “sincero” porque a máquina não tem mistério e é incapaz de prudência bem como de generosidade; é preciso ser “engajado”, porque a máquina só tem valor por suas produções, ou porque ela exige uma supervisão constante e mesmo um verdadeiro “dom de si”<sup>7</sup>, e assim devora o homem e o humano; é preciso abster-se, em arte e em literatura, de “complacência”, pois

7. Se se nos objeta que o mesmo acontecia nos antigos ofícios, responderemos que há aí uma diferença notável pelo fato de que esses ofícios tinham um caráter propriamente humano e portanto contemplativo, e, por esse fato, não comportavam nem a agitação nem o esmagamento próprios do maquinismo.

a máquina não é complacente e sua feiúra, sua ruidosa agitação e sua implacabilidade se confundem, no espírito de seus escravos e de suas criaturas, com a “realidade”; e sobretudo é preciso não ter Deus, porque a máquina não tem Deus, ou porque ela mesma usurpa esse papel.<sup>8</sup>

\*\*\*

Nesta ordem de ideias, não há como não se deter na questão – na prática, crucial – da ideologia democrática e antiteocrática. Uma teoria social baseada – por reação contra abusos – num desejo de liberdade, e que dá a essa reivindicação um caráter desmedido que não tem relação com as possibilidades e os interesses reais do indivíduo, pode eventualmente se desenvolver sem nenhuma inconsequência dialética e dar assim a impressão de uma perfeita objetividade; o sucesso de uma semelhante ideologia se explica pelo fato de que os homens que ignoram as razões profundas das situações terrestres e para quem os princípios não são senão “abstrações” deixam-se convencer pela afirmação violenta de uma causa parcialmente legítima, sem se perguntar se a ideologia que é a ela acrescentada é verdadeira ou falsa; porque temos fome, a tamareira inacessível é um ladrão, e sempre foi. O impulso passional – mesmo raciocinando “frialemente” – não leva em conta o fato de que uma verdade parcial torna-se falsa quando é separada de seu contexto total e lhe é atribuído, isolando-a artificialmente, um alcance quase incondicional.

8. Esclareçamos que, ao falar de “Deus”, temos em vista, não um conceito que seria contrário — ou enquanto fosse contrário — ao Budismo, mas a Realidade “nirvânica” que é subjacente a todos os conceitos tradicionais do Absoluto, a qual se exprime aliás no *Mahâyâna* pelo *Dharmakâya* universal, ou, em outros termos, pelo *Adi-Buddha: Amitâbha (Amida)* ou *Vairochana (Dainichi)*, conforme as escolas.

Na realidade, a liberdade exterior das criaturas é relativa ou condicional e não pode ser mais que isso; o que a tradição procura realizar – e que ela realiza conforme nosso mundo de aproximações o permite – é uma espécie de equilíbrio entre a liberdade individual terrestre e as chances de salvação celeste; se se crê na vida eterna, uma liberdade desproporcional em relação a determinadas possibilidades individuais e que, por consequência, compromete tais ou quais chances de salvação não é mais desejável, evidentemente, que uma privação de liberdade que não as compromete. É deste ângulo que é preciso considerar tudo o que, nas civilizações tradicionais, e na medida em que não se trata de abusos, fere de maneira exagerada a sensibilidade dos individualistas que não crêem em nada, ou cuja crença não atinge sua inteligência e sua imaginação; dizemos “exagerada” porque é normal que males “legítimos” ou “inevitáveis” possam ferir a sensibilidade de homens de bem; mas é anormal e em todo caso ilegítimo que os homens tirem de sua sensibilidade conclusões errôneas.

A experiência da falaciosa “liberdade” que se apresenta como um fim em si ou como “a arte pela arte” – como se se pudesse ser realmente livre fora da verdade e sem a liberdade interior! –, esta experiência, dizemos, não está senão começando, ainda que o mundo já lhe tenha colhido frutos amargos; pois tudo o que no mundo é ainda humano, normal e estável só sobrevive pela seiva das tradições ancestrais – portanto de “preconceitos”, se se quiser –, quer se trate do Ocidente moldado pelo Cristianismo ou de não importa qual tribo nilótica ou amazônica. Para ter uma ideia do que poderia ser o homem livre de “amanhã”, o homem recomeçando “do zero” e “criando-se a si mesmo”<sup>9</sup> – mas em realidade o homem da máquina, máquina essa que escapou a seu controle – basta lançar um olhar à psicologia demasiadamente “existencialista” de certa juventude. Se se retiram do homem as mar-

9. E criando ao mesmo tempo a verdade, está claro.

cas profundas e “subconscientes” da tradição, só restam em definitivo os estigmas da queda e o desencadeamento do infra-humano.

Logicamente, a democracia se opõe à tirania, mas de fato ela leva à tirania; em outras palavras: como sua reação é sentimental – sem o que ela seria centrípeta e tenderia para a teocracia, única garantia de uma liberdade realista – ela só é um extremo que, por sua negação irrealista da autoridade e da competência, chama fatalmente outro extremo e uma nova reação autoritária, autoritária e tirânica por seu próprio princípio. A ilusão democrática aparece sobretudo nos traços seguintes: na democracia, é verdadeiro aquilo em que a maioria acredita; é ela que na prática “cria” a verdade; a própria democracia só é verdadeira na medida e durante o tempo em que a maioria nela crê, ela traz em seu seio, portanto, os germes de seu suicídio. A autoridade, que se está obrigado a tolerar sob pena de anarquia, vive à mercê dos eleitores, de onde a impossibilidade de governar realmente; o ideal de “liberdade” faz do governo um prisioneiro que deve seguir constantemente as pressões dos diversos grupos de interesse; as próprias campanhas eleitorais provam que os aspirantes à autoridade devem enganar os eleitores, e os meios desse engodo são tão grosseiros e tolos, e constituem tal aviltamento do povo, que isto deveria bastar para reduzir a nada o mito da democracia moderna. Isso não quer dizer que nenhum gênero de democracia seja possível: mas então trata-se em primeiro lugar de coletividades restritas – nômades, sobretudo – e depois de uma democracia interiormente aristocrática e teocrática, não de um igualitarismo leigo imposto a grandes povos sedentários.

Poderíamos indicar o seguinte: acontece de um homem ser inteligente e competente, ou de uma minoria o ser; mas que a maioria seja inteligente e competente – ou “mais inteligente” e “mais competente” – isto não poderia acontecer; o adágio *vox populi vox Dei* só tem sentido em presença de um arcabouço religioso que confere às massas uma função de “médium”; elas se exprimem então, não pela reflexão,

mas pela intuição e sob influência do Céu, a menos que se trate de uma questão em que todo homem são de espírito e temente a Deus é competente, de maneira que o sentimento da maioria coincida, de todo modo, com aquilo que se pode chamar de bem. É evidente que o povo, enquanto portador coletivo da religião, tem um caráter positivo – todas as religiões o testemunham –, que, portanto, instintivamente ele tem razão contra as exceções malsãs e ímpias<sup>10</sup> e que, de um ponto de vista um pouco diferente, seu “fanatismo”<sup>11</sup> – a despeito de seus abusos – representa uma força centrípeta e reguladora. O povo é o que ele é, no bem e no mal; ele não tem as virtudes do “centro”, mas pode ter as da “totalidade”, com a condição de que o “centro” o determine. A palavra “povo” tem, aliás, dois significados: ela designa seja a maioria que se distingue das elites intelectual e aristocrática, seja a coletividade total ou integral, compreendendo ao mesmo tempo a maioria e as elites; neste último sentido, é evidente que o governo – à parte sua origem celeste – vem do “povo” mesmo e que as elites cavaleiresca e sacerdotal são a expressão do gênio “popular”.

Uma palavra sobre o “livre-pensamento”, ou mais precisamente sobre a obrigação quase moral que é dada a todo homem de “pensar por si mesmo”: esta exigência não está de modo nenhum em conformidade com a natureza humana, pois o homem normal e virtuoso, enquanto membro de uma coletividade social e tradicional, em geral dá-se conta dos limites de sua competência. Das duas uma: ou o homem é excepcionalmente dotado em tal ou qual plano, e então nada o pode impedir de pensar de maneira original, o que ele fará aliás de acordo com a tradição – nos mundos tradicionais, que são os únicos

10. Ele pode também se enganar quando se trata de fenômenos que superam os domínios do exoterismo, ainda que haja um aspecto do esoterismo que esteja ancorado no povo, particularmente no artesanato.

11. Em nossos dias, chamam de “fanatismo” tudo o que é essencial ou mesmo simplesmente sério numa religião.

que interessam aqui – precisamente porque sua inteligência lhe permite apreender a necessidade desta concordância; ou o homem é de inteligência média ou medíocre, num plano qualquer ou de maneira geral, e então ele se remeterá aos juízos daqueles que são mais competentes que ele, e esta é em seu caso a coisa mais inteligente a fazer. A mania de separar o indivíduo da hierarquia intelectual, ou seja, de individualizá-lo intelectualmente, é uma violação de sua natureza e equivale praticamente à abolição da inteligência, e também das virtudes sem as quais o entendimento real não poderia se actualizar<sup>12</sup> plenamente. Assim não se chega senão à anarquia e à codificação da incapacidade de pensar.

\* \* \*

Uma variante bem “atual” do sentimentalismo ideológico que temos em vista, e muito difundida entre os próprios crentes, é a obsessão demagógica pelo “social”. Em outro tempo, quando todo o mundo era religioso, a pobreza preservava os pobres da hipocrisia, ou de certa hipocrisia; em nossos dias, a pobreza engendra com demasiada frequência a descrença e a inveja – nos países industrializados ou atingidos pela mentalidade industrialista –, de modo que ricos e pobres estão quites; à hipocrisia dos primeiros responde a impiedade<sup>13</sup> dos últimos. É profundamente injusto preferir este novo vício dos pobres ao vício habitual – e tradicionalmente estigmatizado – dos ricos, desculpar a impiedade dos pobres por sua pobreza sem desculpar a hipocrisia dos ricos por sua riqueza; se os pobres são vítimas de seu estado, os ricos são da mesma forma do seu e, se a pobreza dá direito à impiedade, a riqueza dá direito ao simulacro de piedade. Se é preci-

12. No sentido de “passar da potência ao ato”. Ver nota 6.

13. No sentido de “desprezo pela religião”. O termo “piedade”, em francês (*piété*), não tem o sentido de “comiseração” como em português; significa sempre “fervor religioso”, “devoção”. (N. do T.)

so, espiritualmente, ter compaixão pelos pobres, é preciso, da mesma forma, ter compaixão pelos ricos e desculpá-los, tanto mais quanto a diferença só reside em situações de todo exteriores e facilmente reversíveis, e não na natureza fundamental dos homens; não se pode preferir os pobres a não ser quando são melhores que os ricos por sua sinceridade espiritual, sua paciência, seu heroísmo secreto – tais pobres existem sempre, assim como ricos desapegados de sua riqueza – e não quando são piores por sua descrença, sua inveja ou seu ódio. Os cristãos perseguidos sob Nero sofriam mais do que sofrem hoje os trabalhadores mal pagos, sem que nenhuma teologia lhes concedesse o direito de não mais crer em Deus e de desprezar sua Lei; a tradição nunca admitiu essa espécie de chantagem econômica para com Deus.

Em suma, três questões decidem o problema humano, a despeito dos sentimentalismos humanitaristas e progressistas: se todos os homens estivessem isentos de preocupações materiais, o mundo estaria salvo? Certamente não; pois o mal está antes de tudo no próprio homem, como a experiência o prova<sup>14</sup>. Se todos os homens se aplicassem a suprir as necessidades dos outros, em vista do bem-estar físico e à parte toda religião, o mundo estaria salvo? Não, certamente, pois o fundo do problema continuaria negligenciado. Se todos os homens pensassem em Deus a ponto de esquecer seu bem-estar, o mundo estaria salvo? Sim, certamente; “o resto vos será dado por acréscimo”, diz o Evangelho, o que quer dizer que a reforma do homem engendraria *ipso facto* uma reforma do mundo, e mesmo uma reação benéfica da parte de toda a ambiência cósmica.

O progressismo é querer eliminar os efeitos sem querer eliminar as causas; é querer suprimir as calamidades sem saber que elas não são

14. Nos países economicamente supersaturados e imbuídos de um idealismo social e da psicanálise “humanitária”, o problema moral não está de nenhum modo resolvido; a “juventude dourada” se mostra capaz de crimes sem ter a desculpa da miséria.

senão o que é o homem e que elas resultam necessariamente de sua ignorância metafísica ou de sua falta de amor a Deus. É preciso igualmente levar em conta isto: Deus não pode “ter interesse” em primeiro lugar no bem-estar das criaturas, dado que Ele quer as almas e seu bem imperecível e não as coisas passageiras do mundo material; se Deus quer também nosso bem-estar terrestre, é não porque ele o vê como um fim em si, mas porque certa felicidade é a condição normal do homem, que é criado essencialmente em vista dos valores eternos; Deus “tem interesse” em nosso bem-estar na medida em que nós tiramos proveito dele em vista de Deus e não de outro modo, mas, fora desse “interesse” – se esta palavra é permitida aqui a título provisório – Deus “deixa chover sobre os injustos como sobre os justos”. Junto com o pão, é preciso dar a verdade, pois “nem só de pão vive o homem”; a fome com a verdade vale mais que a comodidade com o erro. O bem-estar está aí para servir nossos fins últimos como a argila está aí para fazer potes.

Alguns acusam facilmente de “egoísmo” os contemplativos preocupados com sua salvação, e pretendem que em vez de se salvar a si mesmo seria preciso salvar os outros; ora, isto é em primeiro lugar hipócrita e em segundo lugar absurdo, pois, por um lado, é impossível salvar os outros, pois só se pode conhecer e querer com o próprio conhecimento e a própria vontade; se é possível contribuir para a salvação dos outros, isto só se dá em virtude de nossa própria salvação. Nenhum homem jamais prestou um serviço a quem quer que fosse mantendo-se apegado a seus defeitos por “altruísmo”; aquele que despreza sua própria salvação certamente não salva ninguém. É prova de hipocrisia mascarar suas paixões ou sua indiferença espiritual com boas obras.

Só se pode definir o social em função da verdade, mas não se pode definir a verdade em função do social.

\*\*\*



Ouve-se com demasiada frequência censurarem o “sentimentalismo” de homens que protestam, não contra um mal necessário, mas contra uma baixeza; essa censura, mesmo se coincide acidentalmente com a verdade do ponto de vista simplesmente psicológico, é no entanto totalmente injustificada enquanto pretende reduzir reações da inteligência a suas possíveis concomitâncias emotivas. Pois: que os fortes ataquem os fracos, é um mal por vezes inevitável e mesmo sob certos aspectos uma lei natural, com a condição, todavia, que os meios não violem as normas da natureza como no caso das guerras mecanizadas, e que a força não sirva ideias intrinsecamente falsas, o que seria mais ainda uma anomalia<sup>15</sup>; mas que os fortes esmaguem os fracos por meio de uma hipocrisia interesseira e de baixezas que dela resultam, isto não é nem natural nem inevitável, e é gratuito e mesmo infame tachar de “supersensibilidade” toda opinião que condena esses métodos; o “realismo” político pode justificar as violências, jamais as vilanias. Mas não há somente esta alternativa; há também os fatos que, sem serem em si mesmos nem males necessários nem torpezas propriamente ditas, são antes negligências penosas e insensatas, abusos feitos de preconceitos, de comodidade, de falta de imaginação, de hábitos inconscientes; tais coisas são inevitáveis, não em detalhe, mas globalmente, o homem coletivo da “idade sombria” sendo o que ele é. Neste caso, comover-se com um fato particular não é necessariamente sentimentalidade repreensível; o que o seria é indignar-se contra a existência mesma de tais fenômenos no seio de uma civilização velha, e de querer destruir esta a fim de abolir aqueles.

15. É, portanto, sobretudo nas guerras tribais ou feudais que pensamos, ou ainda nas guerras de expansão das civilizações tradicionais. Alguns objetarão que sempre houve máquinas e que um arco não é outra coisa, o que é tão falso quanto pretender que um círculo é uma esfera ou que um desenho é uma estátua. Há aí uma diferença de dimensões cujas causas são profundas e não quantitativas.

Quando confrontamos a Antiguidade com nossa época, vemos dois extremos: por um lado a dureza marmórea e abstrata dos antigos, baseada na lei de seleção natural e nas virtudes aristocráticas dos deuses e dos heróis, e por outro lado os excessos da democracia de nosso tempo, a saber, o reinado dos inferiores, o culto da mediocridade e da vulgaridade, a proteção sentimentalista, não dos fracos, mas das fraquezas e dos defeitos morais<sup>16</sup>, a moleza psicológica diante de todas as formas da permissividade e do vício, a imoralidade sustentada em nome da “liberdade” e da “sinceridade”, a asneira e a tagarelice travestidas de “cultura”, o desprezo pela sabedoria e a neutralização da religião, depois os danos de uma ciência atéia que nos leva à superpopulação, à degenerescência e à catástrofe. Ora, essas aberrações nos permitem, se não admitir as dos antigos, ao menos compreender sua perspectiva fundamental; damo-nos conta, então, que não há por que condenar essa perspectiva em si de uma maneira incondicional em nome de um dito “progresso moral” que na realidade só leva aos excessos inversos, para dizer o mínimo.<sup>17</sup> Como todos os sonhos, o do igualitarismo pressupõe um mundo fragmentário, feito exclusivamente de pessoas honestas que não pensam senão em amassar seu pão em tranquilidade sem serem molestadas nem pelos lobos, nem pelos deuses; ora, os lobos estão nas próprias “pessoas honestas” e, quanto aos deuses fatores de “fanatismo”, basta diminuir-lhes o brilho para que os diabos os venham substituir. Nada seria mais falso que pretender que a Idade Média era boa como nossa época é má; a Idade Média era má porque os abusos que desfiguravam os princípios tinham sido levados a seu máximo em relação às possibilidades

16. A proteção dos fracos foi sempre praticada nas civilizações ainda sãs, sob uma ou outra forma.

17. As ditaduras coletivistas surgiram da democracia e reeditam os preconceitos desta à sua maneira, no sentido de que elas procuram realizar os ideais pretensamente humanitários por meios babilônicos.

de então, sem o que a reação moderna – Renascimento e Reforma – não teria podido se produzir. Mas, comparada com nossa época, a Idade Média é não obstante “melhor” e mesmo “boa”, considerando-se que ela era ainda dominada pelos princípios.

Ouve-se a cada instante dizer que é preciso “ser de nosso tempo” e que o fato de “olhar para trás” ou de “parar no tempo” é uma traição para com esse “imperativo categórico” que é nosso século; mas ninguém poderia jamais dar a menor justificativa por menos plausível que seja para essa exigência grotesca. “Não há direito superior ao da verdade”, dizem os hindus; e, se dois mais dois são quatro, isso certamente não é em função de um tempo qualquer. Tudo o que se passa em nossos dias faz parte de nosso tempo, inclusive a oposição a ele; copiar a Antiguidade fazia parte do Renascimento, e, se em nossos dias alguns dirigem o olhar para a Idade Média ou o Oriente, é-se obrigado a registrar o fato como pertencendo à época em que vivemos. É a natureza das coisas que decide, em definitivo, o que é nosso tempo e o que ele não é; e certamente não cabe aos homens decidir o que tem direito a ser verdadeiro e o que não tem.

\* \* \*

Também o “vitalismo” filosófico dissimula sob os traços de uma lógica impecável um pensamento falacioso e propriamente infra-humano. Os adoradores da “vida”, para os quais a religião – ou a sabedoria – não é senão um desmancha-prazeres ininteligível, factício e mórbido, esquecem antes de tudo as verdades seguintes: que a inteligência humana é capaz de objetivar a vida e a ela se opor de certa maneira, o que não pode ser desprovido de sentido, toda coisa tendo sua razão de ser; que é por sua capacidade de objetivação e de oposição ao subjetivo que o homem é homem, a vida e o prazer sendo comuns também a todas as criaturas infra-humanas; que não há somente a

vida, mas também a morte, e que não há somente o prazer, mas também a dor, algo de que só o homem pode dar-se conta *a priori*; que o homem deve seguir sua natureza como os animais seguem a sua, e que seguindo-a plenamente ele é levado a transcender as aparências e a lhes dar uma significação que supera seu plano móvel e que as une a uma mesma realidade estável e universal. Pois o homem é a inteligência, e a inteligência é a superação das formas e a realização da Essência invisível; quem diz inteligência humana diz absolutez e transcendência.

De todas a criaturas terrestres, só o homem sabe: em primeiro lugar, que o prazer é contingente e efêmero; e, em segundo, que ele não é partilhado por todos, ou seja, que outros *ego* não desfrutam do prazer de “nosso *ego*”, e que há sempre – seja qual for nosso prazer – outras criaturas que sofrem, e inversamente; o que prova que o prazer não é tudo, nem a vida. A religião ou a metafísica surgem bem mais profundamente da natureza especificamente humana – “natureza sobrenatural” precisamente em suas profundezas – que as características que o homem partilha com o animal e a planta.

Refutar o erro não é ignorar que sua existência é necessária; as duas coisas se situam em planos diferentes. Nós não aceitamos o erro, mas aceitamos sua existência, pois “é preciso que o escândalo venha”.

\* \* \*

Dissemos que uma doutrina merece o epíteto de “sentimental” não porque faz uso de um simbolismo dos sentimentos ou reflete secundariamente, em sua forma, os sentimentos do escritor que a expõe, mas porque seu ponto de partida é determinado pelo sentimento mais que pela realidade objetiva, o que significa que esta é violada por aquele; a este esclarecimento, devemos acrescentar uma reserva em favor das doutrinas tradicionais, ou de algumas delas: poder-se-

ia, rigorosamente falando, qualificar de “sentimental” uma doutrina verdadeira quando o sentimento se introduz na própria substância desta doutrina, ainda que limitando a verdade, pela força das coisas, em razão do caráter “subjetivo” e afetivo da sentimentalidade; é neste sentido que Guénon falou da presença de um elemento sentimental nos exoterismos semíticos, ao mesmo tempo em que ressaltava que é este elemento que causa as incompatibilidades entre os dogmas de proveniência diferente. Mas, neste caso, o epíteto de “sentimental” não poderia significar que a doutrina toma seu impulso em uma reação sentimental e portanto puramente humana, como se produz nas ideologias profanas; ao contrário, o casamento entre a verdade e o sentimento é aqui uma concessão providencial e salutar a determinadas predisposições psicológicas, de modo que o epíteto em questão só convém com a condição de especificar que trata-se de doutrinas ortodoxas.

O Intelecto – esta espécie de revelação estática, permanente em princípio e sobrenaturalmente natural – não se opõe a nenhuma expressão possível do Real; ele se situa além do sentimento, da imaginação, da memória e da razão, mas ele pode ao mesmo tempo iluminá-los e determiná-los, pois que eles são como suas ramificações individualizadas, e dispostas enquanto receptáculos a receber a luz de cima e a traduzi-la segundo suas possibilidades. A quintessência positiva do sentimento é o amor; e o amor, na medida em que ele se supera a si mesmo em direção a sua fonte sobrenatural, é o amor do homem por Deus e de Deus pelo homem, e enfim a Beatitude sem origem e sem fim.

## USURPAÇÕES DO SENTIMENTO RELIGIOSO

UM DOS ABUSOS que o Renascimento nos legou indiretamente é a confusão, num mesmo culto sentimental ou num mesmo “humanismo”, entre religião e pátria: esse “amálgama” é tanto mais deplorável quanto se produz entre homens que se supõe representarem os valores tradicionais e que, assim, comprometem o que deveriam defender. Sem dúvida, o crente nem sempre tem o dever de pregar a verdade que dá um sentido à vida, mas ele certamente não tem o direito de adulterá-la com razões puramente humanas que deixam de ser válidas alguns passos adiante; à força de querer justificar tais paixões pela religião, o que se consegue é tornar esta última ininteligível e por vezes inclusive odiosa, e este efeito prova que sua causa está longe de ser anódina e longe de, no que diz respeito à censura, merecer somente uma indulgência despreocupada e cúmplice.

É por demais evidente que, para poder determinar os direitos das coisas terrestres – e lamentamos que isso não seja um truísmo –, é preciso partir da verdade axiomática de que o valor do homem e das coisas está em sua adequação ao Real integral e em sua capacidade de participar diretamente ou indiretamente desse fim; o papel do contemplativo é o de olhar constantemente para esse Real e comunicar *ipso facto* à sociedade o perfume dessa visão; perfume ao mesmo tempo de vida e de morte, e indispensável ao bem-estar relativo que

este mundo pode reivindicar. É preciso, portanto, partir da ideia de que só a espiritualidade – e com ela a religião que necessariamente a emoldura – constitui um bem absoluto; é o espiritual, não o temporal que cultural, social e politicamente será o critério de todos os outros valores.

Nesta questão dos limites de fato ou de direito do sentimento patriótico, convém lembrar antes de mais nada que há pátria e pátria: há a da terra e a do Céu; a segunda é o protótipo e a medida da primeira, ela lhe dá seu sentido e sua legitimidade. É assim que no ensinamento evangélico o amor a Deus tem primazia sobre, e pode portanto contradizer, o amor pelos parentes próximos, sem que haja aí a menor ofensa à caridade; aliás, a criatura deve ser amada “em Deus”, ou seja, o amor nunca lhe pertence por inteiro. O Cristo não se preocupou senão da Pátria celeste, que “não é deste mundo”; isto basta, não para negar o fato natural de uma pátria terrestre, mas para se abster de todo culto abusivo – e antes de tudo ilógico – do país de origem. Se o Cristo reprovou os apegos temporais, ele nem por isso deixou de admitir os direitos da natureza, no domínio que é o seu, direitos eminentemente relativos que não se trata de erigir em ídolos; é o de que Santo Agostinho tratou magistralmente, sob certo aspecto ao menos, em sua *Civitas Dei*. O patriotismo normal é ao mesmo tempo determinado e limitado pelos valores eternos; ele “não se incha” e não perverte o espírito; ele não é, como a xenofobia, o esquecimento oficial da humildade e da caridade ao mesmo tempo que a anestesia de toda uma parte da inteligência; permanecendo em seus limites, ele é capaz de suscitar as mais belas virtudes sem ser um parasita da religião.

É preciso se precaver contra as interpretações abusivas do passado histórico; a obra de uma Joana D’Arc não tem nada a ver com o nacionalismo moderno, tanto mais quanto a santa seguiu o impulso, não de um patriotismo natural – o que teria sido legítimo –, mas o de uma vontade celeste, que via longe. A França foi durante séculos o

eixo do Catolicismo; uma França inglesa teria significado no fim das contas uma Europa protestante e o fim da Igreja católica; foi isso que quiseram evitar as “vozes”. A ausência, em Joana, de toda paixão, suas palavras serenas com relação aos ingleses, corroboram plenamente o que acabamos de dizer e deveriam bastar para pôr a santa ao abrigo de toda impostura retrospectiva<sup>18</sup>.

Se se nos permite inserir aqui uma consideração mais geral relativa à anexação abusiva de exemplos históricos, diremos que um erro muito comum e particularmente deplorável é crer que se pode fazer em nossa época tudo o que se fez na Idade Média e na Antiguidade; mas, antes de falar disso, convém mencionar o erro inverso, segundo o qual nosso “tempo” nos dá o direito de desprezar como “desusado” o que na Idade Média foi intemporal e que, por consequência, não cessou de sê-lo no que é essencial; trata-se de coisas ou de atitudes que dizem respeito não ao homem deste ou daquele tempo, mas ao homem enquanto tal. A atitude dos modernos com relação ao passado, com efeito, comporta frequentemente um duplo erro: por um lado, eles julgam que determinadas formas que têm um conteúdo intemporal são inconciliáveis com as condições mentais do que eles chamam de “nosso tempo”; por outro lado, eles se referem de bom grado, para introduzir determinada reforma ou determinada simplificação, ao que era feito na Antiguidade ou na Idade Média, como se as condições cíclicas fossem sempre as mesmas e não houvesse, do ponto de vista da fluidez espiritual e da inspiração, um progressivo empobrecimento – ou rebaixamento – das possibilidades. A religião – pois é dela que se trata na maior parte dos casos – é semelhante a uma árvore que cresce, que tem uma raiz, um tronco, ramos, folhas, onde não há acaso – um carvalho não produz nunca outra coisa que não bolotas – e onde

18. Da mesma maneira, o estandarte de Joana foi algo bem diferente de uma bandeira revolucionária que unisse, num mesmo culto profano, crentes e incrédulos.



não se pode interverter às cegas a ordem de crescimento; este não é uma “evolução” no sentido progressista da palavra, ainda que haja aí, evidentemente – paralelamente à descida em direção à exteriorização e ao endurecimento –, um desenvolvimento no plano da formulação mental e das artes. O suposto retorno à simplicidade original está nos antípodas dessa simplicidade, precisamente porque nós não estamos mais na origem e porque, além disso, o homem moderno é afetado por uma singular falta do senso das proporções; nossos ancestrais não acreditariam jamais que bastasse ver num erro “nosso tempo” para lhe reconhecer direitos não somente sobre as coisas, mas mesmo sobre a inteligência.

Mas voltemos à noção de pátria: concretamente, a pátria é, não necessariamente um Estado, mas a terra, ou a paisagem, onde se nasceu, e o povo ou o grupo étnico ou cultural ao qual se pertence<sup>19</sup>; não é senão natural que o homem ame sua ambiência de origem, assim como é natural, nas condições normais, que o homem ame seus pais ou que os esposos se amem reciprocamente e amem seus filhos; e não é menos natural que todo homem contribua, segundo sua função e seus meios, à defesa de seu país ou de seu povo quando eles são atacados. Não pretendemos de modo nenhum que seja sempre ilegítimo que uma nação ataque uma outra, mas, neste caso, é ilegítimo – diga-se de passagem – constranger todos os cidadãos sem distinção a participar do ataque, pois tradicionalmente, ou, digamos, segundo o direito natural, uma mobilização em massa só é legítima em caso de risco nacional<sup>20</sup>. Mas o patriotismo nacionalista, precisamente, não se con-

19. Assim, a pátria concreta de um muçulmano da Argélia pode ser menos o Estado argelino que o Magrebe islâmico, sejam quais forem suas subdivisões acidentais; e esse Magrebe é uma parte antiga e vital do mundo muçulmano.

20. Mesmo povos tão belicosos como os índios da América ignoravam a “mobilização geral”, cada indivíduo tendo o direito de não participar desta ou daquela expedição guerreira; o que frequentemente acontecia com os xamãs e também com

tenta com posições naturais: segundo ele, a pátria é na prática parte integrante da religião, mesmo se ela oprime esta última. Isso não quer dizer que a pátria não seja mais que um acidente terrestre sem alcance espiritual, longe disso: somos os primeiros a reconhecer que a pátria assume um valor religioso na medida em que ela veicula concretamente e tradicionalmente a religião; isto não deixa dúvida no caso da Terra védica, de Israel da Antiguidade, do Império do Centro, do Japão xintoísta, do *Dâr al-Islâm* e em outros casos análogos; e isto se aplica, evidentemente, também à antiga Cristandade, depois ao Santo Império e, em certa medida, ao Reino de França, “filha mais velha da Igreja”<sup>21</sup>; e notemos que o rei de França considerava que sua autoridade procedia de Davi pela analogia sacramental, enquanto que o imperador da Alemanha derivava a sua de César por continuidade histórica.

O caráter sagrado de uma nação depende, não da santidade de seus cidadãos, isto é bem evidente, mas da integralidade tradicional de seu regime; o que torna impossível identificar um Estado leigo a uma “Terra santa” é precisamente o caráter confessionalmente “neutro”, portanto heteróclito e profano, da civilização moderna. Há duas

os encarregados da caça. O mesmo valia para os israelitas: “Quando vos dispuserdes para o combate, o sacerdote avançará e falará ao povo... Os chefes falarão em seguida ao povo, dizendo: Quem construiu uma casa e ainda não a consagrou? Que parta e volte a sua casa, para que não morra na batalha e outro a consagre. Quem plantou uma vinha... Que parta e volte a sua casa... Quem se comprometeu com uma mulher... Que parta e volte a sua casa... Quem tem medo e sente o coração enfraquecer? Que parta e volte a sua casa, a fim de que o coração de seus irmãos não desfaleça como o seu”. (Deuteronômio, XX, 5-8)

21. Mencionemos também a “Santa Rússia”, que podia se considerar como herdeira de Bizâncio, a “Nova Roma e Nova Jerusalém”, e como protetora predestinada de toda a Igreja do Oriente. Observações análogas valem para a Abissínia, dado que ela é o único império soberano de confissão monofisita.

idolatrias que são incompatíveis com o caráter sagrado de uma nação: por um lado, o civilizacionismo e, por outro, o nacionalismo: o primeiro, que é de essência “paga” e mundana, data dessa irrupção de prometeísmo que foi a Renascença e o segundo, que é de essência laica, racista e democrática, data da Revolução Francesa, que foi ela própria uma espécie de Renascença em modo vulgar, não aristocrático. Ora, são precisamente estas duas molduras, “civilização” e “pátria”, que alguns reivindicam em nome da tradição, sem se dar conta de que há aí mais de uma contradição: em primeiro lugar, e é o essencial, a religião é coisa sagrada, ela não poderia portanto quadrar a ideologias ou instituições totalmente profanas; em segundo lugar, a “civilização” quer ser essencialmente objetiva, dado que ela é racionalista e cientista, enquanto a “pátria” nacionalista e racista é ao contrário subjetiva por definição, de onde uma mistura absurda e hipócrita de cientismo e romantismo.

O patriotismo profano misturado indevidamente à religião é um luxo tanto mais inútil quanto toma o lugar do patriotismo normal, e tanto mais pernicioso quanto arruina o prestígio da religião. Há aí duas religiões que se confundem de fato, uma verdadeira e outra falsa, e isto sem dúvida explica em parte a pouca pressa que o Céu demonstra de vir em socorro de uma tradição que seus próprios fiéis já traíram de várias maneiras. Segundo o patriotismo nacionalista e “jacobino”, a pátria não comete nunca um crime, ou nada é crime se é feito em nome da pátria; ou ainda, se ela age mal, é um crime censurá-la por isso<sup>22</sup>. Erige-se a pátria-nação como valor transcendente e pisoteia-se eventualmente o sentimento patriótico dos outros, ao mesmo tempo em que se exige deles, se necessário, uma lealdade sem mácula;

22. Mas não é nunca um mal proclamar bem alto, e inscrever no mármore, os malfeitos de outro, isolando-os de seu contexto de circunstâncias e sem levar em conta as leis da psicologia coletiva que os motivam, conforme o caso.

desprezam-se os povos estrangeiros e gostar-se-ia de ser amado por eles. O que censuramos aos patriotas xenófobos, certamente não é o estarem conscientes dos valores reais de sua pátria, mas o serem cegos para os valores de alguns outros países – é uma questão de interesse político e sentimental – e mesmo para os direitos elementares de outros povos, enquanto que os ditos patriotas proclamam a universalidade desses direitos e fazem deles uma razão de viver; isto nos faz pensar nesses tratados de “paz” concebidos em nome do “direito dos povos de disporem de si mesmos”, e que substituem opressões antigas por opressões novas, ao mesmo tempo em que mantêm, sob outro aspecto, aqueles jugos que não incomodam nenhum dos signatários.

O extremo desapego do Cristo diante de sua pátria, que ele não salvou nem da dominação romana nem mesmo da destruição pelos romanos, deveria levar os partidários de um patriotismo incondicional a refletir; por certo, não dizemos que toda pátria esteja necessariamente no caso da antiga Judéia, mas toda pátria só tem, como ela, um valor “de força maior” na medida em que veicula um patrimônio espiritual não atraído. Sem dúvida, não há tradição sem traições parciais, mas há aí diferenças eminentes de grau – um círculo não é uma esfera, um quadrado não é um cubo, apesar da analogia – e a partir de certo grau de renegação, a pátria em todo o caso deixa de ser sagrada.

\*\*\*

A religião, se não é neutralizada por adulterações que a fazem parecer menor e por concessões que a aviltam e, ao contrário, se baseia no que constitui sua natureza própria e sua razão de ser, a saber, nosso destino de eternidade cuja evidência trazemos na própria substância de nosso espírito – a religião, dizíamos, comporta em seu seio a resposta a toda questão humana possível e a solução de todo problema

real. É real um problema que toca nossa natureza integral e nossos interesses últimos; um impasse devido a nossa recusa de aceitar a verdade, e com esta as fatalidades da existência terrestre, não é um problema verdadeiro. Todas as nossas misérias são o efeito de nosso afastamento do Princípio divino, ou do “Si”, como diriam os vedantinos; ora, a religião se preocupa com esta causa mais que com os efeitos, ou, dito de outro modo, ela se preocupa com os efeitos em função da causa; ela tende a abolir esse afastamento – os santos chegam a isso e mostram o caminho –, mas seu objetivo não poderia ser curar os efeitos isoladamente e com uma intenção “mundana”, nem fazer com que o mundo deixe de ser o mundo. Não se poderia eliminar as consequências do pecado sem eliminar o próprio pecado; se isso fosse alcançado um instante, nada estaria resolvido e tudo teria de ser recommençado, pois o pecado permaneceria<sup>23</sup>; a grande traição dos progressistas é ignorar isso deliberadamente, fechar os olhos para o que faz a quintessência da condição humana. Censuramos à religião o ser incapaz de resolver os “problemas de nosso tempo”, mas não nos damos conta, em primeiro lugar, que a religião só tem em vista os problemas de sempre e, em segundo lugar, que ninguém resolverá os problemas novos, e isto nem que seja porque cada solução engendra, neste plano ou neste nível, novos problemas<sup>24</sup>; por fim, não nos damos conta de que só a religião seria qualificada, em princípio, não para fazer coisas

23. Por “pecado” é preciso entender nossa separação do Centro divino enquanto ela se traduz em atitude ou em ato; a essência do pecado é o esquecimento do Absoluto, que é também o Infinito e o Perfeito, e esse esquecimento coincide com a paixão centrífuga ao mesmo tempo que com o endurecimento do ego.

24. No séc. XIX, achava-se que a máquina – aquela que combina o “ferro” e o “fogo” – resolveria de uma vez por todas o problema do trabalho; os soros deveriam abolir a doença, e assim por diante; ora, os resultados reais nos incitam a observar que um fator de chuva não deve nem ser ineficaz, nem provocar uma inundação. De resto, é contraditório querer abolir o trabalho e a seguir glorificá-lo a ponto de fazer dele uma religião.

impossíveis, mas para fazer o que poderia e deveria ser feito, quer esteja ou não em conformidade com as opiniões preconcebidas em curso. A chave do mundo e de seu destino encontra-se em nós mesmos, e é este o ponto de vista da religião e de todo empreendimento proporcional a nossa natureza total; quem pode o mais, pode em princípio o menos, e este só tem sentido em função daquele. “O reino dos Céus está dentro de vós”<sup>25</sup>, diz o Evangelho; ninguém poderia dizê-lo de melhor maneira.

25. O que significa, não que o Céu seja coisa subjetiva – *quod absit* –, mas que o acesso ao Céu passa através do sujeito humano.

## A CONVERGÊNCIA IMPOSSÍVEL

SEGUNDO A CONVICÇÃO unânime da cristandade antiga e de todas as outras humanidades tradicionais, a causa do sofrimento no mundo é a desarmonia interna do homem – o pecado, se se quiser – e não uma simples falta de ciência e de organização. Nenhum progresso e nenhuma tirania chegará jamais ao fim do sofrimento; só a santidade de todos chegaria a esse ponto, se fosse possível de fato realizá-la e transformar assim o mundo numa comunidade de contemplativos e num novo paraíso terrestre. Isso não quer dizer, certamente, que o homem não deva, em conformidade com sua natureza e com o simples bom senso, buscar vencer os males que se apresentam em sua vida; para isto, ele não tem necessidade de nenhuma injunção divina nem humana. Mas procurar estabelecer num país um certo bem-estar com vistas a Deus é uma coisa, e procurar realizar a felicidade perfeita na terra fora de Deus é outra; este segundo objetivo, de resto, está destinado de antemão ao fracasso, precisamente porque a eliminação durável de nossas misérias depende de nossa conformidade ao Equilíbrio divino, ou de nossa fixação no “Reino dos Céus que está dentro de vós”. Enquanto os homens não tiverem realizado a “interioridade” santificante, a abolição das provações terrestres não é somente impossível, ela não é nem mesmo desejável; pois o pecador – o homem “exteriorizado” – tem necessidade de sofrimentos para expiar suas fal-

tas e para se desenraizar do pecado, ou para escapar à “exterioridade” da qual o pecado deriva.<sup>26</sup> Do ponto de vista espiritual, o único que leva em conta a verdadeira causa de nossas calamidades, o mal é, não por definição o que faz sofrer, mas o que, mesmo com um máximo de conforto ou de satisfação, ou de “justiça” se quiserem, frustra um máximo de almas de seus fins últimos.

Todo o problema se reduz em suma ao seguinte núcleo de questões: de que vale eliminar só os efeitos e não a causa do mal? De que vale eliminar esses efeitos se a causa permanece e continua a produzir indefinidamente efeitos semelhantes? De que vale eliminar os efeitos do mal em detrimento da eliminação da própria causa? De que vale eliminá-los substituindo a causa por outra, ainda bem mais perniciosa, a saber, o ódio ao sobrenatural e a paixão pelo terrestre?

Em uma palavra: se se combate as calamidades deste mundo fora da verdade total e do bem último, criar-se-ão calamidades incomparavelmente maiores, a começar, precisamente, pela negação dessa verdade e pela confiscação desse bem: aqueles que procuram liberar o homem de uma “frustração” secular são de fato aqueles que lhe impõem a mais radical e a mais irreparável das frustrações.

A *civitas Dei* e o progressismo mundano não poderiam, portanto, convergir, contrariamente ao que imaginam aqueles que se esforçam para adaptar a mensagem religiosa às ilusões e agitações profanas. “Quem não se junta a mim, dispersa”: esta palavra, como muitas outras, parece ter-se tornado letra morta, sem dúvida porque ela não é

26. É desta ideia que vem a obrigação, na maior parte dos povos arcaicos, de ser guerreiro, portanto de arriscar continuamente sua vida nos campos de batalha; a mesma perspectiva se encontra nas castas guerreiras de todos os grandes povos. Sem as virtudes heróicas, pensa-se, o homem decai e a sociedade inteira degenera; o único homem que escapa a esta coação é eventualmente o santo, o que equivale a dizer que se todos os homens fossem contemplativos a dura lei do heroísmo não seria necessária; só o herói e o santo atingem o Walhalla, os Elíseos, o céu dos Kamis.



“de nosso tempo”. E no entanto: “A Igreja deve perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho”, nos ensina uma encíclica recente. Enquanto se espera, é matematicamente o inverso que é feito.

\* \* \*

“Buscai em primeiro lugar o Reino de Deus e sua justiça, e o resto vos será dado por acréscimo”: esta sentença é a própria chave do problema de nossa condição terrestre, como o é esta outra palavra que nos revela que “o reino dos Céus está dentro de vós”. Ou ainda, para lembrar um outro ensinamento do Evangelho: o mal não será vencido senão “pelo jejum e pela prece”, portanto pelo desapego com relação ao mundo que é o “exterior”, e pelo apego ao Céu, que é “interior”.

À questão “que é o pecado?”, pode-se responder desde logo que esse termo se refere a dois planos ou a duas dimensões: o primeiro desses planos exige “obedecer aos mandamentos”, e o segundo, de acordo com a palavra do Cristo ao jovem rico, “me seguir”, ou seja, estabelecer-se na “dimensão interior” e realizar assim a perfeição contemplativa; o exemplo de Maria tem primazia sobre o de Marta. O sofrimento no mundo é devido, não somente ao pecado no sentido elementar do termo, mas sobretudo ao pecado de “exterioridade”, o qual engendra aliás, fatalmente, todos os outros; um mundo perfeito seria, não somente o de homens que se abstivessem dos pecados de ação e de omissão, como o faz o jovem rico, mas antes de tudo o de homens vivendo “para o interior” e firmemente estabelecidos no conhecimento – e por consequência no amor – desse Invisível que transcende tudo e que engloba tudo. Há aqui três graus a observar: o primeiro é a abstenção do pecado-ato, como o assassinato, o roubo, a mentira, a omissão do dever sagrado; o segundo é a abstenção do pecado-vício, como o orgulho, a paixão, a avareza; o terceiro é a abs-

tenção do pecado-estado, ou seja, essa “exterioridade” que é ao mesmo tempo dispersão e endurecimento e que engendra todos os vícios e todas as transgressões.

A ausência desse pecado-estado não é senão o “amor a Deus” ou a “interioridade”, seja qual for seu modo espiritual; só essa interioridade seria capaz de regenerar o mundo, e é por isto que se diz que o mundo já teria desabado há muito tempo sem a presença dos santos, seja visível ou oculta.

O pecado-vício e com mais forte razão o pecado-estado constituem o pecado intrínseco; esses dois graus se encontram no orgulho, noção-símbolo que resume tudo o que aprisiona a alma na exterioridade e a mantém longe da Vida divina. Quanto ao primeiro grau – a transgressão – não há pecado intrínseco senão em função da intenção, portanto da oposição real a uma lei revelada; em si, pode acontecer que um ato proibido torne-se permitido em certas circunstâncias, pois é sempre permitido mentir a um bandido ou matar em legítima defesa; mas, fora de tais circunstâncias, o ato ilegal se liga sempre ao pecado intrínseco, ele se integra ao pecado-vício e por isso mesmo ao pecado-estado, que não é senão o “endurecimento do coração” ou o estado de “paganismo”, segundo a linguagem bíblica.

A convergência impossível é em suma a aliança entre o princípio do bem e o pecado organizado; ou seja, as forças do mundo, que são necessariamente forças pecadoras, organizam o pecado no objetivo de abolir os efeitos do pecado. Parece que a nova “pastoral” busca precisamente falar a “linguagem” do “mundo”, o qual tornou-se uma entidade honorável sem que se possa discernir a menor razão para essa promoção inesperada; ora, querer falar a linguagem do mundo, ou a de “nosso tempo” – mais uma definição que se abstém cuidadosamente de definir seja o que for – é fazer a verdade falar a linguagem do erro e a virtude a linguagem do vício. Todo o problema da “pastoral” em busca de uma “linguagem” se reduz na prática a esta

façanha: como falar o latim para que se creia que é chinês, portanto sem que se perceba que é latim? Nada é mais equivocado que a expressão “falar a linguagem de alguém”, ou mesmo “a linguagem de seu tempo”; com a falsificação relativista que isto na realidade implica, pode-se bem ganhar adeptos, talvez, mas não se “converte” ninguém; ninguém é iluminado, nem chamado para a interioridade salvadora<sup>27</sup>.

Compreender a religião, é aceitá-la sem lhe impor condições desenvoltas; impor-lhe condições, é evidentemente não compreendê-la e torná-la subjetivamente ineficaz; a ausência de regateio faz parte da integridade da fé. Impor condições – seja no plano do “bem-estar” individual ou social, seja no plano da liturgia, que se preferiria tão chã e trivial quanto possível – é ignorar fundamentalmente o que é a religião, o que é Deus e o que é o homem; é reduzir de imediato a religião a um pano-de-fundo neutro e inoperante que ela não poderia ser de nenhuma maneira, e é retirar-lhe de antemão todos os seus direitos e toda a sua razão de ser.

O humilitarismo profano, com o qual a religião oficial procura se confundir cada vez mais, é incompatível com a verdade total e também, por consequência, com a verdadeira caridade, pela simples razão de que o bem-estar material do homem terrestre não é todo o bem-estar e não coincide, de fato, com o interesse global da pessoa humana imortal.

“Buscai em primeiro lugar o reino de Deus...” Lembrá-lo sempre de novo seria o primeiro dever dos homens de religião, e, se há uma

27. “Mas em toda cidade em que entrardes e onde não fordes acolhidos, saí para as praças públicas e dizei: mesmo a poeira de vossa cidade, que está pegada a nossos pés, nós a batemos para vo-la deixar. No entanto, sabei bem que o Reino de Deus está próximo. Eu vos digo que, nesse dia, Sodoma terá uma sorte menos rigorosa do que essa cidade.” (Lucas, X, 10-12). Esta passagem, assim como aquela que proíbe “jogar pérolas aos porcos”, mostra claramente que para tudo há um limite.

verdade que convém particularmente ao “nosso tempo”, é esta mais que qualquer outra.

\* \* \*

Para estar resguardado contra toda acusação de inconseqüência, de hipocrisia e de traição, não basta estar numa religião, é preciso estar nela “em verdade e em espírito”. “Ó filhos de Israel, lembrai-vos de Minha misericórdia, da qual vos cumulei, e mantende vosso compromisso para Comigo; então Eu mantereí Meu compromisso para convosco” (Alcorão, II, 38). Este versículo exprime uma verdade que com freqüência se perde de vista, a saber, que tal aliança tem necessariamente um caráter unilateral, pela simples razão de que o homem não poderia se situar no mesmo plano de realidade do Absoluto, o único que é real, e que por consequência uma relação entre Deus e o homem, ou entre o Absoluto e o relativo, é unilateral a *priori*. Se é verdade que uma aliança ou um acordo qualquer é inconcebível sem reciprocidade, esta, no entanto, só é realizável, entre Deus e o homem, à custa de certas condições que o homem deve satisfazer e que lhe conferem, diante de Deus, uma estabilidade simbolicamente conforme à imutabilidade divina, imutabilidade que é, com relação ao homem, a absoluta “fidelidade” de Deus. O homem não pode se beneficiar dessa fidelidade senão graças a sua estabilidade espiritual, o que equivale a dizer que a situação do homem, numa aliança com Deus, é condicional, porque é só com a condição da presença de certo estado, ou da consciência de certa realidade, que o homem pode entrar ou se manter numa relação de aliança com Deus; pois Deus é essencialmente e absolutamente Ele mesmo, e só Ele o é, enquanto que o homem, ser que não porta em si mesmo sua razão suficiente, não é “ele mesmo” por si mesmo, mas unicamente por sua participação na imutável Ipseidade divina. O caráter incondicional de uma promessa

divina que consagra uma aliança se refere evidentemente à absoluta fidelidade de Deus, e não à eventual infidelidade do homem; em outros termos, a promessa é absoluta enquanto emana de Deus e não enquanto torna-se sem objeto quando o homem não é mais idêntico a “si mesmo” e quando, tendo perdido assim o estado de graça, ou seja, não satisfazendo mais as condições sob as quais é “ele mesmo” aos olhos de Deus, tornou-se um outro ser, que não aquele ao qual se dirige a promessa divina.

Toda aliança que estabelece a origem de uma tradição implica portanto, necessariamente, por mais incondicional que possa ser sua formulação, uma reserva concernente ao homem, que, no momento da aliança e pela virtude santificante desta, tornou-se simbolicamente absoluto; não é senão na medida em que o relativo é um espelho do Absoluto e, por esse fato, representa mesmo, num grau que pode ser dito sobrenatural, uma espécie de aspecto simbólico do Absoluto<sup>28</sup>, que pode haver uma medida comum, representada pela aliança, entre Deus e o homem.

28. Assim como todo homem representa tal aspecto de uma maneira natural, e isto em razão das correspondências analógicas entre o microcosmo, o macrocosmo e o que se poderia chamar de “Metacosmo”.

## A ARTE, SEUS DEVERES E SEUS DIREITOS

**O**HOMO SAPIENS, pelo fato de sua inteligência objetiva e portanto total, é necessariamente *homo faber*; ele não tem somente o dom da palavra, tem também o da criação mental e artística. É natural ao homem imitar a natureza, pois, sendo “feito à imagem de Deus”, ele tem a capacidade e o direito de criar; mas não lhe é natural imitar a natureza de uma maneira total, pois, sendo o homem, ele não é Deus. É isso que ignora a arte naturalista, que, querendo imitar os seres vivos de uma maneira absoluta, chega a um ponto morto onde a obra torna-se coisa inútil e não se insere mais em nenhum contexto espiritual; ela é uma espécie de pecado pelo fato de que promete o que não poderia cumprir, dado que é incapaz de animar corpos que exigem a vida.

A arte tem uma função ao mesmo tempo mágica e espiritual: mágica, ela torna presentes princípios, forças e também coisas que ela atrai em virtude de uma “magia simpática”; espiritual, ela exterioriza verdades e belezas com vistas a nossa interiorização, nosso retorno ao “reino de Deus que está dentro de vós”. O Princípio torna-se manifestação a fim de que a manifestação volte a tornar-se Princípio,<sup>29</sup> ou a fim de que o eu retorne ao Si; ou, simplesmente, a fim de que a alma

29. Santo Irineu: “Deus tornou-se homem a fim de que o homem torne-se Deus”.

humana tome contato, através de determinados fenômenos, com os arquétipos celestes, e por isso mesmo com seu próprio arquétipo.

Em nossas experiências vitais e em nossas produções artísticas, o influxo da bênção celeste depende do elemento sacrificial; na arte totalmente naturalista, ao contrário – pois ela vai até o fim da trajetória criadora –, já não há nada de espiritual, nada de sagrado, portanto nada de irradiação. É verdade que uma obra naturalista pode ter um efeito interiorizante por seu conteúdo, mas neste caso é o modelo que tem esse efeito e não a obra enquanto tal; a contradição naturalista entre a aparência de vida e a matéria inerte só pode ser prejudicial à mensagem.

Mas há outra coisa: a noção de naturalismo é flutuante pelo fato de que ela exprime não somente um excesso mas também uma tendência legítima e acima de tudo lógica: quando uma obra imita a natureza observando certos princípios, ou seja, insistindo no que é essencial e não no que é somente acidental,<sup>30</sup> ela pode ser dita naturalista sem que esse termo deva evocar os vícios do naturalismo total. A obra de arte é então válida, não porque copia a natureza, mas porque o faz de uma certa maneira: porque ela traduz o percebido numa nova linguagem, a qual além disso destaca a intenção profunda das coisas; o que quer dizer que a obra deve se apresentar como uma produção humana e não como uma imitação da natureza somente.

\* \* \*

Independentemente de toda questão de naturalismo, acontece frequentemente na arte moderna – também na literatura – que o autor queira dizer muito: a exteriorização é levada muito longe, como

30. Além disso, a obra deve estar em conformidade com a matéria da qual se serve o artista, e também – no caso da pintura – com as regras impostas pela superfície plana, e outras condições desse gênero.

se nada devesse permanecer no interior. Esta tendência aparece em todas as artes modernas, incluindo a poesia e a música; aqui também, o que falta é o instinto do sacrifício, a sobriedade, a moderação; o criador se esvazia até o fim e, esvaziando-se, convida os outros a se esvaziarem também e a perderem assim todo o essencial, a saber, o gosto pelo segredo e o senso da interioridade, enquanto a razão de ser da obra é a interiorização contemplativa e unitiva.

Sem querer ser demasiadamente sistemático, pode-se dizer que na maior parte dos artistas tradicionais é o elemento “objeto” que determina a obra; na maioria dos artistas modernos, é ao contrário o elemento “sujeito”, no sentido de que os modernos, individualistas que são, procuram “criar” a obra e, criando-a, exprimir sua personalidade pequena e totalmente profana; de onde a ambição e a busca da originalidade. Por certo, o artista não-moderno exprime também sua personalidade, e pela força das coisas; mas ele o faz pelo objeto e pela busca do objeto. Inversamente, o artista moderno – queremos dizer “modernista” – preocupa-se necessariamente com o objeto, mas é no contexto de seu subjetivismo e no interesse deste;<sup>31</sup> o aprendiz de artista não deve aprender a desenhar, deve aprender a “criar”; é o mundo às avessas.

É significativo que na arte extra-tradicional<sup>32</sup> as obras válidas – que podem ser obras-primas – acompanham-se necessariamente de uma torrente de produções seja insignificantes, seja subversivas, e isto frequentemente num mesmo autor; é a contrapartida de um excesso de liberdade ou, digamos, de uma ausência de verdade, de piedade, de disciplina de base espiritual. Sem contestação possível, é esse o dra-

31. Notemos que na origem o termo “sujeito” era sinônimo de “predicado” e também de “substância”; não foi senão por Kant que o “sujeito” tornou-se o consciente, o cognoscente e o pensante. Mas como essa interpretação tornou-se comum na linguagem moderna, seguimos o costume.

32. Não falamos da pseudo-arte ultramoderna, que para nós é inexistente.



ma de toda a “cultura” moderna, e isso desde suas origens; e acrescentemos que essa cultura termina por se destruir a si mesma, precisamente por causa da contradição entre os direitos que reivindica e os deveres que ignora. A iconofobia semítica parece ter consciência disso implicitamente, ainda que sua motivação principal seja o perigo de idolatria; esse perigo, em todo caso, contém de certa maneira e a título secundário o perigo do culto do “gênio” e da “cultura”.

\* \* \*

É preciso distinguir entre uma idolatria que é objetiva e outra que é subjetiva: no primeiro caso, é a própria imagem que é errônea, pelo fato de que considera-se que ela seja um deus; no segundo caso, a imagem pode proceder da arte sacra e é a falta de contemplatividade que constitui a idolatria; é porque o homem não sabe mais perceber a transparência metafísica dos fenômenos, das imagens, dos símbolos, que ele é idólatra.

A grosso modo, os arianos e os mongóis são iconófilos; os semitas e os semitizados são iconófobos. O conflito entre os iconodúlicos<sup>33</sup> e os iconoclastas, na Igreja antiga, explica-se pelo fato de que uma religião semítica se sobrepunha a uma mentalidade ariana; era preciso portanto escolher, e o espírito ariano terminou por se impor. A iconoclastia protestante era independente da questão de mentalidade; ela se explica unicamente pelo retorno às Escrituras, que são *de facto* semíticas.

Se no caso da Igreja antiga são os ícones que ganharam a causa, isso também se deu, forçosamente – como no caso das prescrições

33. “Na teologia cristã, existe uma distinção entre *latreia* (‘adoração’ — que se tem apenas para com Deus) e *dulia* (‘veneração’ — que se tem para com santos, relíquias e ícones). Daí ‘iconodulia’ (que é legítima) e ‘idolatria’ (que é ilegítima).” William Stoddart, *O Budismo ao seu Alcance*, Nova Era, Rio de Janeiro, 2004. (N. do T.)

alimentares –, porque a solução justa se impunha graças a uma revelação: foi São Lucas, um apóstolo, que criou o primeiro ícone da Virgem; e foi Santa Verônica, com o Santo Sudário, que esteve na origem da imagem da Santa Face. O próprio princípio do “retrato sagrado” encontra-se enunciado nesta sentença budista: “Os *Buddhas* salvam também por sua beleza sobre-humana”.

Mas não há somente a iconofobia dos semitas de origem nômade, há também a ausência de imagens na maior parte dos xamanistas mongolóides, particularmente os peles-vermelhas; neste caso, a imagem divina está ausente, não por causa de um princípio teológico preocupado em prevenir determinados abusos, mas porque a natureza virgem é ela mesma “imagem divina”; porque cabe ao Grande Espírito, não ao homem, fornecer a imagem-sacramento do Invisível.

No que diz respeito à arte sacra, é preciso dizer que as imagens pintadas e esculpidas têm, também elas, Deus por autor, pois é ele que as revela e as cria através do homem; ele oferece a imagem de si mesmo humanizando-a, pois, se o homem “é feito à imagem de Deus”, é que Deus é o protótipo da imagem humana. Se a natureza virgem é a imagem de Deus, o homem, que se situa no centro dessa natureza, também o é; por um lado, ele é a testemunha da imagem divina que o rodeia e, por outro lado, ele é ele mesmo esta imagem quando Deus, na arte sacra, toma a forma do homem.

Foi evidentemente a deiformidade do corpo humano que inspirou o nudismo sagrado; desacreditado nas religiões semíticas por razões de perspectiva espiritual e de oportunidade social – apesar disso, mesmo aí ele se manifestou esporadicamente entre contemplativos próximos da primordialidade –, ele está sempre na ordem do dia na Índia, pátria imemorial dos “gimnosofistas”<sup>34</sup>. Krishna, tirando das

34. Nome dado pelos gregos da Antiguidade a certos espirituais hindus que viviam nus. (N.do T.)

*gopis* adoradoras toda vestimenta, “batizou-as”, por assim dizer: ele as reduziu ao estado de antes da “queda”<sup>35</sup>. A via libertadora, é tornar-se novamente o que se é.

35. Sem dúvida, a vestimenta representa, em clima de monoteísmo semítico, a escolha do “espírito” contra a “carne”; o que não impede que o corpo exprima intrinsecamente a deiformidade, portanto a “divindade” primordial e a imanência. Em certo sentido, se a vestimenta indica a alma ou a função, o corpo indica o Intelecto.

## O SENTIDO ESPIRITUAL DO TRABALHO

O CULTO MODERNO do trabalho se baseia, por um lado, no fato de que o trabalho é necessário para a maioria dos homens, e, por outro lado, na tendência humana de fazer de uma coação inevitável uma virtude. No entanto, a Bíblia apresenta o trabalho como uma espécie de punição: “Comerás teu pão com o suor do teu rosto”; antes do pecado original e da queda, o primeiro casal humano ignorava o trabalho. Em todos os tempos e em toda parte houve santos contemplativos que, sem ser com isso preguiçosos, não trabalhavam, e todos os mundos tradicionais nos oferecem – ou nos ofereciam – o espetáculo de mendicantes a quem se davam esmolas sem nada exigir deles, salvo, eventualmente, orações; nenhum hindu pensaria em censurar um Râmâkrishna ou um Maharshi pelo fato de que eles não exerciam nenhum ofício. Foram a impiedade generalizada, a supressão do sagrado na vida pública e as coações do industrialismo que tiveram por efeito que se faça do trabalho um “imperativo categórico” à margem do qual, crê-se, só há preguiça culpável e corrupção.

Seja como for, há trabalho e trabalho: há – desde sempre – a agricultura nobre e o artesanato no lar ou nas oficinas das antigas corporações, e há – desde o século XIX – a escravidão industrial nas fábricas; escravidão tanto mais embrutecedora, se não aviltante, por ser seu objeto a máquina e por não oferecer na maior parte do tempo

nenhuma satisfação propriamente humana ao trabalhador. No entanto, mesmo este trabalho – em geral mais quantitativo que qualitativo – pode ter subjetivamente um caráter sagrado ou santificado graças à atitude espiritual do trabalhador, se este, sabendo que não pode mudar o mundo e que deve viver – e fazer viver os seus – segundo as possibilidades que lhe são acessíveis, se esforça por combinar seu labor com a consciência de nossos fins últimos e a “lembrança de Deus”; *ora et labora*.

Dito isto, é preciso acrescentar que a liberdade consiste bem mais em nossa satisfação com a situação que é a nossa do que na ausência total de coações, a qual não é praticamente realizável neste mundo e, além disso, não é sempre uma garantia de felicidade.

\* \* \*

Os grandes métodos espirituais, mesmo aqueles que insistem o mais expressamente na excelência de uma vida eremítica, jamais excluam a possibilidade de uma via seguida em meio às ocupações da vida do mundo; o exemplo das ordens-terceiras o mostra. A questão à qual nos propomos a responder agora é a de saber como é possível conciliar uma vida espiritual intensa com as obrigações da vida exterior, e mesmo integrar essas obrigações à vida interior; pois, se o trabalho de todos os dias, seja o ofício do homem ou o governo da casa pela mulher, não constitui um obstáculo à via espiritual, isto implica que ele deve ter, nessa via, o papel de um elemento positivo ou, mais precisamente, o de um veículo secundário da realização do Divino em nós.

Tal integração do trabalho na espiritualidade depende de três condições fundamentais que designaremos respectivamente pelos termos “necessidade”, “santificação” e “perfeição”. A primeira dessas condições implica que a atividade a espiritualizar corresponda a uma

necessidade e não a um capricho: pode-se santificar, ou seja, oferecer a Deus, toda atividade normal imposta pelas exigências da vida, mas não importa qual ocupação desprovida de razão suficiente ou tendo um caráter repreensível; o que significa que toda atividade necessária possui um caráter que a predis põe a veicular o espírito; toda atividade necessária tem, de fato, certa universalidade que a torna eminentemente simbólica.

A segunda das três condições implica que a atividade assim definida seja efetivamente oferecida a Deus, ou seja, feita por amor a Deus e sem revolta contra o destino; é esse o sentido das preces pelas quais se consagra, na maior parte das formas tradicionais senão em todas, o trabalho, que se encontra assim ritualizado, ou seja, que se torna um “sacramento natural”, espécie de sombra ou de contrapartida secundária do “sacramento sobrenatural” que é o rito propriamente dito.

A terceira condição, enfim, implica a perfeição lógica do trabalho, pois é evidente que não se poderia oferecer a Deus uma coisa imperfeita, nem Lhe consagrar um objeto vil; à parte isto, a perfeição do ato se impõe como a da própria existência, no sentido de que todo ato retrança necessariamente o Ato divino ao mesmo tempo em que uma modalidade deste. Esta perfeição da ação comporta três aspectos, que se referem respectivamente à atividade como tal, depois ao meio e por fim ao objetivo; em outros termos, é preciso que a atividade como tal seja objetivamente e subjetivamente perfeita, o que implica que esteja em conformidade ou seja proporcional ao objetivo a atingir; é preciso também que o meio esteja em conformidade e seja proporcional ao objetivo considerado, o que implica que o instrumento de trabalho seja bem escolhido, depois manejado com arte, isto é, em perfeita conformidade com a natureza do trabalho; é preciso, enfim, que o resultado do trabalho seja perfeito, isto é, que ele responda exatamente à necessidade da qual ele surgiu.

Se essas condições, que constituem o que se poderia chamar de “lógica” interna e externa da atividade, são bem atendidas, o trabalho não somente não será mais um obstáculo à via interior, mas será mesmo uma ajuda para esta. Inversamente, um trabalho mal realizado será sempre um entrave à via, pois ele não corresponde a nenhuma Possibilidade divina; Deus é Perfeição, e o homem, para se aproximar de Deus, deve ser perfeito na ação bem como na contemplação não-agente.

# 2

## O HOMEM, A VERDADE E A VIA



## FACULDADES E MODALIDADES DO HOMEM

**A**S FACULDADES FUNDAMENTAIS do homem são a inteligência, a vontade e o sentimento; esta última palavra tomada em seu sentido profundo. Poderíamos dizer também, sob certo aspecto: o conhecimento, o temor e o amor; e por analogia: a essência, o rigor e a doçura. Compreendendo pela inteligência que há acima de nós e em nós mesmos o absolutamente Real e o Sumo Bem – o Real pelo qual existimos e o Bem do qual deriva tudo o que nos torna felizes –, nós não podemos, em boa lógica, não querer atingir esse Real que é o Bem; e o que queremos atingir *a posteriori* pela vontade e pelas obras, devemos realizar *a priori* pelo amor e pela virtude, *Deo juvante*.

Inteligência, vontade, sentimento. O homem possui além disso quatro faculdades instrumentais, a saber: a razão, que é objetiva e distintiva; o desejo, que é subjetivo e unitivo; a imaginação, que é ativa e criativa; a memória, que é passiva e conservadora. A razão não é a inteligência em si, ela é somente seu instrumento, e isto com a condição expressa de que se inspire na intuição intelectual, ou simplesmente em ideias justas ou em fatos exatos; nada é pior que o pensamento separado de sua raiz; *corruptio optimi pessima*. O Intellecto – *aliquid increatum et increabile* – domina e enobrece nossas faculdades fundamentais: é por ele que nossa razão existe e que ela é objetiva e total; e é ainda por ele que nossa vontade é livre, portanto

capaz de heroísmo moral, e que nosso sentimento é desinteressado, portanto capaz de compaixão e de generosidade.

A razão é a prova da centelha divina que habita no fundo do coração humano, e sem a qual o próprio homem não teria nenhum sentimento, ele que é “feito à imagem de Deus”.

\*\*\*

Além das faculdades fundamentais e instrumentais – ou “cardíacas” e “mentais” – que todos os homens têm em comum, há modalidades que, ao contrário, diferenciam os homens. Assim, é preciso distinguir entre as virtudes e os talentos: as primeiras são “celestes” e “verticais”, e os segundos são “terrestres” e “horizontais”; isto quer dizer que as primeiras são intrinsecamente necessárias, enquanto que os segundos são simplesmente úteis, ao menos num contexto espiritual. O homem pode ser santo sem ser genial, e genial sem ser santo; mas, nos homens de natureza profética, os dois valores se combinam necessariamente, na medida em que eles têm uma missão criadora.

Outras modalidades humanas são os temperamentos, os caracteres: a saber a atividade, a passividade, a leveza, o peso, a indiferenciação; ou, simbolicamente falando: o fogo, a água, o ar, a terra, o éter; ou ainda, em outros termos: a combatividade discriminativa, a quietude contemplativa, a santa despreocupação, a santa gravidade, depois sua intenção comum. As acentuações caracteriais são certamente legítimas, com a condição de que elas estejam de acordo com um equilíbrio que as resuma e que dê a cada uma o que lhe é devido.

\*\*\*

Para uns, o ponto de partida da via é a convicção de que o homem é fundamentalmente corrompido, que ele é, portanto, intrinsecamen-

te pecador e que tem necessidade de um Messias para salvá-lo; para outros, o ponto de partida é ao contrário a própria natureza do homem – inteligência total, vontade livre, caráter compassivo –, com a condição de que ela seja levada a frutificar pela Revelação e pela Intellecção, e pelos meios de graça que delas derivam.<sup>36</sup>

Evidentemente, essas duas vias de abordagem podem se combinar, dado que as potencialidades profundas e normativas do homem são em toda parte e sempre as mesmas; não há cisão em nossa natureza deiforme.

\* \* \*

A virtude está na natureza do homem porque ela está na lógica das coisas, o homem sendo “feito à imagem de Deus”. É nesse homem que pensamos aqui, e não em sua natureza desfigurada pela fatalidade cósmica da qual a Bíblia nos oferece um relato simbolista. Onde estiver a virtude, estará a graça; os anjos a conferem à virtude como se verte vinho numa taça de cristal ou de ouro. A deiformidade do homem aparece *a priori* pela postura vertical de seu corpo e pelo dom da palavra: a verticalidade obriga à dignidade de pontifex que ela manifesta, e a palavra obriga à verdade e à comunicação do bem, a começar pela Mensagem celeste oculta no coração.

Em suma, não há senão uma única virtude, o amor a Deus e ao próximo; ela se diversifica, no entanto, por causa da complexidade da alma humana e das situações terrestres. Mas há mais: as qualidades morais se aperfeiçoam e se embelezam mutuamente: assim, a paciência só é perfeita com o concurso da confiança, a qual lhe acrescenta

36. As duas perspectivas se refletem na distinção que fazem os amidistas japoneses entre o “poder do outro” (*tarikí*) e o “poder de si mesmo” (*jirikí*); de fato, nenhuma das duas vias pode excluir totalmente a outra, pois sempre se tem necessidade, por um lado, de certa inteligência e, por outro, de certa graça.

um elemento de doçura; inversamente, a confiança exige um complemento de rigor, e é a paciência, precisamente. A perfeição está no equilíbrio dos opostos complementares.

De maneira análoga, a qualidade de fervor só é perfeita acompanhando-se da qualidade de contentamento, que lhe confere um perfume de serenidade, e o contentamento, por sua vez, é tanto mais bem fundado se se alia ao fervor.

E do mesmo modo ainda: a virtude de humildade se aprofunda graças a sua aliança com a virtude de dignidade, de consciência do “Motor imóvel” do qual nós participamos por nossa deformidade; inversamente, não há dignidade sem a qualidade de humildade.

Enfim, a virtude de caridade deve acompanhar-se da virtude de justiça, portanto do senso dos deveres e dos direitos, pois a bondade não poderia ter primazia sobre a verdade; inversamente, o rigor da justiça será compensado pela doçura da caridade, pois “ama teu próximo como a ti mesmo”.

\*\*\*

A personalidade de um homem deriva essencialmente de uma ideia, ou mais precisamente de um conjunto de ideias agrupadas em torno de uma ideia central e determinante. Dessas ideias derivam comportamentos que as manifestam ou as colocam em prática; para o homem, que é um ser agente, a ideia comporta essencialmente consequências. É isso que determina a personalidade, fazendo-se abstração de fatores subjetivos tais como as tendências e as qualificações, as quais conferem à personalidade sua forma ou seu estilo. Em todo caso, não se poderia tirar a personalidade do vazio, e aliás ela não tem nenhum sentido fora de seus conteúdos fundamentais; a mania moderna de “buscar sua personalidade” é uma perversão pura e simples; é “pôr o carro na frente dos bois”. A primeira condição de uma per-

sonalidade legítima é não desejar ter uma; nós devemos querer ser o que é, e não o que não é.

Sem dúvida, as experiências contribuem para formar a personalidade; para lhe dar uma forma, mas não uma substância, pois esta depende da Verdade e não de determinados acidentes. As experiências podem nos ajudar a tornarmo-nos o que deveríamos ser, ou seja, precisamente, a desatar nossa verdadeira personalidade; e esta não poderia ser senão um reflexo – ou um prolongamento – da Personalidade principial e celeste, a única que é.

Que ninguém diga “eu sou assim, é preciso que me aceitem como sou”; pois nós não somos nada fora da Vontade de Deus.

\* \* \*

Os dois grandes obstáculos da vida terrestre são a exterioridade e a matéria; ou, mais precisamente, a exterioridade desproporcional e a matéria corruptível. A exterioridade é a falta de equilíbrio entre nossa tendência para as coisas exteriores e nossa tendência para o interior, o “reino de Deus”; e a matéria é a substância inferior – inferior com relação a nossa natureza espiritual – na qual estamos aprisionados na terra.

O que se impõe é, não rejeitar o exterior só admitindo o interior, mas realizar um equilíbrio com o interior – uma interioridade espiritual, precisamente – que tire da exterioridade sua tirania ao mesmo tempo dispersante e compressiva, e que, ao contrário, nos permita “ver Deus em toda parte”; ou seja, perceber nas coisas os símbolos e os arquétipos, em suma, integrar o exterior no interior e fazer dele um suporte para a interioridade. A beleza, percebida por uma alma espiritualmente interiorizada, é interiorizante; não confundir uma interioridade orgulhosa ou narcisista com a interioridade santa.

E no que diz respeito à matéria: o que se impõe é, não negá-la – se isso fosse possível –, mas subtrair-se a sua tirania sedutora; distinguir

nela o que é arquetípico e puro do que é acidental e impuro; tratá-la com nobreza e sobriedade. “Tudo é puro para aquele que é puro.”

\* \* \*

A razão de ser do homem é a consciência que o Si divino tem de Si mesmo, e que deve se reverberar na contingência em virtude da Infinitude do Princípio divino.

Nossa relação com o mundo é algo de condicional, de relativo; nossa relação com o Céu, ao contrário, é algo de incondicional e de imprescritível. A única coisa que conta absolutamente é nossa consciência do Absoluto; todo o resto está nas mãos de Deus.

## AXIOMAS DA SOPHIA PERENNIS

HÁ VERDADES QUE SÃO AXIOMAS porque são evidentes e, por este fato, podem ser provadas *ab extra*; há outras que são axiomáticas porque encontram-se na própria substância da inteligência e, *ipso facto*, só se pode constatar sua evidência *ab intra*; o que evoca a questão de saber o que é preciso entender por prova. Diremos que a verificação *ab intra* é quase existencial: é preciso ter realizado determinadas condições para perceber aquilo que se trata de provar, se este termo tem aqui um sentido. Todavia, o fato de que os axiomas metafísicos se verifiquem “do interior” não poderia significar que não seja possível “ilustrá-los” *ab extra* e pela razão, pois os raciocínios podem perfeitamente oferecer chaves para a intelecção direta, sem o que não haveria nenhum livro nem nenhuma doutrina; quanto à receptividade diante de argumentos racionalmente apreensíveis, tudo depende de nossas tendências fundamentais, ou seja, da questão de saber, não o que pensamos, mas o que somos.

\*\*\*

Nós dizemos que há uma Realidade absoluta, transcendente, não perceptível pelos sentidos, além do espaço e do tempo; mas cognoscível pelo puro Intelecto, pelo qual ela se torna presente; uma Realidade

dade que, sem jamais sofrer a menor mudança, pois é incondicional, dá lugar – em razão de sua própria Infinitude – a uma dimensão de contingência ou de relatividade a fim de poder realizar o mistério de sua irradiação. Pois “está na natureza do Bem querer se comunicar”: Deus quer ser conhecido não somente em Si-mesmo, mas também “desde fora” e a partir de um “outro que não Ele”; é a própria substância da divina Possibilidade.

É isso o que nós dizemos, ou lembramos, *a priori*. Nós o dizemos, não somente porque nisso acreditamos, mas porque o sabemos, e nós o sabemos porque nós o somos. Nós o somos em nosso Intelecto transpessoal, o qual veicula intrinsecamente a Presença imanente da Realidade, e sem o qual nós não seríamos homens.

\* \* \*

Portanto, a inteligência humana – pelo fato de que ela é capaz de essencialidade e de totalidade – contém em sua substância os dados fundamentais da *Sophia Perennis*, a saber: a Realidade absoluta, que por definição é o Sumo Bem; depois, sua Infinitude – a Onipossibilidade – que lhe é a consequência intrínseca e que opera essa projeção que é a Relatividade ou a Contingência. O Relativo, por um lado, encontra-se prefigurado no Absoluto-Infinito e, por outro lado, o manifesta em diversos graus; ora, a projeção cosmogônica, a partir do momento em que ela se afasta necessariamente do Princípio, dá lugar também necessariamente, na Manifestação que ela cria, a esse enigma que é a imperfeição, a privação, a absurdez, o mal; mas este, sendo, muito paradoxalmente, a imagem de um nada em si inexistente, não poderia prevalecer contra o Bem, que é a essência mesma do Ser; *vincit omnia Veritas*.

Em um nível sem dúvida mais elementar, mas não obstante essencial, nosso espírito comporta os axiomas seguintes: há um Deus oni-



potente e, *a priori*, fundamentalmente benévolo;<sup>37</sup> Ele é nosso Benfeitor e Ele será nosso Juiz; nossa alma é imortal; ela tem a dupla vocação da oração e da virtude; ela é feita para a Salvação e a Beatitude. Eis a nossa teologia inata, quer o queiramos ou não<sup>38</sup>; e “bem-aventurados os que crêem sem ver”.

\* \* \*

O fato de que o Princípio e a Manifestação sejam incomensuráveis não poderia significar que eles sejam totalmente alheios um ao outro; muito ao contrário, a Manifestação encontra-se necessariamente prefigurada na ordem principal – como já dissemos – e esta, por sua vez, se reflete, também necessariamente, na ordem manifestada; o mundo contém modos de Presença divina como o Intelecto divino contém os protótipos dos fenômenos do mundo; em outros termos: Deus está presente no mundo pelas coisas sagradas, e o mundo está presente em Deus pelas Ideias platônicas.

Por um lado, a Manifestação é positiva, dado que exprime o Princípio, mas, por outro lado, ela tem um caráter negativo na medida em que se afasta forçosamente do Princípio e assim opõe-se a ele; a despeito desta ambiguidade, ela é positiva em si, precisamente porque sua razão de ser é operar a irradiação do divino Sol, o que nos permite dizer que ela é antes um bem que comporta alguns males que um mal que comporta alguns bens. Esta preponderância do aspecto positivo se explica pela própria natureza do Ser, o qual é por definição o *Agathón*, o Sumo Bem, e *ipso facto* o arquétipo e a origem de todo bem

37. “Só Deus é bom”, segundo o Evangelho. Segundo o Alcorão, “Minha Clemência precede (*sabaqat*) Minha Cólera”; o sentido do verbo é principal, não temporal somente; a “Clemência” (*Rahmah*) é intrínseca, e a “Cólera” (*Ghadab*), extrínseca.

38. É por isso que não existe nenhum povo sem religião, o que “ilustra” à sua maneira nossa tese da imanência das noções espirituais.

possível; evidentemente, a privação é o acidente, enquanto o valor é a substância. O Universo não poderia começar por uma privação; se o Ser não coincidissem com o Bem, não haveria bem algum no mundo. Insistimos em todos esses dados – correndo o risco de nos repetirmos – por causa de seu caráter ao mesmo tempo sutil e fundamental.

Segundo Platão e Santo Agostinho, a causa do mundo é a tendência do Bem a se comunicar; negativamente falando, essa causa resulta da Infinitude do Princípio supremo, a qual implica necessariamente a “possibilidade do impossível”, a saber, a possibilidade do Absoluto de não ser o Absoluto. Mas, dado que essa possibilidade é absurda, ela não pode se realizar senão numa dimensão ilusória, a da Relatividade, de *Mâyâ*; de onde a possibilidade ambígua do mundo, precisamente.

\* \* \*

Filosoficamente falando, há dois grandes problemas, o do Ser, da Realidade, e o da consciência ou do conhecimento; são problemas porque se tem a tendência preconcebida de tratar as raízes da Existência como se fosse uma questão de objetos sensíveis. Para o gnóstico – o metafísico-nato – não há problemas; ele percebe – ou concebe – o Ser através dos fenômenos e, percebendo o Ser, ele sabe *ipso facto* que ele “é” o que ele “conhece”.<sup>39</sup> A razão suficiente da inteligência humana – sem ela o homem não existiria – é o que só ela é capaz de atingir. Nós somos feitos para ser o espelho do absolutamente real, ou seja, para conhecer o Absoluto a partir da Relatividade; e isto em virtude da ilimitação da Possibilidade divina, que não poderia excluir essa via indireta da consciência do Si. Ora, conhecer a Realidade total é conhecê-la totalmente; daí resulta que

39. “*Brahma* é o Verdadeiro (*Satyam*), o mundo é o aparente (*mithyâ*); a alma não é diferente de *Brahma*.”

o homem deve conhecer com todo o seu ser: ele deve querer o que ele conhece, e amar o que ele conhece e quer, dado que o objeto supremo de seu conhecimento é o Absoluto, precisamente. A certeza do conhecimento do Absoluto é absoluta, pois ela coincide com O que é.

## O MISTÉRIO DA POSSIBILIDADE

“**D**EUS FAZ O QUE ELE QUER”: o que significa, não que Deus, como um indivíduo, possa ter desejos arbitrários, mas que o Ser puro, por sua própria natureza, comporta a Onipossibilidade; ora, a ilimitação desta implica as possibilidades por assim dizer absurdas, ou seja, contrárias à natureza do Ser, o qual todo fenômeno deve no entanto manifestar, e manifesta de bom grado ou de mau grado; essas possibilidades não podendo evidentemente se realizar senão em modo ilusório e delimitado, pois nenhum mal poderia penetrar na ordem celeste. O mal, longe de constituir a metade do possível – não há nenhuma simetria entre o bem e o mal –, encontra-se limitado pelo espaço e pelo tempo ao ponto de se reduzir a uma quantidade ínfima na economia do Universo total; é necessariamente assim, dado que “a Misericórdia envolve todas as coisas”.

Em outros termos: a Infinitude divina implica que o Princípio supremo consinta, não somente em se limitar ontologicamente – por graus e com vistas à Manifestação universal –, mas também em se deixar contradizer no seio desta; todo metafísico o admite intelectualmente, mas falta muito para que cada um esteja em condições de aceitá-lo moralmente, ou seja, de se resignar às consequências concretas do princípio da absurdez necessária.

A fim de resolver o espinhoso problema do mal, alguns sustentaram que nada é mau, dado que tudo o que acontece é “desejado por Deus”, ou que o mal não existe senão “do ponto de vista da Lei”; o que não é de nenhum modo plausível, em primeiro lugar porque é Deus que promulga a Lei, e depois porque a Lei existe por causa do mal e não inversamente. O que é preciso dizer, é que o mal se integra no Bem universal, não enquanto mal mas enquanto necessidade ontológica, como o observamos acima; essa necessidade é subjacente ao mal, ela lhe é metafisicamente inerente, mas sem com isso transformá-lo em um bem.

Portanto, não há que dizer que Deus “quer” o mal – dizemos antes que Ele o “permite” – nem que o mal é um bem porque Deus não se opõe à sua existência; ao contrário, pode-se dizer que devemos aceitar a “vontade de Deus” quando o mal entra em nosso destino e não nos é possível escapar-lhe, ou pelo tempo em que isso não nos é possível. De resto, não percamos de vista que o complemento da resignação é a confiança, cuja quintessência é a certeza ao mesmo tempo metafísica e escatológica que trazemos no fundo de nós mesmos; certeza incondicional do que é, e certeza condicional do que podemos ser.

## O RITMO TERNÁRIO DO ESPÍRITO

**P**ODE-SE COMPARAR a existência a uma dilatação a partir de um ponto. Quem diz dilatação, diz ciclo: o que “sai” deverá “reentrar”; o que aumenta, diminuirá. Há a Existência e “as existências”: pôde-se dizer da Existência que ela não tem começo nem fim, o que significa no fundo que ela constitui uma dimensão necessária da Realidade divina, que ela é por consequência “permanente” sob esse aspecto, sem por isso escapar à lei do vai-e-vem cíclico; mas as existências, estas desabrocham e desaparecem por assim dizer sob nossos olhos, e nós não podemos duvidar de que o universo visível que nos contém será por sua vez chamado a desaparecer.

A morte é a passagem através do ponto do qual brotou nosso desdobramento terrestre. No plano espiritual, “morrer antes de morrer” é realizar consciente e livremente aquilo que o homem que está morrendo sofre involuntariamente; é não perder de vista jamais o ponto do qual surgimos, a Existência pura.

Pode-se discernir no Universo total três pólos: o “Ser”, a “Consciência”, a “Alegria”; é o conhecido ternário vedantino. O Ser e a Consciência são as raízes do Universo; a Alegria desdobra o Universo levando os dois outros elementos aos confins da manifestação. A santidade, ou a sabedoria, tem um pólo existencial ou ontológico e um pólo intelectual: sob o primeiro aspecto, a alma “continua a ser o que ela é”,

ela repousa em sua simplicidade inicial, em sua “inocência” primeira; ela permanece consciente de sua substância e não se dilapida nos fenômenos. É o que se poderia chamar, numa linguagem cristã, de “mistério mariano”; é a “infância”, a “pobreza”, a “humildade”. As expressões tangíveis desta perfeição são as virtudes; mas ela se exprime também pela beleza, em todos os graus da criação, e na arte como na natureza. A beleza não quer conquistar nada, ela repousa sempre “no que é”; como o amor de que fala São Paulo, ela “não busca seu próprio interesse, não se irrita”. Ser sábio ou santo é, num ou noutro grau, continuar sendo “o que Deus nos fez”.

Sob o aspecto do elemento “Consciência” ou “Inteligência”, o sábio realiza igualmente um retorno à quintessência: seu espírito se concentra, ele se mantém no clima transpessoal do Intelecto; ele não se perde “no que é pensado”, mas tende a se identificar com “O que pensa”, com o Intelecto em si. O espírito, mais que repousar em seu ser, concentra-se em sua essência; mas é evidente que uma coisa não se dá sem a outra. O que as virtudes são para a perfeição existencial, as verdades são para a perfeição intelectual; a virtude é essencialmente a simplicidade, a beleza interior, a generosidade, enquanto que a verdade está inteiramente no discernimento entre o Real e o ilusório ou entre o Absoluto e a contingência. Dizer que a inteligência está na verdade, que ela está, portanto, em conformidade com sua própria natureza, significa antes de mais nada que seu conteúdo objetivo é o Real com todas as suas ramificações, e depois que ela se concentra em sua própria essência; e dizer que a vontade está na virtude, significa antes de mais nada que ela se dirige para o exterior seguindo as leis da beleza e da bondade, e depois que ela repousa interiormente em sua própria natureza, na pura Existência.

O homem é criado pela Alegria, e dela vive; mas, como ele é caído, sua felicidade tende para a idolatria; a alegria, santa e pura em Deus, torna-se no homem, na medida em que ela usurpa o lugar do

espiritual e torna-se um fim em si, um culto luciferino e impuro. Para reintegrar a alegria humana na Alegria universal, é preciso inverter-lhe o movimento: é preciso colocar a felicidade nos dois movimentos precedentes, a simplicidade existencial e a consciência intelectual; é preciso ser “simples como as pombas e prudentes como as serpentes” e, sabendo que o “reino dos Céus está dentro de vós”, não mendigar a felicidade aos fenômenos. O Céu, em sua Misericórdia, vem ao encontro de nossa fraqueza de buscar a felicidade fora de nós: ele propõe à nossa alegria um objeto que exterioriza nossa interioridade e reabsorve os impulsos centrífugos da alegria, e esse objeto é o Símbolo, o qual é essencialmente “manifestação do não-manifestado” ou “forma do informal”<sup>40</sup>. Todas as funções naturais e consagradas pela Lei divina se ligam ao elemento Símbolo e são como emanações dele; o Símbolo está em toda parte, como Deus está em toda parte; as coisas tornam-se transparentes em virtude de seu simbolismo. Mas se o elemento alegria pode ser captado e canalizado de diversas maneiras com vistas a Deus, o movimento fundamental da alegria deve se dirigir para a contemplação de Deus na Existência pura e na Inteligência pura; só essa contemplação, ou esse esforço de contemplação – sob suas formas elementares de virtude e de fé –, pode permitir a integração das “consolações sensíveis” na Alegria sobrenatural; não é senão por esse esforço e por essa integração que o prazer é digno do homem, e que o homem é digno da Graça. É preciso colocar a felicidade no que somos, não no que desejamos; o homem deve buscar sua felicidade acima de si mesmo, e encontrá-la, assim, em si mesmo.

\* \* \*

40. Em outros termos: o Símbolo é uma “exteriorização com vistas a uma interiorização”, o que aparece de maneira particularmente patente na arte búdica, onde as imagens exprimem, com uma força por vezes insuperável, toda a serenidade transcendente do Bem-aventurado.



O Símbolo revelado é uma objetivação da Verdade e da Beleza, ou do Conhecimento e da Virtude; ele objetiva os pólos “Consciência” e “Ser”, e por isso mesmo – e por sua própria manifestação – o pólo “Alegria”. Pelo Símbolo, nossa alegria ou nosso amor se coloca virtualmente na Consciência e no Ser e “sobe de novo a corrente” até a Beatitude.

Deus é Ser, Consciência e Beatitude; é esta que leva os elementos Ser e Consciência aos confins da manifestação, o que quer dizer que ela desdobra o mundo mediante esses dois elementos; é por esse “movimento divino” que a Existência e a Inteligência se afirmam em toda parte, é ele que projeta “em direção ao nada” miríades de criaturas existentes, conscientes e agentes, as quais por sua vez se multiplicam e se difundem. Esse movimento divino vai do Ser ao “nada” e do “nada” ao Ser: Deus cria o homem, mas o homem, que não poderia realizar a criação e que figura nela como espelho do Criador, deve realizar Deus a partir do “nada”; o fim do homem, é o refluxo consciente e livre ao Ser divino.

## UM ENIGMA DO EVANGELHO

A DIALÉTICA DAS ESCRITURAS sagradas pode ser sintética até a supersaturação, de onde um aspecto de “incoerência” que na realidade é o preço de uma riqueza implícita. Segundo um texto hindu, “os deuses gostam da linguagem obscura”; isso não quer dizer que as forças celestes sejam opostas à expressão clara quando ela se impõe, pois a verdade mantém sempre seus direitos; mas é preciso que tudo permaneça no lugar que lhe designa sua natureza. Os mistérios da Possibilidade divina, espinhosos para o comum dos mortais, não são feitos para a praça pública; o que, contudo, não poderia significar que haja entre a teologia comum e a metafísica integral uma separação estanque, a despeito das diferenças de natureza e de missão. A grande dificuldade para a linguagem sagrada é dever, ou querer, sugerir verdades profundas e complexas sob a forma de relatos históricos e injunções morais; o que não impede que “a origem e o fim se dêem as mãos”<sup>41</sup>, e o mesmo vale para o “exterior” e o “interior”.

\* \* \*

Falando da Santa Ceia, o Evangelho relata um incidente enigmático e mesmo desconcertante: o Cristo dá a Judas um pedaço de pão e lhe

41. Provérbio alemão: *Anfang und Ende reichen sich die Hände.*

diz para “fazer logo o que tens intenção de fazer”; e, nesse momento, Satã entra em Judas, que então deixa o recinto. Isto dá a impressão de que o Cristo tomou para si a responsabilidade da traição, *quod absit*.<sup>42</sup>

A explicação do enigma é a seguinte: nada pode acontecer contra a Vontade de Deus; o fato de que uma coisa aconteça significa que Deus a “quis”. Ora, Deus não pode querer expressamente determinado mal, mas Ele deve tolerar de certa maneira o mal enquanto tal, pois este está incluído na ilimitação – em parte paradoxal – da Onipossibilidade divina; por este fato, Deus não pode não admitir “determinado mal”, mas seria preciso dizer que Ele o “permite” e não que Ele o “quer”; e Ele o permite, não enquanto mal, mas enquanto contribuição indireta e inevitável a um bem. O Cristo queria, certamente, não a traição em si, mas a Redenção.<sup>43</sup>

Resta saber por que o Cristo realizou o gesto de que falamos, pois sua aceitação do mal poderia ter sido silenciosa; ora, ela o poderia ter sido em princípio, mas não de fato, e esse é o cerne do problema. Era preciso mostrar ao mundo que o diabo não tem nenhum poder sobre Deus, que ele não pode se opor a Deus senão em aparência e graças a um querer divino; que nada pode ser feito fora da Vontade do Sumo Bem; que, se as forças do mal se opõem – ou crêem poder se opor – à Divindade, isso não pode se dar senão em função de uma decisão divina; de onde a injunção “o que tens intenção de fazer, faze-o logo”. Portanto, o diabo não tem nem mesmo o poder de trair sem uma causação divina, metafisicamente falando; no relato evangélico, esse poder lhe escapa, ele não poderia, portanto, triunfar. E se, neste relato, o diabo entra em Judas, é porque ele teve a liberdade de fazê-lo; emaranhado sutil de causas, mas ontologicamente plausível. O que há de “malsoante” no

42. *Quod absit*: “que seja afastado” (tal pensamento). (N. do T.)

43. Lembremos aqui que Santo Agostinho, falando do pecado de Adão e de Eva, exclama: “*Felix culpa!*”, pois, pensava, esse pecado foi a causa da Redenção.

drama salvador do Cristianismo, é que a Redenção parece depender de um traidor; era preciso privar o adversário desta satisfação.

Seja como for, o fato de que o Cristianismo tenha tido necessidade de Judas implica – e isto parece ser o cúmulo do paradoxo – em que esse traidor não poderia ser um homem fundamentalmente mau, como quer a opinião corrente; e, de fato, ele não o foi, como o prova seu arrependimento e seu desespero.<sup>44</sup> Os dois outros acusados, Caifás e Pilatos, também não foram tão negros como são apresentados; a circunstância atenuante foi, no primeiro, sua ortodoxia e, no segundo, sua boa vontade. Diremos mesmo que sua cooperação necessária à Redenção implica que, no fim das contas, todos os três foram perdoados; só esta conclusão, nos parece, pode proteger o Cristianismo da censura possível de depender de causas criminosas e de por assim dizer se basear nelas, ao menos materialmente. E pensamos aqui nesta prece do Cristo: “Pai, perdoa-os, pois eles não sabem o que fazem”; ora, é impossível admitir, em boa lógica, que uma prece do Cristo não tenha sido acolhida.

Teria sido uma espécie de vitória se a Igreja tivesse instituído uma festa dos três grandes Perdões, mas ela não podia – por razões morais – “dar-se a esse luxo”, porque teria sido dar carta branca a todos os malfeitores; *de facto*, não *de jure*, está claro. É por essa razão que o Cristo teve de dizer, falando de Judas, que “teria sido melhor que ele não tivesse nascido”; isto não significa que Judas esteja no inferno eterno que imagina a teologia cristã, mas pode significar que Judas, sem estar danado, deve permanecer no purgatório até o fim do mundo.

Pode-se censurar a Caifás o não ter sido sensível à natureza divina do Cristo nem às intenções profundas de sua pregação, mas, à parte

44. Se Judas tivesse sido o que se pensa, ele, ao contrário, ter-se-ia orgulhado de seu crime. No momento mesmo da traição, Jesus o chama de “meu amigo”; talvez houvesse nesta expressão um vislumbre de perdão divino.

sua ortodoxia mosaica, ele tinha ainda por circunstância atenuante o fato de que o Cristo jamais se preocupou em se fazer compreensível. Além disso, o Cristo não se interessava pelas “prescrições dos homens”, mesmo plausíveis; só contava para ele a sinceridade de nosso amor a Deus. Esta não é exatamente a perspectiva de Moisés e não se pode censurar aos fariseus o não terem aderido a ela no plano que era o seu, assim como não se pode censurar às autoridades do Brahmanismo o não se terem convertido à perspectiva do Buda.

Pode-se argumentar que os judeus tiveram de padecer enquanto herdeiros de Judas e de Caifás, mas pode-se argumentar igualmente que os cristãos, enquanto herdeiros de Pilatos<sup>45</sup> – pelo Renascimento –, tiveram e têm de padecer sofrendo as consequências do mundo “humanista”, mas, no fim das contas, inumano que eles criaram na época dos Bórgia, e que continuam a criar em nossos dias<sup>46</sup>; sem contestação possível, o Renascimento foi uma traição, ainda que comportasse também alguns elementos positivos; mas estes não podiam compensar seu erro global.

Para compreender a atitude do Cristo para com “os escribas e os fariseus”, é preciso levar em conta isto: naquela época, o Judaísmo passava por uma fase de “ossificação” comparável à do Brahmanismo na época do Buda, e isto foi providencial nos dois casos; a história da humanidade é um *lilá*, um “jogo divino”: as possibilidades devem se manifestar e se esgotar, cada uma a sua vez. Seja como for, pode-se

45. Isto é, Pilatos foi o representante de Tibério, do qual tanto Carlos Magno como Constantino foram herdeiros; a notar que, para o muçulmano, o cristão é o *rûmî*, o “romano”.

46. Poder-se-ia objetar que a Igreja do Oriente não foi responsável pelo Renascimento, o que é verdade, mas os países ortodoxos foram arrastados a sua órbita por Pedro, o Grande. De fato, a Europa oriental faz parte do mundo moderno, mentalmente bem como materialmente; a Grécia foi rapidamente levada a “acertar o passo” desde a partida dos Turcos.

censurar a Caifás e a seus partidários o não quererem admitir a decadência de seu meio, que era incontestável, sem o que o Cristo não a teria estigmatizado; e certamente não foi a primeira vez na história de Israel que um profeta investiu contra um clero corrompido e hipócrita.

Como Al-Halláj – esta manifestação “crística” no seio do Islã –, o Cristo manifestava sua natureza celeste sem pensar que deveria se dar ao trabalho de fazê-la inteligível; ele encarnava seu destino e queria ser o que devia ser na economia das possibilidades religiosas e místicas. Um fundador de religião personifica uma perspectiva espiritual e uma via salvadora; ele se exprime de uma maneira direta e quase absoluta, e não tem de fazer os comentários que farão mais tarde os teólogos e os sábios.

“E a luz luziu nas trevas, e as trevas não a compreenderam.” Isto diz respeito, não apenas aos judeus e pagãos, mas também aos cristãos, como o prova a história.<sup>47</sup> O Cristo, como Moisés, punha Deus acima do homem; o Renascimento, como Tibério, punha o homem no lugar de Deus; enquanto o Cristo tinha dito: “Que venha o teu Reino!”<sup>48</sup>

47. Notemos que há judeus ortodoxos que, apesar de rejeitarem o Cristianismo, e em flagrante oposição ao Talmud, admitem que Jesus foi um profeta incompreendido, de tipo elíptico e essênio.

48. *Adveniat regnum tuum*, é a prece em latim. “*Que ton Règne arrive*”, no original francês. (N. do T.)

## CARACTERÍSTICAS DA MÍSTICA VOLUNTARISTA

A MÍSTICA VOLUNTARISTA é uma via de amor que – contrariamente ao que acontece na *bhakti* hindu – caracteriza-se pelo fato de que nenhum elemento intelectual intervém de maneira ativa em seu método; por isso, as qualificações que ela exige são quase exclusivamente morais: ela exige no máximo uma predisposição geral que se tornará, junto com os fatores morais e ao contato com a graça, uma “vocação”. Essa mística vive de símbolos dogmáticos e de conceitos teológicos, mas não de intelecções: ela está totalmente centrada no amor – a vontade com concomitâncias emotivas – e não na gnose. Em certo sentido, a mística voluntarista é “negativa”, pois seu método – à parte as graças sacramentais – consiste sobretudo na negação dos apetites naturais, de onde o culto do sofrimento, a importância das provações e das consolações; a atividade é puramente moral e ascética, como bem o mostra a seguinte opinião de São João da Cruz: “Por sua natureza, este (nosso espírito) está limitado à ciência natural; mas Deus o dotou no entanto de um poder obediencial diante do sobrenatural, a fim de que ele possa obedecer quando agrada a Nosso Senhor fazê-lo agir sobrenaturalmente. Propriamente falando, nenhum conhecimento é acessível ao espírito senão por via natural; todos devem, portanto, passar necessariamente pelos sentidos” (A

*Subida do Carmelo*, I, 2). Isso é a negação do intelecto, a redução da inteligência à razão somente. Em tal perspectiva, não há nenhum lugar para o intelectivo; não há nenhuma via para ele. A consequência é que ele está condenado a se ocupar com a filosofia; ele não pode seguir a via do amor – a única que lhe é oferecida – senão à margem, dada sua necessidade de explicações e o caráter de sua aspiração; sua vocação particular, por assim dizer, cai no vazio.

Um característico particularmente marcante da mística voluntarista é a humildade sentimental, que aparece como um fim em si e que exclui todo concurso da inteligência. A humildade como tal é certamente, em toda parte, uma condição da espiritualidade; mas não é senão na mística “passional” que ela se situa no plano da sentimentalidade, o que prova que os grupos humanos aos quais ela se dirige têm uma tendência fundamental a essa espécie de obsessão com o “eu” que é o individualismo; essa obsessão ou esse “orgulho” influi na inteligência, de onde a propensão ao pensamento prometéico, ao racionalismo, à aventura filosófica, à divinização da arte passional, ao egocentrismo sob todas as suas formas. Nos grupos humanos cuja mentalidade não é centrada no indivíduo e no ponto de vista individual, a ascese não poderia acentuar a humilhação sistemática e cega, e contrária à natureza das coisas bem como à inteligência. Se repartirmos os homens em dois grupos, os contemplativos e aqueles cuja vocação natural está na ação, diremos que os primeiros são muito menos obcecados pelo *ego* que os segundos, e mesmo que o elemento passional têm neles algo de quase impessoal, no sentido de que sua paixão é muito mais a paixão em si que a de determinado “eu”; ela não invade o domínio de sua inteligência, e tanto menos quanto é esta que determina a paixão, e não inversamente. O que talvez mais distingue o metafísico-nato do homem comum é que, no primeiro, a paixão se detém onde começa a inteligência, enquanto que no segundo a inteligência não se opõe por si mesma ao elemento passional, do qual, inclusive, ela comumente



se torna o veículo. É importante saber, de resto, que a mística anti-intelectual não é um fenômeno exclusivamente cristão; ela se encontra também nas duas outras religiões monoteístas, e mesmo, num ou noutro momento e lugar, no bhaktismo da Índia.

\* \* \*

A humildade sentimental procura o orgulho porque tem necessidade dele, e ela teme em suma toda perspectiva que transcenda a alternativa moral da qual ela vive, o que explica o sacrifício da inteligência em nome da virtude. Santa Teresa D'Ávila, cuja inteligência era viva, não tinha nenhuma dificuldade de reconhecer os perigos desta posição, mas não lhe trouxe nenhum remédio decisivo, dado o caráter empírico de seu próprio ponto de vista. Ela não quer que permaneçamos “mergulhados na consideração de nossa miséria”, e estima que “jamais a corrente de nossas obras sairá limpa e pura da lama de temores, da pusilanimidade, da covardia e de mil pensamentos perturbadores, tais como estes: Não estão com os olhos postos em mim? Seguindo por este caminho, não vou me perder? Não é presunção ousar empreender esta boa obra? Não é orgulho, não é ainda pior uma criatura como eu ocupar-se com um assunto tão elevado como a oração? Não farão de mim uma opinião por demais favorável, se eu abandono a via comum e ordinária? Não é preciso evitar todo excesso, mesmo na virtude? Pecadora como sou, querer me elevar não é expor-me a cair de mais alto? Talvez eu pare no meio do caminho; não serei para algumas boas almas um motivo de escândalo? Enfim, sendo o que eu sou, é conveniente para mim pretender qualquer coisa? Oh, minhas filhas, quantas almas deve haver a quem o demônio causa grandes perdas por esse tipo de pensamentos! Elas tomam por humildade o que acabo de dizer, e muitas outras coisas semelhantes... É por isso que digo, minhas filhas, que, se queremos aprender a verdadeira hu-

mildade, devemos deter nossos olhos sobre Jesus Cristo, o sumo bem de nossas almas, e sobre os santos” (*O Castelo Interior*, I, 2). Ora, se tais escrúpulos – que são propriamente tolices – são moeda corrente, é que a própria concepção de humildade tornou-se superficial; só um sentimentalismo individualista pode suscitar tais afetações no plano espiritual, e o verdadeiro remédio seria purificar a ideia de humildade remetendo-a a seu sentido profundo, que implica antes de tudo um são conhecimento da natureza das coisas. Se a humildade está sujeita a tantas contorções da mente, e se o demônio dispõe de tantas portas para poder deslizar para dentro dela e assumir as aparências da virtude, a razão disso está evidentemente na corrupção sentimental e individualista da própria humildade; numa palavra, todo esse caos de dificuldades sobretudo artificiais, de sutilezas psicológicas quase inextricáveis, se deve à abolição – “orgulhosa”, à sua maneira – da inteligência. O homem não “sabe” mais que, metafisicamente, ele não é nada; ele deve portanto sempre lembrar-se, com muitos esforços e suspiros, que é baixo, indigno e ingrato, o que ele tem dificuldade de acreditar em seu foro íntimo. As pessoas não se dão conta de que o demônio não está somente no que se costuma chamar de “mal”, mas também, embora de maneira indireta, no insípido exagero com o qual se cerca o “bem” como que para torná-lo sufocante e inverossímil; de onde um jogo de pêndulo entre um mal considerado como absoluto e dotado de contornos arbitrários, e um “bem” separado da verdade e comprometido pela ininteligência do sentimentalismo que o acompanha. Seja como for, esse jogo de pêndulo entre um “mal” tornado positivo e um “bem” tornado inverossímil e quase inacessível não pode desgostar ao demônio, pois ele tem todo o interesse em contribuir para uma alternativa quase insolúvel que açambarca o espírito, e para um exagero que, no fundo, é injurioso a Deus.<sup>49</sup>

49. Um exemplo de uma atitude sã é a meditação seguinte de Santo Inácio de Loyola, na qual, em vez de se afundar num sentimento de gratidão – ou de culpa –

Na mesma ordem de ideias, a caça aos pecados denota uma perspectiva muito exterior, pois, se o homem é pecador, não é desta maneira superficial e quantitativa que ele poderá libertar-se de sua natureza. A atitude sadia, neste plano, reduz-se a isto: fazer o que é prescrito, abster-se do que é proibido, esforçar-se nas três virtudes fundamentais das quais derivam todas as outras, a saber, a humildade, a caridade e a veracidade; sobre esta base, o espírito pode se concentrar em Deus, que, por sua vez, encarregar-se-á de transformar nossa virtude puramente simbólica em uma virtude efetiva e sobrenatural; pois o bem não pode vir senão dele. Toda atitude diferente é contraditória e malsã; a exageração do pecado não se dá sem individualismo; caçar o pecado em toda parte e sempre, é cultivá-lo, enquanto o objetivo da espiritualidade é superar o humano, não amplificá-lo. “Sede perfeitos, como vosso Pai no Céu é perfeito”, disse o Cristo; ora, a perfeição de Deus é bem-aventurada, de modo que a do homem deve ter, também ela, um aspecto de serenidade e de paz, que a contemplação da verdade confere. É certo que o homem é a vontade livre; mas a liberdade vem da inteligência, e é esta que caracteriza o homem em primeiro lugar.

\* \* \*

ininteligível, ele se apóia, com a inteligência, na natureza das coisas: “... Eu considerarei Deus presente em todas as criaturas. Ele está nos elementos, dando-lhes o ser; nas plantas, dando-lhes a vegetação; nos animais, dando-lhes o sentimento; nos homens, dando-lhes a inteligência; ele está em mim mesmo dessas diferentes maneiras, dando-me ao mesmo tempo o ser, a vida, o sentimento e a inteligência. Ele fez mais: fez de mim seu templo; e, com vistas a isso, ele me criou à imagem e semelhança de sua divina Majestade... Eu considerarei Deus agindo e trabalhando para mim em todos os objetos criados, pois ele está efetivamente nos céus, nos elementos, nas plantas, nos frutos, nos animais etc., como um agente, dando-lhes e conservando-lhes o ser, a vegetação, o sentimento, etc... Depois, voltando-me para mim mesmo, eu me perguntarei o que a razão e a justiça me obrigam por meu lado a oferecer e a dar à sua divina Majestade, ou seja, todas as coisas que são minhas, e eu mesmo com elas...” (*Exercícios espirituais*).

A doutrina de São João da Cruz é a do vazio ou da escuridão segundo a fé, a esperança e a caridade: vazio do entendimento, da memória e da vontade. Esta concepção da esperança e da caridade é universal, mas não a da fé: pois aqui o vazio deveria ser, não a negação da inteligência pura, mas a negação da mente, do pensamento formal; em outros termos, em vez de o entendimento extinguir-se diante do dogma, é a mente que deve se extinguir, não diante do dogma, mas diante da inteligência pura, da visão intelectual direta e supra-formal. Isso é evidente, pois, se o amor é o vazio da vontade e a esperança é o vazio da memória, a fé será logicamente o vazio de uma faculdade que se situa no mesmo nível, a saber, a mente, a razão; a fé não pode ser o vazio de uma faculdade incomparavelmente mais eminente – porque superando o indivíduo – do que a vontade e a memória, e sobretudo ela não pode sacrificar o mais pelo menos, sem o que poder-se-ia exigir também o “vazio da virtude” esvaziando-a de seus conteúdos.

Quando São João da Cruz diz que “a alma não se une neste mundo a Deus nem compreendendo, nem gozando ou imaginando”, seria necessário poder compreender, no que diz respeito à primeira das três faculdades: nem pensando; e quando é dito que “a Fé despoja o entendimento e por sua noite o impede de compreender”, gostar-se-ia de ler: ela o impede de raciocinar. Não se pode colocar a inteligência pura – que é “algo de Deus” – no mesmo plano das faculdades estritamente individuais.

Se São Paulo diz que “a Fé é a substância das coisas que se espera, uma convicção daquelas que não se vê”, isto não significa em si – mas pode significar inclusive e acidentalmente – o que entende o Doutor espanhol: “Ainda que a razão adira absolutamente a essas coisas com firmeza, elas não se descobrem à inteligência, pois, se elas se descobrissem, a Fé não existiria.” O conhecimento teórico mais perfeito não poderia abolir a ignorância existencial; a prova

disto é que não basta ter esse conhecimento para se comportar como se se visse a Deus; por outro lado, o conhecimento metafísico é a chave certa para a realização da Verdade; a inteligência, por si só, já tem o poder de purificar o coração, de modo que muitas complicações mais ou menos arriscadas de uma ascese individualista tornam-se supérfluas. A diferença entre a fé como crença e a fé como gnose consiste em que a escuridão da fé, no crente comum, está na inteligência, enquanto no metafísico ela está na vontade, na participação do ser: a sede da fé é então o coração, não a mente, e a escuridão vem de nosso estado de individuação, não de uma inteligência congênita. A fé do sábio – do “gnóstico”, se se quiser – tem dois véus: o corpo e o ego; eles velam, não o intelecto, mas a consciência ontológica. A sabedoria, contudo, comporta graus.

Seria totalmente ilógico ou desproporcional perguntar-se como as limitações do individualismo místico se conciliam com a santidade e os sinais mais evidentes da graça divina, êxtases, levitações e outros, pois o gênio religioso e a heroicidade das virtudes fornecem uma explicação suficiente para o milagre da santidade e para os milagres dos santos. A envergadura da inteligência é uma questão completamente diferente: é por demais evidente que não se poderia afirmar, do ponto de vista católico como de qualquer outro ponto de vista tradicional, que a heroicidade das virtudes e os milagres bastam para provar o valor universal de uma doutrina, sem o que o Catolicismo, por exemplo, deveria aceitar, não somente a teologia palamita por causa de um São Serafim de Sarow, mas também as doutrinas asiáticas por causa da santidade incontestável de alguns de seus representantes; não se pode, portanto, como critério de valor ou de perfeição intelectual das doutrinas de São João da Cruz e de Santa Teresa, acenar com a santidade de seus autores, ainda que essa santidade seja uma garantia de ortodoxia intrínseca, e mesmo mais do que isso.

Quer isso dizer que todas as vias espirituais tendem para a União; é normal, por consequência, que a santidade em si possa comportar “estados” e “estações” que superam a eventual estreiteza de seu ponto de partida ou de sua forma inicial; se o objetivo é a União<sup>50</sup>, esta deve poder se anunciar ao longo do caminho. Citemos, com relação a isso, Santa Teresa D’Ávila: “O que distingue esta morada é, como disse, a ausência quase contínua de *secura*; nela a alma está isenta das perturbações interiores que ela experimentava de tempos em tempos em todas as outras moradas, e ela goza quase sempre da mais pura tranquilidade. Longe de temer que o demônio possa contrafazer uma graça tão sublime, ela permanece segura de que seu autor é Deus; em primeiro lugar, como foi dito, porque os sentidos e as forças não têm nela nenhum papel, e depois porque Nosso Senhor, descobrindo-se para ela, colocou-a consigo num lugar onde, a meu ver, o demônio não ousaria se introduzir, e onde o supremo Mestre proíbe-lhe, aliás, a entrada... Nesse lugar, Nosso Senhor favorece a alma e a esclarece no meio de uma paz tão profunda e de um tão grande silêncio, que isto me lembra da construção do templo de Salomão, onde não se devia ouvir nenhum ruído.”

50. É verdade que a União comporta modos e graus, mas trata-se aqui da “União enquanto tal” e não de “tal ou qual União”.

## SOBRE O PRINCÍPIO SACRIFICIAL

O HOMEM ESTÁ COMO que suspenso entre o Céu e a terra, ou entre o Princípio divino e a manifestação universal, o que o destina a viver em duas dimensões: por um lado, ele tem existencialmente o direito de fazer a experiência das dádivas da natureza, sem o que a condição humana terrestre não teria conteúdo positivo; mas, por outro lado, tem o dever espiritual de renunciar ao excesso, sem o que ele perderia sua relação com a dimensão celeste e, por consequência, sua salvação. Isso quer dizer que o homem pode, e deve, ser ao mesmo tempo “horizontal” e “vertical”; a antinomia que daí resulta é o preço que se paga pelo estado humano, porta da bem-aventurada imortalidade.

Portanto, contrariamente a um idealismo exclusivamente ascético para o qual só o princípio sacrificial é espiritualmente eficaz, a dimensão celeste está igualmente na nobreza e na profundidade de nossa maneira de perceber e de assimilar os fenômenos positivos; esta perspectiva encontra sua justificação na transparência metafísica dos símbolos e no mistério da imanência, e não menos na deiformidade fundamental do espírito humano. Mas, estando na terra, nós não podemos escapar às limitações da condição terrestre: se é verdade que o mundo manifesta o Céu, ao mesmo tempo ele se afasta dele; nós não poderíamos escapar dessa ambiguidade da criação.

\* \* \*

O princípio sacrificial na prática é isto: após a colheita, o homem dispõe de muito trigo com o qual poderá fazer o pão, mas ele evita utilizar todo o trigo; pois deverá poder semear o campo em vista de uma nova colheita. Esse sacrifício do semeador é profundamente simbólico: sem ele, esgotar-se-ia uma riqueza que deve poder renovar-se; querendo ter tudo ao mesmo tempo, o homem privar-se-ia do pão cotidiano. É assim que a vida é tecida de dádivas e de sacrifícios; não é durável senão o que sabe morrer a fim de renascer. Daí essas “estações de repouso” que são o *sabbat*, o domingo, a sexta-feira para os muçulmanos e também, segundo um ritmo mais espaçado, o alqueive e o Ramadã; na natureza, a noite e o inverno são fenômenos análogos. Na vida conjugal, esse princípio é uma *conditio sine qua non* da estabilidade, portanto da felicidade; é preciso ser sóbrio por respeito aos seres e às coisas, e é o que exige *a priori* o senso do sagrado.

Evidentemente, o equilíbrio da vida social, bem como o da vida individual, é inconcebível sem a presença de um elemento sacrificial regulador; se o homem não paga o tributo que deve à natureza, a natureza fará com que ele seja pago. A doença e a fome, e outras calamidades saídas da caixa de Pandora, só entraram na economia terrestre após o pecado de Eva e de Adão – bíblicamente falando –, o qual foi o primeiro desequilíbrio, e por assim dizer o primeiro crime, contra a natureza em si paciente e generosa.

Segundo uma fórmula mística alemã, “quem morre antes de morrer, não morre quando morre”; é a própria definição do princípio sacrificial. A vida bem vivida é feita de renúncias; para viver segundo a verdade e a beleza, é preciso saber morrer. É assim que a “Lembrança de Deus” é uma espécie de morte que interrompe dia a dia o fluxo cego da vida: sem essas paradas, o curso de nossa existência temporal se perde e se dilapida; com elas, ele se mantém fiel a sua vocação e se recria sempre de novo, sobrenaturalmente e na direção da Imortalidade. Isso quer dizer que a oração não é uma morte senão com relação a



nossa existência “horizontal”, e não em si mesma; ela é privativa, portanto sacrificial, do ponto de vista da manifestação, que ela nega, e não do ponto de vista do Princípio, que ela afirma.

Aqui, uma precisão doutrinal se impõe, porque se poderia objetar que a Vida eterna procede, ela também, da Manifestação e que, por consequência, ela não está dispensada do regime sacrificial; ora, ela é celeste, não terrestre, e por esse fato ela pode comportar silêncios bem-aventurados – comparáveis às noites doces na terra – mas não privações propriamente ditas. No Céu, as antinomias da Manifestação cósmica encontram-se por assim dizer transfiguradas pela proximidade de Deus; é toda a diferença entre a morte e o sono, ou entre o *pralaya*, a dissolução cósmica, e a “noite de *Brahmâ*”, o “repouso” de Deus entre duas criações de um mundo. Não poderia haver simetria perfeita entre as ordens celeste e terrestre; o fato de que as possibilidades da primeira ordem se refletem na segunda não poderia significar que as possibilidades privativas ou negativas da segunda devam encontrar-se na primeira. Esta assimetria tem sua causa na incomensurabilidade entre o mundo e Deus; ou, digamos, na absoluta transcendência do Princípio Supremo, o qual, do ponto de vista puramente metafísico<sup>51</sup>, é a única Realidade. *Atmâ* pode ser considerado sem *Mâyâ*, mas não há *Mâyâ* sem *Atmâ*.<sup>52</sup>

\* \* \*

51. Como dizem os sufis: “A doutrina da Unidade é única”. Rigorosamente falando, a gnose não é um ponto de vista.

52. Não se poderia objetar validamente que a ordem celeste, e mesmo o Deus pessoal, situam-se, também eles, em *Mâyâ* e, por consequência, procedem da Relatividade; pois esta reflete em seu cume a incomensurabilidade entre o Absoluto e o relativo, de onde a noção – perfeitamente plausível – do “relativamente absoluto”; e é evidente que o “absolutamente relativo” não poderia existir.

O instinto sacrificial, que coincide sobretudo com o senso da medida, entra na própria definição da nobreza: é nobre o homem que se domina, e que ama se dominar; o senso não somente da realidade, mas também da beleza, exige esta disciplina que é o império sobre si mesmo. De resto, o ímpio não pode nunca ser totalmente nobre, enquanto que a piedade engendra necessariamente a nobreza, seja qual for o meio social; o homem piedoso é nobre porque a verdade o é.

Quem diz piedade, diz religião; é de fato a religião que oferece ao indivíduo e à sociedade o arcabouço sacrificial ou moral sem o qual eles não podem subsistir muito tempo; sob este aspecto, a religião tem uma função por assim dizer ecológica. Não cabe objetar que as morais religiosas são diferentes e mesmo divergentes, pois cada uma é realista segundo uma certa perspectiva que lhe é própria; cada uma comporta disciplinas, regulações equilibrantes, sacrifícios, e permite portanto viver com menos riscos da parte do destino, se se pode exprimir-se assim sem ser presunçoso.

Mas esta função reguladora da religião não poderia impedir que, no caso de tradições cuja origem se perde na noite do tempo, tenha havido abusos, até mesmo perversões, seja por excesso de zelo, seja, ao contrário, por falta de vigilância. Os efeitos possíveis da decadência são difíceis de prever – e de prevenir – na ausência de precauções dogmáticas suficientes em civilizações que se estendem por milênios; as religiões históricas procuraram evitar esses escolhos, e o conseguiram em muito grande medida, sem poder com isso mudar a natureza humana.<sup>53</sup> Seja como for, a solução tipicamente moderna do problema é abolir o bem por causa de seus possíveis abusos; perde-se de vista, habitualmente, que na maior parte dos casos um excesso de bem vale mais que a ausência do bem; todas as revoltas progressistas são na realidade suicídios.

53. Certamente, não se pode comparar as faltas da Igreja católica, como a ruptura com Bizâncio e, mais tarde, a venda de indulgências, com o desvio dos paganismos babilônico e asteca, desvio que parece ter afetado a própria substância dessas religiões.

Na Igreja latina, o elemento sacrificial deu lugar a um ostracismo, não do casamento, do qual se tem necessidade em vista da procriação e para a sobrevivência do Cristianismo, mas da sexualidade pura e simples; o que teve por efeito, por um lado, um complexo do pecado com uma mentalidade reprimida e pudibunda e, por outro lado, as reações inversas que se manifestaram, desde o fim da Idade Média, pela mundanidade erótica das vestimentas principescas e por uma arte sensual num grau de verdadeira obsessão. De onde a Renascença e o Barroco com toda a sua opulência, tão afastada quanto possível do espírito de renúncia. Um efeito curioso do anti-sexualismo cristão é o que poderíamos chamar de “suspeição moral”, que faz com que o cristão médio seja visceralmente bloqueado para com a sexualidade espiritualizada dos orientais, porque sua imaginação não lhe permite conceber tal possibilidade.

Mudemos agora de clima cultural, mas não de assunto: um dos abusos mais difundidos da perspectiva sacrificial é a guerra intertribal permanente entre os povos ditos primitivos, e também entre as castas guerreiras das civilizações citadinas. Por certo, se os pele-vermelhas, por exemplo, estão quase sempre no caminho da guerra, é *a priori* por uma espécie de realismo ao mesmo tempo espiritual e ecológico: a ideia fundamental é que, sem a prova permanente, a sociedade degenera; o que é verdadeiro para uma sociedade de *kshatriyas*, como diriam os hindus, mas não para uma sociedade de *brâhmanas*.<sup>54</sup> Se a grande maioria de uma coletividade humana fosse composta de homens intelectualmente e espiritualmente muito superiores – que trazem o sacrifício e a vitória em si mesmos –, a guerra endêmica não seria útil, nem, com mais forte razão, necessária; mas tais sociedades não mais existem, e por consequência – a *Bhagavadgîtâ* dá testemu-

54. Lembremos que o *kshatriya* é o homem de ação, inteligente mas passional, e em todo caso nobre de caráter, enquanto que o *brâhmana* é essencialmente o intelectual e o contemplativo, portanto também o homem pacífico sem fraqueza.

nho disso – a luta entre heróis é um bem do ponto de vista da educação caracterial. Isso não impede que as lutas contínuas entre tribos comportem incontestavelmente elementos abusivos, em conformidade com as tendências gerais da “idade de ferro”.<sup>55</sup> Quanto ao mundo ocidental moderno – mas ele cada vez mais invade todo o globo –, é preciso se render à evidência que ele é a própria negação do princípio sacrificial, pelo fato de seu perfeccionismo irrealista. Esse irrealismo já resulta das noções de “civilização” e “progresso”: uma perfeição absoluta é tão impossível neste mundo quanto um melhoramento ilimitado; quem quer ter tudo, corre o risco de tudo perder.<sup>56</sup> Não que seja preciso querer permanecer imperfeito, mas é preciso considerar a perfeição sob todos os seus aspectos e levar em conta a hierarquia de valores; nada de estável pode ser realizado no exterior sem o concurso da dimensão interior, que tem a preclência e que exige, precisamente, a intervenção desse “vazio celeste” que é o sacrifício.

\*\*\*

Sem dúvida, o princípio sacrificial enquanto tal é coisa negativa, mas, como está enraizado no Sumo Bem e nele encontra sua razão de ser, ele comporta necessariamente um elemento de felicidade: “Sou negra, mas bela”, diz o Cântico dos Cânticos; e também: “És toda bela, minha bem-amada, não há nenhum defeito em ti”.

55. Na origem, as guerras entre tribos peles-vermelhas – segundo um historiador – não foram mais que “torneios um pouco sangrentos”. A mesma observação pode se aplicar aos beduínos, cujos hábitos guerreiros eram aliás notoriamente generosos: estava excluído que se tocasse uma mulher no campo inimigo, e não era permitido tomar utensílios indispensáveis para a sobrevivência no deserto.

56. “Liberdade, igualdade, fraternidade”: valores que por um lado são relativos e que por outro lado têm seu fundamento na escatologia; separando-os desta e atribuindo-lhes um caráter absoluto, cai-se fatalmente em seus contrários.

Em caso nenhum o homem deve permitir que sua renúncia dê lugar a um “zelo da amargura que leva ao inferno”; o Sermão da Montanha insiste nisso: “Quando jejuardes, não tenhais um ar sombrio como fazem os hipócritas... Mas tu, quando jejuares, perfuma tua cabeça e lava teu rosto...” Isso quer dizer que o sacrifício deve comportar um elemento de beleza ou – o que equivale – um elemento de amor: “Mesmo que eu fale as línguas dos homens e dos anjos, se eu não tiver amor, sou como um metal que soa ou como um sino que tine”; ou seja, um barulho sem conteúdo, ou um discurso sem mensagem.

A atitude sacrificial comporta dois elementos positivos compensatórios, a saber, a virtude e a graça; esta vinda de Deus e aquela, de nós mesmos. Por um lado, o homem deve realizar as atitudes de resignação e de confiança, ou de serenidade e de certeza; por outro lado, Deus lhe outorga graças quando necessário; Santa Maria Madalena, que passava seus dias na solidão e em oração – completamente nua, segundo antigas imagens<sup>57</sup> –, foi a cada dia elevada ao Paraíso por anjos.

\* \* \*

Uma questão que se pode pôr é a de saber se a distinção entre a “carne” e o “espírito” equivale à distinção entre as “consolações sensíveis” e o princípio sacrificial; isto é verdadeiro nos limites de uma certa perspectiva em si legítima, mas não além dela; pois, por um lado, o “espírito” pode enobrecer e aprofundar a “carne”, e então esta se situa do lado do “espírito”, e, por outro lado, a “carne” pode empobrecer e falsificar o “espírito”, e então este se situa do lado da

57. O que simboliza, negativamente, a pobreza diante de Deus e, positivamente, a deiformidade do homem.

“carne”.<sup>58</sup> Por “carne”, entendemos aqui tudo o que é natural, não sobrenatural, e por espírito o que leva a Deus de maneira direta, portanto por definição; mas isto não poderia significar que uma coisa natural não possa nos aproximar de Deus de uma maneira indireta e condicional, como no caso da arte sacra, particularmente, por mais que isto desagrade a monges que acreditam que a capela de um mosteiro deve ser totalmente vazia e pobre, no que eles podem ter razão vocacionalmente e para si mesmos, mas não do ponto de vista da natureza das coisas. Em suma: procede da “carne” tudo o que em si mesmo não leva a Deus e pode mesmo nos afastar dele; procede do “espírito” tudo o que, de fato, nos aproxima de Deus.<sup>59</sup>

Considerando o fato de que segundo uma terminologia universalmente reconhecida – correta ou erroneamente – a palavra “filosofia” designa tudo o que extrinsecamente pertence ao domínio do pensamento, diremos que há uma filosofia segundo o “espírito”, a qual se baseia na pura inteligência – eventualmente actualizada por determinado Texto sagrado –, e uma filosofia segundo a “carne”, a qual se baseia no raciocínio individual na ausência de dados suficientes e de toda intuição sobrenatural; a primeira sendo a *philosophia perennis* e a segunda o protagorismo antigo, bem como o pensamento racionalista dos modernos.<sup>60</sup> Entramos, aqui, nestes detalhes porque para alguns só o

58. Num sentido relativo e sem querer subestimar os méritos de Aristóteles, podemos dizer que esse filósofo “carnalizou” o “divino” Platão ao propor uma metafísica voltada para a experiência terrestre. No entanto, não se poderia acusar o Estagirita – no que é essencial – de nenhuma ideia falsa; limitação não é erro.

59. Especialmente, a beleza percebida pelo homem nobre, ou seja, aquele cuja alma é bela, precisamente. Como dizia Sócrates: “Se há alguma coisa diferente da Beleza absoluta, essa coisa pode ser bela na medida em que participa da Beleza absoluta”. (Platão, *Fédon*)

60. Mesmo se ele rejeita a acusação de ser racionalismo, o que não tem nenhuma importância e que evoca esta frase de Shakespeare: “Embora seja loucura, há método nela.”

princípio sacrificial – junto com a Revelação e a graça – está do lado do “espírito”; eles têm razão no sentido de que aceitar sinceramente a verdade transcendente – que é de natureza a matar nossas ilusões – é um pouco morrer; mas é também renascer e viver, além de tudo o que o ego terrestre podia imaginar.

## DIMENSÕES DA ORAÇÃO

**O** HOMEM DEVE ENCONTRAR Deus com tudo o que ele é, pois Deus é o Ser de tudo; é esse o sentido da injunção bíblica de amar a Deus “com todas as nossas forças”.

Ora, uma das dimensões que caracterizam o homem *de facto* é que ele vive para o exterior e, mais ainda, tende aos prazeres; é o que chamamos de exterioridade e concupiscência. Ele deve renunciar a elas em face de Deus, pois, em primeiro lugar, Deus está presente em nós mesmos e, em segundo, o homem deve poder encontrar prazer em si mesmo e independentemente dos fenômenos sensoriais.

Mas tudo o que nos aproxima de Deus tem por isso mesmo sua beatitude; elevar-se, orando, acima das imagens e dos ruídos da alma é uma libertação pelo Vazio divino e pela Infinitude; é a estação da serenidade.

É verdade que os fenômenos exteriores, por sua nobreza e seu simbolismo – ou sua participação nos Arquétipos celestes – podem ter uma virtude interiorizante, e toda coisa pode ser boa a seu tempo; isso não impede que se deva realizar o desapego, sem o que o homem não tem direito à exterioridade legítima, e sem o que ele cairia numa exterioridade sedutora e numa concupiscência mortal para a alma. Assim como o Criador, por sua transcendência, é independente da



criação, também o homem deve ser independente do mundo em vista de Deus. É esse apanágio do homem que é o livre-arbítrio; só o homem é capaz de resistir a seus instintos e desejos. *Vacare Deo*.

\* \* \*

Outro apanágio do homem é o pensamento racional e a palavra; esta dimensão deve, por consequência, actualizar-se quando deste encontro com Deus que é a oração. O homem não se salva apenas pela abstenção do mal, ele se salva também, e *a fortiori*, pelo cumprimento do Bem; ora, a melhor das obras é aquela que tem Deus por objeto e nosso coração por agente, ou seja, a “lembrança de Deus”.

A essência da oração é a fé, portanto a certeza; o homem a manifesta precisamente pelo discurso, ou pelo apelo, dirigido ao Sumo Bem. A oração, ou a invocação, é igual à certeza de Deus e de nossa vocação espiritual.

A ação vale pela intenção; é evidente que não deve haver na oração nenhuma intenção tingida por qualquer ambição; ela deve ser pura de toda vaidade mundana, sob pena de provocar a Cólera do Céu.

A oração íntegra é proveitosa não só para aquele que a realiza, ela irradia-se também à sua volta, e sob este aspecto ela é um ato de caridade.

\* \* \*

Todo homem está em busca da felicidade; eis outra dimensão da natureza humana. Ora, não há felicidade perfeita fora de Deus; toda felicidade terrestre tem necessidade da bênção do Céu. A oração nos coloca em presença de Deus, que é pura Beatitude; se temos consciência disso, encontraremos nela a Paz. Feliz o homem que tem o senso do Sagrado e que abre assim seu coração para este mistério.

\*\*\*

Outra dimensão da oração resulta do fato de que, por um lado, o homem é mortal e, por outro lado, tem uma alma imortal; ele deve passar pela morte e, sobretudo, deve preocupar-se com a Eternidade, que está nas mãos de Deus.

Neste contexto, a oração será ao mesmo tempo um apelo à Misericórdia e um ato de fé e de confiança.

\*\*\*

O apanágio fundamental do homem é uma inteligência capaz de conhecimento metafísico; por consequência, esta capacidade determina necessariamente uma dimensão da oração, que coincide então com a meditação; o tema desta é, em primeiro lugar, a realidade absoluta do Princípio Supremo e, depois, a não-realidade – ou a realidade relativa – do mundo, que o manifesta.

Contudo, o homem não deve utilizar intenções que superam sua natureza; se não é um metafísico, ele não deve sentir-se obrigado a sê-lo. Deus ama as crianças como Ele ama os sábios; e Ele ama a sinceridade da criança que sabe permanecer criança.

Em outras palavras, há, na oração, dimensões que se impõem a todo homem, e outras que ele pode, por assim dizer, saudar de longe; pois o que importa nesta confrontação não é que o homem seja grande ou pequeno, é que ele se coloque sinceramente em face de Deus. Por um lado, o homem é sempre pequeno em face de seu Criador; por outro lado, há sempre grandeza no homem quando ele se dirige a Deus; e, em última análise, toda qualidade e todo mérito pertencem ao Sumo Bem.

\*\*\*

Há uma dimensão da oração meditativa, dissemos, cujo tema é a realidade absoluta do Princípio; e depois, correlativamente, a não-realidade – ou a menor realidade – do mundo, que o manifesta.

Mas não basta saber que “*Brahma* é a Realidade, o mundo é a aparência”; é preciso saber também que “a alma não é senão *Brahma*”. Esta segunda verdade nos lembra que nós podemos, se nossa natureza o permite, tender para o Princípio Supremo não somente em modo intelectual, mas também em modo existencial; o que resulta do fato de que nós possuímos, não somente a inteligência capaz de conhecimento objetivo, mas também a consciência do eu, que é capaz, em princípio, de união subjetiva. Por um lado, o *ego* está separado da Divindade imanente pelo fato de que ele é manifestação, não Princípio; por outro lado, ele não é senão o Princípio enquanto este se manifesta; assim como o reflexo do Sol num espelho não é o Sol, mas não obstante “não é senão ele” enquanto ele – o reflexo – é a luz solar e nada mais.

Consciente disso, o homem não cessa de se postar diante de Deus, que é ao mesmo tempo transcendente e imanente; e é Ele, e não nós, que decide quanto à envergadura de nossa consciência contemplativa e ao mistério de nosso destino espiritual. Sabemos que conhecer Deus unitivamente significa que Deus mesmo se conhece em nós; mas não podemos saber em que medida Ele quer realizar em nós essa divina Consciência de Si; e não tem importância que o saibamos ou não. Nós somos o que somos, e tudo está nas mãos da Providência.

# 3

## EXTRATOS DE CORRESPONDÊNCIA\*

\* Pediram-nos que acrescentássemos ao presente livro extratos de cartas e notas ocasionais, conhecidos somente de um círculo restrito de leitores; aceitamos a ideia – malgrado nossa preocupação de não nos repetirmos demais – pensando que estes pequenos escritos poderão contribuir para explicitar, ou ao menos ilustrar, nossa perspectiva global.

## O JARDIM

Um homem vê um jardim florido, mas sabe: ele não verá sempre essas flores e esse verde, pois morrerá um dia; e ele sabe também: esse jardim não estará sempre lá, pois o mundo, por sua vez, desaparecerá. E ele sabe ainda: esta relação com o belo jardim é dada pelo destino, pois, se o homem se encontrasse no meio do deserto, ele não veria o jardim; ele o vê somente porque o destino o colocou, ele, homem, ali e não em outro lugar.

Mas na região mais interior de nossa alma mora o Espírito, e nele o jardim está contido como em germe; e se nós amamos esse jardim – e como não o amaríamos, visto ser de uma beleza paradisíaca? –, faremos bem em buscá-lo lá onde ele sempre esteve e onde sempre estará, a saber, no Espírito; mantém-te no Espírito, em teu próprio centro, e terás o jardim e por acréscimo todos os jardins possíveis. E do mesmo modo: no Espírito não há morte, pois nele tu és imortal; e no Espírito a relação entre o contemplador e o contemplado não é somente uma possibilidade frágil, mas, ao contrário, reside na natureza mesma do Espírito e é eterna como ele.

O Espírito é consciência e vontade: consciência de si mesmo e vontade em relação a si mesmo. Mantém-te no Espírito pela consciência, e aproxima-te do Espírito pela Vontade ou pelo Amor, e nem a morte nem o fim do mundo podem te tirar o jardim ou anular tua visão. O que és agora no Espírito, tu o serás depois da morte; e o que possuis agora no Espírito, tu o possuirás depois da morte. Diante de Deus, não há ser nem propriedade a não ser no Espírito; o que era exterior deve tornar-se interior, e o que era interior será exterior: busca o jardim em ti mesmo, em tua indestrutível Substância divina, e esta te dará um jardim novo e imperecível.

## A PROVA

Há um momento na vida em que o homem toma a decisão de se aproximar mais de Deus; de realizar um relacionamento permanente com seu Criador; de tornar-se o que deveria ser – pela vocação fundamental do estado humano – desde a idade da razão; numa palavra, de alcançar a inocência primordial e de gozar da proximidade do Sumo Bem; pouco importa se chamamos esse privilégio de “Salvação” ou de “União”.

Faz parte da natureza das coisas que o homem tenha consciência da felicidade que implica sua escolha e que no começo da Via ele esteja cheio de entusiasmo; em muitos casos, o aspirante ignora que terá de passar por dificuldades que traz em si mesmo e que o contato com um elemento celeste desperta e desenvolve. Essas possibilidades psíquicas inferiores – evidentemente incompatíveis com a perfeição – devem ser esgotadas e dissolvidas; é a isso que se chamou, diversamente, “prova iniciática”, “descida aos infernos”, “tentação do herói” ou “grande guerra santa”. Esses elementos psíquicos podem ser hereditários ou pessoais; além disso, podemos ser plenamente responsáveis por eles ou, ao contrário, ser por eles afetados sob a pressão de uma ambiência; eles podem tomar a forma de um desencorajamento, de uma dúvida, de uma revolta, e mais que nunca é importante não escutar a voz do ego profano abrindo-se à influência do demônio e enveredando pelo caminho descendente do desespero ou da subversão. A condição *sine qua non* da saúde espiritual e da ascensão é um discernimento implacável em relação a si mesmo, além dessa qualidade fundamental que é o temor a Deus; portanto, o senso do sagrado, o senso das proporções e também – é preciso compreender – o senso da grandeza e da beleza.

Segundo um simbolismo hindu e budista, a situação do homem terrestre é a de uma tartaruga nadando no oceano, cuja superfície, em

algun lugar ao longe, carrega um anel de madeira; ora, a tartaruga deverá passar a cabeça através do anel, e é assim que o homem deve buscar e encontrar a Via libertadora; a imensidão do oceano representa a do universo, do *samsâra*, de nosso espaço existencial. “Bem-aventurado o homem que venceu a prova!”

## CERTEZAS

Eu sei com certeza que há fenômenos, e que eu mesmo sou um desses fenômenos.

Eu sei com certeza que há, no fundo dos fenômenos, ou além deles, a Essência una, que os fenômenos não fazem senão manifestar em função de uma qualidade dessa Essência, a de Infinitude, portanto de Irradiação.

Eu sei com certeza que a Essência é boa, e que toda bondade ou beleza nos fenômenos a manifesta.

Eu sei com certeza que os fenômenos retornarão à Essência, da qual eles não estão realmente separados, dado que no fundo não há senão ela; que eles retornarão a ela porque nada é absoluto nem, por consequência, eterno; que a Manifestação está necessariamente submetida a um ritmo, como está necessariamente submetida a uma hierarquia.

Eu sei com certeza que a alma é imortal, porque a indestrutibilidade resulta necessariamente da própria natureza da inteligência.

Eu sei com certeza que no fundo das consciências diversas há apenas um Sujeito: o Si ao mesmo tempo transcendente e imanente; acessível através do Intelecto, sede ou órgão da religião do Coração; pois as consciências diversas se excluem e se contradizem mutuamente, enquanto que o Si inclui tudo e não é contraditado por ninguém.

Eu sei com certeza que a Essência, Deus, afirma-se em relação aos fenômenos, o mundo, como Força de Atração e Vontade de Equilí-

brio; que nós somos feitos para seguir, verticalmente, essa Atração, o que não podemos fazer sem nos conformarmos, horizontalmente, com o Equilíbrio, do qual dão conta as Leis sagradas e naturais.

## DA SANTIDADE

A santidade, é o adormecer do ego e a vigília da alma imortal. A superfície móvel de nosso ser deve dormir e por consequência se retirar das imagens e dos instintos, enquanto que o fundo de nosso ser deve velar na consciência do Divino e assim iluminar, como uma chama imóvel, o silêncio do santo sono.

Esse sono implica essencialmente o repouso na Vontade divina, e esse repouso equivale ao retorno à raiz de nossa existência, de nosso ser desejado por Deus. O repouso no Ser é a conformidade mais profunda à Vontade celeste; ora, esse Ser é ao mesmo tempo Consciência e Bondade, e não é senão na consciência do Absoluto e na bondade – ou na beleza – da alma que podemos atingir o Ser, *Deo volente*.

O sonho habitual do homem vive do passado e do futuro, o coração está como que acorrentado pelo futuro, em vez de repousar no “Agora” do Ser; neste Eterno Presente que é Paz, Consciência de Si e Irradiação de Vida.

## AMOR A DEUS

O amor a Deus é a felicidade que sentimos num estado de alma que vem de Deus e que leva a Deus; dito de outro modo, é a felicidade que Deus nos dá por determinados aspectos de sua natureza, e a atração que por consequência Ele exerce sobre nós.



Por um lado, “Pai nosso que estais nos Céus”; mas, por outro lado, “o Reino de Deus está dentro de vós”. Isto quer dizer que esses estados de alma, ou esses modos de amor ou de felicidade, são fundamentalmente de dois tipos, conforme procedam seja dos “Céus”, que estão acima de nós e acima do bulício do mundo, seja do “Reino” interior, que está em nós mesmos e no fundo de nosso coração. A primeira felicidade é a da Infinitude e da Liberdade; a segunda, a da Centralidade e da Segurança; ou ainda, a primeira é a felicidade da Serenidade e a segunda, a da Certeza.

## GRATIDÃO

Há os arquétipos, que são eternos, dado que estão contidos no Intelecto divino, e há seus reflexos terrestres, que são temporais e efêmeros, dado que estão projetados nesta substância movente que é a relatividade ou a contingência. A sabedoria é não somente se desapegar dos reflexos, mas também saber e sentir que os arquétipos se encontram em nós mesmos e são acessíveis no fundo de nossos corações; nós possuímos aquilo que amamos, na medida em que o que amamos é digno de ser amado.

Em vez de ter sempre os olhos fixados nas imperfeições do mundo e nas vicissitudes da vida, o homem não deveria jamais perder de vista a felicidade de ter nascido no estado humano, o qual é a via de acesso para o Céu. Louva-se Deus, não somente porque Ele é o Sumo Bem, mas também porque Ele nos fez nascer à porta do Paraíso; o que quer dizer que o homem é feito para tudo o que leva ao Paraíso: para a Verdade, para a Via e para a Virtude.

## FRAQUEZA E FORÇA

A fraqueza é a convicção habitual de ser fraco; ser fraco, é ignorar que todo homem tem acesso à força, a toda a força que existe. A força não é um privilégio dos fortes, é uma potencialidade de todo homem; o problema é encontrar o acesso a essa força.

Ser fraco, é estar passivamente submetido à duração; ser forte, é ser ativamente livre no instante, no Eterno Presente.

Ser fraco é ceder a pressões, e cede-se a pressões porque não se vê os efeitos nas causas. O pecado é uma causa, o castigo é o efeito concordante. O homem é fraco porque ele carece de fé; sua fé é abstrata, hipócrita e inoperante; ele crê no Céu e no Inferno, mas age como se não cresse neles. Ora, nós devemos fugir do mal como fugiríamos de um incêndio que víssemos avançar sobre nós, e devemos nos apegar ao bem como nos apegaríamos a um oásis que víssemos no meio de um deserto.

## COMPLEMENTARIDADES

A virtude de resignação, ou de paciência ou de desapego, não é perfeita senão com o concurso da virtude de confiança, ou de esperança ou de fé, a qual lhe acrescenta um elemento de doçura ativa; inversamente e com mais forte razão, a virtude de confiança só é perfeita com o concurso da virtude de resignação, que lhe acrescenta um elemento de rigor passivo; toda virtude implicando, de resto, as graças de Certeza e de Serenidade.

E do mesmo modo: a virtude de zelo, ou de fervor ou de iniciativa, não é perfeita senão com o concurso da virtude de contentamento, ou de recolhimento ou de quietude, a qual lhe acrescenta um elemento de doçura passiva; inversamente e *a fortiori*, a virtude de contenta-

mento não é perfeita senão com o concurso da virtude de zelo, que lhe acrescenta um elemento de rigor ativo; a perfeição está no equilíbrio dos opostos complementares.

Do mesmo modo, ainda: a virtude de humildade, de sinceridade ou de auto-apagamento, ou de consciência de nossas limitações, deve se acompanhar da virtude de dignidade, de interioridade, de consciência existencial da Majestade divina, pois o homem é “feito à imagem de Deus”; inversamente, a virtude de dignidade deve basear-se na virtude de humildade, pois “só Deus é bom”.

Enfim, a virtude de caridade, ou de generosidade, deve acompanhar-se da virtude de justiça, portanto do senso dos deveres e dos direitos, pois “não há direito superior ao da verdade”; inversamente, o rigor da justiça será compensado pela doçura da caridade, pois “ama o teu próximo como a ti mesmo”. “Em verdade, Minha Clemência precede Minha Cólera”.

## ALCANÇAR A SALVAÇÃO

Salvar-se e levar outros a se salvarem; eis toda nossa vocação. Já foi dito também que o bem tende por sua natureza a se comunicar.

Para a salvação é preciso em primeiro lugar duas coisas: a Verdade e a fé. Saber alguma coisa e crer em alguma coisa; ou seja: conhecimento da Verdade e união com ela.

E para a fé, igualmente, é preciso duas coisas, e isto diz respeito a nossa vontade: a saber, uma atividade e uma abstenção. Fazer o que é conforme à Verdade e o que faz viver e aprofunda a fé; abster-se do que é contrário à Verdade e do que é prejudicial à fé.

Para poder realizar isso através de toda a vida, a alma tem necessidade de duas virtudes: a paciência e a confiança. Suportar por Deus, e regozijar-se em Deus.

Está tudo aí. Nós não podemos fazer nada de melhor nem para nós mesmos nem para nossos semelhantes; quase gostaríamos de dizer: quem não quer se salvar por si mesmo, que o faça ao menos pelo amor do próximo. Pois o bem tem uma irradiação libertadora, quer o saibamos ou não, e quer tenhamos uma vocação exterior ou não; nem todos devem ensinar, mas todos devem ser santos. Em todo caso: a obtenção da salvação se acompanha da consciência de que ela é proveitosa também para outros.

O simbolismo da lâmpada nos ensina a relação entre a Verdade e a fé: a luz é a Verdade, e o óleo é a fé. O óleo já possui a luminosidade em sua substância, de certa maneira; é a Verdade inata, congênita, inerente a nossa natureza mais profunda. Ou ainda: a água é a Verdade, e o vinho é a fé.

## O SENSO DO SAGRADO

O senso do sagrado, ou o amor das coisas santas – quer se trate de símbolos ou de modos da Presença divina –, é uma *conditio sine qua non* do Conhecimento, o qual engaja não somente a inteligência, mas todas as potências da alma; pois o Todo divino exige o todo humano.

O senso do sagrado, que não é senão a predisposição quase natural ao amor a Deus e a sensibilidade para as manifestações teofânicas ou para os perfumes celestes – este senso do sagrado implica essencialmente o senso da beleza e a tendência à virtude; a beleza sendo por assim dizer a virtude exterior, e a virtude, a beleza interior. Ele implica também o senso da transparência metafísica dos fenômenos, ou seja, a capacidade de apreender o principal no manifestado, o incriado no criado; ou de perceber o raio vertical, mensageiro do Arquétipo, independentemente do plano de refração horizontal, o qual determina o grau existencial mas não o conteúdo divino.

## DA VIRTUDE

É preciso realizar as virtudes para que elas sejam; não para que elas nos pertençam.

Um homem pode se entristecer porque desagrada a Deus, mas não por não ser santo enquanto outros o são.

Compreender uma virtude é saber como realizá-la; compreender um defeito, é saber como vencê-lo. Entristecer-se porque não se sabe como vencer um defeito é não compreender a natureza da virtude correspondente e é aspirar a ela por egoísmo; ora, a verdade tem primazia sobre o interesse.

Ter uma virtude é antes de tudo não ter o defeito que lhe é contrário, pois Deus nos criou virtuosos. Ele nos criou à sua imagem; os defeitos são sobrepostos. No mais, não somos nós que possuímos a virtude, é a virtude que nos possui.

O vício, como qualquer outro fenômeno privativo e maléfico, é por assim dizer uma irrupção do nada na existência: é uma negação do Ser, mas essa negação está condenada ontologicamente a imitar o que ela pretende negar, pois esse nada “existencializado” não pode nada por si mesmo, precisamente porque ele não é nada em si mesmo.

A virtude, por sua vez, é uma mensagem do Ser; ela é como uma reverberação do Sumo Bem, da qual nós participamos por nossa natureza ou por nossa vontade, facilmente ou dificilmente, mas sempre pela Graça d'Aquele que é.

## TESOUROS

A Oração-Forma – e quintessencialmente o Nome divino – contém a vontade de Deus de salvar o homem.

A Oração-Ato – e quintessencialmente o coração humano – contém o desejo do homem de ser salvo.

A Oração contém e comunica todos os tesouros da Presença divina e da Fé humana.

Onde está a Verdade, está a Salvação.

Onde está a Certeza, está a Paz.

Onde está a Prece, está a Graça.

Onde está o Fervor, está a Vitória.

Foi dito: “Onde estiver o teu tesouro, lá estará também o teu coração.” Possa o homem reconhecer seu tesouro na Verdade libertadora, com todo o seu coração.

## O PREÇO DO EU

Quem diz indivíduo, diz destino. Se eu sou eu, devo necessariamente viver em determinada época, em determinado momento, em determinado mundo, em determinado lugar; devo viver determinada experiência e determinada felicidade; eu não tenho acesso pleno à Felicidade como tal.

O indivíduo está, por definição, suspenso entre determinada forma de felicidade e a Felicidade em si; ele pode perceber o que há de arbitrário na particularidade terrestre, mas não pode escapar dessa particularidade, assim como não pode escapar de sua individualidade. Há aí uma espécie de “ilogismo” que pode desconcertá-lo, mas ele

deve resignar-se a isso, e mais ainda: ele deve atenuá-lo, ou mesmo superá-lo, aproximando-se do Arquétipo, do Em-Si celeste e divino; não de tal ou qual bem, mas do Bem como tal.

Poder-se-ia objetar aqui que no Céu a individualidade subsiste, e que, por consequência, não se escapa da antinomia de que se trata; o que é ao mesmo tempo verdadeiro e falso. É verdadeiro no sentido de que a felicidade paradisiaca vivida por determinado indivíduo é necessariamente determinada felicidade; mas é falso no sentido de que toda felicidade paradisiaca é transparente em direção a Deus, ou seja, essa felicidade é de tal modo penetrada pela Felicidade como tal que não mais subsiste nela nenhuma ambiguidade. Por um lado, “há muitas moradas na Casa de meu pai”; por outro lado, a Beatitude é uma porque a Salvação o é, e porque Deus é Um.

## DUAS VISÕES DAS COISAS

Já se disse que é preciso ver Deus em tudo; já se disse também que é preciso ver tudo em Deus.

A primeira expressão significa que, ao perceber um fenômeno positivo – pois é desta categoria que se trata –, o homem deve perceber a causa divina; ele não deve se deter na aparência bruta; ele deve ver o Princípio na manifestação, a intenção arquetípica na forma contingente. É preciso ver nas coisas o essencial antes que o acidental.

A segunda expressão diz respeito ao sujeito que percebe, não ao objeto percebido; ela significa que o homem deve olhar as coisas segundo o espírito do Criador, não com o olhar superficial, profano e dessacralizador da alma vulgar. O homem nobre sente necessidade de admirar, de venerar, de adorar; o homem vil, ao contrário, tende a rebaixar, ou mesmo a troçar, o que é a maneira do diabo de ver as coisas; mas também é diabólico admirar o que é mau, enquanto é

normal e louvável desprezar o mal enquanto tal, pois a verdade tem primazia sobre tudo. A primazia do verdadeiro implica também, e evidentemente, que as verdades essenciais tenham primazia sobre as verdades secundárias, como o absoluto tem primazia sobre o relativo; a definição do homem segundo a imortalidade tem primazia sobre a definição do homem segundo a vida terrestre.

Se, por um lado, devemos buscar realizar o ideal a partir do divino mediante a Verdade e a Via, devemos, por outro lado, esforçar-nos para isso a partir do humano mediante nossa maneira de olhar esta manifestação de Deus que é o mundo. “Tudo é puro para aquele que é puro”; mas também: “tudo é impuro para o que é impuro”. Ver o essencial no contingente ou no acidental é olhar as coisas como se estivessemos em Deus e por este fato não víssemos mais que ele; e ver as coisas com um olhar essencializante – um olhar que remete o acidente ao arquétipo – é como se Deus estivesse em nós e por este fato nós não víssemos senão por ele. E se os modos de Presença divina – que Deus no-os conceda! – se igualam à visão nobre, e metafisicamente realista, do mundo e da vida, esta visão por sua vez abre caminho para essa Presença libertadora; talvez longínqua, mas profundamente inscrita em nossa natureza.

## MANIFESTAÇÃO E PROVA

Uma prova pressupõe: a ausência do que se trata de provar; a presença de um elemento que de certo modo faz parte da coisa a provar; um axioma epistemológico que torna uma prova possível e portanto eficaz.

A prova prolonga a coisa a provar, seja diretamente seja indiretamente: no primeiro caso, o efeito é da mesma ordem da causa; no segundo caso, o efeito é de uma outra ordem, o que significa que a



causalidade é “vertical” e não “horizontal”. Seja como for, a prova é por definição uma manifestação direta ou indireta da coisa a provar.

Existem agnósticos que negam até mesmo a necessidade de uma causa; ora, na ausência desse axioma, que deriva da natureza da inteligência, nenhuma prova é possível.

Um princípio essencial é que o órgão do conhecimento deve ser proporcional à coisa a conhecer! Para os céticos, esta exigência é uma *petitio principii*, dado que, para eles, a questão da qualificação epistemológica nem mesmo se põe; e, na opinião deles, nada existe que supere o conhecimento sensorial e a ordem empírica.

Pedir uma prova do Absoluto é absurdo por duas razões, uma objetiva e outra subjetiva: em primeiro lugar, o Absoluto não poderia entrar na ordem fenomenal, portanto não há medida comum; em segundo, se nossa inteligência está qualificada para conceber o Absoluto, ela não exigirá provas no plano da contingência ou da relatividade. No entanto, essas provas existem necessariamente, dado que tudo é uma manifestação do Absoluto; mas elas não atingirão senão as inteligências sãs, capazes de intuição intelectual porque inspiradas pelo próprio Absoluto. “A alma não é diferente de *Brahma*”.

Quem diz prova, diz manifestação direta ou indireta; por consequência, a existência das coisas prova o Absoluto, dado que ela o manifesta.

Quem diz Absoluto, diz Infinito; e o que o manifesta, portanto o prova, é a diversidade indefinida das coisas e a ilimitação de seus continentes, os quais são as categorias existenciais, como o espaço, o tempo, a forma, o número, a matéria, a energia.

E do mesmo modo: quem diz Absoluto ou Infinito, diz Bem irradiante, Bondade, Beleza, Beatitude; e o que manifesta, e assim prova, esta dimensão hipostática, é o conjunto das qualidades positivas das coisas, incluindo as faculdades das criaturas; e também, de maneira indireta e *a contrario*, as imperfeições ou os defeitos – por privação ou

por excesso –, os quais manifestam o Bem sem querer, ao negá-lo e falsificá-lo. Ora, negar o Bem é manifestá-lo por contraste; o Bem absoluto está além de toda oposição possível.

Isto não quer dizer que o Real tenha necessidade de qualquer prova, nem que o Intelecto tenha necessidade de uma prova para sua certeza; mas a prova está aí, e ela é à sua maneira uma presença de Deus, com tudo o que esta exige de nós, e com tudo o que ela nos oferece.

## ONOMATOLOGIA SUFI

“O Primeiro” (*Al-Awwal*): o Princípio Supremo enquanto Ele é “antes” da Manifestação, e enquanto sua Infinitude “deseja” sua Irradiação. Mistério da Origem, da Perfeição primordial.

“O Último” (*Al-Akhir*): o Princípio enquanto Ele é “depois” da Manifestação, e enquanto sua Absolutez “deseja” sua Unicidade. Mistério do Bem terminal, da Paz eterna.

“O Exterior” (*Azh-Zhâhir*): o Princípio enquanto ele se manifesta pelo mundo e no mundo; daí resulta a perspectiva de analogia. Mistério da Manifestação universal; do Simbolismo.

“O Interior” (*Al-Bâtin*): o Princípio enquanto Ele permanece oculto por trás das aparências da Manifestação; daí resulta a perspectiva da abstração. Mistério da Imanência bem como da Transcendência.

“Deus” (*Allâh*): o Princípio enquanto ele engloba todos os seus aspectos possíveis. Mistério de Divindade.

“O Um” (*Al-Ahad*): o princípio enquanto Ele é Um em Si Mesmo. Mistério de Unidade intrínseca.

“O Único” (*Al-Wâhid*): o Princípio enquanto Ele é Um em relação à Manifestação. Mistério de Unidade extrínseca.

“O Impenetrável” (*Aç-Çamad*): o Princípio enquanto nada lhe pode ser acrescentado dado que Ele contém tudo; não há nada que

Ele já não possui, nada pode portanto entrar n'Ele. Mistério de Exclusividade.

“Ele” (*Hua*): o Princípio enquanto Ele é Si mesmo; a Essência, além das Qualidades. Mistério de Ipseidade, de Essencialidade, de Asseidade.

“Não há divindade exceto a única Divindade” (*Lâ ilâha illâ 'Llâh*): O Princípio enquanto Ele exclui e anula o mundo ilusório e ao mesmo tempo afirma a única e suprema Realidade. Mistério de Negação e de Afirmação; de Realidade.

“O Clemente” (*Ar-Rahmân*): o Princípio enquanto está em sua natureza querer comunicar sua Bondade, sua Beleza, sua Beatitude; enquanto ele é o Sumo Bem “antes” da criação do mundo. Mistério de Bondade intrínseca.

“O Misericordioso” (*Ar-Rahîm*): o Princípio enquanto Ele manifesta sua Bondade “depois” da criação do mundo e no mundo. Mistério de Bondade extrínseca.

## EXISTÊNCIA E PRESENÇA DIVINA

Quando o destino nos faz encontrar uma realidade terrestre que podemos amar, ela parece nos dizer: sendo uma forma, eu sou necessariamente “tal forma”; eu não posso ser outra forma que não aquela que sou, nem todas as formas ao mesmo tempo; e, sendo “tal forma”, eu não poderia ser “a forma como tal”, pois então eu seria um arquétipo celeste e por esse fato uma realidade imperceptível; mais ainda: eu sou necessariamente – na duração – determinado acontecimento e não outro; numa palavra, sendo uma possibilidade, devo ser uma determinada possibilidade, que exclui tudo o que não é ela.

E a forma-acontecimento poderia nos dizer também: no espaço, eu devo estar “aqui”, onde de fato sou, não podendo estar nem em ou-

tra parte nem em toda parte; no tempo, devo ser “agora”, não podendo ser nem num outro momento, nem sempre.

As regiões celestes, que são próximas de Deus, excluem *ipso facto* os fenômenos privativos; mas elas não poderiam excluir as limitações existenciais da forma e do acontecimento. No Céu reina o clima dos arquétipos; ora, só possuem um arquétipo os fenômenos positivos, aqueles que manifestam uma Qualidade ou Função divina, e não os fenômenos negativos ou privativos, os quais resultam não do Ser, mas de uma ausência de Ser, metafisicamente falando; o mal enquanto tal não poderia ter um protótipo celeste ou divino, mas ele o tem sob o aspecto das qualidades existenciais ou funcionais; neste caso, já não se trata de mal, precisamente, pois o Céu procede do Reino do Sumo Bem; *adveniat Regnum tuum*.

Num certo sentido, no Paraíso só há arquétipos, dado que o mal está ausente dele, o que implica que há nos arquétipos uma hierarquia: o homem purificado de seus defeitos coincide de fato com seu próprio modelo primordial, mas ele realiza igualmente outros modos de perfeição humana – pois há também as funções e os caracteres étnicos – e *a fortiori* o arquétipo absoluto, que é o “homem como tal” e não “tal homem” somente; ora, este homem “feito à imagem de Deus” é o espelho cósmico que Deus projetou a fim de nele se reverberar em modo de relatividade, de acordo com as exigências da ilimitação do Possível divino. É neste sentido que para os sufis o mundo é o “Homem Universal”; o microcosmo e o macrocosmo se reencontram num mesmo mistério.

Há no Céu um fator de síntese e de libertação desconhecido do mundo terrestre, e é a Presença divina; ela não está realmente ausente do mundo, mas não é perceptível nele, enquanto no Paraíso ela o é; ela penetra as coisas e assim as une. É assim que as limitações existenciais, na Proximidade divina, encontram-se compensadas por uma ilimitação presente em toda parte; a Existência divide e exclui, a Presença divina une e inclui.

Bem-aventurado o homem que traz em seu coração terrestre as primícias de sua ambiência celeste.

## OS DOIS GRANDES MOMENTOS

Há dois momentos na vida que são tudo: o momento presente, no qual somos livres para escolher o que queremos ser, e o momento da morte, no qual não temos mais nenhuma escolha e no qual a decisão cabe a Deus.

Ora, se o momento presente é bom, a morte será boa; se estamos agora com Deus – neste presente que se renova sem cessar mas que continua sempre este único momento atual –, Deus estará conosco no momento de nossa morte.

A lembrança de Deus é uma morte na vida; ela será uma vida na morte.

De maneira análoga: se entramos em Deus, Deus entrará em nós.

Se habitamos esse centro que é seu Nome, Deus habitará esse centro que é nosso coração. Em toda a extensão do mundo, não há nada além dessa reciprocidade; pois o centro é em todo lugar, como o presente é sempre.

Entre o momento presente, em que nós nos lembramos de Deus, e a morte, em que Deus se lembrará de nós – e essa reciprocidade já está em cada Invocação –, há o resto da vida, a duração que se estende do momento presente até o último momento; mas a duração não é senão uma sucessão de momentos presentes, pois vivemos sempre “agora”; é, portanto, concreta e operativamente falando, sempre o mesmo instante abençoado em que somos livres para lembrar de Deus e encontrar nossa felicidade nessa Lembrança.

Nós não somos livres para escapar à morte, mas somos livres para escolher Deus, neste momento presente que resume todo momen-

to possível. É verdade que só Deus é absolutamente livre; mas nossa liberdade é, não obstante, real em seu nível – sem o que a palavra não existiria –, dado que ela manifesta a de Deus e por consequência participa dela. Em Deus, somos tão livres quanto podemos sê-lo, e na medida em que Deus nos reintegra em sua infinita Liberdade.

