

Universidade de São Paulo - USP  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas- FFLCH  
Departamento de História - DH  
Área: História Social

**A *Philosophia Perennis* e o Estudo das Religiões.**  
**Uma introdução à "escola perenialista" de Frithjof Schuon (1907-1998).**

Monografia de Mestrado

Mateus Sampaio Soares de Azevedo

Orientadora: Profa. Dra. Maria Regina da Cunha Rodrigues  
Simões de Paula

São Paulo, 1999.

A *Philosophia Perennis* e o Estudo das Religiões.  
Uma introdução à "escola perenialista" de Frithjof Schuon (1907-1998).

## SUMÁRIO

<u>Apresentação.</u>	4
 <b>PARTE I</b>	
<u>Capítulo I - Frithjof Schuon e a <i>Philosophia Perennis</i>.</u>	11
 <u>Capítulo II - Um Pioneiro: René Guénon (1886-1951).</u>	 20
 <u>Capítulo III - Um Precursor: Muhyiddin Ibn Arabi (1165-1240).</u>	 32
 <u>Capítulo IV - Outros Perenialistas.</u>	 46
 <u>Capítulo V - A convergência transcendente das formas religiosas.</u>	 53
 <u>Capítulo VI- Religião Comparada.</u>	 65
1. Tipologia das Religiões.	66
2. Schuon e o Cristianismo: divergências inter-cristãs e correntes de espiritualidade.	70
3. Islã: 'expansão fulminante' e 'estabilidade adamantina'.	76
4. A relação Cristianismo/Islã.	79
 <u>Capítulo VII - Presença da <i>Philosophia Perennis</i> no Brasil.</u>	 83
 <u>Conclusão</u>	 90
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>96</b>

## **PARTE II**

<b><i>Nossas Traduções de alguns ensaios de Frithjof Schuon</i></b>	<b>107</b>
<b><i>= Forma e Substância nas Religiões</i></b>	<b>109</b>
<b><i>= Verdade e Presença</i></b>	<b>126</b>
<b><i>= Algumas Dificuldades dos Textos Sagrados</i></b>	<b>137</b>
<b><i>= Contornos de Tipologia Religiosa</i></b>	<b>149</b>
<b><i>= Esquema da Mensagem Cristã</i></b>	<b>160</b>
<b><i>= Esquema da Mensagem Islâmica</i></b>	<b>166</b>
<b><i>= Diálogo entre Helenistas e Cristãos</i></b>	<b>170</b>
<b><i>= Universalidade e Atualidade do Monaquismo</i></b>	<b>185</b>
<b><i>= Falhas no Mundo da Fé</i></b>	<b>202</b>
<b><i>= "A Base da Religião e da Metafísica"- Entrevista com F. Schuon (1996).</i></b>	<b>213</b>

## **Apresentação**

Introduzir as idéias do pensador alemão Frithjof Schuon (1907-1998) no que diz respeito ao estudo das diferentes religiões e da religião em si, bem como iniciar um debate sobre sua relevância e atualidade, constituem o foco central desta dissertação. Este autor possui uma obra original, abrangente e consistente nas áreas de História das Religiões e Religião Comparada, obra esta respeitada por eruditos do meio acadêmico e também por autoridades religiosas. Não obstante a importância de F. Schuon e seu reconhecimento internacional,<sup>1</sup> este autor e o ponto de vista por ele esposado -- o qual chamaremos de 'perennialista', por estar baseado na *Philosophia Perennis*, termo proposto pela primeira vez por Agostinho Steuco, no século XVI <sup>2</sup> -- não são ao que nos parece muito difundidos em nosso País.

A perspectiva “perennialista” como corrente de pensamento explicitamente estruturada surgiu nas primeiras décadas do século XX com o metafísico e orientalista francês René Guénon (1886-1951), sendo levada a seu pleno desenvolvimento por Frithjof Schuon. O primeiro livro deste último, *De la Unité Transcendante des Religions*, de 1948, explica esta perspectiva intelectual como a idéia metafísica essencial subjacente aos diferentes patrimônios religiosos da humanidade. As fontes da *Philosophia Perennis* (e *Universalis*, como acrescentou mais tarde outro destacado expositor da escola, o erudito anglo-indiano Ananda Kentish Coomaraswamy <sup>3</sup>) são constituídas pelas Escrituras Sagradas das distintas religiões (como o Antigo e o Novo Testamentos, o Corão, o Tao-Te-King, os

---

<sup>1</sup> A *American Academy of Religion* (“Academia Norte-Americana de Religião”) constituiu recentemente, por exemplo, um grupo de estudos voltado à análise da perspectiva 'perennialista' de F. Schuon. Cf. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. LX, No. 3, 1992.

<sup>2</sup> Cf. Nasr, S.H. *Knowledge and the Sacred*. New York, Crossroad, 1981. p. 69-70. Segundo Nasr, professor de Estudos da Religião da Universidade George Washington (EUA), Agostinho Steuco (1497-1548) foi o primeiro autor a usar o termo "*philosophia perennis*", na época do Renascimento. Sacerdote católico, filósofo e teólogo que trabalhou como bibliotecário do Vaticano, Steuco identificou a “filosofia perene” com uma sabedoria universal englobando teologia e filosofia; foi fortemente influenciado por Platão, Marcilio Ficino e pelo cardeal Nicolau de Cusa, autor de *De Pace Fidei* (“Sobre a Paz entre os Fiéis”). Nesta obra, Cusa concebe um diálogo entre adeptos das diferentes religiões. Acerca de *De Pace Fidei*, ver Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribatio Alkorani*. Minneapolis, Arthur Banning Press, 1990.

<sup>3</sup> Ver o capítulo IV desta dissertação, “Outros Perennialistas”.

Vedas, os Anacletos de Confúcio), bem como pelos escritos de seus grandes mestres (como Santo Agostinho, Mestre Eckhart, Tomás de Aquino, Ibn Arabi, Rumi, Shankara, Platão, Plotino, entre outros).

Esta perspectiva é chamada de "perennialista" porque as idéias expostas nestas diversas linguagens do espírito são vistas como perenes, ou permanentes e duradouras, e também universais. Os escritos de Schuon constituem a mais abrangente "suma" da *Philosophia Perennis* no século XX, no entender de, entre outros, autores como S. H. Nasr (da George Washington University), Huston Smith (do Massachusetts Institute of Technology), James Cutsinger (da South Carolina University) e Kenneth Oldmeadow (da University of Sidney).<sup>4</sup> Este último, por exemplo, escreveu: "*Schuon's published works forms an imposing corpus and covers a staggering range of religious and metaphysical subjects without any of the superficialities and simplifications which we normally expect from someone covering such a vast terrain. His works on specific religious traditions have commanded respect from scholars and practitioners within the traditions in question.*"<sup>5</sup> Quanto a S.H.Nasr, ele escreveu que Schuon "é incomparável em sua habilidade para cruzar fronteiras religiosas e para comparar e relacionar em profundidade os vários elementos das diversas religiões, revelando sua unidade interior e ao mesmo tempo respeitando sua diversidade formal."<sup>6</sup>

Esta dissertação pretende-se uma introdução às principais idéias, conceitos e abordagens da escola 'perennialista' de Frithjof Schuon, sua maneira de ver a religião enquanto tal, as diversas religiões em particular e a interrelação entre elas. A ênfase da dissertação recai na abordagem schuoniana das tradições islâmica e cristã, em sua relação histórica,

---

<sup>4</sup> Cf. Cutsinger, James. *Advice to a serious seeker - Meditations on the teachings of Frithjof Schuon*. Albany, State University of New York Press, 1997; Nasr, S.H. *The Essential writings of Frithjof Schuon*. Shaftesbury, Element Books, 1986; Oldmeadow, K. "*Frithjof Schuon and the meaning of tradition - tradition, religion and the perennial philosophy in the modern world*". Sidney, Austrália, 1993. Dissertação (Doutorado) - Universidade de Sidney.

<sup>5</sup> "As obras publicadas de Schuon formam um *corpus* imponente e abrangem um campo enorme de temas religiosos e metafísicos sem nenhuma das superficialidades e simplificações as quais nós normalmente esperamos de alguém abordando campo tão vasto. Suas obras sobre tradições religiosas específicas são respeitadas por acadêmicos e praticantes das tradições em questão." Cf. Oldmeadow, K. Op. cit. Capítulo 4.

<sup>6</sup> Nasr, S.H. "*In memoriam: Frithjof Schuon*". *Sophia*, vol. 4, n. 2, p.8, 1998.

doutrinal e cultural, suas principais tendências, conflitos e aproximações. Utilizamos também exemplos de outras religiões, como Budismo, Judaísmo e Xamanismo dos índios americanos por exemplo, pois Schuon propicia uma contribuição importante para o estudo destas religiões em seus livros, sobretudo em *De L'Unité Transcendante des Religions* (Paris, 1948), *Treasures of Buddhism* (EUA, 1993), e *The Feathered Sun - Plains Indians in Art and Philosophy* (EUA, 1990).

Uma das idéias centrais de Schuon é o conceito-chave da 'unidade transcendente (ou metafísica) das religiões', (título de seu primeiro livro, *De L'Unité Transcendante des Religions*, publicado originalmente na França em 1948, no Brasil em 1953 e em Portugal em 1991). Abordar-se-á, seguindo o ponto de vista 'perennialista', a questão da possibilidade de um entendimento genuíno entre as religiões. Procurar-se-á responder a perguntas tais como:

- Sobre que base o diálogo entre posições religiosas formalmente distintas é possível?
- As distintas religiões possuem princípios comuns?
- Como Schuon explica a razão de ser e as diferenças entre os três grandes ramos da tradição cristã (catolicismo romano, ortodoxia oriental e evangelismo)?
- Como analisa o legado espiritual da civilização islâmica e sua relação complexa com as duas tradições monoteístas que a antecedem, Judaísmo e Cristianismo?
- De que maneira ou mediante que veículos a *Philosophia Perennis* é transmitida no interior das religiões, sobretudo de religiões mundiais como Islã e Cristianismo?
- Como encara o fenômeno do chamado "fundamentalismo", hoje fustigando praticamente todas as religiões?

O período estudado abarca *grosso modo* os noventa anos de vida de nosso autor (1907-1998). Pouco antes de seu passamento, foi publicada sua obra em prosa mais recente, intitulada *La Transfiguration de l'Homme*.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Paris, Maisonneuve et Larose, 1995.

Neste período, a questão da diversidade das religiões tem se colocado de forma cada vez mais aguda para o pesquisador, sobretudo em razão do fenômeno das migrações internacionais de populações, fenômeno este que faz com que adeptos de diferentes religiões vivam, trabalhem e convivam lado a lado, engendrando uma situação nova na história das civilizações e trazendo o risco de graves problemas, como é o caso do chamado "fundamentalismo" -- o qual constitui, na visão de Schuon, um amálgama de posições religiosas superficiais, formalistas e xenófobas, conjugadas com ideologias políticas modernas, como o nacionalismo e o culto do progresso. A meu ver, a visão schuoniana das distintas tradições religiosas é a melhor resposta às posições sectárias e agressivas do "fundamentalismo". A questão da diversidade religiosa adquire renovada importância também em razão da extraordinária penetração dos meios de comunicação de massa, que podem colocar as mensagens, práticas e rituais de uma determinada religião, originária de um lado do globo, ao alcance de pessoas que habitam do outro lado do mundo, religião esta com a qual seus antepassados dificilmente tiveram contato.

As contribuições de Schuon à abordagem das doutrinas e da história das religiões são tidas por relevantes, inclusive para uma compreensão mais profunda de aspectos desafiadores do mundo contemporâneo, pois, entre outras coisas, joga uma luz esclarecedora sobre inúmeros conflitos de cunho diretamente ou indiretamente religioso, vistos como insolúveis por muitos. Entre esses conflitos de nacionalismos religiosos, podem-se citar por exemplo, os que envolvem, na Irlanda do Norte, católicos e protestantes; ou na Índia, sikhs e hindus; no Ceilão --atual Sri Lanka --, hindus e budistas, ou, ainda, nos Balcãs, entre croatas católicos, sérvios ortodoxos e bósnios muçulmanos, conflitos os quais poderiam quiçá encontrar um possível encaminhamento intelectual através da perspectiva perenialista e universalista de Schuon, a qual não é nem exclusivista ("só determinada religião ou confissão é a autêntica"), nem indiferente ao significado e especificidade das várias tradições.

Expõe-se a contribuição da escola 'perenialista' de F. Schuon no que diz respeito ao entendimento supra-confessional das religiões. Por exemplo, sua maneira de encarar a tradição islâmica, seu desdobrar

histórico, suas doutrinas e ritos. Discute-se também a visão particular do autor e suas contribuições no que concerne ao Cristianismo, as razões históricas e filosóficas para a existência de suas três principais divisões (catolicismo romano, ortodoxia oriental e protestantismo).

Aborda-se igualmente a questão do Islamismo, como Schuon analisa seu legado espiritual e sua relação complexa com as duas tradições monoteístas abraâmicas que o antecedem. Em suma, o estudo propõe-se a fazer uma apresentação das reais contribuições do autor ao estudo da religião em si e algumas das diferentes religiões em nossa época.

Outros tópicos em foco são as características essenciais da *philosophia perennis et universalis*, na qual esta perspectiva se baseia, e a tipologia das religiões segundo Schuon. Ainda, um breve panorama bio-bibliográfico de um 'precursor' distante da perspectiva 'perennialista', como o místico e metafísico andaluz Mohyiddin Ibn Arabi (1165-1240). Mencionemos aqui também o cardeal Nicolau de Cusa (séc. XV), autor de *De Pace Fidei* ("Sobre a paz entre os fiéis"), obra na qual concebe um diálogo entre representantes de várias religiões, como o judeu, o católico, o cristão ortodoxo, o muçulmano, o confuciano, o budista, o grego, o hindu.<sup>8</sup>

A presença da escola 'perennialista' no Brasil, desde o início do nosso século, também é abordada, bem como, ao longo do texto, os conceitos fundamentais desta corrente, tais como 'ortodoxia', 'esoterismo', 'exoterismo', '*religio perennis*', 'metafísica', 'iniciação' etc.

Finalmente, foi feita uma seleção de textos significativos de Schuon no que tange ao estudo das religiões e nós os traduzimos. Gostaríamos ainda de enfatizar, para concluir esta Apresentação, que a dissertação não se pretende uma exposição completa e exaustiva à extensa obra schuoniana – algo que demandaria ademais, talvez, vários volumes, já que ela abrange, além do estudo da religião e das religiões, metafísica,

---

<sup>8</sup> Cf. *Nicholas of Cusas's De Pace Fidei and Cribatio Alkorani*. Op. cit.

filosofia, teologia, antropologia, estética e vida espiritual. Este trabalho pretende-se tão-somente constituir uma introdução à visão schuoniana da religião, com ênfase no binômio Cristianismo/Islã, estando assim aberto a críticas e sugestões. Em razão da singularidade e relevância da perspectiva schuoniana -- e também por ser pouco conhecida em nosso meio --, incluímos adicionalmente, constituindo a Parte II deste trabalho, a tradução de ensaios de Schuon representativos de sua visão da religião. Isto para que se tenha também um contato direto e concreto com seu estilo e sua maneira de ver as coisas; para que em um certo sentido Schuon possa falar por si mesmo, sem intermediações.

## **Capítulo I**

### **Frithjof Schuon e a *Philosophia Perennis***

A *Philosophia Perennis* é, para Frithjof Schuon, a quintessência da mensagem subjacente às grandes tradições religiosas, cujas fontes são constituídas pelas Escrituras sagradas dessas religiões e os escritos de seus grandes mestres espirituais. Figuras como Mohyiddin Ibn Arabi (século XIII), Jalal al-din Rumi (séc. XIII) ou Ahmed al-Alawi (séc. XX), no Islã; Mestre Eckhart (séc. XIII), Sto. Agostinho (séc. IV e V) ou Dante Alighieri (séc. XII), no Cristianismo, expuseram esta sabedoria segundo as formas apropriadas de suas respectivas tradições. Em seu cerne, não obstante, estas mensagens convergem com o que os sábios de outras tradições também expuseram, sob infinitas formas. Pode-se dizer que Santo Agostinho (354-430) de certa forma se referiu à *Philosophia Perennis* quando escreveu acerca da 'sabedoria incriada', aquela que é "a mesma agora como sempre foi e como sempre será".<sup>9</sup>

Na visão de Schuon, a 'filosofia perene' não deve ser confundida com uma nova religião, fabricada pelo homem para substituir as religiões tradicionais reveladas; ela tampouco deve ser vista como privilegiando esta ou aquela confissão em particular, pois é antes de mais nada 'universalista', isto é, sustenta como válidas doutrinariamente e como eficazes espiritualmente as grandes religiões tradicionais, que em sua essência perene e universal são convergentes, a despeito de suas distintas formas, i.e., seus dogmas, ritos, doutrinas e práticas em geral.

Isto se explica pelo fato de as diferentes revelações religiosas se dirigirem a distintos setores étnicos, raciais e culturais da humanidade ao longo do tempo. Os princípios das várias religiões são convergentes e sua unidade deriva do entendimento metafísico de seus símbolos e ritos, que exteriormente se antagonizam, mas que vistos da perspectiva da *philosophia perennis* constituem o que já se chamou também de a "Tradição Unânime".<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> *Confissões*, IX, 10.

<sup>10</sup> Cf. Fernando, Ranjit, ed. *The Unanimous Tradition*. Colombo, Sri Lanka Institute of Traditional Studies, 1991.

Frithjof Schuon é visto como o principal expositor da “Filosofia Perene” na atualidade. Pela leitura de seus textos, como os traduzidos na Parte II deste trabalho, por exemplo, pode-se constatar o quanto ele possui o dom incomparável de infundir vida nova, frescor e espontaneidade aos temas que aborda, libertando-os da visão gasta do senso comum. Isto vale especialmente para suas originais abordagens das mensagens, práticas e rituais das religiões e de suas interrelações. Pois seus livros tratam das mais diversas tradições, seja a espiritualidade e o modo de vida dos índios americanos, seja o Cristianismo em suas mais variadas feições e procedimentos, seja a religião, a civilização e a arte do Islã, sejam as tradições extremo-orientais.

Considerado um mestre no estudo das religiões, Schuon é autor de quase uma trintena de livros (escritos originalmente em sua grande maioria em francês, e traduzidas para as principais línguas do mundo, como inglês, alemão, português, italiano, espanhol, árabe, russo etc), obras estas igualmente respeitadas pelo mundo acadêmico e por autoridades espirituais das diferentes religiões. O professor James Hart, da universidade de Indiana (EUA), referiu-se, em maio de 1998, a um “renascimento” no estudo das religiões graças a Schuon; o professor Kenneth Oldmeadow, da universidade de Sidney, Austrália, disse que seus escritos “constituem a mais extraordinária obra do século XX no campo dos Estudos da Religião”; o professor e autor Huston Smith chamou-o “o maior pensador da religião de nosso século “. O poeta e ensaísta T. S. Eliot, prêmio Nobel de literatura de 1948, disse o seguinte acerca do primeiro livro de Schuon, *Da Unidade Transcendente das Religiões*: “é a obra mais impressionante sobre as religiões do Ocidente e do Oriente que já li”.<sup>11</sup>

*Da Unidade Transcendente das Religiões*<sup>12</sup> contém em germe muito do que desenvolveu posteriormente em seus outros livros. Nele, expõe temas como o tríplice aspecto do monoteísmo, aspectos estes corporificados pelo Judaísmo, pelo Cristianismo e pelo Islã; os limites da expansão

---

<sup>11</sup> Cf. *The Sunday Herald Times*. Bloomington, Indiana, EUA, 17 maio 1998. p. C1 e C3.

<sup>12</sup> S. Paulo, Martins Editora, 1953. (Tradução de F.G. Galvão)

religiosa; as relações complementares e conflitantes entre Cristianismo e Islã; a universalidade e a particularidade da religião cristã.

A abordagem schuoniana mostra uma ampla erudição e penetra a fundo na mensagem das religiões, mostrando sua unidade 'esotérica' sem contudo sacrificar qualquer rito, doutrina ou prática fundamental dessas mesmas religiões. Posição assumida pelo próprio Schuon -- em uma rara entrevista, concedida à editora de suas obras nos EUA:

*"Nosso ponto de partida é o reconhecimento do fato de que há diversas religiões, que se excluem umas às outras. Isto poderia significar que uma religião é a certa e que todas as outras são falsas; poderia significar também que todas são falsas. Na realidade, significa que todas são válidas, não em seu exclusivismo dogmático, mas em sua significação interior unânime, que coincide com a metafísica pura ou com a philosophia perennis".<sup>13</sup>*

A respeito de *Da Unidade Transcendente das Religiões*, observa-se que já conta com duas edições em português. A primeira foi publicada em S. Paulo em 1953, em tradução de Fernando Guedes Galvão, e está esgotada; mais recentemente, em 1991, a editora Dom Quixote, de Lisboa, publicou uma nova tradução (Infelizmente, há vários erros graves de tradução nesta edição portuguesa e, por isto, não se recomenda sua leitura).

Outros livros importantes de Schuon para nosso trabalho são *Forme et Substance dans les Religions* (Forma e substância nas religiões); *Approches du Phénomène Religieux* (Abordagens do fenômeno religioso); *Sur les traces de la religion Pérenne* (Na pista da religião perene), *Comprendre l'Islam* (Compreender o Islão), *Regards sur les Mondes Anciens* (Visões dos mundos antigos); *Christianisme/Islam - Visions d'oecuménisme ésotérique* (Cristianismo/Islã - Visões de ecumenismo esotérico); *La Transfiguration de l'Homme* (A Transfiguração do Homem); *The Feathered Sun - Plains Indians in Art and Philosophy* (O Sol Emplumado - Os Índios das planícies na arte e filosofia). Destacamos que nesta última obra, Schuon explica para seus leitores, na grande maioria ocidentais de ascendência judaico-cristã, a

---

<sup>13</sup> Cf. Casey, Deborah. "The basis of religion and metaphysics". *The Quest*, Summer, 1996.

religião e a filosofia de vida dos índios americanos, situando sua espiritualidade entre as diversas tradições da humanidade e expondo a importante mensagem desta via espiritual fundada na natureza virgem para o homem moderno, que mais e mais habita um 'cenário' artificial dominado pela máquina e sem contato direto com os ritmos da natureza. Em *La Transfiguration de l'Homme*<sup>14</sup>, seu último livro de ensaios, inclui textos sobre a mística de tipo 'voluntarista', a de santa Tereza de Ávila e são João da Cruz, por exemplo, e sobre "Usurpações do Sentimento Religioso", no qual aborda um tema atual e de gravidade, o da utilização da religião para fins políticos imediatistas.

Em suma, a visão "perennialista" de F. Schuon, sobretudo sua exposição da convergência principial ou metafísica das religiões, e o encaminhamento que dá para muitas questões postas pelo encontro das tradições religiosas engendrada pelo mundo moderno, parece-me particularmente relevante, num momento em que este assiste perplexo ao crescimento do fenômeno do "fundamentalismo". Para nosso autor, o fundamentalismo resulta de um amálgama contraditório de posições religiosas superficiais e formalistas com ideologias modernas, como o nacionalismo, por exemplo,<sup>15</sup> sendo observado nas várias religiões, do Judaísmo ao Hinduísmo e Budismo, mas especialmente nos mundos do Islã e do Cristianismo. Assiste-se assim, paradoxalmente na mesma época da chamada "globalização", a um aguçamento das tensões e enfrentamentos entre povos e culturas distintas em razão de divisões e mal-entendidos cuja origem está na compreensão superficial e "militante" das diferentes perspectivas religiosas. A visão perennialista schuoniana pode ser encarada como um antídoto a estes escolhos. Para o pensador alemão, o fenômeno do fundamentalismo representa em certo sentido o "canto de cisne" das religiões; na medida em que a espiritualidade tradicional decai --com seu extraordinário legado doutrinal, ritual e

---

<sup>14</sup> Paris, Editions Maisonneuve Larose, 1995.

<sup>15</sup> Apesar de todo o seu ódio contra a "América", ou o Ocidente em geral, o militante fundamentalista, de matriz islâmica por exemplo, não se acanha de desprezar a rica cultura tradicional muçulmana, trocando por exemplo a bela veste tradicional pelo *blue-jeans* ou outras roupas ocidentais modernas e, muito pior, utilizando em seus ataques contra alvos civis (numa flagrante violação às leis do Corão!) armas e bombas produzidas pela moderna tecnologia ocidental.

artístico--, o ativismo político de caráter agressivo e intolerante e a superficialidade teórica dos movimentos fundamentalistas avançam. Para esta perspectiva, o fundamentalismo representa claramente um empobrecimento da religião tradicional, reduzindo ao mínimo denominador comum teologia, filosofia, soteriologia e mística.

Antes de ver, a seguir, como a corrente perenialista se forjou e como vai enfrentar estes desafios trazidos pelo mundo moderno, expõe-se um breve apanhado da vida deste pensador.

### ***Síntese Biográfica***

De ascendência alemã, com formação latina -- as famílias tanto de seu pai como de sua mãe são originárias do sul da Alemanha, ambos católicos, não praticantes --, Frithjof Schuon nasceu na cidade de Basiléia, Suíça, em 18 de junho de 1907. Lá viveu até os 13 anos de idade mas, com o falecimento do pai, músico e professor do conservatório local, mudou-se com a família para a Alsácia (a qual, após a 1ª Grande Guerra, passou a reintegrar o território francês), terra da família da mãe, recebendo lá também uma educação francesa, ao lado da alemã já recebida em Basiléia. Isto explica o fato de seus livros terem sido escritos originalmente nas duas línguas, com larga predominância para o francês.

Ainda na juventude, ele começou a ler e a estudar não apenas as principais obras da filosofia alemã, mas também os clássicos do Ocidente, como Platão, Aristóteles, Plotino, Santo Agostinho, Santo Tomás e Mestre Eckhart, e do Oriente, como o metafísico indiano Shankara, os filósofos islâmicos Averróes e Avicena, e escrituras sagradas como os *Upanishades* e o *Bhagavad-Gita*.<sup>16</sup> Por volta dos vinte anos de idade, já estava vivendo e trabalhando em Paris. Em 1932, com 25 anos, fez a primeira de uma série de viagens de estudo e contatos com eruditos e autoridades religiosas e espirituais ao norte da África, sobretudo ao Marrocos, Egito e Argélia, onde a tradicional civilização islâmica ainda podia ser em grande medida

---

<sup>16</sup> Cf. Nasr, S.H. ; Stoddart, William, ed. *Religion of the Heart*. Washington DC, FTS, 1991. p.1-6.

observada e vivida. Em uma destas viagens, encontrou-se com o famoso xeque Ahmad al-Alawi (morto em 1934), um dos grandes mestres do Sufismo, a mística islâmica, no século XX.<sup>17</sup> De volta desta viagem, começou a escrever e publicar seus primeiros ensaios, especialmente na revista francesa dedicada ao estudo das religiões *Le Voile d' Isis*, mais tarde renomeada *Études Traditionnelles*. "O Aspecto Ternário do Monoteísmo" foi seu primeiro texto aí publicado, em junho de 1933 (este mesmo artigo, revisado e ampliado, foi incluído depois no livro *De L' Unité Transcendente des Religions*, cuja primeira edição é de 1948).

Em 1938, Schuon foi ao Egito, especialmente para encontrar-se com René Guénon, o orientalista e filósofo francês que é considerado o pioneiro da escola perenialista. Nascido em Blois, França, em 1886, e falecido no Cairo, Egito, em 1951, Guénon é objeto do próximo capítulo deste trabalho. Outro expoente da escola perenialista é o historiador das religiões e crítico de arte anglo-indiano Ananda Kentish Coomaraswamy, nascido no Ceilão --atual Sri Lanka-- em 1877 e falecido nos Estados Unidos, em 1947.<sup>18</sup>

Depois de avistar-se mais uma vez com Guénon no Cairo, em 1939, Schuon seguiu para a Índia, com o objetivo de recolher material para seus escritos, mas lá permaneceu apenas por alguns dias, pois a irrupção da 2ª. Grande Guerra obrigou-o a retornar à Europa. Alistado no exército francês, foi, depois de alguns meses de serviço, capturado pelos alemães, em 1940. Mas logo em seguida conseguiu escapar da prisão nazista, fugindo para a Suíça, país no qual acabou por se estabelecer. Lá viveu até 1981, sobretudo na cidade de Lausanne, quando se mudou para os Estados Unidos. Neste ínterim, viajou várias vezes ao Marrocos, à Espanha, Inglaterra, França, Turquia e Grécia, sobretudo com o objetivo de recolher material para seus escritos e contatar autoridades espirituais. Em 1959, fez sua primeira visita aos Estados Unidos, para estreitar seus contatos com lideranças espirituais dos índios, especialmente das tribos Sioux e Crow, as quais havia conhecido ainda na Europa, na década de

---

<sup>17</sup> Cf. Lings, Martin. *A Sufi Saint of the XXth. Century*. Los Angeles, University of California Press, 1973.

<sup>18</sup> Ver a este respeito o capítulo IV desta monografia, "Outros Perenialistas".

1950. Em 1963, retornou ao oeste norte-americano para rever seus amigos índios.

Enquanto vivia na Europa, Schuon escreveu 16 livros:

De L' Unité Transcendante des Religions (1948)<sup>19</sup>,  
L' Oeil du Coeur (1950),  
Perspectives Spirituelles et Faits Humains (1953),  
Sentiers de Gnose (1957),  
Castes et Races (1957),  
Les Stations de la Sagesse (1958),  
Images de l' Esprit: Shintô, Bouddhisme, Yoga (1961),  
Regards sur les Mondes Anciens (1968),  
Logique et Transcendance (1970),  
Forme et Substance dans les Religions (1975),  
Comprendre l' Islam (1976),  
L' Ésotérisme comme Principe et comme Voie (1978),  
Le Soufisme, Voile et Quintessence (1980),  
Christianisme/ Islam- Visions d' Oecuménisme Ésotérique (1981),  
Du Divin à l' Humain (1981),  
e Sur les Traces de la Religion Pérenne (1982).

Já nos EUA, produziu outras dez obras, sem contar quatro volumes de poesia, escritos originalmente em alemão e publicados em 1997 na Alemanha, pela Herder Verlag, de Friburgo. Da fase americana incluem-se os seguintes volumes, cujas primeiras edições, na maioria das vezes, continuaram sendo publicadas na França:

Approches du Phénomène Religieux (1984),  
Résumé de Métaphysique Intégrale (1985),  
Avoir un Centre (1988),  
Racines de la Condition Humaine (1990),  
Les Perles du Pèlerin (1990),  
The Feathered Sun - Plains Indians in Art and Philosophy (EUA, 1990),  
Le Jeu des Masques (1992),

---

<sup>19</sup> As datas entre parênteses referem-se às primeiras edições.

Images of Primordial and Mystic Beauty (EUA, 1992),  
Road to the Heart (EUA, 1995),  
e La Transfiguration de l' Homme (1995).

Frithjof Schuon faleceu nas primeiras horas da manhã de 5 de maio de 1998, em sua chácara no interior do estado de Indiana, nos Estados Unidos, onde vivia desde 1981. Por ora não se tem notícias se ele deixou alguma obra póstuma, mas uma importante revista norte-americana de filosofia e religião comparada, *Sophia*, reconhecendo a relevância de seu legado intelectual, já tratou de homenageá-lo, publicando em seu último número (de dezembro de 1998), uma edição inteiramente dedicada a ele, com colaborações vindas de países culturalmente tão diferentes e geograficamente tão distantes como Índia e Inglaterra, Austrália e Brasil, Paquistão e Estados Unidos, Suécia e Espanha.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Cf. *Sophia*, vol. 4, No. 2, Winter 1998.

## **Capítulo II**

### **Um pioneiro: René Guénon (1886-1951).**

Se Schuon é considerado o grande expositor e *chef d'école* da *Philosophia Perennis*, o metafísico e orientalista francês René Guénon (Blois, 1886 - Cairo, 1951), é tido pelos perenialistas – a começar pelo próprio Schuon<sup>21</sup> -- como pioneiro e figura basilar desta perspectiva. No início do século, ele apontou para os fundamentos metafísicos comuns e para a solidariedade substancial dos patrimônios espirituais das diferentes tradições religiosas, por trás das diferenças de formas dogmáticas, rituais, morais e culturais. Expandindo e aprofundando a trilha aberta por Guénon, Schuon falava em seguida da 'unidade transcendente', ou supra-formal, das religiões. Guénon foi um pioneiro igualmente na explanação do caráter universal dos símbolos e na crítica ao materialismo e às contrafações das espiritualidades tradicionais; o que alguns chamam de 'novos movimentos religiosos' e outros de 'Nova Era', Guénon denominava 'pseudo-espiritualidade', a qual para ele não possui base revelada nem, portanto, elemento salvífico.

A despeito de sua importância e do impacto causado pelo vigor intelectual de seus escritos, seus biógrafos, como Paul Chacornac<sup>22</sup> por exemplo, ressentem-se da carência de informações acerca de sua vida. Pois Guénon sempre foi extremamente reservado e não tinha o menor interesse pela individualidade, nem a sua, nem a de outros, característica diametralmente oposta ao de nossos dias, nos quais a curiosidade ilimitada das pessoas e o furor da imprensa em saciá-la colocam as informações mais reservadas e privadas de determinado indivíduo praticamente ao alcance de todos. Guénon considerava-se tão somente um porta-voz da perene sabedoria tradicional, e não reivindicava em absoluto qualquer "originalidade" para sua obra. Ele fazia tanta questão do anonimato que um leitor de seus livros ficou perplexo ao descobrir, quando da morte do pensador francês, que seu vizinho no Cairo, a quem ele conhecia há anos como 'xeque Abdel Wahed Yahia' (o nome árabe de

---

<sup>21</sup> Cf. Schuon, F. "René Guénon: Définitions". *Sophia*, vol. 1, n. 2; 1995; "A propos de *Quelques Critiques*". *Études Traditionnelles*, n. 486 (feuillet complémentaire), 1984.

<sup>22</sup> Cf. Chacornac, P. *La Vida Simple de René Guénon*. Barcelona, Obelisco, 1987.

Guénon), era ninguém menos que o famoso René Guénon<sup>23</sup>. Para Ananda K. Coomaraswamy, outro dos mestres da 'escola perenialista', a coisa menos importante sobre Guénon é sua personalidade.<sup>24</sup>

### **Esboço biográfico**

O que se sabe do indivíduo René Guénon é inversamente proporcional à profundidade e influência de sua obra, a qual não perdeu em substância sua atualidade. Seja como for, sabemos ao certo que René-Jean Marie Joseph Guénon nasceu em Blois, no Vale do Loire, na França, em 15 de novembro de 1886. Seu pai, Jean-Baptiste Guénon, era arquiteto; sua mãe, Anna-Leontine Jolly, dona de casa; ambos católicos piedosos, deram ao filho uma educação religiosa tradicional. Deram-lhe também um nome no Batismo que, além de realçar a devoção católica da família, já era quase todo um programa. Pois René em francês significa “renascido”; depois vem João, o discípulo querido de Jesus e mestre da “gnose” cristã, sobre a qual Guénon escreveu em *O Esoterismo de Dante*,<sup>25</sup> por exemplo; Maria é a mãe do Verbo; e José o protetor da sagrada família, padroeiro dos artesãos, sobre os quais ele também escreveu em alguns de seus livros, sobretudo no que se refere às iniciações artesanais, como em *Aperçus sur le Ésoterisme Chrétien*.<sup>26</sup>

Interessado por filosofia e matemática desde a juventude; mudou-se, em 1904, aos 18 anos de idade, para Paris, para prosseguir seus estudos de matemática no Collège Rollin. Na capital francesa, envolveu-se com o movimento ocultista que então agitava parcela do mundo intelectual e artístico parisiense. Foi, por exemplo, admitido numa “ordem martinista”, a qual seria um suposto ramo da “cavalaria cristã”, e também na “Fraternidade Hermética de Luxor”, bem como em algumas obediências maçônicas e na “Igreja Gnóstica”. Chegou mesmo a assumir posições de destaque nessas organizações, algo que lhe propiciou informações

---

<sup>23</sup> Cf. Perry, Whitall N. *Challenges to a secular Society*. Oakton, FTS, 1996.

<sup>24</sup> Cf. Moore, Alvin e Coomaraswamy, Rama. *Ananda Coomaraswamy, Selected Letters*. Oxford, Oxford University Press, 1988. p. 49.

<sup>25</sup> Lisboa, Editorial Veja, 1978.

<sup>26</sup> Paris, Éditions Traditionnelles, 1983.

preciosas para a sua posterior e radicalmente crítica postura anti-ocultista. Sua intensa participação nessas sociedades foi, neste sentido, providencial. Ao romper com o ocultismo, considerou-o uma contrafação, desprovida de qualquer ensinamento sério:

*"O equívoco da maior parte dessas doutrinas pseudo-espiritualistas é o de ser não mais do que materialismo transposto a outro plano, e de querer aplicar ao patrimônio do espírito os métodos que a ciência ordinária emprega para o estudo do mundo material".*<sup>27</sup>

Sobre o ocultismo em geral, escreveu livros como *O Erro Espírita* (*L'Erreur Spirite*, publicado originalmente em Paris em 1923), e *O Teosofismo - História de Uma Pseudo-Religião* (*Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, de 1921), obras que não perderam sua relevância e que continuam sendo publicadas e lidas em todo o mundo. Desnecessário dizer que, por causa deles, granjeou visceral ódio de parte de não apenas espíritas e teosofistas, mas do submundo ocultista em geral, sobretudo por sua crítica radical da impossibilidade metafísica da idéia reencarnacionista. A este respeito, é interessante reproduzir aqui o que Mircea Eliade escreveu:

*"A crítica mais erudita e devastadora de todos esses assim chamados grupos ocultistas foi feita, não por um observador externo racionalista, 'de fora', mas por um membro do círculo interno, alguém devidamente iniciado em algumas de suas ordens secretas e familiarizado com suas doutrinas ocultas; ademais, esta crítica foi feita, não a partir de uma perspectiva cética ou positivista, mas a partir do que ele chamou 'esoterismo tradicional'. Este crítico culto e inteligente foi René Guénon."*<sup>28</sup>

Nesta mesma época, nas primeiras décadas do século XX, Guénon entrou em contato igualmente com hindus da escola Advaita-Vedanta, com quem aprofundou seus conhecimentos da metafísica não-dualista do filósofo místico indiano Shri Shankarasharia, os quais utilizaria em toda a sua obra subsequente. Vem daí também seus contatos com o meio

---

<sup>27</sup> *"La Gnose et les écoles spiritualistes". La Gnose, dezembro de 1909. p.20.*

<sup>28</sup> Cf. Eliade, Mircea. *Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais*. Belo Horizonte, Interlivros, 1979. p. 59.

católico francês, no qual pontificavam figuras como o filósofo neo-tomista Jacques Maritain e o padre Sertillanges, entre outros. Guénon passou a escrever regularmente para a revista *Regnabit*. Contudo, a reivindicação para a Igreja, por parte desses intelectuais católicos, de detentora exclusiva da verdade, forçou Guénon, em razão de sua postura universalista, a deixar o quadro de colaboradores da revista. No que diz respeito à sua produção intelectual voltada aos temas cristãos, citemos *L'Ésoterisme de Dante* (1925)<sup>29</sup>, *Saint Bernard* (1929)<sup>30</sup>, *Le Symbolisme de la Croix* (1931). Escreveu também vários ensaios de temática cristã, incluídos posteriormente no livro *Símbolos da Ciência Sagrada*.<sup>31</sup>

Em 1917, foi nomeado professor de filosofia na Argélia, onde viveu cerca de um ano; foi seu primeiro contato direto e prolongado com o mundo do Islã. Após a morte de sua primeira mulher, Bhertha Loury, ele abandonou Paris, em 1930, com destino ao Cairo, com o objetivo de pesquisar e traduzir textos da mística islâmica. Consumado poliglota, sabia também o latim, o grego, o hebraico, o sânscrito, o alemão, o espanhol e o russo. Habitou numa casa simples, situada nos arredores da capital do Egito, até 1951, quando veio a falecer. Seu cotidiano era totalmente dedicado ao estudo e à escrita, além da manutenção de uma espantosa correspondência com interlocutores em quase todas as partes do mundo, inclusive o Brasil. Seu primeiro tradutor para o português, Fernando Guedes Galvão, de São Paulo, correspondeu-se com Guénon por mais de duas décadas, de 1929 a 1950. No Egito, ele se casou novamente com a filha de um xeque da fraternidade mística muçulmana *Qadiria*, e teve quatro filhos.

René Guénon foi o mentor do método “perennialista” de estudo das religiões, um pioneiro na crítica da mentalidade materialista e pseudo-espiritualista, na afirmação dos princípios metafísicos comuns a todas as grandes civilizações tradicionais conhecidas da História (como a budista, a islâmica, a cristã, a taoísta, a judaica, a hindu), com exceção da

---

<sup>29</sup> *O Esoterismo de Dante*. Lisboa, Editorial Veja, 1978.

<sup>30</sup> Publicado juntamente com *O Esoterismo de Dante* na edição portuguesa (ver nota acima).

<sup>31</sup> S. Paulo, Pensamento, 1989.

moderna, e um explanador da função dos símbolos e mitos nas diversas culturas.

Na primeira metade do século XX, ele se ergueu, praticamente sozinho, contra tudo e contra todos, poder-se-ia dizer, para expor com precisão “matemática” as contradições e limitações do mundo e da mentalidade moderna, mundo o qual a grande maioria dos homens acreditava então ter um futuro mais do que róseo, cegados que estavam pelo encanto do ‘culto’ da ciência moderna e da tecnologia, que a todos os problemas, afinal, resolveria. Como um São João Batista de nosso século, Guénon era a voz que clamava no deserto do racionalismo europeu; como um santo Atanásio, lutou sozinho contra os erros e as ilusões de uma mentalidade que ele considerava materialista, relativista e racionalista. Racionalista por crer na razão individual como a única fonte e como a única legitimadora de toda forma de conhecimento; por crer na razão como instância suprema de definição do humano. Materialista por crer, do mesmo modo, que só a matéria, o que pode ser pesado, mensurado e tocado, é real; que por não poder ser quantificado, o Espírito não é real. Relativista por negar o conceito do Absoluto, seja no campo religioso, filosófico, ou mesmo ético, moral e social; por pretender relativizar tudo que é objetivo e absoluto, tornando tudo subjetivo e instável.

Schuon e Guénon são os dois nomes mais destacados da corrente da *Philosophia Perennis*; há outros nomes importantes, como Ananda K. Coomaraswamy e Titus Burckhardt, mas eles podem ser considerados como “braços direitos” das figuras centrais. A estes acrescentam-se ainda destacadas figuras como William Stoddart, Martin Lings, S. H. Nasr, Marco Pallis, Whitall Perry, Huston Smith, entre outros.<sup>32</sup>

René Guénon foi também o primeiro responsável pela restauração do significado real de idéias-chave da “filosofia perene”, como por exemplo os conceitos de Metafísica (a ciência do que é absolutamente Real e de sua contrapartida, o ilusório, ou aparentemente real), Simbolismo,

---

<sup>32</sup> Ver a este respeito o capítulo IV, “Outros Perennialistas”.

Iniciação, Ortodoxia (ou "pensamento correto", que não deve ser entendida como um grupo impondo suas concepções a outros), Intelecto e Tradição, com suas duas dimensões inseparáveis, Esoterismo (do 'interior') e Exoterismo (do 'exterior').

Expôs, ainda, a doutrina dos ciclos cósmicos e das quatro eras da humanidade ("de Ouro", "Prata", "Bronze" e "Ferro", segundo a antiga tradição romana), indicando a época atual como o que os hindus chamam de *Kali Yuga* ("Idade Sombria"), os antigos celtas e germanos de "Idade do Ferro" e os católicos e muçulmanos de "Últimos Dias".

### **Síntese bibliográfica**

Guénon é autor de livros até hoje considerados vitais para se entender tanto a crise espiritual do mundo contemporâneo como seu contraponto, que para ele são as doutrinas tradicionais, as quais devem ser entendidas não como algo usual ou convencional, mas como corporificando os princípios metafísicos perenes, aplicáveis aos distintos campos da atividade humana, sejam eles intelectuais, sociais, artísticos-culturais ou ainda morais.

Em vida, publicou 17 livros; depois da morte, em 1951, cerca de uma dezena mais de obras vieram à luz. Os temas nelas abordados abrangem uma vasta gama temática, do esoterismo islâmico ao Taoísmo, do Cristianismo à maçonaria, passando pela alquimia, os símbolos e a Cabala, sempre tendo como pano de fundo sua ligação com a 'Tradição Primordial', da qual todas as tradições reveladas teriam derivado. O professor Kenneth Oldmeadow, da universidade de Sidney, Austrália,<sup>33</sup> divide o *corpus* guenoniano em cinco categorias, advertindo ao mesmo tempo que se trata de uma classificação algo arbitrária, mas que não obstante ajuda a melhor entender sua obra. As categorias de Oldmeadow correspondem *grosso modo* a períodos da vida de Guénon. A primeira é a dos escritos ocultistas (abrangendo até a primeira década do século XX);

---

<sup>33</sup> Cf. Oldmeadow, K. "*Frithjof Schuon and the meaning of tradition - tradition, religion and the perennial philosophy in the modern world*". Sidney, Austrália, 1993. Dissertação (Doutorado) - Universidade de Sidney.

vem em seguida a fase de crítica do ocultismo, como exposta, por exemplo, nas obras dedicadas ao espiritismo e ao teosofismo; a terceira categoria é a dos escritos sobre a metafísica oriental; a quarta, sobre a iniciação; e a quinta e última abrangendo a crítica da civilização moderna.

Entre estas obras, destacam-se: *A Crise do Mundo Moderno* (*La Crise du Monde Moderne*, publicado originalmente na França em 1927) e *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos* (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cuja primeira edição francesa é de 1945), duas obras hoje consideradas visionárias por anteciparem a situação de perplexidade hoje experienciada por muitos, mostrando que, se o mundo moderno avançou do ponto de vista material e tecnológico, isto teve e tem um alto custo em termos de degradação do meio ambiente e de toda a ambiência que cerca o homem, por exemplo em termos de explosão da violência nos centros urbanos, formas mecanizadas e repetitivas, mesmo inumanas, de trabalho, entre outras, as quais podem ser sintetizadas em decadência moral, intelectual e espiritual.

Em *A Crise do Mundo Moderno*,<sup>34</sup> Guénon sustenta que a mentalidade moderna em geral vai contra tudo o que sustentaram ao longo dos séculos as civilizações tradicionais (baseadas numa Revelação religiosa), não apenas no Ocidente medieval, mas igualmente nas civilizações islâmica, indiana, budista ou taoísta --entre as quais ele vê uma identidade de fundo--, e isto tanto no que diz respeito à metafísica ( para ele, a doutrina do princípio e do fim último das coisas, a base de toda a ciência, arte, religião, organização social e econômica), quanto no que concerne a estes domínios específicos mencionados. Materialismo e individualismo (no sentido da negação de todo princípio superior ao do domínio individual) são para ele marcas privilegiadas da modernidade, bem como a pseudo-espiritualidade, que seria apenas uma forma transposta de materialismo; isto é, os pressupostos do mundo material aplicados mecanicamente ao campo espiritual, como no caso do Espiritismo e do Teosofismo.<sup>35</sup> A crença num progresso indefinido e na evolução como uma lei inexorável são

---

<sup>34</sup> Lisboa, Vega, 1977.

<sup>35</sup> Cf. Guénon, R. *Le Teosofisme, histoire d'une pseudo-religion*. Paris, Éditions Traditionnelles, 1986; *L'Erreur Spirite*. Paris, Ed. Traditionnelles, 1984.

"dogmas" modernos, os quais para Guénon não têm base verdadeiramente racional.

A doutrina tradicional dos "ciclos cósmicos" é outro tema importante abordado em *A Crise do Mundo Moderno*; esta doutrina, como transmitida por exemplo pelas tradições da Antigüidade Ocidental, como a antiga religião romana e também celta, ou pelo Hinduísmo, ensina que um ciclo humano completo abrange quatro eras, indo da mais excelente à mais degradada, da "Idade de Ouro" à de "Ferro", passando pelas de "Prata" e de "Bronze". Guénon mostra que, segundo a doutrina hindu, estamos atualmente na última das quatro eras, e na fase final desta, a qual a cosmologia hindu denomina *Kali Yuga*, ou "Idade Sombria", na qual os princípios que normatizam a vida humana estão obscurecidos, esquecidos ou são abertamente contestados.

O conceito de "tradição", que abrange a essência espiritual das diferentes religiões mundiais, é fundamental para Guénon; para ele, por exemplo, o mundo moderno é anti-católico (ou anti-budista, anti-islâmico etc) porque é anti-religioso, e é anti-religioso porque é anti-tradicional.

Em *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos*,<sup>36</sup> Guénon propõe por assim dizer uma continuação à *Crise do Mundo Moderno*, detalhando e aprofundando os temas tratados neste livro, partindo de dois pilares: a teoria hindu dos ciclos e a tendência verificada no mundo moderno de tudo reduzir ao quantitativo, daí a designação de "reino da quantidade", que seria justamente a nossa época. A partir desta base comum, ele aborda assuntos diversificados, que vão do engano das "profecias" aos princípios das escolas filosóficas modernas, como a racionalista, materialista e empirista; dos "malefícios da psicanálise" à "ilusão das estatísticas" e à "ilusão da vida comum", analisando e contrapondo pares conflitantes, como 'tradição' e 'tradicionalismo', antigos ofícios e moderna indústria, religião e suas contrafações 'neo-espiritualistas', o psíquico e o espiritual, xamanismo e bruxaria.

---

<sup>36</sup> Lisboa, Dom Quixote, 1989.

*Símbolos da Ciência Sagrada*<sup>37</sup> é outro livro seminal, no qual expõe a ciência do símbolo e mostra que este não é algo arbitrário, ou fruto da convenção, mas sim que a ciência e a arte do simbolismo tradicional derivam da própria natureza das coisas. Ao partir do dado sensível e concreto, o símbolo aponta para uma realidade mais elevada do que aquela aparente aos sentidos. No caso da exegese dos escritos sagrados das distintas tradições, o não entendimento simbólico resulta no literalismo; este por sua vez pode desembocar no chamado fundamentalismo, problema grave do mundo contemporâneo, freqüentemente encarando com intolerância visões e interpretações diferentes das do entendimento literal de episódios e narrativas dos textos sacros.

*Símbolos da Ciência Sagrada*<sup>38</sup> inclui ainda artigos publicados entre 1925 e 1950 em revistas especializadas, como *Études Traditionelles* e o mensário católico *Regnabit*, versando sobre o simbolismo das diversas tradições -- cristã, islâmica, hindu, céltica, romana, chinesa--, textos estes separados por tópicos como: símbolos do centro e do mundo, símbolos espaciais e geográficos, como a montanha, a caverna, a planície, símbolos zoológicos, arquitetônicos, paisagísticos, corporais etc.

Os textos que Guénon escreveu originalmente para esta importante revista católica francesa dos anos 1920, *Regnabit*, dirigida pelo padre Feliz Anizan, da ordem dos oblatos de Maria Imaculada, constituem um dos principais interesses de *Símbolos da Ciência Sagrada*, por mostrar o pensador francês aplicando o método 'perennialista' à interpretação de aspectos da tradição cristã. Uma de suas intenções era mostrar a perfeita concordância das idéias fundamentais desta com as das demais tradições. Entre estes textos, incluem-se "O Sagrado Coração e a lenda do Santo Graal", "O Verbo e o Símbolo", "A idéia do Centro nas tradições antigas", e "A reforma da mentalidade moderna". Neste último, lamenta a desconfiança com a qual o simbolismo é tido nos meios católicos e critica a falta de uma visão integralmente intelectual de parte da maioria

---

<sup>37</sup> S. Paulo, Editora Pensamento, 1992.

<sup>38</sup> Op. cit.

daqueles que se dizem católicos, os quais em geral encaram a religião fundamentalmente como apenas uma moral e como assunto do sentimento; como uma vaga 'religiosidade' em suma. *O Homem e seu dever segundo o Vedanta* e *Introdução Geral ao Estudo das Doutrinas Hindus* são outras obras importantes de Guénon, com sua abrangente exposição da metafísica tradicional.

Em seus livros, Guénon não se limita a apontar as contradições e limitações da mentalidade moderna, mas também as saídas e soluções para as perplexidades e os impasses vividos pela consciência contemporânea, respostas as quais para ele estão justamente na *Philosophia Perennis*. Para os perenialistas, o melhor e mais eficaz antídoto ao relativismo, ao materialismo e ao subjetivismo do espírito moderno é justamente a mensagem objetiva da 'filosofia perene'.

Guénon foi um dos primeiros a dizer conscientemente não à euforia que tomava conta do mundo nas primeiras décadas de nosso século, quando a crença nos poderes 'mágicos' da ciência e tecnologia estava em seu apogeu. Ele representou para muitos a objetividade em pessoa, vendo talvez melhor do que ninguém os perigos e males do subjetivismo e do individualismo, e as conseqüências longínquas destes e de outros pilares da *weltanschauung* modernista, como o culto à indústria (que levou à caótica situação ecológica atual, que ameaça a própria sobrevivência do gênero humano) e ao assim chamado 'progresso', que é puramente material. Seu agudo discernimento o fez ver exatamente o que estava errado com o mundo ocidental moderno. Guénon foi assim um dos primeiros a desafiar racionalmente as crenças estabelecidas da modernidade.

Há aspectos relativamente secundários da mensagem guenoniana que devem ser vistos com olhos críticos. Entre eles, aponta-se a hipervalorização do Oriente em si, com a conseqüente desvalorização generalizada do Ocidente. Há também a equivocada tese acerca da natureza dos Sacramentos da Igreja; para ele, o Cristianismo era originalmente uma tradição esotérica e ritos como o Batismo, o Crisma e a Comunhão eram "iniciáticos", portanto reservados a poucos. Contudo,

com a transformação em religião oficial do Império Romano, no século IV, tornando-se deste modo acessível a todos sem distinção, a Igreja teria perdido sua dimensão esotérica e os ritos seu caráter iniciático. Deste modo, segundo Guénon, o Cristianismo teria passado a constituir, desta época em diante, somente um exoterismo, a ser supostamente complementado pelo esoterismo de alguma sociedade secreta.<sup>39</sup> Schuon, contudo, critica esta concepção, sustentando que as bases de um esoterismo cristão estão nos próprios Evangelhos, especialmente o de S. João, e no simbolismo de seus dogmas e sacramentos, e não em segredos ou organizações fantasiosas; o esoterismo nasce do aprofundamento deste simbolismo e da compreensão espiritual desses dados.<sup>40</sup> Seja como for, Guénon conquistou um amplo espectro de seguidores em todo o mundo, em grande parte devido à profundidade, severidade e objetividade de seus escritos, e também pela “natureza profética de suas obras”, como estima a Enciclopédia Chambers de líderes religiosos.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Cf. Guénon, R. *Aperçus sur le Ésoterisme Chrétien*. op. cit.

<sup>40</sup> Cf. Schuon, F. “*Quelques Critiques*”. *Cahier du Sud - René Guénon*. Paris, L’Age d’Homme, s/d; “*O Mandamento Supremo*”. In: *O Esoterismo com princípio e como Caminho*. S.Paulo, Pensamento, 1985.

<sup>41</sup> Cf. Brosse, Jacques, org. *Religious Leaders - Chambers Encyclopedic Guides*. Edimburgo, 1991. p. 73.

## **Capítulo III**

### **Um Precursor: Mohiyddin Ibn Arabi (1165 - 1240).**

Não deixa de surpreender o fato de que o místico e metafísico muçulmano Mohiyddin Ibn Arabi (Múrcia, 1165 - Damasco, 1240), considerado o mais influente e o principal formulador doutrinal do Sufismo (a mística islâmica), tenha nascido em uma Europa medieval predominantemente cristã, mais especificamente em uma nação visceralmente católica, uma das "filhas diletas" da Igreja, a Espanha (em sua época, o século XIII DC, sob domínio muçulmano). O fato propicia material para reflexão e é certamente portador de significados. O mais evidente desses significados, a meu ver, é assinalar a extraordinária importância -- ampliada em nossos tempos "globalizados" de rixas e ódios inter-étnicos e confessionais -- da experiência do convívio interreligioso, que no caso hispânico medieval foi sem nenhuma dúvida mutuamente frutífero para os seguidores do que Frithjof Schuon, em sua tipologia religiosa, chama dos três ramos de uma mesma família religiosa, a do monoteísmo semita, isto é, Islã, Cristianismo e Judaísmo.

Parece-me lícito supor que Ibn Arabi de alguma maneira se beneficiou desta atmosfera 'ecumênica' -- no sentido autêntico do termo, já que a fé era a referência de tudo, e não como nos dias de hoje, em que um certo 'ecumenismo' muitas vezes é usado apenas como fachada para a indiferença religiosa -- e do que ela significou em termos de troca de experiências nos vários domínios do saber e da cultura, particularmente das ricas possibilidades que derivam da observação de um determinado fenômeno de natureza espiritual a partir de diferentes perspectivas religiosas. Isto pode se aplicar, por exemplo, à figura e ao papel de Jesus Cristo, vistos segundo as diferentes perspectivas de cristãos ou muçulmanos; por exemplo, como "Homem-Deus" para os primeiros e como "Profeta fundador de religião" para os segundos. Pode-se aplicar também à figura dos diferentes profetas semitas, encarados igualmente dos pontos de vista particulares das três religiões monoteístas. Não é por acaso que Ibn Arabi é o autor dos famosos versos que exprimem, entre outros significados possíveis, a convergência de essência, ou "transcendente", nos termos de Schuon, entre as diversas tradições:

"Meu coração se tornou capaz de todas as formas, é pastagem para as gazelas, convento para os monges cristãos, templo para os ídolos, a Caaba do peregrino, as tábuas da Lei e o livro do Corão. Minha religião é a religião do Amor: seja qual for o caminho que os camelos tomem, esta é minha religião e minha fé."<sup>42</sup>

Poder-se-ia dizer que Ibn Arabi foi um perenialista *avant la lettre*, já que ele acreditava naquilo que, em nosso século, Schuon iria propor de maneira explícita, a saber, a unidade transcendente das religiões. Segundo o influente islamicista S.H. Nasr, professor da George Washington University, nos EUA, a doutrina de Ibn Arabi acerca do Logos, o Verbo divino, incluía, pelo menos implicitamente, a idéia da universalidade da Revelação, ao afirmar que cada profeta é um aspecto deste mesmo Verbo e o Verbo em si para todo o setor da humanidade. Nasr vai mais além e sustenta que as tentativas de parte dos muçulmanos de hoje de um entendimento com as outras religiões podem e devem estar baseadas nas formulações de Ibn Arabi.<sup>43</sup>

Para o místico medieval hispano-árabe, era natural que, dado que as características e as disposições dos vários povos são diferentes, as revelações divinas têm também de ser distintas, para dar conta desta diversidade e para falar a cada povo segundo sua 'linguagem' e capacidade de entendimento. No capítulo 48 das *Revelações de Meca*, Ibn Arabi escreve que "as religiões reveladas são diversas apenas por causa da diversidade das relações divinas". Cada religião é para ele um caminho que leva ao Divino, sendo estes diferentes caminhos determinados pelas características culturais, étnicas, psicológicas e linguísticas de cada povo.

No entanto, e a meu ver similarmente ao caso do já citado cardeal Nicolau de Cusa, Ibn Arabi esposava a validade *em princípio* das outras religiões, sobretudo Cristianismo e Judaísmo, mas via a sua própria religião, o Islã, como a mais perfeita delas. O cardeal aplicava ao Catolicismo o mesmo tipo de raciocínio, como o fez, por exemplo, em *De*

---

<sup>42</sup> Citado de acordo com Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. Londres, Arkana-Penguin, 1989. p. 105.

<sup>43</sup> Cf. Nasr, S.H. *Three Muslim Sages*. Lahore, Paquistão, Suhail Academy, 1988.

*Pace Fidei*.<sup>44</sup> Pode-se ver isto em Ibn Arabi pela seguinte passagem de *As Revelações de Meca* ( *Futuh al-maqqiyah*), uma de suas obras mais importantes:

*"Todas as religiões reveladas constituem luzes. Entre estas religiões, a de Muhamad é como a luz do Sol em meio às luzes das estrelas. Quando o Sol surge, as luzes das estrelas se ocultam, e suas luzes se incluem na luz do Sol. Seu ocultamento é como a abrogação das outras religiões reveladas que ocorre através da religião de Muhamad. Não obstante, elas de fato existem, assim como a existência da luz das estrelas é percebida. Isto explica porque é-nos requerido em nossa omni-abarcante religião ter fé na verdade de todos os mensageiros e de todas as religiões reveladas. Elas não são tornadas nulas pela abrogação; esta é a opinião dos ignorantes."* (III 153.12)<sup>45</sup>

Conhecido como *Sheikh al-akbar*, "o maior dos mestres", e como "revivificador da religião" (*Muhi al-Din*), Ibn Arabi é tido como um dos mais extraordinários e carismáticos místicos de todos os tempos. É ele o autor da exposição mais profunda e abrangente das doutrinas metafísicas e cosmológicas do Sufismo; até então ninguém havia exposto suas verdades mais elevadas da forma explícita em que ele o fez; e sua formulação se tornou desde então clássica, influenciando até os dias de hoje toda a vida intelectual e espiritual do Islã.

Guardadas as devidas proporções e levando em conta a diferença de perspectivas, Ibn Arabi pode de certa forma ser considerado o 'santo Tomás de Aquino do Sufismo'. É verdade que o dominicano italiano filia-se à escola do filósofo grego Aristóteles e utiliza a razão a serviço da fé, procurando explicar de forma clara e sistemática os postulados centrais da religião cristã, e que Ibn Arabi, de sua parte, filia-se antes à escola do "divino Platão", em seus próprios termos; sua exposição, ademais, não é sistemática, nem de fácil entendimento, e ele não usou a exposição racional para apresentar as verdades do esoterismo islâmico, mas sim procurou expor o que recebia diretamente por meio de inspirações, de maneira que seus textos muitas vezes são 'sintéticos' -- diferentemente dos

---

<sup>44</sup> Op. cit.

<sup>45</sup> Citado por Chitick, William. *Imaginal Worlds -Ibn Arabi and the Problem of Religious Diversity*. op. cit.p. 125.

textos analíticos da escolástica de santo Tomás--, elípticos e muitas vezes dificilmente compreensíveis em sua totalidade sem a ajuda de um comentador (e Ibn Arabi teve alguns grandes comentadores, como al-Qashani). Mas, à parte tais diferenças -- e o fato de que santo Tomás foi um mestre da teologia e Ibn Arabi do que se poderia chamar de 'teosofia' (englobando mística, metafísica e teologia) --, a influência dos dois sábios em seus respectivos universos espirituais é tamanha que poder-se-ia não obstante aproximá-los desta maneira.

Descendente de uma piedosa e aristocrática família árabe, Abu Bakr Muhammad Ibn Arabi nasceu no dia 27 do mês islâmico do Ramadã do ano 560 da Hégira, o que equivale a 7 de agosto de 1165 no calendário cristão, na cidade de Múrcia, na Andaluzia, e faleceu em Damasco, na Síria, em 1240. Foi o "pólo" espiritual (*qtub*, nos termos do Sufismo) de seu tempo. Escreveu centenas de livros -- em um documento do ano de 1234, ele mesmo lista 290 obras; contudo, se incluirmos as coleções de poemas e os pequenos tratados, chega-se ao espantoso número de 700 obras. Entre elas destacam-se *As Revelações de Meca* (*Futuh al-Makkiyah*), *A Sabedoria dos Profetas* (*Fusus al-Hikam*) e a autobiográfica *Sufis da Andaluzia* (*Ruh al-Quds fi munsahat al-nafs*).

Ibn Arabi viajou muito, por todo o mundo islâmico, para aprender e debater com os grandes filósofos, teólogos, juristas e místicos de então, e também, é claro, para transmitir-lhes suas inspirações. Viveu em uma época que marcou um dos ápices da civilização islâmica, na qual a civilização engendrada pela revelação corânica cristalizou-se num todo orgânico e interligado. "*Em toda religião, alguns séculos após sua fundação, observamos um novo florescimento ou uma segunda juventude, e isto se deve ao fato de que a presença de um ambiente coletivo e material realizado pela própria religião cria condições que permitem, ou exigem, uma expansão de um tipo aparentemente novo*", como explica Frithjof Schuon.<sup>46</sup>

Ibn Arabi viveu em Múrcia, sul da Espanha, até os oito anos de idade, depois mudou-se com a família para Sevilha, onde recebeu

---

<sup>46</sup> Cf. *In the Tracks of Buddhism*. Londres, Allen & Unwin, 1968. P. 153.

educação, no lar, nas *madrassas* (colégios corânicos) e nas mesquitas, tendo cursado a lei islâmica (*sharia*), a gramática árabe, o *hadith* (tradições do Profeta), as técnicas para a exegese do Livro Sagrado, entre outras disciplinas.

Morou em Sevilha até os 30 anos, partindo em seguida para Tunis, no norte da África. Neste meio tempo, empreendeu inúmeras viagens por Al-Andaluz (a Espanha islâmica) e pelo Magrebe. Sua família tinha uma posição relativamente importante na sociedade de então, já que seu pai fora secretário dos governantes de Múrcia e de Sevilha. Seu pai foi igualmente amigo do célebre filósofo aristotélico muçulmano Averróes, que influenciou subsequente a filosofia cristã, e particularmente a escolástica de santo Tomás de Aquino.

### **O encontro da 'teosofia' de Ibn Arabi com a filosofia de Averróes**

Ibn Arabi ainda jovem teve um encontro significativo com o grande comentador de Aristóteles e esteve presente em seus funerais, que aconteceram em Córdoba no ano de 1199. Após um retiro espiritual (*khalwa*), que segundo suas palavras durou 14 meses, Ibn Arabi foi levado pelo pai para encontrar-se com Averróes, encontro este que vai relatado abaixo pelo próprio místico.

*"Num belo dia, fui à casa de Abu Walid ibn Rushd (Averróes) em Córdoba. Ele havia expressado o desejo de conhecer-me pessoalmente, em razão das revelações que Deus me concedera durante meu retiro, e não havia ocultado seu assombro quanto ao que ficara sabendo. Por meu isso, meu pai, um de seus amigos íntimos, enviou-me um dia até sua casa. (...) Eu era um jovem. Minha face ainda não tinha barba, e meu bigode ainda não havia crescido. Quando adentrei sua casa, ele me esperava de pé, indicando amizade e respeito. Abraçou-me e disse 'sim'. Eu disse 'sim'. Sua alegria aumentou porque pensou que eu o havia entendido. Então percebi porque se alegrara, e disse 'não'. Sua alegria desapareceu e sua cor mudou, e ele pareceu duvidar acerca do que estava pensando.*

Perguntou-me: 'Que tipo de solução tu encontrastes mediante a iluminação e a inspiração divina? É o mesmo que a reflexão racional nos propicia?'

Eu retruquei: 'Sim e não; entre o sim e o não as almas saem da matéria e as cabeças de seus corpos.' Ele ficou pálido e principiou a tremer. Sentou-se recitando 'não há poder nem força a não ser em Deus'...

(...)Depois disso, quis saber se o que entendera se conformava ou não com o que eu possuía. Ele era um dos grandes mestres da reflexão e da consideração racional. Agradeceu a Deus, disseram-me depois, que em sua época havia conhecido alguém que entrara em khalwa ignorante e havia saído como eu -- sem estudo, discussão, investigação ou leitura. Ele disse 'este é um estado o qual confirmamos racionalmente, mas nunca vimos alguém que o possuísse. Graças sejam dadas a Deus que me permitiu viver na época de um de seus possuidores(...) Graças sejam dadas a Deus, que me escolheu para vê-lo!'

47

Segundo S.H.Nasr, "neste encontro defrontaram-se o seguidor dos decretos da razão, que se tornou o mais influente dos filósofos muçulmanos no Ocidente cristão, e o gnóstico para quem o conhecimento é essencialmente 'visão', alguém que se tornou a figura dominante no Sufismo, elevando-se como um gigante sobre a subsequente vida intelectual do Islã." 48

Ibn Arabi morou também algum tempo em Fes, no Marrocos, passou pelo Egito, pela Síria, Anatólia, Turquia e pelo Iraque atuais, sempre encontrando-se com místicos e sábios e debatendo com eles; acabou por fixar-se em Damasco, onde morreu aos 75 anos de idade. Sua sepultura nesta cidade é um dos principais pontos de peregrinação dos sufis de todo o mundo. No século XVI, o sultão otomano Selim II construiu um mausoléu sobre ela. A seu lado repousam os restos de dois filhos e do famoso líder argelino, o emir Abd al-Kader, que lutou contra os invasores franceses de sua Argélia no século passado e foi exilado em Damasco por Napoleão III. Sufi dedicado, Abd al- Kader dedicou os últimos anos de sua vida organizando e editando as obras de Ibn Arabi, de quem era seguidor.

<sup>47</sup> Citado de acordo com Palácios, Miguel Asin. *El Islam Cristianizado - Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madri, Hiperión, 1990. p.39-40.

<sup>48</sup> Nasr, S.H. *Three Muslim Sages*. Lahore, Paquistão, Suhail Academy, 1988.p.93.

## As Revelações de Meca

Em 1201, Muhi al-Din Ibn Arabi fez a peregrinação a Meca, onde recebeu a inspiração de escrever aquela que é sua obra mais monumental, *As Revelações de Meca* (*Al-Futuhāt al-Makkiyah*). O livro contém 560 capítulos, sobre os mais variados temas, da metafísica pura ao simbolismo das letras, das experiências místicas do autor aos acontecimentos da vida do Profeta, de exposições sobre a natureza dos anjos à dos *jinnns* ("gênios" do mundo sutil), da astrologia à arte da percepção fisionômica. É uma autêntica enciclopédia do saber esotérico, escrita, segundo ele mesmo assegura em diversas ocasiões, sob inspiração celeste. Num dos capítulos, por exemplo, escreve: "Saibam que a composição das *Futuhāt* não resulta de minha livre escolha, nem de uma reflexão deliberada; na verdade, Deus ditou-me tudo o que escrevi mediante o anjo da inspiração".

O título deste livro já foi traduzido também, além de "revelações", como preferimos, por outros termos; o professor William Chittick, da Universidade de Nova York, lista a este respeito 'abertura', 'desvelamento', 'testemunho', 'efusão divina', ou 'insight'. Segundo ele, no vocabulário técnico de Ibn Arabi, tais termos "designam um modo de obter conhecimento direto de Deus e dos mundos invisíveis sem a intermediação do estudo, de um professor ou da faculdade racional. A palavra *futuhāt* sugere que este tipo de conhecimento chega ao aspirante subitamente ... Se a pessoa quer conseguir a 'abertura', deve se disciplinar segundo as normas da *sharia* e da *tariqah*, sob a direção de um mestre espiritual." <sup>49</sup> O próprio Ibn Arabi escreveu nas *Revelações de Meca* que aquele que quer receber a 'abertura' deve "seguir o caminho dos grandes mestres e dedicar-se ao retiro (*khalwa*) e à invocação (*dhikr*); então Deus lhe dará consciência direta disso em seu coração".

A doutrina da "unidade transcendente do Ser", ou da "unicidade do Ser" (*Wahdat al-wujud*), perpassa toda esta vasta obra. Erroneamente

---

<sup>49</sup> Chittick, William. *The Sufi Path of Knowledge*, Albany, State University of New York Press, 1989. p. xii

confundida com panteísmo, constitui a medula do legado metafísico do teósofo de Múrcia. Afirma que há uma única realidade, a de Deus, juntamente com sua absoluta transcendência, e que o mundo, por via de consequência, é ilusório, ou apenas relativamente real; simultaneamente, sustenta que o universo só existe porque participa misteriosamente da realidade do Único, que Deus está misteriosamente presente no mundo -- não que o mundo seja Deus, mas que não obstante o mundo está submerso no Divino. Se se negar esta doutrina da unidade, afirmar-se-á necessariamente que há dois reais absolutos, Deus e o mundo, um absurdo metafísico para Ibn Arabi.

### **A "sabedoria dos profetas"**

O *Magister Magnus* da mística islâmica não fundou nenhuma *tariqa* (irmandade mística), mas suas idéias foram adotadas pelas principais ordens sufis, como a *Qadiriya* e a *Shadiliya*. Não foi um expositor sistemático e metódico de doutrinas, foi antes um teósofo inspirado, capaz de escrever um clássico como *A Sabedoria dos Profetas* em uma única noite, e não por vontade própria mas, como ele mesmo escreve, "forçado" por influxos celestes:

*"Influxos divinos me penetraram e quase me queimaram vivo. Para encontrar alívio, compus estas obras, sem nenhuma intenção de minha parte. Muitos outros livros redigi devido a uma ordem divina transmitida durante um sonho ou uma visão."*

Em *A Sabedoria dos Profetas* (*Fusus al-Hikam*), Ibn Arabi dedica cada capítulo a um santo que é considerado profeta pelo Corão, começando com Adão e finalizando com Mohamed, e incluindo Jesus Cristo, João Batista, Salomão, Davi e Noé, entre outros. Na verdade, a tradução literal do título em árabe significa "engastes da sabedoria", como explica Titus Burckhardt na introdução à sua tradução da obra. Engaste, segundo o dicionário Aurélio, é a guarnição que retém uma jóia; é onde a pedra preciosa está encerrada, é o seu 'recipiente'. Estes recipientes são as 'formas espirituais' dos vários profetas, que transmitem predominantemente estes e não aqueles aspectos da sabedoria divina. Os

títulos dos capítulos, assim, são denominados, por exemplo, 'Da Sabedoria Divina no Verbo Adâmico', ou 'Da Sabedoria da Profecia no Verbo de Jesus', e assim com cada um dos 27 profetas mencionados.

Na introdução, Ibn Arabi diz que o livro foi inspirado por uma visão do profeta do Islã segurando um livro na mão, o qual ele ordenou ao místico que o transmitisse aos homens. *Fusus al-Hikam* é considerado o "testamento espiritual" de Ibn Arabi e sua obra mais conhecida. O que não significa que seja a mais acessível; muito ao contrário, trata-se de um livro de metafísica pura, escrito em linguagem simbólica, difícil, repleto de elipses ('saltos'), formulações complexas e muitas vezes contraditórias; mesmo os sufis (místicos muçulmanos) só a lêem acompanhada de comentários autorizados, escritos ao longo dos séculos por alguns de seus discípulos.

Para que se tenha uma prova mais concreta do conteúdo do livro, apresentamos abaixo, traduzido pela primeira vez em português pelo que sabemos, um extrato do capítulo intitulado "Da Sabedoria da Transcendência no Verbo de Noé", o qual trata da relação entre as dimensões da transcendência e da imanência:

*"Para os conhecedores das Verdades divinas, afirmar unilateralmente que Deus é incomparável em relação às coisas é precisamente limitar e tornar condicional a concepção da Realidade divina; aquele que nega toda similitude em face de Deus, sem se afastar deste ponto de vista exclusivo, manifesta seja uma ignorância, seja uma falta de adab (cortesia, tato). O exoterista que insiste unicamente na transcendência divina, com exclusão da imanência, calunia a Deus e seus Enviados sem se aperceber; imaginando que acertou o alvo, malogra; pois ele é daqueles que não aceitam senão uma parte da revelação divina e rejeitam a outra.*

*"Sabe-se que as Escrituras reveladas como lei comum (sharia) exprimem-se, falando de Deus, da maneira que a maioria dos homens compreendam seu sentido mais acessível, ao passo que a elite espiritual compreende todos os sentidos, a saber, toda a significação incluída em cada palavra, conforme às regras da linguagem empregada.*

(...)

"Aquele que compara Deus sem afirmar ao mesmo tempo sua incomparabilidade atribui-Lhe limites e não O reconhece. Mas aquele que une em seu conhecimento de Deus o ponto de vista da transcendência com o da imanência, e que atribui a Deus os dois 'aspectos' globalmente, conhece-O verdadeiramente, isto é, conhece-O globalmente, não distintivamente, assim como o homem conhece-se a si mesmo globalmente e não distintivamente; é por isto que o Profeta relaciona o conhecimento de Deus ao conhecimento de si mesmo, dizendo: 'Aquele que se conhece a si mesmo conhece ao Seu Senhor'.

(...)

"Se tu afirmas a transcendência divina, condicionas tua concepção de Deus, e se afirmas Sua imanência, tu a delimitas; mas se afirmas simultaneamente um e outro ponto de vista, serás isento de erro e um modelo de conhecimento."

### **Os sufis da Andaluzia**

*Sufis da Andaluzia*<sup>50</sup> é dedicado à vida de inúmeros místicos, contemplativos e diretores de almas que Ibn Arabi conheceu na juventude e começo da idade adulta, a maioria dos quais na Península Ibérica, e que lhe ensinaram algo na vida espiritual. O livro é importante por várias razões, como coloca seu tradutor para o inglês, o professor R.W.J.Austin, entre elas por expor a história do Sufismo na Espanha muçulmana medieval, por abordar os obstáculos encontrados na Via espiritual e por iluminar as práticas e os ensinamentos esotéricos do Sufismo.

Traduzido pela primeira vez para uma língua ocidental pelo grande arabista espanhol Miguel Asín Palacios e publicado em Madri em 1939, sob o título de *Vidas de Santones Andaluces*, a obra em questão é, na verdade, apenas uma das seções do original árabe, escrito em Meca nos primeiros anos do século XIII DC, e intitulado *Ruh al-quds fi munasahat al-nafs*, o que significa 'O espírito da santidade no aconselhamento das almas'.

Traduzimos abaixo um dos capítulos de *Sufis da Andaluzia*, no qual Ibn Arabi fala de um de seus instrutores, o xeque Abu Muhammad Abdallah al-Qattan.

---

<sup>50</sup> Gloucestershire, Beshara publications, 1988 (tradução de R.W.J. Austin).

*"Este homem tinha uma compreensão profunda do Corão, era um homem irrepreensível que falava a verdade sem temor. Mesmo os poderosos não eram imunes à severidade de suas denúncias e ele dizia a verdade vigorosamente a todos sem exceção. Não lhe preocupava que, ao denunciar as iniquidades e feitos ilegais dos sultões, ele se expusesse ao perigo da execução. Teve muitos enfrentamentos com os governantes, mas as exigências do espaço me impedem de relatá-las. Ele costumava citar apenas o Corão e ignorava todos os outros livros. Numa ocasião em Córdoba, ouvi-o dizer: 'Pobres infelizes aqueles que compilam livros e ensaios, pois grande será o ajuste de contas que terão de enfrentar mais a frente. O Livro de Deus e as tradições de Seu Mensageiro não são suficientes para eles?'*

*Al-Qattan sempre se preocupava com seus companheiros, apesar dele mesmo nunca ter tido conforto e raramente ter dois dirhams no bolso. Certa feita, um determinado sultão decidiu executá-lo; os guardas o prenderam e o levaram à presença do vizir. O xeque então lhe disse: ' Oh opressor, oh inimigo de Deus e de sua própria alma! Por que estou sendo preso?' O vizir replicou: ' Deus colocou-vos sob meu poder e não viverás por mais de um dia' . Então o xeque disse: 'Não está em vosso poder apressar ou retardar o momento determinado. De fato, nada do que me ameaça se concretizará, pois sou eu que assistirei aos vossos últimos ritos.' Então o vizir ordenou aos guardas que o lançassem na prisão e foi consultar o sultão sobre a execução.*

*Enquanto era conduzido para a prisão disse: 'O verdadeiro crente está sempre na prisão neste mundo , e esta prisão para a qual me levam é apenas parte da prisão maior'. No dia seguinte, depois de o vizir ter conversado com o sultão sobre o xeque e suas declarações, o sultão ordenou que ele fosse trazido a sua presença. O sultão viu então diante de si um homem mal-ajambrado, por quem ninguém se importava e a quem ninguém queria bem, tudo porque ele falava a verdade e expunha as faltas e más ações dos homens. Depois de perguntar ao xeque seu nome e linhagem, o sultão perguntou se havia mantido sua crença na Unidade de Deus, ante o que o xeque recitou parte do Corão para ele e expôs seu significado.*

*O sultão então se impressionou e afeiçoou-se a ele, a tal ponto que começou a discutir questões de Estado com ele. Quando perguntou o que achava de sua administração, o xeque deu uma gargalhada. Ao ser questionado sobre a razão do riso, o xeique disse: 'Chamas esta loucura na qual estás metido*

de administração e consideras-te um rei?' A partir daí o xeque tornou-se severo em sua denúncia, lançando sua ira sobre tudo o que o irritava, e isto na presença de ministros e juízes. O sultão silenciou envergonhado e disse: 'Este é um homem que fala com pertinência; oh xeque, torne-se membro de nossa corte!' Mas ele respondeu: 'Nunca, pois tua corte e teu palácio foram obtidos ilegalmente e, se não tivesse sido forçado, nunca teria pisado meus pés aqui. Que Deus me preserve de vós e de todos aqueles como vós.' O sultão então ordenou que ele recebesse presentes e fosse perdoado. Mas o xeque só aceitou o perdão. Não muito tempo depois, o vizir faleceu e al-Qattan foi a seu funeral e disse: 'Minha praga se cumpriu!'

Muitas vezes elevava a voz diante dos poderosos da terra dizendo: 'São malfeitores que perpetram a injustiça. Que a ira de Deus, dos homens e dos anjos caia sobre eles para sempre. Sua punição não será aliviada, nem receberá nenhuma interrupção.'

Eu costumava acompanhar este homem e ele tinha grande afeição por mim. Numa ocasião, convidei-o para passar uma noite em casa. Quando meu pai chegou, o xeque o cumprimentou, mesmo sendo um dos homens do sultão, pois era um homem idoso. Depois de rezarmos, eu trouxe comida para o xeque, e meu pai se juntou a nós, para se beneficiar da graça espiritual do mestre. Após alguns momentos, o xeque olhou para ele e disse: 'Homem infeliz, já não é tempo de sentir vergonha diante de Deus? Por quanto tempo ainda vai associar-te com esses opressores? Não tens vergonha? Como podes ter certeza de que a morte não o surpreenderá neste estado malfazejo?' Então, apontando para mim, disse: 'Há uma lição para ti no teu filho, pois aqui temos um jovem com todos os seus apetites corporais em pleno vigor, mas que não obstante dominou seus desejos, expulsou seu demônio, voltou-se para Deus e associou-se com o povo de Deus, ao passo que vós, um velho, está a beira do abismo'. Em face destas palavras meu pai chorou e percebeu sua triste condição.

Um dia escutei-o dizer: 'Fico surpreso com alguém que quer um cavalo antes de ter começado a agradecer a Deus por sua comida e sua roupa!'<sup>51</sup>

Ibn Arabi é o autor de linhas estudadas e meditadas até os dias de hoje, linhas estas que figuram entre as mais influentes na espiritualidade islâmica. A guisa de conclusão deste breve capítulo dedicado ao 'maior

---

<sup>51</sup> Cf. Arabi, Ibn. *Sufis os Andalusia*. Op. cit. P. 112-114.

dos mestres' do esoterismo islâmico e precursor *avant la lettre* da *Philosophia Perennis*, reproduzimos o que sobre ele escreveu um autor perenialista que é ao mesmo tempo um islamicista internacionalmente reconhecido, Martin Lings.<sup>52</sup> “Místico no sentido pleno, homem de retiros espirituais e de prece perpétua, reconhecido por seus contemporâneos como santo já na juventude, visionário superado somente por profetas, figura de extraordinária presença espiritual, cortejado por reis e príncipes por seus conselhos, os quais eram sempre dados de forma implacável e corajosamente franca.”<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Ver a este respeito o capítulo IV, “*Outros Perenialistas*”.

<sup>53</sup> Cf. Lings, Martin. *What is Sufism?* Berkeley, University of California Press, 1977. p. 115.

## **Capítulo IV**

### **Outros Perennialistas**

Não há dúvida que René Guénon e Frithjof Schuon estabeleceram as bases e foram os principais expositores da perspectiva da *Philosophia Perennis*; não obstante, há autores que de uma maneira ou de outra merecem ser incluídos no rol de seus colaboradores ou continuadores, a começar pelo erudito anglo-indiano Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947) e pelo pensador suíço-alemão Titus Burckhardt (1908-1984), os quais podem ser considerados como “braços-direitos” dos dois *chefs d'école* do perenialismo. A seguir, abordamos aspectos bio-bibliográficos de alguns destes autores.

**Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947).** Terceira figura central do trio perenialista original em seguida a Schuon e Guénon, o anglo-indiano (filho de pai hindu e mãe inglesa) Ananda K. Coomaraswamy nasceu na capital do atual Sri Lanka (Ceilão), Colombo, em 22 de agosto de 1877, e foi educado na Inglaterra. Muito conhecido nos meios acadêmicos da Europa e América do Norte na primeira metade de nosso século por sua espetacular erudição, ele possuía um especial dom para línguas, dominando mais de uma dezena delas, como o sânscrito, o grego, o latim, o árabe e o persa, além do alemão, francês, italiano, espanhol e inglês. Seus escritos — mais de 40 livros, centenas de artigos e ensaios publicados em revistas e jornais de toda a Europa, Estados Unidos, Índia e Ceilão -- abarcavam igualmente um vasto domínio que inclui religião, metafísica, estética, filosofia, arte tradicional, antropologia, literatura e sociologia.

*“Em contraste com a maioria das obras acadêmicas, as quais se tornam superadas pelo tempo, e dos tratados filosóficos correntes, que se tornam gastos e velhos, as obras de Coomaraswamy possuem uma permanência que deriva de seu caráter perene; suas obras continuam tão pertinentes hoje como no tempo em que foram escritas.”*<sup>54</sup> Estas palavras do professor S.H. Nasr definem bem, hoje, a veneração com que é tido Ananda Kentish Coomaraswamy.

---

<sup>54</sup> Nasr, S.H. *Foreword*. In: Coomaraswamy, Ananda K. *What is Civilization*. Ipswich, England, Golgonooza Press, 1989.

Segundo R. Lipsey, autor da mais completa biografia publicada até aqui sobre ele, a vida e a obra de Coomaraswamy podem ser divididas em três grandes períodos.<sup>55</sup> A primeira metade da vida, passada na Inglaterra (onde se formou em Geologia e Botânica, e onde obteve seu doutorado, pela London University), no Ceilão (onde em 1903 foi nomeado diretor de pesquisa mineralógica) e na Índia, abrangendo o período 1877-1917. A segunda fase abarca a ida para os EUA, em 1917, para trabalhar como curador de arte oriental do Museu de Belas Artes de Boston, e os dez anos seguintes. A terceira inclui os últimos 15 anos de vida, nos quais produziu seus escritos mais importantes sobre arte, cultura, religião e metafísica.. Coomaraswamy morreu em 9 de setembro de 1947 em sua casa, em Boston (EUA), quando se preparava para retornar em definitivo à Índia.

Seus principais livros incluem *The Dance of Shiva* (1918), *The Transformation of Nature in Art* (1934), *Christian and Oriental Philosophy of Art* (1939), *Hinduism and Buddhism* (1943), *Time and Eternity* (1947), *Bugbear of Literacy* (1979), *What is Civilization* (1989), *The Door in the Sky - Coomaraswamy on Myth and Meaning* (1997), entre outros. No Brasil, foram publicados *O Pensamento Vivo do Buda* (1961) e *O que é Civilização* (1992).

Segundo o professor K. Oldmeadow<sup>56</sup>, Coomaraswamy exerceu influência significativa sobre figuras conhecidas da intelectualidade da primeira metade de nosso século, como o indologista Heinrich Zimmer, o mitólogo Joseph Campbell, o historiador de religiões Mircea Eliade, o artista britânico Eric Gill, o antropólogo Joseph E. Brown e o romancista Aldous Huxley.

**Titus Burckhardt** (1908-1984). Considerado uma das inteligências mais penetrantes do perenialismo, é autor de importantes trabalhos no campo da arte sagrada das várias civilizações, como *Principes et Méthodes*

---

<sup>55</sup> Cf. Lipsey, Roger. *Coomaraswamy, His Life and Work*. Bollingen Series, Princeton University Press, 1977.

<sup>56</sup> Cf. Oldmeadow, K. *F.Schuon and the meaning of Tradition - Tradition, Religion and the Perennial Philosophy in the Modern World*. Op. cit.

de l'art Sacré (1958), em que analisa os princípios filosóficos e estéticos das principais religiões e das civilizações que elas engendraram, como Budismo (Oriente), Cristianismo (Ocidente), Islã (Oriente Médio), Taoísmo (China) e Hinduísmo (Índia).

Escreveu também obras influentes sobre a mística e a arte islâmica, como Introduction aux doctrines éxotériques de l'Islam (1969) e Art of Islam (1976). Seus trabalhos acerca da história sagrada e artístico-cultural de cidades símbolos da humanidade são citados até hoje como exemplo de discernimento e elegância no pensar e no manifestar este pensamento, como se pode verificar por seus livros Siena, City of the Virgin, (1960) Fez, City of Islam (1982) e Chartres and the birth of the Gothic Cathedral (1985). Instrutivo, original e de fácil leitura é outra destacada obra sua, Die maurische Kultur in Spanien (La civilización hispano-árabe), de 1970, dedicada ao legado espiritual e cultural deixado pela confluência da presença islamo-berbere-árabe na península ibérica por oito séculos. Menção deve ser feita ainda às suas traduções de clássicos da mística árabe, como Fusus al-Hikam, "A Sabedoria dos Profetas", de Muhyiddin Ibn Arabi, al-Insân al-Kamil, "O Homem Universal", de al-Jili, e Rasa 'il, "Cartas", de Mulay al-Arabi ad-Darqawi.

Estas traduções são o resultado de uma longa temporada passada no Marrocos, ainda na década de 1930, onde Burckhardt aprendeu a língua árabe e travou contato com os principais representantes da tradição mística e artística do Magrebe. Sobrinho-neto do respeitado historiador de arte renascentista Jacob Burckhardt e filho do escultor Carl Burckhardt, Titus Burckhardt tem, como Schuon, origem suíço-alemã, tendo sido companheiro deste último desde a infância na cidade de Basiléia, na Suíça.

**William Stoddart.** Escritor, médico e tradutor nascido na Escócia, em 1925, é tido como o mais "schuoniano" dos perenialistas. Isto por sua objetividade ao tratar do fenômeno religioso como um todo e do estilo "extra-confessional" de seus escritos, característica a qual constitui igualmente umas das marcas registradas de Schuon. É autor de O Sufismo - Doutrina metafísica e via espiritual no Islão (Lisboa, 1979), Outline of

*Hinduism* (EUA, 1996) e *Outline of Buddhism* (EUA, 1998). Nestas obras, além de expor o rico e muitas vezes esquecido patrimônio intelectual, espiritual e artístico das tradições em foco, busca também mostrar as sutis conexões entre as religiões e a filosofia perene, indicando esta última como o cerne metafísico daquelas. Foi editor de importante fórum de divulgação do pensamento perenialista, nas décadas de 1970 e 1980, a revista inglesa *Studies in Comparative Religion*. Traduziu do alemão e do francês obras de Schuon, como *Sufism: Veil and Quintessence* e *Esoterism as principle and as way*, e de Titus Burckhardt, como *Mirror of the Intellect*, *Chartres and the birth of the cathedral* e *Fes City of Islam*.

**Martin Lings.** Nascido em 1909 em Lancashire, é o mais influente escritor perenialista britânico. Autor de uma dezena de obras, as quais abrangem um amplo espectro, da crítica da mentalidade moderna e afirmação da relevância para o mundo contemporâneo da “sabedoria tradicional”, como *Sabedoria Tradicional e Superstições Modernas* (S.Paulo, 1998), à análise das obras de Shakespeare, peça por peça, à luz da *philosophia perennis*, como em *The Secret of Shakespeare*. Seu primeiro livro foi *The Book of Certainty*, publicado no Egito na década de 1940, quando ele lá vivia como professor da universidade do Cairo e exercia a função de secretário de René Guénon. Retornou à Inglaterra 1952 e doutorou-se em estudos árabes pela London University. Depois escreveu *A Sufi Saint of the 20 th. Century*, biografia de um dos grandes representantes da mística islâmica neste século, o xeque argelino Ahmad al-Alawi, *The 11th Hour*, estudo feito à luz das tradições e profecias das distintas civilizações acerca das implicações intelectuais e espirituais de se viver no mundo contemporâneo. *Symbol and Archetype* analisa as conexões entre religião e simbolismo. *What is Sufism* é uma abordagem original e profunda da mística islâmica, vista por assim dizer “de dentro”.

Lings escreveu também uma biografia do profeta do Islã, baseada nas fontes árabes mais antigas. Ele foi ainda diretor do departamento de manuscritos orientais do Museu Britânico de Londres e professor nas universidades do Cairo e de Kaunas, na Lituânia:

**Marco Pallis** (1895-1989). Escritor e músico budista de origem grega. Autor de obras nas quais aponta a ligação da tradição budista com a *Philosophia Perennis*, tais como *A Buddhist Spectrum* (1980), *Peaks and Lamas* (1939) e *The Way and the Mountain* (1960). Estes dois últimos livros devem muito às viagens que Pallis fez ao Tibete, em 1923, 1936 e 1947; desta última vez, lá viveu e estudou com lamas que o iniciaram numa das linhagens do Budismo tibetano. Segundo K. Oldmeadow, Pallis “é o único budista no que pode ser chamado de ‘círculo íntimo’” da escola perenialista.<sup>57</sup>

**Seyyed Hossein Nasr.** Iraniano nascido em 1933, estudou Física, História da Ciência e Filosofia no Massachusetts Institute of Technology (MIT) e em Harvard, onde obteve seu mestrado e seu doutorado. Atualmente é professor de Estudos Islâmicos da George Washington University (EUA). Extraordinariamente erudito e autor prolixo, já publicou mais de uma vintena de obras e centenas de artigos em enciclopédias, jornais e revistas especializadas, dedicados à religião, cultura, ecologia, espiritualidade e ciência. É editor da revista *Sophia*, o principal fórum de escritos perenialistas da atualidade. Editou uma coletânea de ensaios de Schuon em 1986, intitulada *The Essential Writings of Frithjof Schuon* (1986). Considerado um dos mais influentes intelectuais islâmicos contemporâneos, suas principais obras incluem *Knowledge and the Sacred* (1981), *Introduction to the Islamic Cosmological Doctrines*, (1964), *Sufi Essays*, (1972), *O Homem e a Natureza* (Zahar, 1977; seu único livro saído até aqui no Brasil), *A Young Muslim Guide to the Modern World* (1993), *The Need for a Sacred Science*, (1993), *Ideals and Realities of Islam* (1966), *Islamic Art and Spirituality* (1987), entre outros. Nasr é um dos autores perenialistas mais conhecidos nos meios universitários dos EUA, como teve a oportunidade de constatar pessoalmente mediante a participação em seu curso *Mysticism: Orient and Occident*, ministrado no primeiro semestre de 1998 na George Washington University, em Washington D.C.

---

<sup>57</sup> *F.Schuon and the meaning of Tradition - Tradition, Religion and the Perennial Philosophy in the Modern World*. Op. cit. p. 11.

**Whitall Perry.** A obra mais conhecida deste que é tido como a maior autoridade da *philosophia perennis* nascida nos Estados Unidos (em 1920) é *A Treasury of Traditional Wisdom*. Trata-se de uma extensa e original coletânea, feita de milhares de citações cruzadas, da sabedoria tradicional de todas as religiões e escolas místicas e esotéricas através dos tempos e das várias civilizações. Escreveu também *The Widening Breach: Evolution in the mirror of cosmology* (1995), *Gurdieff in the Light of Tradition* (1978) e *Challenges to a secular Society* (1996). Este último, uma interessante coletânea de ensaios abrangendo temas diversos, de estudos sobre as seitas da Nova Era, como a Cientologia, à “mística” induzida por drogas, do reencarnacionismo à astrologia e alquimia. Num destes ensaios, *The dragon that swallowed Saint George* (“O dragão que engoliu São Jorge”), critica os excessos do historicismo dentro da Igreja Católica, o qual levou ao questionamento da autenticidade de figuras-símbolo do imaginário cristão, como São Jorge, por exemplo, cuja importância, para Perry, transcende a literalidade das verificações empíricas convencionais, sendo atestada pela tradição, tanto no Ocidente como no Oriente.

**Huston Smith.** O mais popular professor e autor de história das religiões dos EUA. Autor de *Religions of Man*, um best-seller que já vendeu mais de dois milhões de exemplares e virou série de televisão nos Estados Unidos. Foi professor de Filosofia no Massachusetts Institute of Technology (MIT) por 15 anos, e também de Estudos da Religião em Harvard e na UCLA. Outros livros incluem *Forgotten Truth: the primordial tradition* (1980) e *Beyond the Post-Modern Mind* (1982).

**James Cutsinger** . Da nova geração de intelectuais perenialistas (nascido em 1953), este norte-americano com Ph.D. por Harvard é professor de Teologia e Pensamento Religioso na universidade da Carolina do Sul (EUA). É autor de três livros: *The Form of the Transformed Vision: Coleridge and the Knowledge of God* (1987), *Reclaiming the Great Tradition: Evangelicals, Catholics and Orthodox in Dialogue* (1997) e *Advice to the Serious Seeker* (1997), série de comentários e meditações sobre as idéias de Schuon. É membro da Igreja Ortodoxa.

## **Capítulo V**

### **A convergência transcendente das formas religiosas**

O conceito da 'unidade transcendente', ou da convergência de essência ou de princípio entre as religiões tradicionais -- Cristianismo, Islamismo, Judaísmo, Budismo, Hinduísmo, Xintoísmo, Taoísmo, Confucionismo --, conjuntamente com a idéia da necessária diversidade formal entre elas, é o cerne da visão schuoniana no que diz respeito ao Estudo das Religiões. Este conceito foi exposto explicitamente pela primeira vez em sua hoje famosa obra, intitulada exatamente *De l'unité transcendante des religions*. Publicada originalmente na França em 1948, foi logo traduzida para o português por Fernando Guedes Galvão e publicada em São Paulo, pela Martins editora, em 1953, antes mesmo do aparecimento das traduções para o inglês, o alemão, o italiano ou o espanhol, o que é surpreendente. Isto se explica pelo fato de Galvão, católico muito interessado no lado mais 'esotérico' da religião, ter conhecido René Guénon, e portanto a perspectiva "perennialista", em Paris, no início de nosso século.

Fernando G. Galvão possuía uma das mais completas bibliotecas brasileiras sobre os Templários, ordem "esotérica" católica suprimida ao final da Idade Média, entre outros motivos por manter contatos estreitos com ordens igualmente esotéricas no Judaísmo e no Islã -- poder-se-ia até mesmo arriscar-se a dizer que os templários foram uma espécie de precursores *avant la lettre* desta idéia da unidade puramente espiritual das formas religiosas, pelo menos no que tange às tradições monoteístas semitas. De volta ao Brasil, Galvão manteve correspondência regular com Guénon entre 1929 e 1950, véspera da morte do metafísico francês. Foi Guénon quem lhe recomendou a tradução de *A Unidade Transcendente das*

religiões, de Schuon; anteriormente, ele já havia traduzido A Crise do Mundo Moderno, de Guénon, publicado em 1948 pela mesma Martins Editora, em S.Paulo. Mais à frente, no capítulo VI desta monografia, abordaremos a questão da presença da *Philosophia Perennis* no Brasil.

Voltemos agora, então, ao tema principal deste capítulo. Schuon defende uma tese que está, certamente, fadada a causar polêmica: a da identidade transcendente, essencial, espiritual, interior, metafísica, das distintas tradições, por trás da quase infinita variedade de suas formas, de culto, dogma, moralidade etc. Polêmica, pois cada religião tende fortemente a considerar-se, de forma exclusiva, como a única detentora da verdade e da capacidade de salvar almas. Mas, como advertiu o próprio Fernando G. Galvão na 1ª. edição em português da obra, em contraste com certas propostas que "juntam elementos de proveniências diversas para edificar um sincretismo, mais ou menos disparatado ou uma pretensa e indigente 'religião universal', Schuon parte das verdades metafísicas para desembaraçar a unidade essencial que dissimula a aparente oposição das doutrinas ortodoxas".

Ao mesmo tempo em que aponta para a convergência fundamental das religiões ortodoxas -- aquelas, segundo nosso autor, baseadas em uma Revelação de origem supra-humana, e não de fabrico meramente filosófico, e que engendraram uma civilização abarcando todos os domínios da vida humana, da doutrina à prática ritual, da arte à moral, da economia à arquitetura --, Schuon explica também a necessidade e o porquê das diferenças entre elas no plano das formas. "Essencialmente, todas as religiões incluem verdades decisivas, mediadores e milagres, mas a

disposição desses elementos, o jogo de suas proporções, podem variar segundo as condições da revelação e dos receptáculos humanos da revelação."<sup>58</sup>

Contrariamente a uma certa idéia do ecumenismo hodiernamente em voga -- antes 'diplomático' e sentimentalista do que efetivo--, Schuon afirma claramente que esta unidade das diversas tradições não pode ser alcançada no plano exterior, o do entendimento literal dos dogmas, dos ritos, da moral particular de cada tradição, mas apenas interiormente, metafisicamente, esotericamente, sem trair as diversas revelações particulares.

Para Schuon, então, as religiões mundiais tradicionais possuem uma mesma base metafísica; todas sustentam, por exemplo, o Absoluto, o Eterno e o Infinito divino, a vida *post-mortem*, a 'prestação de contas' no mundo vindouro, o sentido último do sofrimento etc. A par disso, ele explana a necessária diversidade formal das religiões, dado que se dirigem a diferentes povos, com diferentes predisposições espirituais, intelectuais, psicológicas, artísticas etc, em distintos momentos da História.

Schuon vê as diferentes religiões como 'cristalizações', ou 'particularizações', para determinado povo ou grupo de povos e época, da *Religio Perennis*, a 'religião eterna'; esta é a 'luz incolor' que é refletida pelas religiões em diferentes cores, dependendo do recipiente étnico que a filtra. As religiões apresentam esta 'verdade incolor', essencial, metafísica,

---

<sup>58</sup> *Spiritual Perspectives and Human Facts*. Op. cit. p.66-67.

em modo dogmático, único acessível à generalidade dos homens, segundo Schuon.<sup>59</sup>

Nos seus vários livros, Schuon sustenta o caráter unitário da verdade e que as religiões são como que adaptações desta verdade una dirigidas aos vários ramos da humanidade. Como explanou em *Sentiers de Gnose*<sup>60</sup>, "há milênios que a humanidade está dividida em vários ramos fundamentalmente diferentes, que constituem do mesmo modo humanidades totais, portanto mais ou menos fechadas em si mesmas; a existência de receptáculos espirituais tão diferentes exige a refração diferenciada da Verdade una." Na mesma obra, ele escreveu ainda que "a Verdade está situada para além das formas, ao passo que a Revelação, ou a Tradição que dela deriva, pertence à ordem formal", e que falar de forma é falar de diversidade e portanto de pluralidade.

Schuon se serve de diversas imagens e analogias para explicar este ponto; uma delas é a que aponta esta Verdade metafísica como análoga ao espaço e as diferentes perspectivas religiosas como análogas a determinada forma geométrica -- como o ponto, a cruz, o círculo, o quadrado. Cada uma destas formas geométricas constitui uma imagem adequada do espaço, mas cada qual exclui as outras.<sup>61</sup>

Outra imagem schuoniana compara as aparentes antinomias entre as religiões às diferenças existentes entre as línguas e as raças:

---

<sup>59</sup> Cf. *Da Unidade Transcendente das Religiões*. São Paulo, Martins, 1953. p. 7.

<sup>60</sup> Paris, Place Royale, 1987. p. 30.

<sup>61</sup> Cf. *Perspectives Spirituelles et Faits Humains*. Paris, Cahiers du Sud, 1953. P. 76.

"Constatamos a existência de raças diversas, e cujas diferenças são 'válidas' já que não há raças 'falsas' opondo-se a raças 'verdadeiras'; constatamos igualmente a existência de línguas múltiplas, sem que alguém sonhe em contestar sua legitimidade; o mesmo vale para as ciências e as artes. Ora, seria surpreendente que esta diversidade não ocorresse também no plano religioso, isto é, que a diversidade de receptáculos humanos não provocasse a diversidade de conteúdos divinos, do ponto de vista da forma, não da essência." <sup>62</sup>

E também: "A diversidade étnica da humanidade e a grandeza geográfica da Terra bastam para tornar altamente inverossímil o axioma de uma religião única para todos e, ao contrário, altamente verossímil a necessidade de uma pluralidade de religiões." <sup>63</sup>

Ainda outra imagem assimila cada religião a uma determinada cor e a Verdade metafísica à luz incolor: "Os antagonismos das formas religiosas não causam prejuízo à Verdade una e universal, assim como os antagonismos entre cores opostas não prejudicam a transmissão da luz una e incolor".<sup>64</sup>

### **Exoterismo e esoterismo**

Talvez o tópico a ser mais ressaltado e o aspecto mais singular da abordagem schuoniana seja a visão das religiões, de todas as religiões, como consistindo de duas dimensões: esoterismo e exoterismo. Diferentemente da visão convencional, que estabelece linhas divisórias

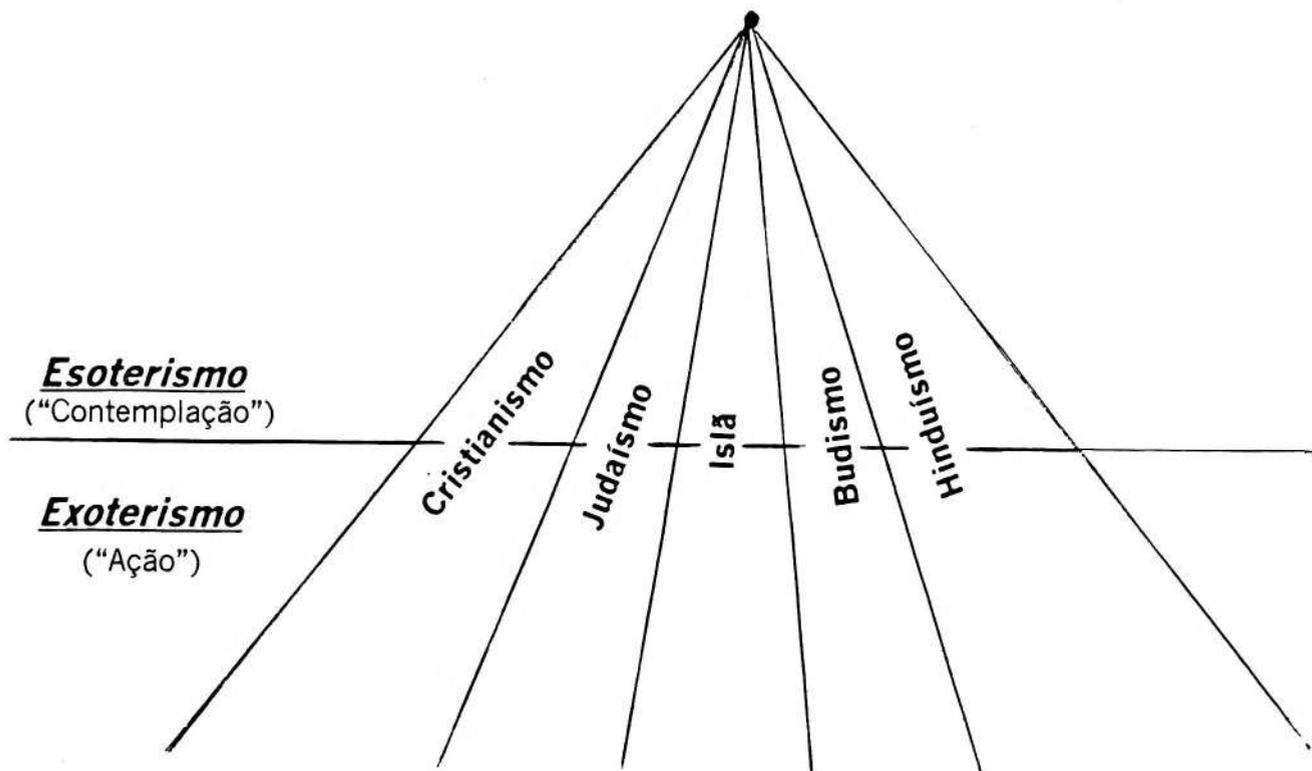
---

<sup>62</sup> *Sentiers de Gnose*. Op. cit. p. 34.

<sup>63</sup> *Idem ibid.*

<sup>64</sup> *De l' Unité Transcendante des Religions*. Paris, Seuil, 1979. p. 189.

antes entre uma religião e outra, 'verticalmente', por assim dizer, Schuon dá prioridade à linha 'horizontal' que corta todas as religiões ao mesmo tempo, como o esquema a seguir permite ver com mais clareza:



Apesar de nos dias de hoje estes dois termos, exoterismo e esoterismo, serem usados de maneira indiscriminada e muitas vezes

associados ambos ao ocultismo,<sup>65</sup> eles têm uma origem nobre, tendo sido usados já na Antiguidade grega por autores como Galeno e Aristóteles por exemplo; o Estagirita empregou o termo "exoterismo" em algumas obras, como em *Ética a Nicômaco* e na *Metafísica*, para designar seus escritos populares ou destinados ao público em geral.

Exoterismo, assim, indica a parte mais exterior e acessível a todas as inteligências de determinada doutrina, ao passo que seu complemento, esoterismo, refere-se antes à parte mais interior e 'reservada' do mesmo ensinamento. René Guénon, de sua parte, definiu uma vez o exoterismo como aquilo que é "simultaneamente indispensável e acessível a todos sem distinção"<sup>66</sup>

Para Schuon, todas as religiões possuem estas duas dimensões. No Islã, por exemplo, o exoterismo cristaliza-se na *Sharia*, a lei islâmica, a qual por sua vez engloba as cinco preces canônicas diárias, o jejum do mês do Ramadã, o *zakat* (ou dízimo muçulmano), a peregrinação a Meca (*haji*) etc; esta dimensão exotérica é obrigatória para todos os fiéis muçulmanos. Já o esoterismo, ou mística, cristaliza-se no Sufismo, o qual de certo modo representa um aprofundamento da via exotérica, incluindo atos e rituais supererrogatórios de devoção e contemplação, os quais a *Sharia* não pede dos fiéis comuns.

---

<sup>65</sup> "O termo 'esoterismo' é muito frequentemente usurpado para mascarar idéias muito pouco espirituais e também perigosas, e o que se conhece das doutrinas esotéricas é frequentemente plagiado e deformado". Schuon, F. *De l'Unité Transcendante des Religions*. Paris, Seuil, 1979. Contracapa.

<sup>66</sup> Cf. 'Création et Manifestation'. Paris, *Études Traditionnelles*, Octobre 1937. Citado por Schuon, F. *De l'Unité transcendante des Religions*. Op. Cit. P.156.

No que diz respeito à religião judaica, a lei mosaica corporifica a via exotérica, obrigatória a todos os adeptos do Judaísmo, e a Cabala cristaliza a via esotérica, a qual está reservada para aqueles que possuem vocação para a contemplação e a buscam.

No Cristianismo, o esquema exoterismo/esoterismo já não aparece com tanta nitidez e definição como no caso das duas outras religiões do ramo monoteísta - semita; para Schuon, aquilo que “por falta de termo melhor, fomos obrigados a chamar de ‘exoterismo cristão’ não é, em sua origem e estrutura, estritamente análogo aos exoterismos judaico e islâmico”<sup>67</sup>. Isto porque, enquanto estes últimos foram instituídos como tais desde os primórdios dessas religiões, fazendo parte da Revelação e claramente distinguidos do esoterismo, o ‘exoterismo cristão’ só figurava na Revelação crística de “maneira puramente acessória ou incidental”<sup>68</sup>.

Para nosso autor, o Cristianismo nasce com um caráter eminentemente esotérico, que rejeita ademais a lei mosaica (o exoterismo da religião da qual derivou). “Em relação ao Judaísmo, o Cristianismo comporta um aspecto de esoterismo por três elementos: a interioridade, a caridade quase incondicional; os sacramentos.”<sup>69</sup> Ao tornar-se por sua vez uma religião mundial, algo aliás que já estava inscrito em suas origens, aberta portanto a todos os tipos de crentes, e não apenas a uma elite espiritual judaica, o Cristianismo -- mesmo continuando a ser no fundo uma via espiritual com elevadas exigências de natureza moral e espiritual

---

<sup>67</sup> Cf. *De l'Unité Transcendante des Religions*. Paris, Seuil, 1979. P. 150.

<sup>68</sup> Idem, *Ibid.*

<sup>69</sup> V. “*Esquema da Mensagem Cristã*”, na Parte II desta monografia.

sobre seus adeptos -- passa a possuir, por assim dizer, o mesmo esquema exo/esotérico das outras religiões, só que de certa maneira confundindo ambos numa só estrutura, e não claramente diferenciados como no caso do Islã e do Judaísmo. Assim, a Comunhão cristã, rito eminentemente 'esotérico' e 'iniciático' — pois de 'união' com o Logos, o intermediário entre as ordens Divina e humana --, rito portanto unitivo por excelência, é não obstante acessível a todos os adeptos da religião, sendo compreendido e "realizado" de acordo com o nível espiritual do fiel. No Islã, em contrapartida, ritos esotéricos não são acessíveis a todos os muçulmanos. Numa fórmula característica, Schuon escreveu que "os sacramentos cristãos são exotéricos para os exoteristas e esotéricos ou iniciáticos para os esoteristas"<sup>70</sup>, numa alusão justamente a esta "fusão" singular que as duas dimensões -- a "interior" e a "exterior" --- adquirem no Cristianismo.

Segundo Schuon, o Cristianismo contém um exoterismo de fato, não de princípio, e seu caráter essencialmente iniciático é reconhecível pela doutrina da Trindade, o sacramento eucarístico, o uso do vinho neste rito, e pela utilização de expressões puramente esotéricas, como "Filho de Deus", <sup>71</sup> referindo-se a Jesus, e "Mãe de Deus", à Maria. <sup>72</sup>

O esquema seguinte ajudará a melhor compreender a distinção exoterismo/esoterismo, a qual perpassa toda religião; se no

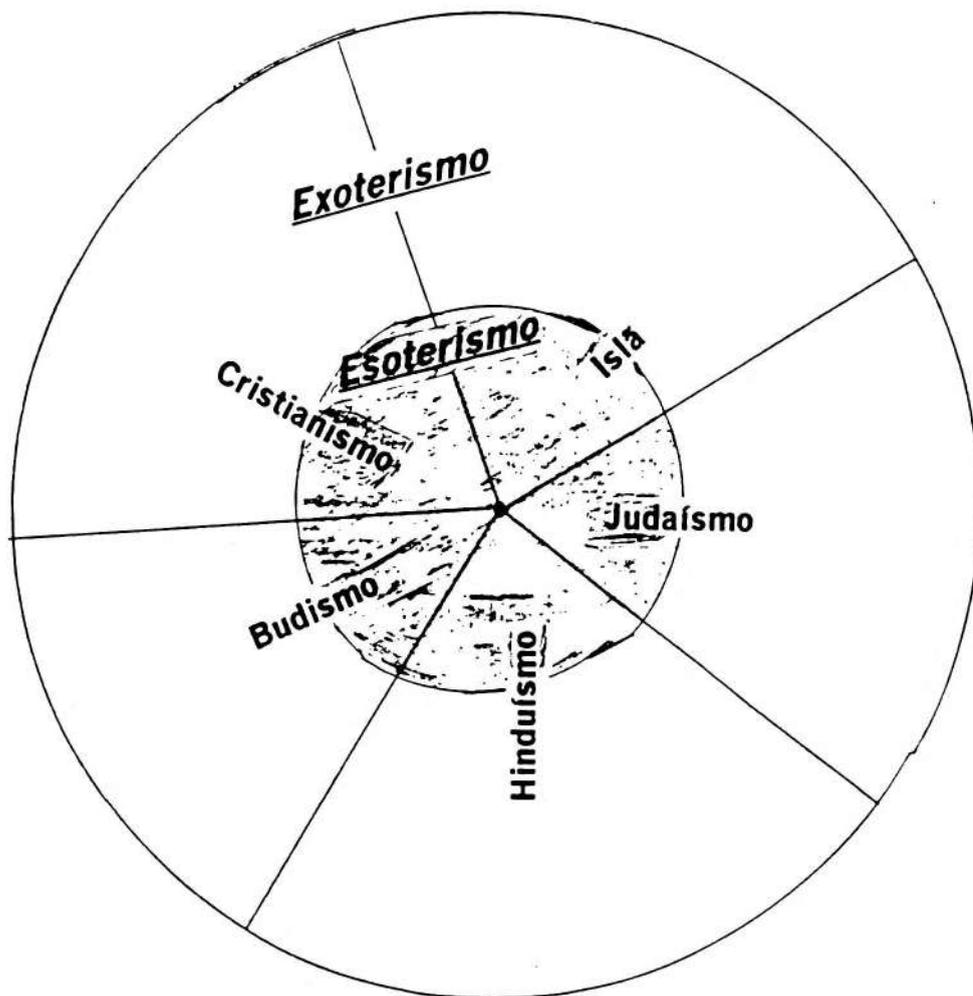
---

<sup>70</sup> Idem, Ibid.

<sup>71</sup> Cf. *De l'Unité Transcendante des Religions*. Op. cit . p. 156.

<sup>72</sup> Em "*Verdade e Presença*" (ver na Parte II deste trabalho), Schuon escreve que o título de "Mãe de Deus" atribuído a Maria constitui uma "eclipse metafísica defensável", mas que não obstante, no plano exotérico, ele marca um "obscurecimento da metafísica do Absoluto, um enfraquecimento de nossa consciência imediata, plena e operativa da absolutez de Deus".

primeiro esquema, acima exposto, vemos que as distintas religiões aproximam-se cada vez mais umas das outras à medida que se ‘elevam’ rumo ao cume do monte, o qual representa a ‘religião perene e universal’,<sup>73</sup> ou a ‘pura verdade’, no esquema seguinte elas se aproximam cada vez mais umas das outras à medida em que se avizinham do centro:



<sup>73</sup> Ver a Conclusão desta dissertação.

A “unidade das religiões” não se dá, portanto, para Schuon, no plano da moral, como a tendência de estudo das religiões representada pelo “Parlamento das Religiões” (Chicago 1893) advogava, nem tampouco no plano teológico, nem no plano meramente ‘diplomático’ do moderno ecumenismo<sup>74</sup>; a unidade se dá no plano da pura metafísica, ou do puro esoterismo. Como colocou o professor James Cutsinger, “exteriormente ou exotericamente --no plano das formas--, as religiões são diferentes, e mesmo incompatíveis, mas interiormente ou esotericamente, elas levam afinal à mesma conclusão”.<sup>75</sup> Para concluir este capítulo, mencionemos outro conhecido historiador das religiões, o professor norte-americano Huston Smith, autor de *The World's Religions*,<sup>76</sup> o qual considera o método schuoniano o mais apropriado para apreender a extraordinária riqueza intelectual e espiritual das religiões tradicionais e verificar sua convergência de princípios metafísicos, sem contudo descartar ou menosprezar seus ritos, doutrinas e símbolos particulares.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> "Estamos o mais longe possível de aprovar um ' ecumenismo' gratuito e sentimentalista, que não distingue entre a verdade e o erro, e que resulta na indiferença religiosa e no culto do homem." Schuon, Frithjof. *From the Divine to the Human -Survey of Metaphysics and Epistemology*. Bloomington, World Wisdom Books, 1982. P. 137.

<sup>75</sup> Cutsinger, J. *Advice to the Serious Seeker* Albany, State University of New York Press, 1997. P. 196.

<sup>76</sup> San Francisco, Harper, 1991.

<sup>77</sup> Cf. Smith, Huston. Prefácio. In: Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton, Illinois, T.P.H., 1984.

## **Capítulo VI**

### **Religião Comparada**

## VI.1. Tipologia das Religiões

Ao longo de toda a sua obra, Schuon contempla as religiões de múltiplos pontos de vista, estabelecendo diversas e complementares tipologias, ou melhor, matizando os diversos aspectos de uma tipologia religiosa abrangente. Identificamos, primeiramente, uma tipologia que poder-se-ia caracterizar de metafísica, pois toma como ponto de partida a maneira pela qual cada religião em particular concebe o Absoluto. Constatamos, em seguida, uma tipologia que distingue as religiões segundo conjuntos de características culturais, teológicas, étnicas, rituais etc, além dos aspectos de caracterização histórica, geográfica, ou mesmo artística.

Da perspectiva da tipologia que chamamos de “metafísica”, Schuon considera antes de tudo dois tipos principais de religião: um no qual o acesso ao Divino se faz de forma “direta” e outro tipo no qual este mesmo acesso é “indireto”, ou seja, realiza-se mediante um Intermediário, ou Logos, entre as ordens Divina e humana. O primeiro tipo de religião concebe o Absoluto baseado na perspectiva do “Divino em si mesmo”; o segundo, funda-se na concepção do Divino tornado humano; é a via do Logos. A este segundo tipo -- o qual poderíamos qualificar igualmente de “encarnacionista” -- filiam-se o Cristianismo e correntes do Hinduísmo, como o Ramaísmo (culto a Rama) e o Krishnaísmo (culto a Krishna), e também o Budismo. Ao primeiro tipo, a do “Deus em si”, ou “não-encarnacionista”, pertencem o Judaísmo, o Islã e, no Hinduísmo, a corrente vedantina.

Esta maneira esquemática de ver as coisas, contudo, não impede que haja interpenetrações e interferências de um tipo sobre o outro. Assim, aspectos das “religiões do Logos” podem ser observados nas “religiões do Deus em si”, e vice versa. *“O Xíismo, com sua quase-divinização de Ali [o quarto califa do Islã] e de Fátima [filha do profeta Maomé] e sua*

*imolatria subsequente, projeta por assim dizer a perspectiva cristã no Islã*".<sup>78</sup> O culto do Logos, que se encontra de forma tão acentuada na pessoa do Cristo no Cristianismo, pode ser também observado, mas de forma muito atenuada, numa religião de tipo "não-encarnacionista" como o Islã; nela, há o culto místico de Mohamed (Maomé), o qual se traduz, entre outros, mediante a oração jaculatória da "Benção do Profeta".

Esta é uma das maneiras pelas quais nosso autor encara a questão da tipologia religiosa, a qual transparece claramente em seu ensaio, incluído na Parte II deste trabalho, justamente intitulado "*Contornos de Tipologia Religiosa*". Mas não é obviamente a maneira exclusiva com a qual Frithjof Schuon aborda o problema. Em seus livros, defrontamo-nos várias vezes com tópicos relacionados à tipologia religiosa, vistos de outros pontos de vista.

Por exemplo, Schuon distingue também as religiões segundo três tipos principais, de acordo com um conjunto de características doutrinárias, culturais, rituais, étnicas etc. São eles: Xamanismos hiperbóreos, Mitologias arianas e Monoteísmos semitas. Este último inclui Judaísmo, Cristianismo e Islã.

As Mitologias arianas comportam não apenas o Hinduísmo e o Budismo, este último aliás nascido do primeiro, mas também as hoje extintas religiões greco-romana e germano-céltica.

Quanto ao Xamanismo hiperbóreo, é o tipo que inclui manifestações mais diferenciadas, respondendo à própria difusão do Xamanismo pelos vários continentes; inclui a tradição chinesa, com suas variantes Taoísta e Confucionista; o Xintoísmo japonês; o Bom (a religião tibetana anterior ao advento do Budismo); e os xamanismos siberianos e dos índios americanos.

De uma perspectiva geográfica, o Extremo Oriente comporta o Budismo, o Xintoísmo e a tradição chinesa. O "Médio Oriente", i.e., a Índia, o Hinduísmo. O Oriente Próximo comporta de sua parte o Islã e o

---

<sup>78</sup> Cf. "*Contornos de Tipologia Religiosa*", na Parte II deste trabalho.

Judaísmo, mas também o Cristianismo, sobretudo o de matriz ortodoxa. A Europa e as Américas contêm os três tipos principais de Cristianismo, sendo que a América Latina e a Europa ocidental são *grosso modo* seguidoras do Catolicismo romano; a Europa oriental segue a Ortodoxia e o Noroeste europeu é protestante. Entre as populações indígenas das Américas, pratica-se o xamanismo, sendo comum sua conjugação com uma modalidade ou outra da tradição cristã.

No que diz respeito à origem geográfica das diferentes religiões, é curioso que além do Hinduísmo propriamente dito, três outras tradições históricas tenham nascido no subcontinente indiano: o Budismo, fundado por Sidharta Gautama no século VI AC; o Jainismo, estabelecido na mesma época; e o Sikhismo, do século XVI. Da China vem o Taoísmo e o Confucionismo. Da Palestina, o Judaísmo e o Cristianismo. Da Arábia, o Islã. Da Pérsia, o Zoroastrismo. Do Japão, o Xintoísmo. E das Américas, o xamanismo pele-vermelha.

Quanto à maneira pela qual as distintas religiões concebem artisticamente a Divindade, ou no que tange simplesmente às suas artes sacras, elas são separadas entre "iconoclastas", que rejeitam as imagens sagradas, e "iconodúlicas", que as veneram. As primeiras compreendem as tradições estritamente monoteístas, que são igualmente "não-encarnacionistas", como Judaísmo e Islã. As tradições iconodúlicas, que são também as encarnacionistas, incluem Cristianismo, Budismo, Hinduísmo e as extintas tradições greco-romanas e germano-célticas.

No que diz respeito à perspectiva histórica, o Hinduísmo é a mais antiga das grandes religiões hoje existentes, enquanto que o Islã é a mais jovem. As origens do Hinduísmo remontam aos Rischis, sábios de priscas eras que legaram as bases doutrinárias e rituais da religião, como os Vedas e Upanishades. Quanto ao Islã, remonta ao século VII DC e às revelações de Maomé em Meca e Medina.

O quadro abaixo inclui diversos aspectos de tipologia religiosa mencionados acima.

## **QUADRO SIMPLIFICADO DAS RELIGIÕES \***

(Segundo as obras de Frithjof Schuon)

<b>Religião</b>	<b>Classificação</b>	<b>Origem</b>	<b>Fundador e Data</b>	<b>Escrituras</b>	<b>Subdivisões</b>	<b>Arte Sacra</b>
<b>Judaísmo</b>	Monoteísmo semita/não-encarnacionista	Palestina (Sinai)	Moisés / 1300 AC	Bíblia- Antigo Testamento	Sefaraditas (orientais) / Azkhenazitas (ocidentais)	iconoclasta
<b>Cristianismo</b>	Monoteísmo semita/encarnacionista	Palestina (Belém, Nazaré, Jerusalém)	Jesus Cristo / séc. I	<b>Bíblia</b>	Catolicismo / Ortodoxia / Protestantismo	iconodúlca
<b>Islã</b>	Monoteísmo semita/não-encarnacionista	<b>Arábia</b>	Mohamed / séc.7 dc	<b>Corão / Hadith</b>	Sunitas / Xiitas	iconoclasta
<b>Budismo</b>	Mitologia ariana/encarnacionista	<b>Índia</b>	Sidarta Gautama / séc.6 AC	Tripitaka	Mahayana / Hinayana	iconodúlca
<b>Hinduismo</b>	Mitologia ariana/encarnacionista	<b>Índia</b>	Rischis / pré-história	Vedas, Upanishads, Ramayana, Mahabharata	Xivaismo / Vishnuísmo	iconodúlca
<b>Taoísmo</b>	Xamanismo	<b>China</b>	Lao-Tsé / séc.6 AC	Tao-Te-King		iconodúlca
<b>Confucionismo</b>	Xamanismo	<b>China</b>	Confúcio / séc.6 AC	Anacleto		iconodúlca
<b>Xintoísmo</b>	Xamanismo/	<b>Japão</b>	Tennô (Imperador) / Séc. 7 AC	Kojiki Nihongi		iconodúlca
<b>"Dança do Sol"(índios americanos)</b>	Xamanismo	<b>América</b>	Pte-San-Win ("mulher búfalo") / séc. 6/7 AC			

\* Adaptado de quadro elaborado por William Stoddart, não publicado.

## VI.2. Schuon e o Cristianismo: divergências internas e correntes de espiritualidade.

Frithjof Schuon entende também que as religiões são determinadas por “Idéias”, no sentido platônico do termo, ou “Arquétipos” espirituais perenes, que se manifestam de tempos em tempos, cristalizando-se no mundo da história e da mudança. O Cristianismo encarna um desses Arquétipos espirituais, do mesmo modo como o Islã corporifica outra Idéia. Cada religião corporifica *neste* mundo, o mundo da história, um determinado e específico arquétipo, mas posteriormente todo arquétipo pode se manifestar em qualquer religião. Assim, o Evangelismo luterano, por exemplo, constitui uma manifestação parcial *a posteriori*, no seio mesmo da tradição cristã, de um arquétipo que se manifestou a princípio e plenamente no Islã, ou seja, uma religião baseada num Livro sagrado e no sacerdócio estendido por assim dizer a todos os homens, sem falar na iconoclastia no que tange à arte. Do lado muçulmano, o Xiismo, por sua vez, pode ser visto como a manifestação, no mundo mesmo do Islã, de um arquétipo que se manifestou primeiramente e plenamente no Cristianismo:

*"O Xiismo é de uma certa maneira, e aproximativamente, o 'Cristianismo do Islã'; sua tese fundamental é a 'humanidade divina' de seus grandes santos (...) O Xiismo é para o Islã o que o Arianismo foi para o Cristianismo, mas em sentido inverso, pois acentua a Manifestação humana de Deus, ao passo que o Arianismo acentuava a Transcendência".*<sup>79</sup>

Vejamos agora como nosso autor encara o Cristianismo, religião cuja base é um fato, isto é, a Encarnação, em contraposição ao Islã, cuja base é uma idéia, a da Unidade divina. Segundo Schuon, para o cristão, a verdade é a Encarnação de Deus, através de Jesus Cristo, no mundo do espaço, do tempo e do número, o mundo da história, e é a Redenção operada pelo mesmo Verbo divino neste mundo. Para o muçulmano,

---

<sup>79</sup> Ver "Images d' Islam". In: *Christianisme/Islam-Visions d'oécumenisme ésotérique*. Milão, Archè, 1981. p. 147-148.

diferentemente, a verdade é o Deus uno e único, *Allah*, e sua transcendência em face do mundo. A tradição cristã funda-se antes na Manifestação divina do que na Natureza divina em si, como ocorre no Islã. Esta característica, por sua vez, determina a maneira pela qual a Natureza divina é vista; daí a concepção da Divindade como Trindade, a qual representa num certo sentido uma "cristificação" da idéia de Deus <sup>80</sup>, do mesmo modo como, analogamente, ocorre uma "israelização" de Deus na tradição judaica: Deus é "Deus de Israel", e o divino torna-se, por assim dizer, 'propriedade' de Israel.<sup>81</sup>

Baseada na Manifestação de Deus no mundo do tempo e do espaço, a tradição cristã esposa por isto a doutrina do *Logos*, ou Verbo, isto é, uma realidade metafísica e cósmica que simultaneamente separa e une dois níveis diferentes de realidade, como os níveis cósmico e metacósmico, ou humano e divino.

A tradição cristã integral manifesta-se em três correntes principais: a ocidental latina, representada pela Igreja Católica Romana; a oriental, representada pelas várias igrejas ortodoxas (a grega, a russa, a síria etc); e a ocidental germânica, representada pelo Protestantismo luterano. Para Schuon, o Evangelismo (termo sugerido pelo próprio Lutero) manifesta não obstante uma possibilidade mais limitada e de alguma maneira excessiva, mas não por isto ilegítima dentro do quadro da tradição cristã. "Quando dois, ou três, estiverem reunidos em meu Nome, Eu estarei no meio deles", disse o Cristo; esta frase, entre inúmeras outras interpretações, pode ser tomada como simbolizando as três correntes principais da grande tradição cristã, sendo que a alternativa "ou três" referir-se-ia justamente ao aspecto mais problemático e limitado do protestantismo, pois Jesus poderia ter dito simplesmente "onde três estiverem reunidos", como disse "dois ou três" parece estar querendo indicar uma certa desigualdade entre o terceiro elemento e os dois primeiros.

---

<sup>80</sup> Cf. "Forma e Substância nas Religiões", na Parte II deste trabalho.

<sup>81</sup> Cf. Schuon, F. "Alternances dans le Monothéisme sémitique". In: *Christianisme/Islam-Visions d'oécumenisme ésotérique*. op. cit.

Schuon acrescenta que se o Evangelismo surgisse na Índia, seria considerado como uma via espiritual secundária, entre muitas outras, mas não seria anatematizado, o mesmo valendo para o mundo tradicional do Budismo. Para nosso autor, o eixo central do Evangelismo é a doutrina de São Paulo da justificação pela fé. Espiritualmente falando, ele enfatiza o espírito de interioridade e de simplicidade, e o princípio da preponderância total da fé, que são incontestavelmente evangélicos.

Para Schuon, o Cristianismo é uma via espiritual preponderantemente, mas não exclusivamente, 'devocional', assim como o Judaísmo é preponderantemente 'obediencial' e o Islã 'sapiencial'; a tradição cristã, deste modo, funda-se no 'amor de Deus', enquanto que o Judaísmo funda-se antes no 'temor de Deus'<sup>82</sup> e o Islã no 'conhecimento de Deus'. As três tradições abraâmicas perfazem assim os três grandes modos de vida religiosa (temor, devoção ou amor, e conhecimento), sendo que tais características não são exclusivas de cada qual, dado que o Judaísmo, por exemplo, apresenta também aspectos e tendências 'sapienciais', como a Cabala; o Cristianismo, de sua parte, tem o Hesicasmo, praticado até os dias de hoje especialmente no Monte Athos (Grécia), que é uma tendência "sapiencial" no seio do Cristianismo, assim como a escola derivada de Mestre Eckhart (século XIII). O Islã tampouco fica imune às tendências 'devocionais', como o xiismo ou algumas movimentos sufis (místicos).

Tendo como ponto de partida o ternário sufista *makhâfah-mahabbah-marifah* (temor-amor-conhecimento), Schuon sustenta, por exemplo em "*Forma e Substância nas Religiões*",<sup>83</sup> que estas três dimensões manifestam-se ademais, no interior de cada religião, segundo seu desdobramento histórico. Desta perspectiva, o Cristianismo "começa com os austeros Padres do Deserto; refloresce mais suavemente, sob o signo da Virgem-Mãe, na Idade Média, para dar lugar, mas de uma maneira bastante precária (pois coloca toda a ênfase na caridade), a manifestações de gnose". Estas manifestações "sapienciais" no Cristianismo são discerníveis,

---

<sup>82</sup> "Em relação ao Judaísmo, o Cristianismo comporta um aspecto de esoterismo por três elementos: a interioridade, a caridade quase incondicional, os sacramentos." Cf. "*Esquema da Mensagem Cristã*", na Parte II.

<sup>83</sup> Ver na Parte II deste trabalho.

segundo nosso autor, nos místicos renanos (como Mestre Eckhart, Henry Suso, Angelus Silesius), na Escolástica (Santo Tomás de Aquino especialmente) e nos teósofos alemães, como Jacob Boehme sobretudo. Este desdobramento histórico do ternário básico temor-amor-conhecimento (*karma-bhakta-jnana*, para falar nos termos da metafísica de Shankara, sábio indiano do século VIII DC, cuja perspectiva é considerada por Schuon como "uma das mais adequadas expressões da *Philosophia Perennis*"<sup>84</sup>), também se dá no Judaísmo e no Islã, sendo na verdade universal.<sup>85</sup>

Especificamente no que concerne à espiritualidade cristã, Schuon a distingue em três correntes principais. São elas a gnose, a mística e o misticismo passional.

A "gnose crística" (que não se deve confundir com a heresia gnosticista dos primeiros séculos) funda-se "na pessoa, nos ensinamentos e dons do Cristo e vale-se em algumas eventualidades de conceitos platônicos",<sup>86</sup> e enfatiza o aspecto de 'conhecimento' da ordem divina; baseia-se igualmente na idéia do Intelecto, o Cristo imanente, que é "incriado e incriável" segundo um dos principais representantes desta corrente, o dominicano alemão Mestre Eckhart, autor do *Livro da Divina Consolação*<sup>87</sup>. O já citado Hesicasmo, no âmbito do Cristianismo ortodoxo oriental, e mais Orígenes (185-254), São Dionísio Aeropagita (século V), o poeta católico Angelus Silésius (1624-1677), autor do *Peregrino Querubínico*, o cardeal Nicolau de Cusa, autor de *De Docta Ignorantia* e *De Pace Fidei*, e o teósofo luterano Jacob Boehme são outros representantes desta corrente "gnóstica" no seio do Cristianismo.

Da corrente da mística cristã, podemos citar como figuras particularmente representativas o monge beneditino e reformador da Ordem Cisterciense, São Bernardo de Claraval (1090-1153), e o *poverello*

---

<sup>84</sup> Cf. Schuon, F. *Esoterism as principle and as way*. Londres, Perennial Books, 1981. p. 21.

<sup>85</sup> Ver "Forma e Substância nas Religiões". Op. cit.

<sup>86</sup> Cf. Schuon, F. *Esoterism as principle and as way* Op. cit. p. 29.

<sup>87</sup> Petrópolis, Editora Vozes, 1994.

de Assis, o fundador da grande Ordem Franciscana, São Francisco (1182-1226).

Finalmente, naquela corrente que Schuon chama de “misticismo passional”, pontificam os espanhóis Santa Tereza de Ávila (1515-1582) e São João da Cruz (1542-1591). Este tipo de espiritualidade caracteriza-se, segundo Schuon, pelo voluntarismo, sentimentalismo e individualismo; seu método é 'negativo', no sentido de negar os apetites naturais. Cultua também o sofrimento, as provações e as consolações. Baseia-se ainda no ascetismo; suas preocupações são prioritariamente de cunho moral.

### **“Sucessão apostólica” e “mandato celeste”**

Retornando ao tópico das divergências que separam o ramo católico do evangélico, introduziremos aqui uma distinção a meu ver bastante interessante que Schuon estabelece entre os fenômenos religiosos ou confessionais. Estes são governados por dois princípios : a 'sucessão apostólica' ou o 'mandato celeste'.<sup>88</sup> O primeiro é o que governa a Igreja Católica e o segundo, cujo termo é tomado da China confucionista, significa que a autoridade vem diretamente do Alto, sem a intermediação de um sistema sacramental, como no caso da 'sucessão apostólica'. Citando o tratado de Dante *Da Monarquia*, Schuon sustenta que o caso dos imperadores romanos e germânicos, por exemplo, deriva deste princípio de 'mandato celeste'; paradoxalmente, o batismo cristão também derivaria deste princípio, já que não exige necessariamente a intermediação de um sacerdote, podendo ser conferido até mesmo por um não-cristão.

No entender de nosso autor, o fenômeno da Reforma Protestante resulta do segundo princípio, o do “mandato celeste”, pois, mesmo constituindo uma heresia do ponto de vista católico, ou uma 'heresia extrínseca', apresenta não obstante, segundo Schuon, uma justificação e uma eficácia que derivam de um “arquetipo espiritual”,<sup>89</sup> arquetipo este

---

<sup>88</sup> Cf. *Approches du phénomène religieux*. Paris, Courrier du Livre, 1984. p. 68-70.

<sup>89</sup> “Os sacramentos, a sucessão apostólica, a tradição oral e as decisões dos primeiros sete concílios são essenciais ao Cristianismo; ao mais ou menos rejeitar ou atenuar estes elementos, dado o caso, o Protestantismo parece ter-se colocado em uma posição formal de heterodoxia. Mas

que se não foi totalmente ignorado pela Igreja Católica, foi abafado por ela.

No campo dos ritos, esta divergência também se faz presente, já que enquanto a Comunhão luterana constitui uma 'atualização' do sacrifício único do Calvário, a Comunhão católica é um 'novo' sacrifício. Para os protestantes, o evento do Calvário é o único sacrifício salvífico, a Comunhão não é um novo sacrifício, apenas o renova; ao passo que para os católicos, a Comunhão é, apesar de 'incruenta', um 'novo' sacrifício. Para Schuon, a Comunhão luterana oferece um 'viático' ao crente comum, ao passo que a Comunhão católica, e a ortodoxa, oferecem graças proporcionais "às possibilidades espirituais de um São Bernardo".<sup>90</sup>

---

não se deve desprezar o fato de que este movimento é o resultado providencial do que nós podemos denominar um "arquetipo espiritual", cujas leis não coincidem necessariamente com a tradição exterior. O batismo e uma piedade fervorosa baseada na Bíblia, na fé, na oração e na moralidade podem bastar para a salvação, pelo menos aonde não há dissipações mundanas; esta reserva certamente se aplica aos católicos também. Seja como for, não se deve acusar o Luteranismo original, ou o Calvinismo original, pelas faltas do Protestantismo "liberal" que surgiu mais tarde, e é importante não perder de vista o fato de que um certo esoterismo cristão, isto é, o de Boehme e sua linha --sem esquecer o Rosicrucismo--, floresceram num clima de piedade luterana." Schuon, F. In: Fernando, Ranjit, ed. *The Unanimous Tradition*. Colombo, The Institute of Traditional Studies, 1991. p. 21-24.

<sup>90</sup> Cf. *Approches du phénomène religieux*. Op. cit. p. 74.

### VI.3. Islã: "expansão fulminante" e "estabilidade adamantina".

Os dois signos mais notáveis do Islã são, de acordo com Schuon, sua rápida e "fulminante expansão" e, seguindo-se a esta, sua "estabilidade adamantina".<sup>91</sup> Quanto a esta última, constata-se historicamente que, onde o Islã penetrou, nunca mais saiu, com a única exceção da Península Ibérica, mas isto pode ser explicado pelo forte enraizamento anterior do Cristianismo nesta parte da Europa. Mais a leste no Velho Continente, nos Balcãs, mesmo com a presença centenária do Cristianismo, seja o católico romano, seja o ortodoxo, o Islã deitou raízes que seguem firmes até os dias de hoje, sobretudo na Bósnia-Herzegovina.

No que diz respeito à "fulminante expansão", ela é comprovada pelo fato de, menos de um século após a morte de seu fundador ( Mohamed morreu em 632 DC), o Islã já estava tão distante, a ocidente, de sua origem geográfica ( na Península Arábica) como a Península Ibérica (711 DC assinala o início da entrada dos exércitos mouros na Espanha). A oriente, já em 638, Jerusalém foi conquistada; apenas doze anos após a morte do Profeta, a Pérsia, o Iraque, a Síria, o Egito, a Armênia e a Líbia já estavam sob o domínio do Crescente. Comparada com a do Islã, a expansão do Cristianismo foi muito mais lenta.

Quanto ao conteúdo e alcance da mensagem trazida pelo Islã, Schuon sintetiza-a da seguinte maneira. Seu centro é sem dúvida a idéia da Unidade divina; unidade que se reflete nos vários planos, do metafísico e religioso aos campos social e artístico. Em seguida vem o *Dhikr*, a "Lembrança de Deus", a principal prática espiritual dos místicos muçulmanos, os sufis; para estes últimos, todos os ritos -- das cinco preces canônicas diárias à peregrinação a Meca, passando pelo jejum do Ramadã e pela oferta do *Zakat* (dízimo), sem esquecer a *Jihad* (a 'guerra santa') --, tudo isto tem como propósito final a "Lembrança de Deus". Em

---

<sup>91</sup> Cf. "L' idée du 'meilleur' dans l'ordre confessionnel". In: *Christianisme/Islam-Visions d'oecuménisme ésotérique*. Milão, Archè, 1981. Ver também "Esquema da Mensagem Islâmica", na Parte II deste trabalho.

seguida, vem a submissão à Vontade divina, a qual engendra o equilíbrio moral e social característico das sociedades islâmicas tradicionais. O combate pela religião, por Deus e pela Verdade é outro aspecto característico enfatizado por Schuon, donde o *Jihad*, a "guerra santa", exterior e 'interior'; esta última significando a luta que se trava na alma de cada crente, contra o orgulho, o egoísmo e os demais vícios quase naturais ao homem 'caído'. O Livro Sagrado do Islã, o Corão, contém por sua vez todos estes elementos, acrescentando-se aí a força teúrgica e o simbolismo da obra.

Esta é, segundo nosso autor, a síntese da mensagem do Islã. Mas, como toda religião abrange não apenas uma mensagem, ou um conteúdo, mas também uma forma, ou uma linguagem, que a veicula, Schuon acrescenta que esta forma é de tipo semítico, portanto voluntarista, moralista e 'inspiracionista'.

No interior do quadro das religiões de tipo monoteísta semítica, ele sustenta que o Islã representa, em contraposição ao Judaísmo e ao Cristianismo, uma volta ao monoteísmo primordial, à "religião de Abraão". São quatro os ciclos monoteístas semitas. O primeiro é o de Abraão, cujo símbolo é a Fé; o Mosaísmo, ou Judaísmo, vem em seguida. Há aí uma 'israelização' de Deus, se é permitido utilizar tal expressão; Deus é o Deus de Israel; seu símbolo é a obediência à Lei revelada. O Cristianismo constitui o terceiro ciclo da grande tradição monoteísta; diferentemente do Mosaísmo, enfatiza o elemento "interioridade". Fecha o ciclo, para Schuon, o Islã, o qual representa um "equilíbrio" entre os elementos anteriores e um retorno, por assim dizer, ao monoteísmo primordial do Abramismo.

Schuon escreve, em "Imagens do Islã",<sup>92</sup> que a criação de uma religião leva ao forjar de um novo tipo de homem, moral e espiritualmente falando; no Islã, este tipo abrange o equilíbrio entre a contemplação e a combatividade, e então entre a pobreza espiritual e a sexualidade consagrada. "O árabe -- e o homem arabizado pelo Islã -- tem por assim dizer

---

<sup>92</sup>Cf. *Christianisme/Islam-Visions d'oecuménisme ésotérique*. Milão, Archè, 1981.p. 133 e ss.

*quatro pólos, a saber: o deserto, a espada, a mulher e a religião. (...) A espada representa a morte, a que se tira e a que se arrisca; seu perfume está sempre presente. A mulher representa uma reciprocidade análoga, ela é o amor que se recebe e o que se dá; (...) ela compensa o perfume da morte com o da vida."*

O Islã possui ainda uma dimensão que é estranha ao Cristianismo primitivo, e que mesmo depois dos primórdios da religião, nunca passou de um apêndice, isto é, a dimensão política. Contrariamente aos Apóstolos, os primeiros muçulmanos, os Companheiros do Profeta, não estavam ao abrigo de uma *pax romana*, eles foram os fundadores, no século VII DC, e os defensores de um novo império baseado em uma nova religião.

Quanto às três esferas que, no ver de Schuon, existem em toda religião, isto é, as esferas apostólica, teológica e política, elas têm uma disposição bastante diferente se se observa o Islã ou o Cristianismo. Neste último, a esfera política só se inicia mais de três séculos após o surgimento da religião, com o imperador Constantino, ao passo que a esfera teológica está diretamente ligada à apostólica. No Islã, o elemento político já se encontra presente desde a era apostólica, ao passo que a elaboração teológica vem mais tarde.

#### VI.4. A relação Cristianismo/Islã.

Já vimos que as diferentes religiões tradicionais são, segundo Schuon, como que cristalizações da Verdade única adaptadas às diferentes épocas, geografias e também às características culturais, filosóficas, raciais e psicológicas dos povos aos quais as religiões se destinam. Para nosso autor, ademais, as religiões, enquanto particularizações ou formas específicas desta Verdade supra-formal, não têm como não se opor umas às outras no plano das formas, ou no domínio exotérico, “*não apenas porque as formas se excluem umas às outras (...) mas também porque, no caso das religiões, cada forma veicula um elemento de absolutês que constitui sua razão de ser; ora, o absoluto não tolera a alteridade, nem com mais forte razão a pluralidade*”.<sup>93</sup>

Em uma imagem característica, Schuon compara as religiões a lanternas com vidros de diferentes cores, cada qual refletindo a luz una --a qual é em si mesma incolor— segundo a cor específica de seu ‘vidro’. Cada cor, ou religião, reflete a luz da ‘Verdade incolor’, ou da ‘*Philosophia Perennis*’, a seu modo, sendo este o mais apropriado para a sua captação por parte do povo ou conjunto de povos a que se destina.

\* \* \*

O Cristianismo não possui opinião escriptural canônica acerca do Islã, ao passo que este possui em seu Livro Sagrado mesmo opinião acerca do Cristianismo, e isto pela simples razão histórica de que a religião islâmica surgiu alguns séculos após o advento do Cristo. Se, obviamente, os Evangelhos não contém referências ao Islã, o Corão, de sua parte, contém muitas páginas que lidam com diversos aspectos do Cristianismo – e não só desta religião, como também do Judaísmo e dos paganismos então existentes no ambiente em torno e no interior do

---

<sup>93</sup> “*L’idée du ‘meilleur’ dans l’ordre confessionnel*”. In: *Christianisme/Islam*. Milão, Archè, 1981.p. 107.

mundo árabe do século VII DC. Um dos capítulos, ou “suras”, mais importantes do Corão, de fato, é dedicado à Virgem Maria, e o nome da Mãe de Jesus é citado com muito maior frequência nas Escrituras islâmicas do que nos próprios Evangelhos.

Diferentemente do que coloca a opinião convencional no campo dos estudos da religião, Schuon sustenta que o Corão expõe, à sua maneira peculiar, a “natureza divina” do fundador da religião cristã. A sura “*A família de Imrân*” (45-46), por exemplo, diz que Jesus foi um dos “intimamente relacionados” com Deus, ou “trazidos para perto” Dele (*muqarrabun*), e também “um dos justos”. Ora, segundo Schuon, estes dois aparentes pleonasmos são na verdade elipses aludindo à tese cristã das duas naturezas do Cristo, a humana e a divina. O Corão, e portanto a tradição islâmica (já que sua base é justamente este livro), está querendo, mediante esta passagem, enunciar à sua maneira peculiar que Jesus é “verdadeiro homem e verdadeiro Deus”. No lugar de ‘homem’, a Escritura islâmica diz ‘justo’, e no de ‘Deus’ –já que não sustenta a idéia da encarnação—diz ‘intimamente relacionado’, ou ‘trazido para perto’, que é o grau mais elevado que o Islã atribui a um ser humano.<sup>94</sup>

Ademais, citando a Sura “*Mulher*”(171), a qual reza: “Jesus, o Messias, filho de Maria, é o Enviado de Deus e Seu verbo, o qual Deus colocou em Maria, e Jesus é de seu Espírito”, Schuon escreve que “*ao admitir a Imaculada Conceição e o nascimento virginal, o Islã admite a seu modo a Natureza Divina de Jesus.*”<sup>95</sup>

Ainda segundo uma tradição islâmica (*hadith*), os únicos seres humanos que não foram tocados pelo diabo no momento do nascimento foram Jesus e sua Mãe.

\* \* \*

---

<sup>94</sup> Cf. Schuon, F. “*The Mystery of the two natures*”. In: *Christianity/Islam*. Op. cit. p. 55-66.

<sup>95</sup> *Idem. Ibid.*

Cristianismo e Islã são ambas religiões de mesmo tipo, isto é, monoteísmos semitas de raiz abraâmica. Ambas derivam do primeiro 'rebento' desta família religiosa, o "Abramismo", revelado a Abraão; de Abraão vêm tanto os judeus (através de Isaac, seu filho com Sarah) e os árabes (em sua maioria muçulmanos), através de seu outro filho, Ismael, este tido com sua escrava Hagar. O grande ciclo monoteísta semítico apresenta quatro ramos, como dissemos acima. O primeiro é o já mencionado Abramismo; o segundo, o Judaísmo; o terceiro, o Cristianismo; e o quarto e último, o Islã. Para nosso autor, o "Abramismo" representa o que ele chama de "monoteísmo primordial", o Judaísmo (o segundo ramo desta família religiosa), constituindo de sua parte uma adaptação deste monoteísmo originário ao povo judeu, tanto que Deus é aí referido quase que necessariamente como "Deus de Israel". O Cristianismo constitui uma adaptação deste mesmo patrimônio religioso aos "gentios", isto é, aos povos não judeus. Finalmente, o Islã representa uma volta ao "equilíbrio" do monoteísmo abraâmico primitivo e o fechamento do grande ciclo monoteísta semita.

Apesar de pertencerem ambos à mesma família religiosa, Cristianismo e Islã distinguem-se basicamente por sua estrutura diferente no que diz respeito à grande linha separativa que corta, na "horizontal", todas as religiões. Esta linha é a que separa o esoterismo ( a dimensão interior ou mística de cada religião) do exoterismo ( a dimensão "exterior", da lei ou institucional), como abordado no Capítulo IV.

No Islã, a dimensão exotérica é facilmente perceptível mesmo ao não especialista; todos conhecem as práticas básicas do muçulmano, como a realização das cinco orações canônicas diárias, seu dever de realizar a peregrinação a Meca pelo menos uma vez na vida, se as condições assim o permitirem, ou o jejum do mês sagrado do Ramadã. O aspecto exotérico do Islã corporifica-se na *Sharia*, a lei muçulmana, a qual compreende os elementos básicos rituais, legislativos e sociais obrigatórios a todos os muçulmanos. De outra parte, a dimensão esotérica do Islã não é facilmente perceptível ao público em geral, já que não é obrigatória para todos, sendo praticada de forma mais ou menos reservada. Esta é a dimensão do Sufismo -- mística ou esoterismo

islâmico --, a qual, além de realizar o que é obrigatório a todos (como os acima citados jejum, preces diárias e peregrinação, por exemplo), realiza também práticas supererogatórias, não obrigatórias, como o *Dhikr* (invocação do Nome Divino), *khalwa* (retiro espiritual) e as litânicas e danças típicas de algumas *туруq* (ordens místicas).

Já no Cristianismo, estas duas dimensões, a esotérica e a exotérica, estão por assim dizer mescladas e confundidas num mesmo conjunto. Na verdade, o Cristianismo nasce como um puro esoterismo, como um ramo místico dentro da tradição judaica; a “letra” (todas as minuciosas e muitas vezes pedantes regras e prescrições da lei mosaica) “mata”, ao passo que o “espírito” (a mística, a sinceridade espiritual) é que vivifica, como dizem os Evangelhos.

A religião cristã rejeitou a lei mosaica em função da adoração puramente espiritual a Deus; como Jesus mesmo ensinou, “Meu Reino não é deste mundo”. Neste particular, o Judaísmo, aliás, é similar ao Islã, já que possui igualmente as duas dimensões, exoterismo e esoterismo, claramente delimitadas; a dimensão esotérica corporificando-se por exemplo na Cabala. Mas, como o Cristianismo estava destinado a ser, desde o começo, uma religião mundial, dirigindo-se portanto a todo tipo de pessoa, e não apenas a uma elite esotérica ou mística, teve de levar seus mistérios profundos a todos, adaptando-se ao plano exotérico e institucional. Os dogmas cristãos, assim, bem como seus ritos, particularmente a Comunhão, continuam sendo “esotéricos” por princípio, mas agora expostos e acessíveis a todos os adeptos da religião, mesclando-se assim as duas dimensões clássicas de toda religião de que fala Schuon, algo que, no Islã e no Judaísmo, é claramente diferenciado.

## **Capítulo VII**

### **Presença da *Philosophia Perennis* no Brasil**

A história da presença da *Philosophia Perennis* no Brasil começa, curiosamente, na Paris do início do século. A capital intelectual do mundo de então vivenciava uma atmosfera de intensa agitação, seja no campo artístico-cultural (dadaísmo, surrealismo), seja no terreno do ocultismo (espiritismo, teosofismo), seja no meio político-social (anarquismo, socialismo). Nos bastidores da cena principal, ocupada por estes movimentos, contudo, assistia-se igualmente ao nascimento de uma escola ou corrente de pensamento que viria a ser caracterizada como "filosofia perene", escola que iria, entre outras coisas, criticar vigorosamente o ideário modernista representado pelas correntes acima citadas, sobretudo mediante a ação pioneira de René Guénon. Em meio a esta efervescência cultural parisiense, um cafeicultor paulista, Fernando Guedes Galvão, católico profundamente interessado na sabedoria esotérica, conheceu René Guénon, na década de 1920, e tornou-se seu discípulo intelectual.

De volta ao Brasil e a São Paulo, Galvão manteve com Guénon uma interessante e regular correspondência que iria abranger mais de vinte anos, de 1929 a dezembro de 1950, véspera da morte do pensador francês, ocorrida no Cairo, Egito, em 7 de janeiro de 1951. Esta correspondência abordou, entre outros, temas como o papel do Cristianismo no mundo moderno; a influência exercida pela Igreja católica no Brasil; a abertura, nos meios católicos, às idéias perenialistas; a presença da igreja ortodoxa no País e a subsistência de seus métodos contemplativos; a situação da maçonaria; a influência do espiritismo.

Ademais, os dois missivistas trocaram regularmente idéias sobre como publicar e melhor divulgar os livros do pensador francês no Brasil, como o público leitor brasileiro reagiu à publicação de *A Crise do Mundo Moderno* (1948), os cuidados que Galvão deveria ter com a tradução de suas obras. Nas cartas, Guénon sugere também uma ordem ideal para as traduções de seus livros para o português e a tradução de livros de Schuon, como *Da Unidade Transcendente das Religiões*, a qual foi publicada em S. Paulo em 1953. O correspondente brasileiro foi também um dos

primeiros leitores, em todo o mundo, a receber os livros de Guénon, os quais lhe eram enviados de Paris imediatamente após sua publicação.

Um dos tópicos mais interessantes desta correspondência é o que diz respeito à visão guenoniana da natureza dos sacramentos da Igreja. Segundo o orientalista francês, estes sacramentos, "meios iniciáticos" na origem da religião, teriam perdido seu caráter iniciático após a adoção do Cristianismo como religião oficial, por parte do imperador Constantino, no século IV DC. Para Guénon, cujas idéias fundamentais neste domínio fundavam-se no padrão islâmico ou judaico --- no qual os domínios exotérico e esotérico apresentam uma separação formal clara, representados, no Islã, respectivamente pela *Sharia* e pelo Sufismo e, na tradição judaica, pela Lei mosaica e pela Cabala ---, o Cristianismo nascera como um puro esoterismo e, ao tornar-se religião oficial, perdera este caráter, tornando-se apenas um exoterismo a necessitar, portanto, de um "complemento esotérico".<sup>96</sup> Este teria sido fornecido, segundo Guénon, ao longo da civilização cristã da Idade Média, por "organizações iniciáticas", como a Ordem dos Templários, ou pelas ordens de cavalaria em geral, a maçonaria, ou mesmo mediante o hermetismo. Influenciado por esta maneira singular de ver as coisas, o católico interessado em esoterismo Fernando Guedes Galvão passou a buscar por essas organizações, tendo em mira uma "iniciação esotérica".

Ao final da vida, Guénon travou uma polêmica com Schuon a este respeito; para Schuon, a visão guenoniana acerca da natureza dos sacramentos estava equivocada.<sup>97</sup> O Cristianismo, católico ou ortodoxo, não perdeu, nem poderia, sua dimensão esotérica. Para o pensador suíço-alemão, a religião cristã nasce como um esoterismo, de tipo *bháktico*, ou devocional, o qual já possuía as potencialidades para se tornar uma religião mundial, aberta a todos os tipos de mentalidades. De acordo com Schuon, os sacramentos do Batismo e da Confirmação, ou Crisma, constituem autênticas "iniciações"; o católico, por exemplo, não precisa

---

<sup>96</sup> Cf. Guénon, René. *Aperçus sur l'ésoterisme chrétien*. Paris, Editions Traditionnelles, 1983. p. 21-40.

<sup>97</sup> Cf. Schuon, F. "*Quelques Critiques*". In: *Dossie H - René Guénon*. Paris, s/d.

buscar por outras "iniciações". O que falta na atualidade à Igreja é um método espiritual apropriado, como o Hesicasmo, por exemplo, o qual é praticado até hoje no Oriente cristão. Para Schuon, a Comunhão, por exemplo, é um rito verdadeiramente "iniciático".

Não surpreende, assim, que o primeiro tradutor brasileiro de Guénon e Schuon tivesse sido um grande interessado na "Ordem dos Cavaleiros do Templo de Salomão", ou mais simplesmente Ordem dos Templários, a organização cristã medieval que foi abolida no começo do século XIV por uma bula do papa Clemente V (1305 – 1316). Galvão tinha uma das maiores bibliotecas brasileiras sobre o tema templários. Seu *ex-libris* era o selo dos templários, com sua cruz vermelha inscrita num círculo sobre fundo preto e branco.

Além do pioneiro trabalho de tradução dos escritos de Guénon e Schuon em língua portuguesa, inaugurado com as traduções de *A Crise do Mundo Moderno* (S.Paulo, 1948) e *Da Unidade Transcendente das Religiões* (S. Paulo, 1953), Galvão escreveu ainda um pós-fácio ao livro de Guénon, intitulado "*René Guénon, metafísico*", no qual faz um resumo da vida e da obra do orientalista francês, discutindo a relevância de sua mensagem para o mundo contemporâneo.

À parte estes volumes acima citados, há em português outros sete livros do autor francês. São eles: *O Esoterismo de Dante* e *São Bernardo*, reunidos num só volume (Lisboa, 1978); *O Rei do Mundo* (Lisboa, 1978); *A Grande Tríade* (S.Paulo, 1983); *A Metafísica Oriental* (S.Paulo, 1983); *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos* (Lisboa, 1989) e *Símbolos da Ciência Sagrada* (S.Paulo, 1989). De autoria de Frithjof Schuon, foram traduzidos e publicados em português os seguintes volumes. *O Esoterismo como Princípio e como Caminho* (S.Paulo, 1985); *Compreender o Islão* (Lisboa, 1989) e uma nova tradução de *A Unidade Transcendente das Religiões* (Lisboa, 1991). O Instituto de Estudos da Religião - Iser, do Rio de

Janeiro, publicou, em 1990, na coleção “Religião e Modernidade”, uma coletânea de textos incluindo ensaios de Schuon, Burckhardt e Nasr.<sup>98</sup>

Nas últimas duas décadas, como a própria edição destes livros indica de certa maneira, tem havido um certo despertar de interesse pelo que os autores perenialistas têm dito; algo que é reforçado pela publicação de artigos, entrevistas e resenhas a eles relacionados em jornais do País.

O *Jornal da Tarde*, de S. Paulo, por exemplo, tem publicado vários textos de e sobre autores perenialistas ao longo dos últimos anos. Deu resenhas de *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos*, de Guénon, e de *A Unidade Transcendente das Religiões*, de Schuon.<sup>99</sup> Publicou ensaio de Titus Burckhardt<sup>100</sup> e resenha de seu *Mirror of the Intellect*,<sup>101</sup> além de uma entrevista com William Stoddart<sup>102</sup> e outra com S.H. Nasr.<sup>103</sup> Publicou também dois ensaios de William Stoddart<sup>104</sup> e resenha de seu *Outline of Hinduism*<sup>105</sup>. Os dois Coomaraswamy, Ananda e Rama, pai e filho, também puderam expor suas idéias no *Jornal da Tarde*. Ananda Coomaraswamy publicou o ensaio “Para que serve a arte?”<sup>106</sup> e seu filho, Rama, quatro artigos.<sup>107</sup> Publicou ainda artigo sobre *The Eleventh Hour*, livro de Martin Lings.<sup>108</sup> A *Folha de S. Paulo* estampou entrevista com S. H. Nasr sobre a importância da arte e da cultura na vida espiritual<sup>109</sup> e artigo sobre a história da filosofia oriental, com menção a Schuon e Guénon.<sup>110</sup> O

<sup>98</sup> Cf. Bartholo, Roberto e Campos, Arminda. Orgs. *Islã, o credo é a conduta*. Rio de Janeiro, Imago/ISER, 1990.

<sup>99</sup> Cf. Caderno de Sábado, *Jornal da Tarde*. 13/6/1992. p. 4.

<sup>100</sup> “A destruição das águas”. In: Caderno de Sábado, *Jornal da Tarde*. 14/4/90. p.6

<sup>101</sup> “Este merece boa tradução”. In: Caderno de Sábado, *Jornal da Tarde*. 3/12/1988. p. 3.

<sup>102</sup> Cf. Caderno de Sábado, *Jornal da Tarde*. 11/3/1989. p. 4.

<sup>103</sup> Cf. “Sagrada Natureza”. In: Caderno de Sábado, *Jornal da Tarde*. 10/2/90. p.8.

<sup>104</sup> Cf. “Uma cidade à medida do homem”. In: *Jornal da Tarde*, 20/2/93. P.6 ; “A revolução médica”. In: *Jornal da Tarde*, 18/7/92. P.4.

<sup>105</sup> Cf. Caderno de Sábado, *Jornal da Tarde*. 24/7/93. p.4.

<sup>106</sup> Caderno de Sábado, *Jornal da Tarde*. 4/4/92. p.4.

<sup>107</sup> “Freud e a Religião”, 26/12/92. P.5 . “Confusões em torno da Nova Era”. 7/9/91.p.2. “Gurus da Índia para consumo ocidental”. 2/11/91.p.3. “As seitas avançam”. 18/7/92.p.1

<sup>108</sup> Cf. Caderno de Sábado, *Jornal da Tarde*. 25/3/1989. p.5.

<sup>109</sup> Cf. “A beleza abstrata”. In: *Folha de S. Paulo*, 10/3/1996. P. 5-9.

<sup>110</sup> Cf. Soares de Azevedo, Mateus. “Uma ponte entre o Ocidente e o Oriente”. In: *Folha de S. Paulo*, 10/3/1996. P. 5-6 e 5-7.

*Estado de S. Paulo* resenhou *The Secret of Shakespeare*, de Martin Lings.<sup>111</sup> Já a revista *Thot*, de S. Paulo, publicou uma tradução do ensaio "Cristianismo e Budismo" de Schuon, juntamente com um esboço de sua obra.<sup>112</sup> O jornal *ValeParaibano*, de São José dos Campos, publicou igualmente dois textos de autoria de Schuon, "Nenhuma iniciativa sem a verdade" e "Caridade e sentimentalismo".<sup>113</sup> Mais recentemente, em 1998, surgiu em S. Paulo a revista *Religio Perennis*, tendo como proposta publicar em português os textos dos autores perenialistas mais expressivos.

No que diz respeito à **influência internacional** da escola perenialista, ela é mais palpável do que em terras brasileiras, pois nota-se que as idéias expostas por seus principais autores como Schuon e Guénon, e seus continuadores mais destacados, como Ananda Coomaraswamy, Titus Burckhardt, William Stoddart, Martin Lings, SH Nasr, estão sendo estudadas e discutidas nos principais universidades da Europa e dos Estados Unidos, como Harvard, University of California-UCLA, Massachussets Institute of Technology-MIT, George Washington University, ou Indiana University, onde autores perenialistas como S.H. Nasr, Joseph Brown, Huston Smith, Vitor Danner e Whitall Perry foram alunos e são ou foram professores. Seus livros e ensaios têm sido traduzidos para várias das principais línguas do mundo, como o inglês, o francês, o alemão, o espanhol, o português, o italiano, o russo ou o árabe.

Ao longo dos anos e através dos países, têm surgido várias revistas dedicadas especialmente a difundir suas idéias, como *Sophia* (EUA), *Études Traditionnelles* (França), *Studies in Comparative Religion* (Inglaterra), *Sacred Web* (Canadá), *Cielo y Tierra* (Espanha) e mesmo no Brasil, com a já citada *Religio Perennis* (de São Paulo). Eventos e congressos internacionais também têm sido organizados para expor e debater suas idéias, como os colóquios interreligiosos de Huston, Texas (1973), Londres, Inglaterra (1976), Lima, Peru (1985) e Nova Délhi (1989), os quais contaram com a participação de autores perenialistas como M. Lings, S.H. Nasr, H. Smith,

---

<sup>111</sup> *O Estado de S. Paulo*, 27/12/1997. p. D-5.

<sup>112</sup> *Thot*. S. Paulo, 1990. No. 53. P.29-34.

<sup>113</sup> *ValeParaibano*, 1/12/1992. p.2.

V. Danner, ou J.E. Brown e autoridades das diversas tradições religiosas, como o Dalai Lama, bispos e teólogos católicos e ortodoxos, ulamás e rabinos.

Vê-se assim que, ainda que discretamente, as concepções perenialistas e seus principais expoentes vão sendo mais e mais conhecidos em escala internacional, avançando no sentido de poder participar mais ativamente, neste conturbado mas decisivo momento em que o gênero humano por inteiro atravessa, do debate em torno das idéias que moldarão o futuro.

## **Conclusão**

"Através de toda a nossa obra, temos tratado da religião perene, explicitamente ou implicitamente, e em conexão com as diversas religiões, que de uma parte a velam, e de outra a fazem transparecer." <sup>114</sup>

"Compreendendo a religião, não somente sob uma forma determinada ou segundo determinado sentido literal, mas também em sua essência informal, compreendemos igualmente as religiões, isto é, o sentido de sua pluralidade e diversidade; este é o plano da religio perennis, no qual as antinomias extrínsecas dos dogmas se explicam e se resolvem." <sup>115</sup>

Consistindo esta monografia em uma introdução ao pensamento e à escola perenialista de Frithjof Schuon sobretudo no que tange ao estudo das religiões, consideramos mais apropriado -- em vez de ocupar este espaço simplesmente retomando aquilo que já foi dito anteriormente -- avançar e propor, à guisa de conclusão, aquilo que a meu ver constitui o cerne mesmo da mensagem deste pensador das religiões. Este cerne é a *Religio Perennis*, a qual sintetiza a visão schuoniana das grandes perspectivas religiosas da humanidade.

Pois bem, vimos que, observadas da perspectiva da *Philosophia Perennis*, as distintas religiões tradicionais deixam de ser em essência conflitantes e mesmo antagônicas --- como acontece quando se as vê a partir de suas diferenças formais e manifestações exteriores, diferenças estas as quais claramente existem sob a forma de diferentes e variados ritos, doutrinas, símbolos, dogmas, regras morais ou formas artísticas. Esta constatação, contudo, não levou os principais expoentes da

---

<sup>114</sup> Schuon, F. *Sur les traces de la religion pérenne*. Paris, Courrier du Livre, 1982. p. 7.

<sup>115</sup> Schuon, F. *Regards sur les Mondes Anciens*. Paris, Éditions Traditionnelles, 1976. p. 182

*Philosophia Perennis*, como Frithjof Schuon e René Guénon, a propor algum tipo de “borramento” ou “apagamento” dos contornos específicos e peculiares de cada religião, e ao desrespeito às minúcias e particularidades de cada tradição, às vezes com vistas a um fácil e “politicamente correto” ecumenismo.<sup>116</sup> Schuon sustenta, ao contrário, que as diferentes religiões devem ser respeitadas, e seguidas por seus respectivos fiéis, nas suas especificidades de dogmas, ritos, símbolos e práticas; não deve haver “confusão de formas”.<sup>117</sup> É somente no cerne ou coração de cada símbolo que se pode sondar a universalidade metafísica e a unidade interior dos distintos legados espirituais da humanidade, para além da diversidade de suas formas de expressão. “Dogmas ou outros símbolos podem contradizer-se entre si exteriormente, mas eles coincidem interiormente.”<sup>118</sup> Esta unidade subjacente aos diversos legados espirituais da humanidade constitui a *Religio Perennis*<sup>119</sup>.

Toda religião autêntica ou ortodoxa, isto é, “revelada” pelo Divino a um determinado setor da humanidade em determinada época, no entender de nosso autor, compreende a verdade e o meio de se alcançar esta verdade; uma verdade acerca do Absoluto e do Real e uma maneira de atingi-lo. Uma doutrina e um método; uma teoria e uma praxis. Uma doutrina distinguindo o Absoluto do relativo, o Permanente do impermanente, o Real do ilusório, Deus do mundo; e um método, ou “técnica”, espiritual que propicia a concentração da atenção, e no final das contas, de todo o ser do fiel, no Real e no Permanente. Esta é a chave da

---

<sup>116</sup> “Os seguidores da *Philosophia Perennis* traçam uma rota que torna possível um autêntico ecumenismo, o qual de fato só pode ser esotérico, pois a harmonia religiosa só pode ser alcançada na ‘Estratosfera Divina’, para citar Schuon, e não na atmosfera humana onde tantos a buscam hoje.” Nasr, S.H. *The Need for a Sacred Science*. Albany, State University of New York Press, 1993. p. 65.

<sup>117</sup> Cf. Schuon, F. “Tradition and Modernity”. *Sacred Web*, vol. 1, no. 1, 1998. p. 25.

<sup>118</sup> Schuon, F. “Tradition and Modernity”. Op. cit. p. 24.

<sup>119</sup> Vista de outra perspectiva, esta mesma *Religio perennis* corresponde de certo modo à dimensão “prática”, operativa ou mística da *Philosophia Perennis*, sendo esta última a dimensão por sua vez doutrinária ou teórica da “Religião perene”. Cf. Schuon, F. “Premises Epistemologiques”. In: *Sur les traces de la Religion Pérenne*. Op. cit.

*Religio Perennis*: discernimento metafísico entre o Real e o ilusório, e então concentração no único absolutamente Real. A "religião perene" constitui assim, para Schuon, a quintessência de toda religião, consistindo essencialmente numa teoria, ou doutrina, acerca da natureza do Real, Absoluto, Permanente, ou Deus, e de um método de realização espiritual deste Real ou Permanente. Os símbolos, doutrinas, métodos, sacrifícios, jejuns, preces etc variam enormemente de religião para religião, mas sua substância espiritual, ou seus princípios transcendentais, convergem para o mesmo ponto. "A única mensagem que toda grande religião promulga em comum com toda outra grande religião é a Realidade de Deus e o caráter ilusório do mundo, juntamente com um caminho espiritual através do qual o homem pode abandonar o irreal pelo Real", escreveu outro autor perenialista.<sup>120</sup>

Falamos no parágrafo acima do caráter de autenticidade ou ortodoxia de uma religião; pois bem, Schuon entende que a dupla face da *Religio perennis* -- discernimento teórico de uma parte e prática concentrativa no Real percebido pelo discernimento, de outra -- implica justamente na existência de critérios objetivos de avaliação da autenticidade ou ortodoxia de uma determinada tradição. Schuon escreve:

*"Para que uma religião seja ortodoxa, é preciso que ela comporte um simbolismo mitológico ou doutrinal que estabeleça a distinção essencial em questão [o discernimento entre o Real e o ilusório] e que ofereça uma via [o método espiritual] que garanta uma concentração perfeita e contínua. Em outros termos, uma religião é ortodoxa com a condição de que ofereça uma idéia, quando não exhaustiva, ao menos suficiente do Absoluto e do relativo e, portanto, de suas relações recíprocas, e uma atividade espiritual que seja contemplativa em sua natureza e eficaz no que concerne ao nosso fim último."*<sup>121</sup>

Sendo a "mãe de todas as religiões", a *Religio Perennis* é a "religião invisível", ou a espiritualidade subjacente a todo patrimônio religioso. No

<sup>120</sup> Cf. Perry, Whitall. "The Revival of Interest in Tradition". In: Fernando, Ranjit, org. *The Unanimous Tradition*. Colombo, Ceilão, 1991.

<sup>121</sup> Schuon, F. *Regards sur les Mondes Anciens*. Op. cit. p. 176.

Cristianismo, ela se manifesta, sob o duplo aspecto do discernimento e da concentração, da seguinte maneira, no ver de Schuon.

O discernimento fundamental pode ser sintetizado na célebre expressão patrística “*Autós gar ‘enanthropesen hina hemeis theopoiethomen’*”, encontrada nos escritos de santo Irineu, santo Atanásio, são Gregório de Nissa e outros: “Deus se fez homem (‘Encarnação’) para que o homem se faça, ou retorne, a Deus (‘Deificação’)”. Parafraseando esta expressão nos termos da metafísica vedantina, Schuon dirá “*Atma se fez Maya para que Maya se faça Atma*”; ou, em termos budistas, “*Nirvana se fez Samsara para que Samsara se faça Nirvana*”. Ou ainda, em termos de metafísica pura, o “Absoluto se fez relativo para que o relativo possa retornar ao Absoluto”.

Quanto ao método de concentração, compreende “manter-se no Real”, que no Cristianismo é o “Verbo feito carne”; isto é obtido pela “oração permanente”: “*Orai sem cessar, e não desfalecei*”, segundo a fórmula de S. Paulo (1 Tess., 5, 17). E também mediante todas as formas de oração e de ascese e, igualmente, pelos sacramentos.<sup>122</sup> No Cristianismo oriental, sobretudo por parte dos monges do Monte Athos, na Grécia, pratica-se há séculos a chamada “oração de Jesus”, invocação que consiste na repetição ritual da expressão “*Kýrie Iesou Christé hyié Theou eleison me hamartolon*” (“Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tende piedade de mim pecador”), ou simplesmente do Nome de Jesus, ao qual pode ser acrescentado o Nome de Maria.<sup>123</sup> Esta invocação tem sido difundida atualmente no Ocidente graças às narrativas do “peregrino russo”<sup>124</sup>. No século XVI, são Bernardino de Sena também divulgou em seus sermões esta prática espiritual.<sup>125</sup>

Já na perspectiva islâmica, a *Religio perennis* manifesta-se mediante o entendimento metafísico da *Shahada*, o testemunho de fé fundamental do

---

<sup>122</sup> Cf. Schuon, F. *The Unanimous Tradition*. op. cit. p. 22.

<sup>123</sup> Cf. *Relatos de um Peregrino Russo*. S. Paulo, ECE Editora, 1978; *O Peregrino Russo*. S. Paulo, Paulinas, 1985; Sales, Lorenzo I.M.C. *Jesus Appeals to the world -from the writings of sister Consolata Betroni*. 6ª. ed. New York, Alba House, 1971.

<sup>124</sup> Op. cit.

<sup>125</sup> Cf. Burckhardt, Titus. *Sienna, city of the Virgin*. Oxford, Oxford University Press, 1968.

Islã, segundo o qual *La illaha Illa Allah*, ou seja, "Não há divindade a não ser o único Deus", ou "Não há realidade a não ser o único Real". Este é o discernimento. Já a concentração no Real, ou a recordação de Deus", se dá mediante os vários ritos muçulmanos, mas sobretudo pelo *Dhikr*, a invocação do Nome Divino, prática espiritual central dos sufis, os místicos muçulmanos.

Ainda um outro exemplo de cristalização deste discernimento fundamental entre o Absoluto e o relativo, ou o Real e o ilusório, e da concentração neste mesmo Real, é indicado no caso da tradição budista. Nesta, *Nirvana*, o Estado espiritual supremo, é o Real; *Samsara*, a "roda das existências" dos budistas, é o ilusório. Assim, a discriminação se dá entre *Nirvana* e *Samsara*, e o método de concentração é a consciência permanente de *Nirvana*, o Absoluto, no mundo, *Samsara*. Como no Cristianismo, onde o Cristo é o Real entrado no ilusório, no Budismo o Buda é o Real descido ao mundo. O método de concentração aí é o *nembutsu*, a "Lembrança do Buda"; no Budismo tibetano, manifesta-se particularmente pela prece jaculatória *Om mani padme hum*, ou "Oh preciosa Jóia [o Buda] no lótus [o mundo das formas, ou *Sansara*]".

A *Religio perennis* é assim a quintessência de toda tradição religiosa ortodoxa, compreendendo a essência dos dogmas e expressões de sabedoria, de toda forma de culto, oração, contemplação e moralidade. Para Schuon, a expressão doutrinal mais direta da "religião perene" é o sistema metafísico não-dualista do Advaita-Vedanta, cujo maior porta-voz foi o pensador e monge errante indiano Shankara (século IX DC), cujas noções basilares são *Atma* (o Absoluto ou Real) e *Maya* (o relativo ou ilusório). Estas se encontram, de uma forma ou de outra, nas diversas religiões, e especialmente em suas dimensões mais esotéricas ou místicas. Para Schuon, toda religião autêntica é como que uma expressão indireta e simbólica da *Religio* eterna.<sup>126</sup>

---

<sup>126</sup> Cf. Schuon, F. *The Unanimous Tradition*. Op. cit. p. 21-24.

## **Bibliografia**

## **FONTES BIBLIOGRÁFICAS**

**ANCELET-HUSTACHE, Jeanne.** *Maître Eckhart et la Mystique Rhénane.* Paris, Seuil, 1978.

**ARISTÓTELES.** *Metafísica.* 10a. ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1981.

**ASÍN PALACIOS, Miguel.** *La Escatología Musulmana en la Divina Comedia.* 4ª. ed. Madrid, Hiperión, 1984.

— *Saint John of the Cross and Islam.* New York, Vantage Press, 1981.

— *El Islam Cristianizado - Estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia.* 3ª. ed. Madrid, Hiperión, 1990.

**BARTHOLO, Roberto e CAMPOS, Arminda,** orgs.. *Islã, o credo é a conduta.* Rio de Janeiro, Imago, 1990.

**BÍBLIA SAGRADA.** Petrópolis, Vozes, 1985.

**BROSSE, Jacques.** *Religious Leaders.* Nova York, Chambers, 1991.

**BROWN, Joseph E.** *The Sacred Pipe-Black Elk's account of the seven rites of the Oglala Sioux.* New York, Penguin, 1986.

**BURCKHARDT, Titus.** *La Civilización hispano-árabe.* Madrid, Alianza editorial, 1985.

— *Ciencia moderna y sabiduría tradicional.* Madrid, Taurus, 1982.

— *Mirror of the Intellect.* Cambridge, QuintaEssentia, 1987.

— *Chartres and the birth of the Cathedral.* Bloomington, World Wisdom Books, 1996.

— *Fez City of Islam.* Cambridge, Islamic Texts Society, 1992.

— *Sienna City of the Virgin.* Londres, Oxford University Press, 1960.

— *Principes et Méthodes de l'Art Sacre.* Paris, Dervy-Livres, 1976.

— *Introduction aux Doctrines Ésotériques de l'Islam.* Paris, Dervy-Livres, 1989.

**CHARCONAC, Paul.** *La Vida Simple de René Guénon.* Barcelona, Obelisco, 1987.

**CHITTICK, William C.** *Imaginal Worlds - Ibn al-Arabi and the problem of Religious diversity.* Albany, State University of New York Press, 1994.

\_\_\_\_\_ *The Sufi Path of Knowledge - Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination.* Albany, State University of New York Press, 1989.

**COOMARASWAMY, Ananda Kentish.** *What is Civilization?* Ipswich, Golgonooza Press, 1989

\_\_\_\_\_ *The Dance of Shiva.* New Delhi, Munshiran Monoharlal Publishers, 1974. (Prefácio de Romain Rolland.)

\_\_\_\_\_ *El Tiempo y la Eternidad.* Madrid, Taurus, 1980.

— *La Filosofía Cristiana y Oriental del Arte.* Madrid, Taurus, 1980.

— *The Bugbear of Literacy.* Bedford, Perennial Books, 1979.

— *Hindouisme et Bouddhisme.* Paris, Gallimard, 1980.

— *Metaphysics* (edited by R. Lipsey). Princeton, Princeton University Press, 1987.

— *The Transformation of Nature in Art.* New York, Dover Publications, 1956.

**COOMARASWAMY, Rama P.** *Ensaio sobre a destruição da Tradição Cristã.* Tradução de Mateus Soares de Azevedo. São Paulo, T.A. Queiroz editores, 1990 .

**CORBIN, Henry.** *Histoire de la Philosophie Islamique.* Paris, Gallimard, 1964.

**CRIM, Keith, org.** *The Perennial Dictionary of World Religions,* San Francisco, Harper, 1989.

**CUTSINGER, James.** *Advice to the serious seeker - Meditations on the teachings of Frithjof Schuon.* Albany, State University of New York Press, 1997.

**DANNER, Victor.** *The Islamic Tradition.* New York, Amity House, 1988.

**DE CUSA, Nicolau.** *A Visão de Deus.* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

—— *De la Docte Ignorance.* Paris, Éditions de la Maisnie, 1979.

—— *De Pace Fidei and Cribatio Alcorani.* Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1990.

**DERMENGHEM, Émile.** *Le Culte des saints dans l'islam maghrébin.* Paris, Gallimard, 1982.

**EATON, Gai.** *The Richest Vein-Eastern Tradition and Modern Thought.* London, Faber & Faber, 1959.

**ECKHART, Mestre.** *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos.* 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1991.

—— *The Essential Sermons.* New York, Paulist Press, 1981.

**ELIADE, Mircea.** *Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais - Ensaios em Religiões Comparadas.* Belo Horizonte, Interlivros, 1979.

—— *Mito e Realidade.* São Paulo, Perspectiva, 1972.

—— *O Mito do Eterno Retorno.* S. Paulo, Mercuryo, 1992.

—— *Patterns in Comparative Religion.* Lincoln, University of Nebraska Press, 1996.

—— *Patanjali et le Yoga.* Paris, Seuil, 1962.

—— *The Forge and the Crucible.* Chicago, University of Chicago Press, 1991.

—— *O Sagrado e o Profano.* S. Paulo, Martins Fontes, 1996.

**EVOLA, Julius.** *A Tradição Hermética.* Lisboa, Edições 70, 1979.

**FERNANDO, Ranjit,** org. *The Unanimous Tradition.* Colombo, Sri Lanka, The Institute for Traditional Studies, 1991.

**FISCHER-SCHREIBER, Ingrid,** org. *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion,* Boston, Shambhala, 1994.

- FITZGERALD, Michael O.** *Yellowtail-Crow Medicine Man and Sun Dance chief.* Norman, EUA, University of Oklahoma Press, 1991.
- GANDHI, Mahatma.** *A Roca e o Calmo Pensar,* São Paulo, Palas Athena, 1991.
- GARAUDY, Roger.** *El Islam en Occidente.* Madrid, Breogan, 1987.
- GHAZALI, Al.** *The Book of Knowledge.* Nova Delhi, International Islamic Publishers, 1988.
- *The Alchemy of Happiness.* Londres, Octagon Press, 1983.
- *The Remembrance of Death and the Afterlife (Book XL of The Revival of The Religious Sciences).* Cambridge, Islamic Texts Society, 1989.
- GHAZI, Muhammad bin.** *The Sacred Origin of Sports and Culture.* Louisville, EUA, Fons Vitae, 1998.
- GONÇALVES, Ricardo M., org.** *Textos budistas e zen-budistas.* 2a. ed. S.Paulo, Cultrix, 1976.
- GUÉNON, René.** *A Crise do Mundo Moderno,* Lisboa, editorial Vega, 1977.
- *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos,* Lisboa, Dom Quixote, 1989.
- *Os Símbolos Da Ciência Sagrada.* São Paulo, Pensamento, 1989.
- *L 'Erreur Spirite.* Paris, Éditions Traditionnelles, 1984.
- *Le Teosofisme - Histoire d'une pseudo religion.* Paris, Éditions Traditionnelles, 1986.
- *A Grande Tríade.* São Paulo, Pensamento, 1983.
- *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel.* Paris, Éditions Véga, 1984.
- *Aperçus sur l'Ésotérisme Chrétien.* Paris, Éditions Traditionnelles, 1983.
- HENRY, Gray , ed.** *Islam in Tibet and Tibetan Caravans.* Louisville, EUA, Fons Vitae, 1998.
- HINNELLS, John, org.** *Dictionary of Religions.* New York, Penguin, 1984.

- HOURANI, Albert.** *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo, Cia das Letras, 1994.
- IBN ARABI, Mohyiddin.** *La Sagesse des Prophètes*. Paris, Albin Michel, 1974 (tradução de Titus Burckhardt).
- \_\_\_\_\_. *Sufis of Andalusia*. Tradução de R.W.J. Austin. Sherborne, Bechara Publications, 1988.
- JOSEFO, Flavio.** *História dos Hebreus*, Rio de Janeiro, Edições CPAD, 1990 (3 vol.)
- KHALDUN, Ibn.** *Os Prolegômenos*. Trad. De José e Angelina Khoury. São Paulo, Safady, 1958-61 (3 vol.).
- LAPERROUSAZ, E.** *Os Manuscritos do Mar Morto*. Porto, REs editora, 1977.
- LE CORAN.** Traduction par O. Pesle et Ahmed Tidjani). Paris, Larose, s/d.
- LÉVI-PROVENÇAL, É.** *Séville Musulmane au début du XII siècle*. Paris, Maisonneuve, 1947.
- LINDBOM, Tage.** *La semilla y la cizana*. Madrid, Taurus, 1980.
- LINGS, Martin.** *Ancient Beliefs and Modern Superstitions*. 2ª. ed. Londres, Unwin, 1980.
- . *Muhammad, His Life Based on the Earliest Sources*. Rochester, Inner Traditions International, 1983.
- . *A Sufi Saint of the XXth. Century*. Los Angeles, University of California Press, 1973.
- . *Sabedoria Tradicional e Superstições Modernas*. Trad. De Mateus Soares de Azevedo. S. Paulo, Polar, 1998.
- . *The 11th. Hour*. Cambridge, QuintaEssentia, 1987.
- . *What is Sufism?* Los Angeles, University of California Press, 1977.
- LIPSEY, Roger.** *Coomaraswamy, His Life and Work*. Princeton, Princeton University Press, 1977.

**MAHABHARATA**, S.Paulo, Cultrix, 1988.

**MAIMONIDES, Moses.** *The Guide of the Perplexed*. Chicago, Chicago University Press, 1963.

**MANTRAND, Robert.** *As Grandes Datas do Islão*. Lisboa, Editorial Notícias, 1991.

**NABHAN, Neuza.** *Islamismo- De Maomé a nossos Dias*. São Paulo, Ática, 1996.

**NASR, S. H.** *Knowledge and the Sacred*, New York, Crossroad, 1981.

— *The Essential Writings of F. Schuon*, Warwick, Amity House, 1986.

— *The Need for a Sacred Science*. Albany, State University of New York Press,

— *A Young Muslim's Guide to the Modern World*. Chicago, Kazi Publications, 1993.

— *Ideals and Realities of Islam*. London, Unwin, 1979.

— *Sufi Essays*. London, George Allen & Unwin, 1972.

— *In Quest of the Sacred*. org. Oakton, Foundation for Traditional Studies, 1994.

**NEEDLEMAN, Jacob, org.** *The Sword of Gnosis*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986.

**NEIHARDT, John.** *Black Elk Speaks*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1992.

**NICHOLSON, Reynold A .** *The Mystics of Islam*. Londres, Penguin, 1989.

**OLDMEADOW, Kenneth.** *"Frithjof Schuon and the meaning of tradition - tradition, religion and the perennial philosophy in the modern world"*. Sidney, Austrália, 1993. Dissertação (Doutorado) - Universidade de Sidney.

**O PENTATEUCO DA BÍBLIA MEDIEVAL PORTUGUESA.** Introdução e glossário de Heitor Megale. S.Paulo, Educ-Imago, 1992.

**PALLIS, Marco.** *Peaks and Lamas*. 4a. ed. London, Cassell, 1946.

— *Lumières Bouddhiques*. Paris, Fayard, 1983.

— *El Camino y la Montaña*. Buenos Aires, Kier, 1973.

**PERRY, Whitall.** *A Treasure of Traditional Wisdom*. 2a. ed.. Bedfont, England, Perennial Books, 1981.

— *Gurdjieff in the light of tradition*. Bedfont, Perennial Books, 1979.

— *Challenges to a secular society*. Oakton, Foundation for Traditional Studies, 1996.

**PLATÃO.** *A República*. 4ª. ed. Lisboa, Fundação Gulbekian, 1983.

**PLOTINO.** *The Enneads*. Trad. De Stephen MacKenna. Londres, Penguin, 1991.

**RAMAYANA.** S.Paulo, Cultrix, 1988.

**ROBINSON, James M.** *The Nag Hammadi Library*. San Francisco, Harper & Row, 1985.

**SAMKARA** *On the Absolute*. London, Shanti Sadan, 1981.

— *On Enlightenment*. London, Shanti Sadan, 1989.

**SANTO AGOSTINHO.** *A Cidade de Deus*. Petrópolis, Vozes, 1990.

— *A Vida Cristã*. S.Paulo, Inst. Social Morumbi, s/d.

**SCHAYA, Leo.** *El Significado universal de la Cabala*. Buenos Aires, Dédalo, 1976.

**SCHOLEM, Gershon.** *A Cabala e a Mística Judaica*. Lisboa, Dom Quixote, 1990.

- SCHUON, Frithjof.** *De l'Unité Transcendante des Religions*. Paris, Seuil, 1979.  
 ——— *Da Unidade Transcendente das Religiões*. Trad. De Fernando G. Galvão. São Paulo, Martins Editora, 1953.  
 ——— *L'oeil du coeur*. 2<sup>a</sup> ed. Paris, Dervy-Livres, 1974.  
 ——— *Forme et substance dans les religions*. Paris, Dervy-Livres, 1975.  
 ——— *Comprendre l'Islam*. Paris, Seuil, 1976.  
 ——— *Compreender o Islão*. Trad. De Pedro F. Leal. Lisboa, Dom Quixote, 1991.  
 ——— *Regards sur les mondes anciens*. Paris, Éditions Traditionnelles, 1976.  
 ——— *Castes et Races*. 2<sup>a</sup> ed. Milão, Archè, 1979.  
 ——— *Christianisme/Islam - Visions d'Écuménisme ésotérique*. Milão, Archè, 1981.  
 ——— *Du Divin a l'Humain*. Paris, Courrier du Livre, 1981.  
 ——— *Sur les traces de la religion pérenne*. Paris, Le Courrier du Livre, 1982.  
 ——— *Logique et Transcendance*. Paris, Éditions Traditionnelles, 1982.  
 ——— *Approches du phénomène religieux*. Paris, Le Courrier du Livre, 1984.  
 ——— *Sentiers de Gnose*. 2<sup>a</sup> ed., Paris, La Place Royale, 1987.  
 ——— *Avoir un Centre*. Paris, Maisonneuve & Larose, 1988.  
 ——— *Perspectives spirituels et faits humains*. 2<sup>a</sup> ed. Paris, Maisonneuve et Larose, 1989.  
 ——— *Racines de la Condition Humaine*. Paris, La Table Ronde, 1990.  
 ——— *The Feathered Sun*. Bloomington, World Wisdom Books, 1990.  
 ——— *Le Jeux des Masques*. Lausanne, L'Age d'Homme, 1992.  
 ——— *Treasures of Buddhism*. Bloomington, World Wisdom Books, 1993.  
 ——— *La Transfiguration de l'Homme*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1995.
- SILÉSIO, Ângelo.** *O Peregrino Querubinico*. Palma de Mallorca, J.Jota de Olañeta Editor, 1985.
- SMITH, Huston.** *The World's Religions*. San Francisco, Harper, 1991.  
 ——— *The Religions of Man*. New York, Harper Colophon, 1985.  
 ——— *Beyond the Post-Modern Mind*. Wheaton, EUA, Quest Book, 1985.
- SMITH, Wolfgang.** *Cosmos and Transcendance*. La Salle, EUA, Sherwood Sugden & Company, 1984.
- SOARES DE AZEVEDO, Mateus.** *Iniciação ao Islã e Sufismo*. Rio de Janeiro, Editora Record, 1994.

— “Um ponte entre o Oriente e o Ocidente”. *Folha de São Paulo*, 10/3/1996. p.5-6 e 5-7.

— “Apresentação”. In: Lings, Martin. *Sabedoria Tradicional e Superstições Modernas*. São Paulo, Polar, 1998.

— “O Outro Islã”. *Caderno de Sábado, Jornal da Tarde*. 15/9/1990. p.3.

— “A Century of Sophia Perennis in Brazil”. *Sophia*, vol. 4, no. 2, 1998.

**STODDART, William.** *Outline of Hinduism*. Oakton, EUA, Foundation for Traditional Studies, 1993.

— *Outline of Buddhism*. Oakton, Foundation for Traditional Studies, 1998.

— *O Sufismo*. Lisboa, Edições 70, 1980.

**SUZUKI, D. T.** *Mística: Cristã e Budista*, S.Paulo, Perspectiva.

— *Essays in Zen Buddhism*. Nova York, Grove Press, 1996.

**THE ANALECTS OF CONFUCIUS.** New York, Dover, 1995.

**THE BHAGAVAD GITA,** Toronto, Bantan Books, 1986.

**THE MEANING OF THE GLORIOUS KORAN.** Translated by Mohammed M. Pickthall. Delhi, Taj Printer, 1983.

**THE SAYINGS OF MOHAMMAD,** New York, Citadel Press, 1995.

**THE UPANISHADS,** New York, Penguin, 1987.

**VERMES, G.** *The Dead Sea Scrolls in English*. 2ª. ed. New York, Penguin Books, 1985.

**WERNET, AUGUSTIN.** *A Igreja Paulista no Século XIX*. S. Paulo, Ática, 1987.

**ZIMMER, Heinrich.** *Filosofias da Índia*, S.Paulo, Palas Athena, 1986 (compilado por Joseph Campbell).

## **Fontes manuscritas:**

Correspondência: 21 Cartas de René Guénon a Fernando G. Galvão, enviadas da cidade do Cairo, Egito, para S. Paulo durante o período abrangido entre 31 de janeiro de 1938 e 23 de novembro de 1950.

Cartas e poemas de Frithjof Schuon.

**PARTE II:**

**Nossas Traduções de alguns ensaios de**

**Frithjof Schuon.**

## Traduções:

- = **Forma e substância nas religiões** (extraído de *Forme et substance dans les religions*, 1975.) **109**
- = **Verdade e Presença** (extraído de *Forme et substance dans les religions*, 1975.) **126**
- = **Algumas dificuldades dos textos sagrados** (extraído de *Forme et substance dans les religions*, 1975.) **137**
- = **Contornos de Tipologia Religiosa** (extraído de *Sur les traces de la Religion Pérenne*, 1982) **149**
- = **Esquema da mensagem cristã** (extraído de *Racines de la condition humaine*, 1990) **160**
- = **Esquema da mensagem islâmica** (extraído de *Racines de la condition humaine*, 1990) **166**
- = **Diálogo entre helenistas e cristãos** (extraído de *Regards sur les mondes anciens*, 1976.) **170**
- = **Universalidade e atualidade do monaquismo** (extraído de *Regards sur les mondes anciens*, 1976.) **185**
- = **Falhas no mundo da fé** (extraído de *Résumé de Métaphysique Intégrale*, 1985.) **202**
- = **“A Base da Religião e da Metafísica” - Entrevista com Frithjof Schuon.**  
(Extraído da revista *The Quest*, 1996.) **213**

## **FORMA E SUBSTÂNCIA NAS RELIGIÕES**

**Frithjof Schuon**

Para que nós possamos considerar uma religião como intrinsecamente ortodoxa, é preciso que ela se baseie em uma doutrina globalmente adequada do Absoluto -- a ortodoxia extrínseca sendo função de fatores formais particulares não literalmente aplicáveis fora da perspectiva da qual derivam.<sup>1</sup> É preciso, em seguida, que a religião preconize e realize uma espiritualidade proporcional a esta doutrina, que ela comporte por conseqüência a santidade sob o duplo aspecto da noção e da coisa; é preciso, portanto, que a religião seja de origem divina, não filosófica, e que ela veicule por este fato uma presença sacramental ou teúrgica manifestando-se notadamente mediante milagres, e também -- o que surpreenderá a alguns-- pela arte sacra. Os elementos formais particulares, como os personagens apostólicos e os eventos sagrados, são subordinados enquanto formas aos elementos principais que nós acabamos de mencionar; eles podem portanto mudar de significação e de valor de uma religião para outra -- a diversidade humana tornando inevitáveis tais flutuações --, sem que haja por tanto contradição quanto à criteriologia essencial, a qual diz respeito simultaneamente à verdade metafísica e à eficácia salvífica, e secundariamente -- sobre esta base -- à estabilidade humana; esta pode ter exigências paradoxais à primeira vista, dado que implica forçosamente um certo compromisso entre a terra e o Céu. O caso do Islã pode parecer dos mais problemáticos do ponto de vista cristão, mas atende sem dúvida a esta sinalização global; ele é intrinsecamente ortodoxo mesmo distinguindo-se extrinsecamente das outras formas de ortodoxia monoteísta, e ele é chamado a distinguir-se particularmente do Cristianismo, por uma espécie de regressão --segundo as aparências-- a um equilíbrio abraâmico e por assim dizer intemporal:

---

<sup>1</sup> Quer o Absoluto seja concebido *a priori* em modo pessoal ou impessoal, teísta ou nirvânico.

Toda religião tem uma forma e uma substância; o Islã difundiu-se de uma maneira fulminante graças a sua substância, sua expansão detendo-se em razão de sua forma. A substância tem todos os direitos, ela deriva do Absoluto; a forma é relativa, seus direitos são portanto limitados.<sup>2</sup> Não se pode, com pleno conhecimento de causa, fechar-se a esta dupla evidência: em primeiro lugar, que não há credibilidade absoluta no plano dos meros fenômenos e, em seguida, que a interpretação literalista e exclusivista das mensagens religiosas encontra-se desmentida por sua relativa ineficácia, não no interior de sua área de expansão providencial, bem entendido, mas em face dos crentes de outras religiões; "se Deus quis sinceramente salvar o mundo--respondeu um imperador da China a missionários--, por que deixou a China nas trevas durante tantos séculos?" A lógica irrefutável deste argumento prova, não certamente que determinada mensagem religiosa seja falsa, mas certamente que ela é limitada extrinsecamente por sua forma, exatamente como uma determinada figura geométrica não poderia ser a única a dar conta das possibilidades do espaço. Obviamente, este argumento de princípio tem outros aspectos ou outras aplicações: por exemplo, se Deus tivesse realmente desejado salvar o mundo por meio da religião cristã, e por nenhuma outra, não se explicaria porque Ele permitiu que alguns séculos mais tarde, quando o Cristianismo não havia ainda se estabelecido firmemente na Europa, uma outra religião simultaneamente fulminante e monolítica, se instalasse em regiões nas quais a luz cristã devia penetrar, impedindo de uma vez por todas qualquer avanço do Cristianismo para o Oriente.<sup>3</sup> Inversamente, se o advento do Islã significasse que o globo

---

<sup>2</sup> A heresia é uma forma cortada de sua substância, daí sua ilegitimidade, ao passo que a sapiência, ao contrário, é a substância vista independentemente de formas, daí sua universalidade e sua imprescritibilidade. O êxito da heresia é função não de um valor interior, de fato largamente ausente, mas de causas extrínsecas e mais ou menos negativas, a menos que seu fator determinante seja, num determinado meio, um elemento tradicional que permaneceu intacto.

<sup>3</sup> Falando dos muçulmanos, São Bernardo diz que Deus "dispersará os príncipes das trevas" e que "a espada dos bravos logo acabará de exterminar com os últimos de seus satélites" (*Elogio da Nova Milícia*, 5). Ele foi obrigado a admitir ao final que "os filhos da Igreja e todos aqueles que levam o nome de cristãos jazem no deserto, vítimas dos combates e da fome", e que "os chefes da expedição envolvem-se em querelas"; que "o julgamento que Deus acaba de pronunciar sobre nós é um tal abismo de mistério que não encontrar nele ocasião para escândalo já é a nossos olhos santidade e beatidade..." (*Consideração*, II, I). Além das oposições, os sufis lembram às vezes que as diversas Revelações são raios do mesmo Sol divino: "O homem de Deus --canta Rumi em seu *Diwan*-- está além da infidelidade e da

inteiro devesse aderir a esta religião, não se explicaria porque Deus a teria revestido com uma imageria humana que colide frontalmente com a sensibilidade cristã e torna o Ocidente irremediavelmente refratário à mensagem mohamediana; se se objeta que o homem é livre, que Deus lhe dá por consequência a liberdade de criar em todo lugar e a todo momento uma falsa religião, então as palavras não têm mais sentido: pois uma intervenção divina eficaz devia contar com esta liberdade do homem de se lhe opor, pelo menos na medida em que salvaguarda o essencial desta intervenção e permite que a mensagem seja universalmente inteligível e que ela seja compreendida por todos os homens de boa vontade. Dir-se-á sem dúvida que a vontade de Deus é insondável; mas se ela o é em tal caso e a este ponto, então a própria argumentação religiosa perde muito de sua força. É verdade que o malogro relativo da expansão religiosa nunca perturbou o espírito dos fiéis, mas a questão não podia obviamente se colocar em épocas nas quais a imagem do mundo era reduzida, e nas quais, precisamente, a experiência de um bloqueio da expansão ainda não fora experimentada; e se a atitude dos fiéis não se modificou mais tarde, quando este bloqueio se tornou perceptível, isto prova, positivamente, que as religiões oferecem valores intrínsecos que nenhuma contingência terrestre poderia invalidar, e também, negativamente, que o preconceito e a falta de imaginação fazem parte da natureza humana e que estes dois traços constituem mesmo a tela protetora sem a qual a maioria dos homens seria incapaz de viver.

Converter-se de uma religião a outra é não apenas mudar de conceitos e de meio, mas é também substituir uma sentimentalidade por outra. Quem diz sentimentalidade diz limitação: a margem sentimental que envolve cada uma das religiões históricas prova à sua maneira o limite de todo exoterismo e por consequência o limite das reivindicações exotéricas. Interiormente ou substancialmente, a reivindicação religiosa é absoluta, mas exteriormente ou formalmente, portanto no plano da

---

religião...Olhei em meu próprio coração; é lá que eu O (Allah) vi; Ele não estava em nenhuma outra parte... Não sou nem cristão, nem judeu, nem adorador do fogo, nem muçulmano; não sou do Oriente, nem do Ocidente, nem da terra, nem do mar... Coloquei a dualidade de lado, vi que os dois mundos não são senão um; somente Um eu busco, somente Um eu conheço, Um somente eu vejo, Um somente eu chamo."

contingência humana, ela é forçosamente relativa; se a metafísica não bastasse para provar isto, os próprios fatos se encarregariam de o provar.

Coloquemo-nos agora, a título de exemplo, no ponto de vista do Islã exotérico, portanto totalitário: no início da expansão muçulmana, as circunstâncias eram tais que a reivindicação doutrinal do Islã se impunha de uma maneira absoluta; mais tarde, contudo, a relatividade própria a toda expressão formal devia necessariamente mostrar-se. Se a reivindicação exotérica --não esotérica-- do Islã fosse absoluta e não relativa, nenhum homem de boa vontade poderia resistir a esta reivindicação ou a este "imperativo categórico": todo homem que lho resistisse seria fundamentalmente mau, como era o caso nos primórdios do Islã, quando não se poderia, sem perversidade, preferir os ídolos mágicos ao puro Deus de Abraão. São João Damasceno tinha uma função elevada na corte do califa em Damasco<sup>4</sup>; ele não se converteu ao Islã, assim como não o fizeram São Francisco de Assis na Tunísia, nem São Luiz no Egito, nem São Gregório Palamas na Turquia.<sup>5</sup> Ora, não há senão duas conclusões possíveis daí: ou estes santos eram homens fundamentalmente maus --suposição absurda pois se tratava de santos--, ou então a reivindicação do Islã comporta, como a de toda religião, um aspecto de relatividade; o que é metafisicamente evidente porque toda forma tem limites e toda religião é extrinsecamente uma forma, a absolutês não lhe pertencendo senão em sua essência intrínseca e supraformal. A tradição conta que o sufi Ibrahim ben Adham teve por mestre ocasional um eremita cristão, sem que qualquer um dos dois se convertesse à religião do outro; do mesmo modo a tradição conta que Seyyid Ali Hamadani, que jogou um papel decisivo na conversão de Cachemira ao Islã, conhecia Lalla Yogishawari, a *yogini* nua do vale, e que os dois santos nutriam um pelo outro um profundo respeito, ao ponto em que se falou de influências recíprocas<sup>6</sup>, e malgrado a diferença de religião.

---

<sup>4</sup> Foi lá que o santo escreveu e publicou, com a aquiescência do califa, seu célebre tratado em defesa das imagens, proibidas pelo imperador iconoclasta Leão III.

<sup>5</sup> Prisioneiro dos turcos durante um ano, ele manteve discussões amigáveis com o filho do emir, mas não se converteu, assim como o príncipe turco não se tornou cristão.

<sup>6</sup> Ainda em nossos dias, os muçulmanos de Cachemira veneram Lallâ, a shivaita dançarina, tanto quanto um santo do Islã, lado a lado com Seyyid Ali; os hindus compartilham este duplo culto. A doutrina da santa condensa-se em um de seus cantos: "Meu guru deu-me apenas um

Tudo isto mostra que a absolutês de toda religião está na dimensão interior, e que a relatividade da dimensão exterior torna-se forçosamente aparente ao contato com outras grandes religiões ou seus santos.

\* \* \*

O Cristianismo sobrepõe à miséria pós-edênica do homem a pessoa salvadora do Cristo; o Islã toma seu ponto de partida na natureza incorruptível do homem -- em virtude da qual este não pode deixar de ser o que é--, e salva o homem, não lhe conferindo uma nova natureza, mas restituindo-lhe sua perfeição primitiva mediante os conteúdos normais de sua natureza imutável. No Islã, a mensagem --a Verdade pura e absoluta-- reflete-se sobre o Mensageiro: este é perfeito na medida em que a Mensagem o é, ou porque a Mensagem o é. O cristão é bastante sensível -- em um sentido negativo-- ao caráter extra-divino e socialmente humano sob o qual se manifesta o Profeta do Islã, e ele não perdoa este caráter em um fundador de religião surgido após o Cristo; o muçulmano de seu lado percebe de bom grado um certo caráter unilateral na doutrina evangélica, e ele compartilha aliás este sentimento com os hindus e os budistas. Simples questão de forma, evidentemente, pois toda religião é uma totalidade por definição, mas são precisamente as particularidades formais, e não as ilimitações implícitas, que separam as religiões.

"Não julgueis para não serem julgados..." "Quem ergue a espada perecerá pela espada..." "Aquele de vós que for sem pecado que atire a primeira pedra..." Todas estas sentenças não se explicam se não se tem em conta sua intenção característica, ou seja, que elas se dirigem não ao homem como tal, mas ao homem passional, ou ao lado passional do homem: pois é bastante evidente que pode e deve acontecer de um homem julgar legitimamente um outro, sem o que não haveria nem "discernimento dos espíritos", nem justiça; ou que homens saquem da espada legitimamente sem por isto perecer pela mesma espada; ou ainda que homens lancem com razão pedras sem dever-se perguntar se eles são pecadores ou não, pois desnecessário é dizer que nem os juízes, nem os

---

preceito. Ele me disse: De fora, entra na tua parte mais interior. Isto para mim tornou-se uma regra; e é por isto que, nua, eu danço" (*Lallâ Vâkyâni*, 94).

carrascos têm de se colocar esta questão no exercício de suas funções. Confrontar as leis do Sinai ou as do Corão e da Sunna com as do Cristo não é estabelecer uma contradição, mas simplesmente falar de coisas diferentes.

A mesma observação se aplica à divergência das morais sexuais, ou das concepções da sexualidade: enquanto que os semitas, como a maioria dos outros orientais, definem o casamento pela união física e seu condicionamento religioso, os teólogos cristãos o definem pelo que está "antes" ou "depois" desta união, ou "ao lado" dela. "Antes": pelo pacto, que faz dos noivos esposos; "depois": pelos filhos, que fazem dos cônjuges pais e educadores religiosos; "ao lado", pela fidelidade dos esposos, que lhes permite enfrentar a vida juntos, garantindo ao mesmo tempo a ordem social. Segundo São Tomás de Aquino, o casamento torna-se "mais santo *sine carnali commixtione*", o que é verdadeiro de um certo ponto de vista ascético-místico, mas não se se o entende de uma maneira absoluta; em todo caso, esta opinião não deixa subsistir nenhuma dúvida quanto à tendência fundamental do Cristianismo nesta matéria. E como esta tendência se apoia sobre um aspecto da natureza das coisas, desnecessário dizer que ela é reencontrada em algum grau em todo clima religioso, incluído o Islã, assim como, inversamente, a alquimia sexual não pôde estar totalmente ausente do esoterismo cristão da Idade Média, nem do Cristianismo enquanto tal.

O Cristianismo distingue entre o carnal como tal e o espiritual como tal, e ele é lógico ao manter esta alternativa no mundo vindouro: o Paraíso é por definição o espiritual, portanto ele exclui o carnal. O Islã, que distingue entre o carnal bruto e o carnal santificado, é igualmente lógico ao admitir o segundo em seu Paraíso: censurar ao jardim das *houris* um caráter demasiadamente sensual, segundo a acepção corrente e terrena do termo<sup>7</sup>, é tão injusto quanto censurar ao Paraíso cristão um caráter demasiadamente abstrato. O simbolismo islâmico tem em vista a analogia

---

<sup>7</sup> A poligamia tradicional despessoaliza a mulher em vista da Feminilidade em si, a *Rahmah* divina. Mas esta poligamia de fundamento contemplativo pode também, como no caso de David, combinar-se com a perspectiva monogâmica: Bethsabé foi a Mulher única pelo fato de que ela, precisamente, "personificava" a Feminilidade "impessoal".

essencial; mas o resultado é o mesmo.<sup>8</sup> Seria um erro crer que o Cristianismo autêntico é hostil ao corpo como tal<sup>9</sup>; o conceito do "Verbo feito carne" e a glória do corpo virginal de Maria opõem-se a todo maniqueísmo.

Uma consideração que gostaríamos de inserir aqui, já que falamos de paralelos e de oposições, é a seguinte: censurou-se ao Corão ter colocado a Santa Virgem na Trindade cristã; respondemos aqui a esta objeção não somente para explicar a intenção corânica, mas também, ao mesmo tempo, para esclarecer o problema da Trindade por uma acentuação metafísica particular. Segundo uma interpretação que não é teológica de fato, mas que o é de direito e que tem pontos de apoio nas Escrituras, o "Pai" é Deus em si, portanto enquanto metacosmo; o "Filho" é Deus enquanto se manifesta no mundo, portanto no macrocosmo; e o "Espírito Santo" é Deus enquanto se manifesta na alma, portanto no microcosmo. De outra parte, o próprio macrocosmo é o "Filho", e o próprio microcosmo -- em sua perfeição primordial -- identifica-se ao "Espírito Santo"; Jesus é igual ao macrocosmo, à criação inteira enquanto manifestação divina, e Maria é igual ao microcosmo "pneumático"; e assinalemos a este respeito a equação que foi feita por vezes entre o Espírito Santo e a divina Virgem, equação ligada à feminização, em alguns textos antigos, do divino Pneuma.<sup>10</sup>

\* \* \*

---

<sup>8</sup> Há oposição entre o corpo e a alma, ou entre a terra e o céu, mas não no caso de Enoque, de Elias, de Jesus e de Maria, que ascenderam corporalmente ao mundo celeste; do mesmo modo, a ressurreição da carne manifesta ou atualiza uma realidade que abole esta oposição. Mestre Eckhart precisa com razão que, subindo ao céu, estes santos corpos foram reduzidos à sua essência, o que não contradiz em absoluto a idéia da ascensão corporal.

<sup>9</sup> São João Clímaco relata que São Nonnos ao batizar santa Pelágia, que entrava nua na piscina, "tendo percebido uma pessoa de grande beleza, põe-se a louvar imensamente o Criador, e foi tão levado ao amor de Deus por esta contemplação que verteu lágrimas do rosto"; e acrescenta: "Não é extraordinário ver que aquilo que causa a queda dos outros tenha se tornado para este homem uma recompensa além da natureza? Aquele que por seus esforços chega aos mesmos sentimentos em circunstâncias similares é já ressuscitado incorruptível antes da ressurreição geral. O mesmo vale para as melodias seja sacras, seja profanas: aqueles que amam a Deus são por elas transportados à alegria e ao amor divinos, e se emocionam até as lágrimas". (*Escada do Paraíso*, XV)

<sup>10</sup> O termo hebraico *Ruahh*, "Espírito", é feminino. E notemos igualmente que se encontra na Epístola aos Hebreus a expressão "Minha Mãe o Espírito Santo" (*Mater mou Hagion Pneuma*).

Não há nenhuma ponte conduzindo da teologia cristã para o Islã, assim como não há nenhuma ponte levando da teologia judaica para o Cristianismo. Para poder se legitimar, o Cristianismo deve mudar de plano; e isto é precisamente uma possibilidade inaudita que não entra em nenhuma das categorias comuns do Judaísmo. A grande novidade do Cristo, no quadro do mundo judaico, foi portanto a possibilidade de uma dimensão interior e portanto supraformal: adora a Deus "em espírito e em verdade", e isto até a abolição eventual das formas; a passagem do Judaísmo ao Cristianismo se opera por consequência não no plano da teologia, como os polemistas cristãos paradoxalmente imaginam, mas por um retorno a um mistério de interioridade, de santidade, de Vida divina, de onde brotará uma nova teologia. Do ponto de vista cristão, a fraqueza do Judaísmo está em admitir que é preciso descender de Jacó para poder pertencer a Deus, e que a realização de atos prescritos é tudo o que Deus nos pede; quer esta interpretação seja exagerada ou não, Cristo rompeu as fronteiras do Israel étnico substituindo-o por um Israel unicamente espiritual, e ele colocou o amor de Deus antes do ato prescrito, e de uma certa maneira no lugar deste último, introduzindo simultaneamente, por sua vez, e necessariamente, novas formas. Ora, esta passagem extra-teológica da "antiga Lei" para a "nova" impede logicamente aos cristãos de utilizar, em relação ao Islã, a argumentação estreitamente teológica que eles se recusam a aceitar de parte dos judeus, e os obriga em princípio a admitir pelo menos a possibilidade -- em favor do Islã-- de uma legitimidade fundada numa nova dimensão, não apreensível a partir do sentido literal de sua própria teologia.

Vimos que, do ponto de vista do Islã, a limitação do Cristianismo é admitir, primeiramente, que o homem seja totalmente corrompido pelo pecado e, em segundo lugar, que somente o Cristo possa libertá-lo deste estado; e como nós observamos igualmente, o Islã funda-se sobre o axioma da inalterável deiformidade do homem: há nele algo que, participando do Absoluto --sem o que o homem não seria o homem--, permite a salvação desde que ele possua o conhecimento necessário, o qual precisamente é fornecido pela Revelação; o que o homem tem necessidade absoluta não é, portanto, tal Revelador, mas a

Revelação enquanto tal, isto é, vista sob a perspectiva de seu conteúdo essencial e invariável. E mencionemos também este ponto crucial: o que o Islã critica no Cristianismo --não ao Evangelho-- não é admitir em Deus uma Trindade, mas colocar a esta no mesmo plano da Unidade; não atribuir a Deus um ternário, mas definir Deus como trino, o que significa dizer seja que o Absoluto é triplo, seja que Deus não é o Absoluto.<sup>11</sup>

Um ponto que nós evocamos acima, e sobre o qual gostaríamos de insistir antes de prosseguir, é o seguinte: segundo a perspectiva cristã comum<sup>12</sup>, toda a natureza é corrompida, e mais ou menos maldita em função da queda --e da corrupção consecutiva-- do homem; resulta daí que os prazeres sensíveis não se justificam senão na medida em que a conservação do indivíduo corporal ou da espécie terrestre o exijam. Na perspectiva islâmica, o prazer, se permanece nos limites permitidos pela natureza e se é enquadrado pela religião, comporta ademais uma qualidade contemplativa, uma *barakah* ou uma benção que se refere aos arquétipos celestes<sup>13</sup> e que por este fato pode beneficiar tanto a virtude como a contemplação<sup>14</sup>; a questão que se coloca para o Islã é a de saber, não o que vale ou significa um prazer qualquer para um indivíduo qualquer, mas o que significam os prazeres normais, e nobres na medida de suas possibilidades, para o homem enobrecido pela fé, e pelas práticas e virtudes que ela exige. Para os cristãos, a distinção entre a 'carne' e o 'espírito' apresenta-se de bom grado como uma alternativa irreduzível que só é suavizada no plano estético pela noção superficial e apressada das 'consolações sensíveis'; a perspectiva islâmica acrescenta a esta alternativa, a qual ela não poderia negar a legitimidade relativa, dois aspectos compensatórios: o espírito manifestando-se na carne, e a carne

---

<sup>11</sup> É verdade que o Deus criador, revelador e salvador não se identifica ao Absoluto como tal; é verdade igualmente que Deus em si, em toda a profundidade de sua realidade, não se reduz à função criadora.

<sup>12</sup> Uma perspectiva tradicional jamais equivale a uma limitação total, o que é evidente a priori e provado por numerosos exemplos.

<sup>13</sup> No Paraíso: "...Cada vez que eles receberem um fruto, dirão: isto é o que nós recebemos antes (=na Terra)... E eles lá terão esposas purificadas (= sem máculas terrenas)..."(Surata *Al-Baqarah*, 25).

<sup>14</sup> O hedonismo da escola vichnuita de Vallabha parece constituir um desvio desta perspectiva. Quanto ao hedonismo grego, o de um Aristipo ou de um Epicuro, tem seu fundamento em uma filosofia do homem e não na natureza metafísica das sensações; na origem, este foi contudo um hedonismo comedido e sereno, não grosseiro como entre os materialistas do século XVIII.

se manifestando no espírito; complementaridade entrelaçada que nos faz pensar mais uma vez no Yin-Yang do Taoísmo. Em resumo: o cristão insiste na renúncia e no sacrifício, o muçulmano na nobreza e na benção; podemos dizer igualmente que o primeiro coloca a ênfase no recipiente acidental ou no nível de manifestação, e o segundo no conteúdo substancial e no simbolismo operativo. A gnose simultaneamente engloba e transcende as duas atitudes.<sup>15</sup>

Do ponto de vista da interpretação literal da teologia cristã, o Islã surge como um doloroso escândalo<sup>16</sup>; o caso do Cristianismo é análogo do ponto de vista da lógica rabínica mais impecável.<sup>17</sup> É preciso compreender cada uma dessas Mensagens a partir delas mesmas e em sua intenção profunda; os raciocínios derivados de axiomas que lhes são estranhos não atingirão sua verdade intrínseca. E isto nos leva ao ponto seguinte: os fenômenos característicos de determinada religião não constituem critérios de uma legitimidade exclusiva, eles resultam de uma intenção divina de criar uma perspectiva espiritual e uma via salvífica. No “sistema salvífico” cristão --no sentido do termo budista *upâya*--, o Cristo “deve” nascer de uma Virgem, sem o qual ele não pode aparecer como Deus manifestado; e sendo Manifestação divina --esta expressão constituindo a definição mesma do Cristianismo enquanto “meio divino”ou *upâya*--, o Cristo “deve” ser único e não haverá portanto salvação senão por ele--; a função universal e portanto intemporal do Logos coincide aqui por razões evidentes com a pessoa histórica de Jesus. De parte do Islã, o *upâya* funda-se na idéia de que não há senão o Real único, quer se o compreenda exotericamente e separativamente, quer esotericamente e unitivamente,

---

<sup>15</sup> Na verdade, encontramos as duas atitudes em toda espiritualidade tradicional.

<sup>16</sup> Há, contudo, este argumento em favor do Islã, o qual Massignon utilizou: “Farei de ti uma grande nação, Eu te abençoarei e farei grande o teu nome. Tu serás uma benção ... e todas as famílias da terra serão abençoadas em ti”(Gênesis, XII, 2 e 3). Esta promessa divina engloba toda a descendência de Abraão, aí incluídos os árabes, compreendendo portanto o Islã, tanto mais que é este e o Cristianismo --não o Judaísmo-- que se estende a “todas as famílias da terra”; dito de outro modo, uma falsa religião não pode ser coberta pelas promessas feitas por Deus a Abraão.

<sup>17</sup> O Testemunho que Deus dá, no Sinai, sobre sua própria Natureza, não foi uma meia-verdade; foi a afirmação --de uma insuperável gravidade-- da unicidade e da indivisibilidade do Absoluto. Certamente que este Testemunho não significa que não há em Deus um mistério tal como a Trindade; mas significa que, no nível em que se afirma a Unidade, não há senão esta, que não haverá portanto nada que lhe possa ser acrescentado.

ou segundo a transcendência, ou segundo a imanência; por conseqüência, o Profeta “não tem necessidade” de ser mais do que um homem, e não há nenhuma razão para que ele seja o único, outros Profetas o tendo precedido. No caso do Judaísmo, o *upâya* testemunha a possibilidade de um Pacto entre Deus e uma sociedade consagrada, portanto globalmente sacerdotal, algo que o Brahmanismo e o Xintoísmo fornecem outros exemplos; Israel “deve” por conseqüência ter o papel do único “povo eleito” -- pois encarna esta possibilidade fundamental do Pacto celeste --, mesmo se a necessidade da irradiação monoteísta não encontra sua solução senão graças às formas subseqüentes do Monoteísmo.<sup>18</sup>

Desde que Mohammed não tinha de se apresentar -- bem como Abraão e Moisés-- como a Manifestação do Absoluto, ele podia, como eles, permanecer plenamente no estilo semita, o qual é meticulosamente apegado às coisas humanas, sem desdenhar as menores delas; ao passo que há no Cristo --paradoxalmente e providencialmente-- um elemento que o aproxima do mundo ariano, isto é uma tendência à simplificação idealista das contingências terrestres.<sup>19</sup> O fato de que o Cristo é Manifestação do Absoluto sugeriu aos ocidentais --com a ajuda da cosmologia dos greco-romanos-- que o Absoluto é deste mundo; uma sugestão que o Islã nega expressamente revestindo o terrestre de um máximo de relatividade (o fogo não queima, “só Deus” faz queimar, e assim por diante), e que contribuiu para provocar, através de muitos rodeios e combinando-se tardiamente com um messianismo judeu tornado irreligioso, a busca de uma massa de pseudo-absolutos terrestres jamais realizáveis e cada vez mais explosivos. O fato de se acusar o Islã de ingenuidade, esterilidade e de inércia coloca em evidência um erro de óptica que se explica por esta fé na absolutês dos valores terrenos e das

---

<sup>18</sup> É por uma razão análoga --ou em um certo sentido pela mesma razão -- que o Budismo teve de sair do mundo fechado do Brahmanismo.

<sup>19</sup> Esperamos que nossas expressões dêem conta suficientemente de nossas intenções, as quais somos obrigados a condensar em algumas palavras-chave com o risco de parecer “malsonante”. Sobre a base desta precaução, diremos que Cristo, destinado a ser “deus ariano”, tem por antecipação algo de ariano por sua independência --aparentemente “grega”ou “hindu” -- em relação às formas; assim como o Buda, destinado a ser “deus mongol”, possui algo de providencialmente mongol pela monotonia horizontal e a profundidade estática de sua manifestação. No que diz respeito à “independência” do espírito ariano, precisemos que ela pode ser uma qualidade ou um defeito, dependendo do caso, exatamente como o formalismo semítico; seja como for, tudo é relativo e é preciso colocar cada coisa em seu lugar.

empreitadas humanas; objetivamente e positivamente, os traços que provocam estas censuras marcam uma intenção de equilíbrio bíblico em face do verdadeiro e único Absoluto. Para os muçulmanos, o tempo é uma rotação em torno de um centro imóvel, e ele seria reversível “se Deus quisesse”; a história não tem interesse senão na medida em que ela se refere à Origem, ou, ao contrário, na medida em que ela flui rumo ao “Último Dia”. Pois Deus é “o Primeiro e o Último”.

O Islã visa a realizar a combinação do senso do Absoluto com a qualidade de Equilíbrio: idéia do Absoluto determinando o Equilíbrio, e realização do Equilíbrio em vista do Absoluto. O Equilíbrio engloba tudo o que nós somos, portanto o homem coletivo e o homem individual; e sendo homens, temos direito, em face do Absoluto, a tudo o que é normalmente humano, sem que este direito possa excluir vocações particulares de afastamento do mundo. O Cristianismo tem algo de dramático; ele tem mais o senso do Sublime do que o do Absoluto, e mais o senso do Sacrifício do que o do Equilíbrio; sob este segundo aspecto, ele estende uma vocação propriamente ascética à toda a sociedade --na Igreja latina sobretudo--, o que é certamente seu direito de *upâya* particular, mas que não obstante provocou desequilíbrios históricos simultaneamente nefastos e providenciais.<sup>20</sup>

Segundo o ponto de vista muçulmano, os cristãos “cristificaram” Deus: desde Cristo, Deus não pode mais ser concebido nem adorado fora do Homem-Deus, e quem ainda concebe Deus da maneira pré-cristã é acusado de não conhecer Deus; adorar a Deus fora de Jesus --ou não admitir que Jesus seja Deus-- , é ser inimigo de Jesus, portanto inimigo de Deus, mesmo se se combina o culto do Deus Uno com o amor de Jesus e de Maria, como o fazem precisamente os muçulmanos. Em suma, para estes últimos, os cristãos por assim dizer “confiscaram” o culto de Deus

---

<sup>20</sup> A humanidade européia tem algo de prometico e de trágico; requeria por consequência uma religião que pudesse superar e sublimar o dramatismo dos deuses e dos heróis gregos e germânicos. Ademais, o gênio criador dos europeus implica uma necessidade de “queimar o que se adorava”, e daí resulta uma prodigiosa propensão à negação e à mudança; a Renascença fornece a prova mais patente e o exemplo mais assombroso disso, sem falar do que acontece em nossa própria época e num nível incomparavelmente mais grave; o que está em jogo é sempre o “Homem”, mas com acentuações totalmente diferentes.

mediante o culto exclusivo e absoluto de determinada Manifestação Divina, ao ponto de negar toda religião anterior, ao passo que o Islã, ao contrário, reconhece a validade dos cultos monoteístas pré-cristãos, adotando por sua vez uma atitude exclusiva no que diz respeito ao último ciclo da humanidade, que é o seu. E isto é importante: a evidência ofuscante dos “direitos” do Absoluto --portanto do Deus-Unidade-- parece ter por consequência o caráter bastante humano da manifestação mohamediana, no sentido de que esta evidência basta-se a si mesma, e deve ser compreendida como suficiente, de maneira que um mensageiro subrehumano nada lhe acrescentaria.

Partindo da idéia de que toda religião funda-se sobre uma Revelação que emana da única e mesma Consciência infinita, ou da mesma Vontade celeste de atração e equilíbrio, pode-se especificar --como já o fizemos mais de uma vez-- que o Cristianismo está fundado no Prodígio salvífico de Deus, e o Islã sobre a Verdade salvífica: do ponto de vista cristão --falando em termos bem sumários-- o nascimento virginal de Jesus prova que a religião cristã é a única verdadeira,<sup>21</sup> enquanto que do ponto de vista muçulmano este mesmo prodígio prova simplesmente que o Poder divino tinha uma razão suficiente para engendrã-lo, mas não que ele seja --ou possa ser-- o único critério da Autoridade divina ou a única garantia da Verdade absoluta, portanto que poderia tomar precedência sobre algum aspecto da Evidência metafísica. Em suma, o Islã busca evitar a impressão de que esta Verdade ou esta Evidência seja dependente do caráter sobrehumano do porta-voz<sup>22</sup>: é como se Deus estivesse “ciumento” --no sentido bíblico e metafórico do termo-- de seus representantes terrestres e ansioso por manifestar, ou lembrar, sua absoluta pré-eminência e sua indivisível essencialidade. “Ciúme”estritamente lógico ou ontológico, pois

---

<sup>21</sup> O raciocínio implícito é em suma o seguinte: a doutrina vedantina é falsa, porque Cristo, que nasceu de uma virgem, não a ensinou, e porque Badarayana, que a ensinou, não nasceu de uma virgem. Acrescentemos não obstante que, de uma parte, os postulados vedantinos encontram-se esporadicamente também na metafísica e na mística cristãs e, de outra parte, que a verdade de determinada tese aristotélica ou platônica levou os cristãos que a compreenderam a cristianizá-la, o que significa dizer que toda verdade deriva do Verbo eterno.

<sup>22</sup> Desnecessário dizer que não se trata aqui de contestar a legitimidade do *upâya* cristão enquanto tal, mas de dar conta de um aspecto, ou de um argumento subjacente, do fenômeno islâmico, o qual em seu conjunto aparece, em face do cristocentrismo voluntarista, como um corretivo reestabelecendo um certo equilíbrio.

seu fundamento é a natureza das coisas --à qual nada escapa no fim das contas-- e também a Misericórdia, pois a Verdade divina possui essencialmente uma qualidade salvadora que compensa de alguma maneira seu caráter altivo ou majestoso. Esta qualidade salvífica da Verdade pura é a grande tese do Islã, juntamente com a Unidade de Deus.

Os muçulmanos colocam a priori a questão de saber, não se Jesus é Deus, mas se Deus pode fazer-se homem no sentido em que os cristãos o entendem; se se encara Deus como o fazem os muçulmanos, ou seja, sob a ótica da absolutês, Deus em si não pode tornar-se homem porque o Absoluto em si não pode tornar-se contingência. Na doutrina trinitária, Deus pode fazer-se homem porque a Manifestação encontra-se já antecipada no Princípio visto sob um aspecto já relativo; este é o caso igualmente na doutrina hindu dos *Avatâras*, mas não na de *Atmâ* enquanto transcendente e excluindo *Maya*. Quando a Manifestação encontra-se prefigurada no Princípio é que, precisamente, este não é encarado sob o aspecto da absolutês; ora, a razão de ser do Islã é de colocar a ênfase dogmaticamente sobre este último, de ser por consequência a mensagem da essência e do intemporal. Esta verdade devia necessariamente tomar corpo no ciclo monoteísta, quaisquer que possam ser a legitimidade e o mérito de outras perspectivas igualmente possíveis.

Dogmaticamente, a divergência cristiano-islâmica é irreduzível; metafisicamente e misticamente ela é relativa, como dois pontos opostos tornam-se complementares em virtude do círculo sobre o qual se situam, e que os coordena ou os une desde que ele é percebido. Convém nunca perder de vista que os dogmas são coagulações-chave da luz informal; ora, quem diz coagulação diz forma, portanto limitação e exclusão. O Espírito pode ser manifestado, mas não cercado; *Spiritus autem ubi vult spirat*.

\* \* \*

Um esclarecimento acerca do Sufismo poderia encontrar seu lugar aqui: pretendeu-se , com uma segurança algo surpreendente, que o Sufismo original só conhecia o temor; que o Sufismo de amor surgiu mais tarde, e que mais tardio ainda é o Sufismo de gnose; e esta sucessão foi

apresentada como uma evolução, cujas fases foram atribuídas a influências estrangeiras. Na realidade, este desdobramento em três fases é uma projeção cíclica normal das virtualidades espirituais do Islã; o que em princípio é de ordem mais elevada, deve manifestar-se --do ponto de vista da acentuação geral-- em último lugar, o que pode evidentemente dar a ilusão de um progresso quando se ignora as razões profundas do fenômeno, e quando se ignora igualmente que os três elementos --temor, amor, conhecimento-- existiam necessariamente desde a origem, e sobretudo na própria pessoa do Profeta, como atestam o Corão e a Sunna, sem o que eles não teriam podido florescer mais tarde sob as formas específicas de doutrina e de método.

Há dois movimentos paralelos compensatórios: de uma parte, a coletividade se degenera à medida que se afasta da origem; mas de outra parte, sem evidentemente que haja um incremento global da espiritualidade, há florações sucessivas na ordem ascendente que descrevemos, no sentido de que os valores implícitos da origem se desdobram na ordem doutrinal e tornam-se explícitos, de modo que poder-se-ia dizer que há um desabrochamento progressivo compensatório no quadro mesmo da decadência geral. Este é um fenômeno que se pode observar em todos os ciclos religiosos, notavelmente também no Budismo<sup>23</sup>; e é por isto que surgem no seio de cada religião "renovadores" (*mujaddid*), que são "profetas" em um sentido derivado e secundário.<sup>24</sup> No Islã, Rabiah Adawiyah, Dhul Nun al-Misri, Niffari, Ghazali, Abd al-Qadir al-Jilani, Ibn Arabi, Abu 'l Hassan ash-Shadhili e Rumi incluem-se nesta categoria.

---

<sup>23</sup> Meio milênio após o Buda, a tradição corria o risco, se não de se extinguir, pelo menos de reduzir-se cada vez mais a uma comunidade monástica sem radiação mundial possível; todos os esforços convergiam para o *Pratyêka-Buda*, o contemplativo silencioso e isolado. É então que intervém o Mahayana com seu ideal do *Bodhisattwa*, personificação não apenas de desapego heróico, mas também de misericórdia ativa. Observemos aqui que a "piedade" budista significa que o Conhecimento total implica essencialmente, não determinada atividade exterior sem dúvida, mas a consciência participativa de uma dimensão do Ser, a saber a Beleza ou a Bondade; a qual é precisamente um aspecto da Essência divina, segundo Ibn Arabi.

<sup>24</sup> Seria uma brincadeira de muito mau gosto assimilá-los aos "reformadores" cuja função é exatamente inversa. Escutamos uma vez que se São Francisco de Assis não tivesse surgido, o próprio Cristo teria tido de voltar, formulação simbólica que sugere bem a função em questão.

Uma razão paradoxal deste fenômeno é que a eclosão aberta da perspectiva do amor pressupõe um meio humano forjado pela perspectiva do temor,<sup>25</sup> e que a eclosão da perspectiva de gnose pressupõe um meio moldado pela do amor. Isto quer dizer que uma religião deve ter tempo para formar sua humanidade para ser capaz de nela projetar, com a ajuda deste ambiente, esta ou aquela acentuação espiritual; exatamente o mesmo vale para a arte sacra ou para a liturgia em geral.

O ternário sáfico "temor" (*makhâfah*), "amor" (*mahabbah*) e "conhecimento" (*marifah*) se manifesta, na escala do Monoteísmo integral, respectivamente sob as formas das três religiões semitas, cada qual comportando por sua vez e à sua maneira, com maior ou menor ênfase, os três modos em questão. O Cristianismo começa com os austeros Padres do deserto; refloresce mais suavemente, sob o signo da Virgem-Mãe, na Idade Média, para dar lugar, mas de uma maneira bastante precária pois coloca toda a ênfase na caridade, a manifestações de gnose, discerníveis -- em diversos graus-- particularmente entre os místicos renanos e na escolástica, sem esquecer os teósofos alemães --numa espécie de exílio tradicional-- e outros grupos mais ou menos isolados.

No Judaísmo também, a época dos Salmos e do Cântico dos Cânticos não podia ser a do Pentateuco, e os cabalistas não poderiam emergir ou desabrochar antes da Idade Média.<sup>26</sup> E lembremos neste contexto que o Judaísmo, que coloca a ênfase na relação entre Deus e Israel, é globalmente uma perspectiva de fé e de temor; o temor de Deus enquadra as perspectivas de amor e de conhecimento, as quais não poderiam estar ausentes<sup>27</sup>, o amor sendo aqui estreitamente solidário da esperança.

---

<sup>25</sup> Por razões as quais nós já fizemos alusão, não se poderia objetar aqui que muitos *ahadith* tratam do Amor e que este não poderia estar ausente na origem do Islã. O Amor não entra explicitamente nos postulados do Sufismo original, o qual se funda --como dissemos-- sobre a "conversão" (*tawbah*) efetiva e sobre o percurso das "estações" (*maqamat*). "O Islã é a religião do Amor" disse Ibn Arabi; quanto ao resultado, sim, mas não quanto às premissas gerais; sim quanto à essência, não quanto aos postulados metódicos. O "Vinho" (*khamr*) e a "Noite" (*Layla*), ou a embriaguês contemplativa e a feminidade interior e quase-divina, intervêm apenas no esoterismo.

<sup>26</sup> Filo de Alexandria foi um platônico, não um cabalista.

<sup>27</sup> Estas quase definições são simultaneamente exatas e aproximativas, pois dificilmente é possível fazer justiça a todos os matizes em poucas palavras.

O Cristianismo, de sua parte, coloca a ênfase não *a priori* sobre a Natureza divina, mas sobre a Manifestação divina e redentora; é uma perspectiva de amor, que emoldura a sua maneira a de temor e a de gnose. O Islã enfim enfatiza a Unidade divina e suas consequências humanas, ele representa uma perspectiva de fé e de conhecimento, o temor e o amor sendo aqui função da fé.<sup>28</sup> Lembramos aqui estas coisas não para definir mais uma vez as perspectivas religiosas, mas para sublinhar que elas se contêm mutuamente.

---

<sup>28</sup> Vários *ahadith* vêm de fato no amor de Deus e no temor do pecado ou do mundo os critérios da fé sincera, a qual é sempre acentuada. Notemos esta sentença de Hassan al-Basri, eminente representante do Sufismo nascente: "Quem conhece Deus O ama, quem conhece o mundo, foge dele".

## VERDADE E PRESENÇA

Frithjof Schuon

A manifestação salvadora do Absoluto é Verdade, ou Presença, mas ela não é nem uma, nem outra de uma maneira exclusiva; pois, Verdade, ela comporta a Presença, e Presença, ela comporta a Verdade. É a dupla natureza de todas as teofanias; assim, o Cristo é essencialmente uma manifestação da Presença divina, mas ele é por isso mesmo Verdade: "Eu sou a Via, a Verdade e a Vida". Ninguém chega na proximidade salvadora do Absoluto se não for por uma manifestação do Absoluto, seja ela *a priori* Presença ou Verdade.

No Cristianismo, o elemento Presença prima sobre o elemento Verdade: o primeiro elemento absorve por assim dizer o segundo, no sentido de que a Verdade se identifica ao fenômeno do Cristo; a Verdade cristã é a idéia de que o Cristo é Deus. Resulta daí a doutrina trinitária; esta não se explicaria se o ponto de partida no Cristianismo fosse o elemento Verdade, isto é, uma doutrina do Absoluto, como é o caso no Islã, no qual Deus se apresenta antes de tudo como o Um Real, na medida em que um exoterismo semítico o permite.<sup>29</sup>

O Islã, portanto, funda-se sobre o axioma de que a Verdade absoluta é o que salva, juntamente com suas conseqüências volitivas, bem entendido; a limitação exotérica desta perspectiva é o axioma de que só a Verdade salva, não a Presença. O Cristianismo, ao contrário, funda-se sobre o axioma de que a Presença divina salva; a limitação exotérica é aqui o axioma, de uma parte, de que somente tal Presença salva, e não

outra, e, de outra parte, que só o elemento Presença pode salvar, não o elemento Verdade em si.<sup>30</sup>

Dizer com o Islã que a Verdade salva -- desde que ela seja a do Absoluto -- significa dizer que é preciso tirar todas as conseqüências da Verdade, que é preciso portanto aceitá-la totalmente, isto é, com a vontade e a afetividade, tanto quanto com a inteligência. E dizer com o Cristianismo que a Presença salva -- desde que ela seja a do Amor divino -- significa dizer que é preciso entrar no molde desta Presença, sacramentalmente e sacrificialmente, e se deixar levar por ela ao Amor divino. É preciso antes amar, depois querer e eventualmente conhecer em função do amor de Deus, enquanto que no Islã é preciso antes conhecer, depois querer e eventualmente amar em função deste conhecimento de Deus, se é permitido exprimir-se nesta matéria de uma maneira assim esquemática.

\* \* \*

*A priori* ou exotericamente, o elemento Verdade no Cristianismo, já o dissemos, é o axioma de que o Cristo é Deus, e que somente o Cristo é Deus; mas *a posteriori* ou esotericamente, a Verdade crística significa, de uma parte, que toda manifestação do Absoluto é idêntica ao Absoluto, e de outra parte que esta manifestação é simultaneamente transcendente e imanente. Transcendente, ela é o Cristo acima de nós; imanente, é o Cristo em nós mesmos; ela é o Coração que é ao mesmo tempo Intelecto e Amor. Entrar no Coração é entrar no Cristo, e inversamente; o Cristo é o Coração do macrocosmo, como o Intelecto é o Cristo do microcosmo. "Deus fez-Se Homem a fim de que o homem se faça Deus": o Si se fez

---

<sup>29</sup> Esta reserva significa que o ponto de vista teológico não poderia escapar a um certo dualismo, pelo fato mesmo de sua perspectiva devocional e voluntarista.

<sup>30</sup> A Verdade salvadora do Islã é "a Verdade" -- não "determinada Verdade" -- porque ela diz respeito ao Absoluto e não a um fenômeno.

Coração a fim de que o Coração se torne o Si; e é por isso que "o Reino de Deus está dentro de vós".

É nesta gnose que o Islã e o Cristianismo se encontram, pois o Coração é o Corão imanente, ou o Profeta imanente, se se coloca a ênfase na função ativa e inspiradora do Intelecto. Isto equivale a dizer que, no Islã, o elemento Presença é representado pelo Corão de uma parte e pelo Profeta de outra; valorizar este elemento Presença -- em função do elemento Verdade, que no Islã é o ponto de partida -- é identificar-se sacramentalmente ou eucaristicamente ao Corão<sup>31</sup>, e é também identificar-se ao Profeta ao entrar no molde mohamediano, que não é outro que a "norma primordial", a *Fitrah*. Entra-se neste molde encerrando-se na Sunna, o conjunto de regras de conduta ditadas pelo Profeta e personificadas por ele; ora, essas regras são "horizontais" tanto quanto "verticais", elas abordam a vida material e social como a vida espiritual.

O Corão também é simultaneamente Verdade e Presença: é Verdade pela doutrina, que ensina que não há senão um só Absoluto, e é Presença por sua qualidade teofânica ou sacramental, que está na origem do *Dhikr*, a oração quintessencial.

\* \* \*

Se para os cristãos Cristo é a Verdade da Presença, isto é, ele é a Presença verdadeira ou a única verdadeira Presença de Deus, para os muçulmanos o Profeta será, ao contrário, a presença da Verdade, isto é, só ele torna presente a Verdade pura ou total, a Verdade em si; o que explica que para os muçulmanos, que são insensíveis a outros argumentos, Mohammed é o maior dos "Enviados". "Tal Verdade, tal Profeta", parecem pensar os muçulmanos, enquanto que para os cristãos,

---

<sup>31</sup> Há muçulmanos que passam sua vida recitando o Corão, e há muçulmanos não-árabes que o salmodiam mesmo sem o compreender.

ao contrário, a Verdade parece ser totalmente função da incomparabilidade do Homem-Deus.

Para os muçulmanos, só a Verdade do Absoluto salva: daí sua tendência a diminuir ou a depreciar, no Cristianismo, o elemento Presença sob todos os seus aspectos; enquanto que para os cristãos, só a Presença -- ou esta Presença -- possui uma eficácia salvífica, donde sua tendência a subestimar ou a rejeitar todo "platonismo", isto é, toda perspectiva de Verdade libertadora.

A preeminência de Mohammed no Islã -- cuja motivação lógica acabamos de indicar, pelo menos no aspecto mais fundamental -- tem, por conseqüência, ou por concomitância, uma curiosa tendência a diminuir os Reveladores anteriores a Mohammed, mesmo que apenas incidentalmente e não obstante a veneração que o Islã lhes devota. Nós nos sentimos obrigados a dar conta deste aspecto porque ele se manifesta em obras sufis<sup>32</sup>, bem como nas exegeses corânicas, e encontramos seus traços mesmo em alguns *ahadith*<sup>33</sup>; lembraremos, para prevenir indignações apressadas de parte do arabista ocidental, que uma religião é o que os budistas chamam de *upaya*<sup>34</sup>, e que por este fato ela tem um certo direito a reflexos defensivos objetivamente inadequados, mas logicamente conformes ao axioma religioso ao qual eles servem, e justificados por sua eficácia *pro domo* tanto quanto por sua verdade simbólica e indireta.

De um outro ângulo, e no que diz respeito a certas opiniões enganosas sobre o Cristo e a Virgem, é preciso ter em conta, de um lado, a necessidade de todo exoterismo de se proteger contra a atração de outra

---

<sup>32</sup> *Fusus al-Hikam*, de Ibn Arabi, oferece exemplos patentes disso.

<sup>33</sup> Talvez não autênticos, mas em todo o caso difundidos e não desaprovados quanto ao conteúdo.

<sup>34</sup> *Upaya* é o "meio engenhoso" mediante o qual o Céu busca atrair as almas: como estas estão na ilusão, o "meio" assume forçosamente algo de ilusório, donde a diversidade das doutrinas, dos métodos, das religiões, ou antes de seus aspectos de incomparabilidade.

perspectiva religiosa, e neste caso o fim justifica os meios, as coletividades humanas sendo o que são, e, de outro lado, um certo ressentimento de parte do Islã em relação ao antropoteísmo cristão. Uma expressão como o título de "Mãe de Deus" atribuído a uma criatura de incomparável eminência é uma elipse metafísica defensável; mas não se pode negar que, no plano exotérico, e na ausência de comentários sutis que compensariam sua audácia ou imprudência, esta expressão assinala um obscurecimento da metafísica do Absoluto, um enfraquecimento de nossa consciência imediata, plena e operativa da absolutez de Deus; pois, ou um fenômeno é Deus -- o que é contraditório--, e então ele não tem mãe, ou então ele tem uma mãe e assim não é Deus, pelo menos sob o aspecto em que ele possui uma mãe e fazendo-se abstração da contradição inicial da hipótese.<sup>35</sup> Se diminuis assim o Absoluto -- parecem dizer os muçulmanos --, não ficais indignados se nós diminuimos o relativo, tanto mais que o fazemos em função do Absoluto e de sua glória apenas.<sup>36</sup>

Os muçulmanos são censurados por não tirar nenhuma conclusão teológica adequada do nascimento virginal do Cristo; eles poderiam responder que a ascensão de Enoque, de Moisés e de Elias não significa nada para os cristãos, que colocam estes personagens no "inferno" dos Patriarcas até o advento histórico do único Salvador. Se se é de opinião que os muçulmanos "permitem-se tudo" em virtude do elemento Verdade,

---

<sup>35</sup> Esta contradição, bem entendido, só diz respeito ao sentido literal e não ao mistério subjacente; ora, no plano do exoterismo é o sentido literal que conta.

<sup>36</sup> Segundo uma tradição islâmica, no fim dos tempos o Sol e a Lua serão atirados no inferno porque foram adorados pelos homens. opinião que está nos antípodas da perspectiva hindu, e de toda perspectiva mitológica ou "pagã", baseadas no que várias vezes denominamos a transparência metafísica dos fenômenos. É preciso reconhecer, contudo, que este princípio ocasiona subjetivamente muitas aplicações abusivas -- não pensamos aqui na idolatria, que é um desvio e não um simples abuso --, por exemplo no plano da divinização quase ritual de alguns marajás, onde o antropoteísmo se combina com todo o meticuloso pedantismo de que a mentalidade sacerdotal é capaz. O reflexo iconoclasta do Islã visa a idolatria sob todas as suas formas, mas ergue-se no mesmo golpe, em nome da Transcendência, contra a Imanência toda a vez que esta parece entrar em concorrência com aquela; só o esoterismo escapa em princípio a esta tendência limitativa.

que no seu caso enfatiza a Transcendência em detrimento de determinados aspectos considerados perigosos do elemento Presença, pode-se estimar com não menos razão que os cristãos tomam iguais liberdades em favor do elemento Presença e às expensas de determinadas conseqüências metafísicas da Transcendência, portanto em detrimento do elemento Verdade; quer se queira, quer não, é-se obrigado a admitir de uma maneira geral que o *upaya* possui direitos a primeira vista exorbitantes, mas afinal explicáveis e justificáveis por certos dados da natureza humana.

Em uma palavra: o mal-entendido entre cristãos e muçulmanos<sup>37</sup> é no fundo que, para os primeiros, o Sacramento serve de Verdade, enquanto que para os segundos a Verdade serve de Sacramento.

\* \* \*

Podemos descrever a acentuação islâmica do elemento Verdade da seguinte maneira: o Monoteísmo em si, que é o de Abraão e dos Patriarcas, deriva do elemento Verdade porque é a Verdade do Deus Uno que salva; ou seja, o homem é salvo pela fé e por nada mais, as obras sendo função da fé ou da sinceridade. A perspectiva cristã é essencialmente determinada pela Manifestação divina -- teofania -- que repercute sobre a concepção mesma de Deus, -- e esta manifestação dá lugar a uma espiritualidade do sacrifício e do amor; este antropoteísmo, com o trinitarismo que daí resulta, é certamente uma possibilidade espiritual entre outras, mas não é o monoteísmo em si.

Ora, o Islã, que representa o Monoteísmo em si e nada mais, é lógico em censurar o Cristianismo por não valorizar a mensagem do Monoteísmo, e de substituí-la por uma outra mensagem, a da

manifestação divina precisamente; o Islã é lógico igualmente em censurar ao Judaísmo, primeiramente por ter nacionalizado o Monoteísmo e, em seguida, por ter monopolizado a profecia. Certamente que o Mosaísmo e o Cristianismo são intrinsecamente ortodoxos, mas esta não é a questão quando se trata de resgatar a mensagem essencial, característica e universal do Monoteísmo, como o Islã entende fazer.

\* \* \*

As noções teofânicas de “Verdade” e de “Presença” nos conduzem a duas noções análogas próprias ao Amidismo, a saber o “poder de si mesmo” e o “poder do Outro” (em japonês, *jiriki* e *tariki*)<sup>38</sup>. O primeiro poder é o da inteligência e da vontade vistos sob o aspecto da capacidade salvífica que possuem em princípio, e que em conseqüência pode agir de fato desde que as condições requeridas sejam cumpridas; neste caso, o homem libera-se graças à sua inteligência e por seus próprios esforços, pelo menos segundo as aparências humanas, pois metafisicamente o poder iluminador e liberador escapa ao indivíduo, que não é senão seu instrumento. O segundo poder não nos pertence de nenhum modo, pertence ao “Outro”, como seu nome indica e como quer sua razão de ser; neste contexto, o homem é salvo pela Graça, o que contudo não poderia significar que ele não deva colaborar nesta salvação, por sua receptividade e segundo os modos que a natureza humana lhe permitem ou impõem.

A inteligência, que se refere ao elemento Verdade, deriva essencialmente do “poder de Si-mesmo”, e é o que entende representar o Zen, que se funda de fato sobre a Verdade imanente e liberadora; a fé, que se refere à graça e por conseqüência ao elemento Presença, deriva pelo contrário do “poder do Outro”, e é o que entende representar o Jôdo, que

---

<sup>37</sup> Ou entre cristãos e platônicos, com as reservas ou os matizes que se impõem.

<sup>38</sup> Ou *Shôdô-mon*, “escola do Caminho Sagrado”, e *Jôdo-mon*, “escola da Terra Pura”.

se funda sobre a Presença transcendente e salvadora. Pela força das coisas -- é preciso insistir --, o elemento Verdade, ou o Intelecto imanente quando se encara este elemento subjetivamente, atualiza um elemento “Presença” que nos supera e nos determina, enquanto que, inversamente, o elemento Presença faz apelo, para poder nos salvar, à fé e por conseqüência à nossa inteligência e ao elemento “Verdade”.<sup>39</sup>

Uma digressão acerca da interpretação prática dos dois “poderes”( *jiriki* e *tariki*) poderia justificar-se aqui: sem querer formular censura em um plano que deriva da ortodoxia intrínseca -- mas que não obstante está ligado à relatividade do *upaya* --, nós não podemos evitar o sentimento de que há algo de excessivo no totalitarismo, de uma parte de um Zen que entende não possuir nenhum traço de *tariki*, e de outra parte de um Jôdo que entende não apresentar o menor *jiriki*. Certamente, o homem pode em princípio salvar a “si-mesmo”, mas é preciso que uma Potência celeste --portanto um “poder do Outro”-- abençoe tal esforço; certamente, o homem pode em princípio ser salvo apenas pelo abandono à Misericórdia, mas é preciso que este abandono comporte um elemento de iniciativa, pois a ausência de todo elemento de “poder de Si-mesmo” é contrária à natureza do homem. Os partidários de Shinran, protagonista do *tariki* extremo, censuram às vezes a Hônen, mestre de Shinran, por admitir que a atividade invocatória combinada com a fé é a causa da salvação, o que lhes parece uma inconstância e uma falta de fé; para eles, só a fé salva, e a atividade de oração não é senão um sinal de gratidão. Ora, Shinran, na medida mesmo em que entende facilitar a via, torna mais difícil nossa confiança, pois se tudo depende da fé e não de atos, a base -- ou a substância psicológica -- da fé torna-se tanto mais precária; dito de outro modo, é humanamente difícil crer em uma

---

<sup>39</sup> Como indica o Yin-Yang do Taoísmo, de uma parte dando às duas regiões opostas uma forma que marca uma espécie de enlaçamento, e de outra parte transferindo a cada uma das regiões um elemento da outra.

Misericórdia que não nos pede absolutamente nada. Em Hônen, ao contrário, os atos comportam uma garantia objetiva de autenticidade em face da fé porque eles facilitam e reforçam esta última, e favorecem assim a condição essencial do nascimento na “Terra Pura”; esta maneira de ver, longe de comprometer nossa confiança na Misericórdia, comporta ademais um elemento ativo de felicidade. De resto, não é tanto a tese intrínseca de Shinran que nós criticamos aqui, mas sim o *parti pris* de seus fiéis de criticar a tese de Hônen, a qual é suficiente e irrepreensível, se bem que menos aguda sem dúvida do ponto de vista de um certo totalitarismo simultaneamente lógico e emocional.<sup>40</sup>

O Budismo se apresenta *a priori*, isto é em sua moldura formal, como uma via segundo o “poder de Si-mesmo”, portanto baseada no elemento Verdade enquanto poder iluminador e liberador imanente; mas ele dá lugar *a posteriori*, com uma perfeita lógica e sem sair de seu esquema original, a uma via segundo o “poder do Outro”, portanto fundada no elemento Presença enquanto poder misericordioso e salvífico transcendente. A Revelação búdica oferece de fato dois princípios, um geral e um particular, e o segundo incrustado no primeiro: primeiramente, o princípio da salvação por nosso próprio esforço, cujo paradigma é o jovem Gautama sob a árvore da *Bodhi*, e em seguida o princípio da salvação graças ao poder salvífico inerente ao estado de *Buddha* obtido por Gautama. Antes de mais nada, Gautama nos mostra a via por seu exemplo; depois, tornado Buda, ele prega esta mesma via, mas ao mesmo tempo dá-se a si mesmo -- sua natureza búdica<sup>41</sup> -- como um sacramento, e ele o

---

<sup>40</sup> A questão que se coloca aqui é menos de saber quem tem razão do que de saber a quem se dirigem as mensagens. Em todo caso, Shinran não melhorou nada, ele simplesmente deslocou a ênfase doutrinal do Amidismo, o que é aceitável em si, mas não em detrimento da posição antecedente; pensar o contrário é cair na ilusão do “progresso teológico”. Há em suma três vias possíveis: predominância do “poder de Si-mesmo”; predominância do “poder do Outro”; equilíbrio entre os dois.

<sup>41</sup> Esta é apresentada também como “Corpo da Lei”, *Dharma-kaya*; o Buda absoluto identifica-se ao *Dharma-Princípio*, ao passo que a personalidade do Buda terrestre é a lei enquanto Presença teofânica. De um modo análogo, a alma do Profeta -- segundo Aisha -- identifica-se ao Corão, ou mais precisamente a “substância humana” do Corão, isto é, seu caráter árabe.

faz sob a forma dos sutras da “Terra Pura”, ou mais precisamente mediante o Nome salvador do Buda Amitâbha, o qual ele mesmo, o Buda Gautama, é de alguma maneira a personificação terrestre atual. O Buda Amitâbha surge assim como o Logos em si, enquanto que o Buda histórico é um determinado Profeta manifestando o Logos por direito de identificação. Gautama ou Shakya-Muni é o indivíduo tornado Buda e mostrando como se chega a Buda, e Amitâbha é a natureza búdica eterna, portanto preexistente, que atrai por sua Misericórdia toda-poderosa.

Em outros termos: a via segundo o elemento Verdade participa ativamente na realização iluminadora do Buda, e a via segundo o elemento Presença participa de forma receptiva no imensurável mérito desta mesma realização. De uma parte, o fiel imita o exemplo do Bodhisatva Shakya-Muni, e esta é a via dos teravadinos e também, no seio mesmo do Mahâyâna, dos zenistas, discípulos de Bodhidharma; e, de outra parte, o fiel vale-se do poder avatárico e sacramental do Buda -- ou da força salvífica da natureza búdica--, e esta é a via dos amidistas, de Vasubandhu até Shinran.

A questão de saber por que o homem pode, e às vezes deve, seguir a via do “poder de Si-mesmo” quando ele pode seguir a via do “poder do Outro”, não se coloca, pois a natureza humana é diversa, como o é antes de tudo a Possibilidade divina, que a cria; de outra parte, as duas vias se combinam o mais geralmente,<sup>42</sup> e sua oposição sob a forma do Zen e do Amidismo não é senão um fenômeno de polarização extrema.

\* \* \*

---

<sup>42</sup> As escolas *Tendai*, *Shingon* e *Kegon* admitem em princípio ou de fato a combinação dos dois métodos, a saber o culto de Amida e a meditação intelectual.

Na constituição natural do homem, o elemento Verdade é representado pelo Conhecimento, e o elemento Presença pela virtude<sup>43</sup>; o Conhecimento é a saúde da inteligência, e a virtude a saúde da vontade. O Conhecimento não é perfeito senão graças a um certo concurso da virtude, e inversamente; é evidente que a inteligência bem aplicada pode produzir ou reforçar a virtude, porque nos explica a natureza e a necessidade desta; é igualmente evidente que a virtude, de seu lado, pode favorecer o Conhecimento, porque determina alguns modos deste. Dito de outro modo, nós conhecemos a Realidade metafísica não apenas porque nós compreendemos ou concebemos, mas também porque desejamos, portanto pelo que nós somos; pois nosso conhecimento de Deus não pode ser outra coisa que o que Deus mesmo é, e Deus é Majestade e Beleza (em árabe, *Jalâl e Jamâl*) simultaneamente<sup>44</sup>; ora, a Beleza do Objeto não é compreendida plenamente senão pela beleza do sujeito. A Realidade universal é simultaneamente geométrica e musical, intelectual e existencial, 'abstrata' ou incomparável (*tanzîh*) e 'concreta' ou análoga (*tashbîh*)<sup>45</sup>, transcendente e imanente; a 'Verdade' é como um fogo que queima o mundo dos acidentes para não deixar subsistir senão a Substância intangível, enquanto que a 'Presença' ao contrário nos faz tangível esta mesma Substância, através dos acidentes translúcidos que a revelam segundo modos variados e inumeráveis.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> No Islã, os termos *çalâh e salâm*, 'benção' e 'paz' -- colocados junto ao nome do Profeta -- referem-se respectivamente a estes dois elementos, abstração feita das significações mais imediatas.

<sup>44</sup> Este segundo termo evoca imediatamente, para a sensibilidade islâmica, a idéia de *Ikrâm*, de 'generosidade acolhedora': Allâh, que comporta essencialmente a 'Majestade' e a 'Beleza', é chamado na surata *Er-Rahmân* 'o Possuidor da Majestade e da acolhedora Generosidade' (*Dhûl-Jalâli wal-Ikrâm*).

<sup>45</sup> É a esta polaridade que se referem metafisicamente, no Islã, os dois Testemunhos, o do Deus único, Allâh, que exclui, e o de seu Profeta, Muhammad, que reintegra.

<sup>46</sup> Modos de 'Misericórdia' (*Rahmah*), ou de Beleza, ou de Amor, como diria Ibn Arabi.

## Algumas Dificuldades dos Textos Sagrados

Frithjof Schuon

Ler as Escrituras Sagradas da humanidade com uma admiração irrestrita é uma coisa, e reconhecer que nem sempre se é capaz de apreciá-las é outra; nós podemos, de fato, saber que um texto, sendo sagrado, deve ser perfeito sob o duplo aspecto do conteúdo e da forma, mas podemos não estar em condição de constatá-lo, dependendo das passagens com as quais nossa ignorância se choca, passagens estas as quais somente o comentário tradicional tornaria inteligíveis. Aceitar com veneração "toda palavra que sai da boca de Deus" não exige portanto, evidentemente, nenhuma piedosa hipocrisia; isto é, nossa aquiescência, não de princípio somente, mas de fato, só é inteligente e sincera com a condição de fundar-se sobre motivos reais, sem o que deveríamos aceitar qualquer dissonância devida a um erro de tradução, enquanto ignorarmos sua falsidade.<sup>47</sup>

É verdade, e é mesmo inevitável, que ilusões piedosas desse gênero, ou de um gênero vizinho, produzam-se mesmo no seio das ortodoxias: tomamos como exemplo a afirmação, bastante comum entre os muçulmanos, de que o Corão apresenta, não uma forma simplesmente perfeita, o que seria plausível e mesmo evidente, mas um estilo sobrehumano e inimitável; e contam-se numerosas histórias de homens que, tendo desejado imitar o Corão, fracassaram lamentavelmente. Que eles fracassaram, não temos dúvida, mas não que tenha sido por causa da

---

<sup>47</sup> A Bíblia seria muito mais compreensível e bem menos vulnerável se não se ignorasse sistematicamente a exegese rabínica, o que não quer dizer que os autores cristãos a tenham sempre ignorado. Mestre Eckhart, por exemplo, conhecia a exegese de Maimônides; este foi "o Rabi", como Aristóteles foi "o Filósofo".

inimitabilidade do estilo<sup>48</sup>, pois o Corão está formulado em uma língua humana, e a gama de possibilidades de perfeição neste plano é forçosamente bastante restrita; a linguagem não pode ser mais do que a linguagem. Que o Corão seja perfeito e normativo do ponto de vista da gramática e da sintaxe, isto é incontestável -- e o contrário seria inconcebível para um Livro revelado--, mas ele não é único nisto; que sua linguagem seja por vezes de uma beleza poética insuperável é algo igualmente certo, mas insuperável não é forçosamente inigualável; enfim, que ele comporte todas as verdades necessárias, para dizer o mínimo, não é igualmente em si um milagre. O caráter divino de um Livro revelado não pode ser aparente de uma maneira absoluta na forma terrestre, nem no simples conteúdo conceitual; a qualidade divina, e portanto sobrenatural, miraculosa e inimitável, a qual somente um piedoso preconceito atribui abusivamente às palavras, está na realidade em uma outra ordem: está antes de tudo na riqueza das significações -- e isto não poderia ser imitado--, e em seguida no que nós poderíamos chamar de substância divina subjacente, a qual é sensível através da expressão formal, e se manifesta sobretudo por seus resultados nas almas e no mundo, no espaço e no tempo. Só esta substância divina pode explicar fatos como a eficácia mística, de uma parte, e teúrgica, de outra, dos versículos corânicos, a expansão fulminante do Islã primitivo nas condições em que ela ocorreu, a estabilidade das instituições muçulmanas, a extraordinária fecundidade da doutrina e a força da espiritualidade, sem esquecer a profunda originalidade da arte arquitetural e ornamental, quaisquer que tenham sido suas "matérias-primas"; e somente esta substância não-

---

<sup>48</sup> Desnecessário dizer que, sob um certo aspecto, o estilo do Corão não pode ser imitado, mas o mesmo vale para toda obra-prima; quanto ao caráter elíptico e de alguma maneira sobressaturado que o Corão tem de sua origem celeste, não se poderia afirmar que seja uma perfeição linguística ou literária.

humana pode explicar a convicção litóide que caracteriza a fé muçulmana, cujas causas buscar-se-ia em vão apenas nas idéias ou no estilo.<sup>49</sup>

O caráter privilegiado do Corão desvela-se sem dúvida em algumas passagens mais diretamente do que em outras, sobretudo nas suratas escatológicas de Meca, ou em passagens como o Versículo do Trono (II, 255), ou no da Luz (XXIV, 35), mas os zelosos nos quais pensamos pretendem precisamente estender a sublimidade divina a todo o Livro, incluindo aí as estipulações de direito civil; ademais, a distinção que acabamos de estabelecer entre os graus de expressividade não soluciona esta questão crucial: há um estilo de linguagem que seja necessariamente divino ou, dito de outro modo, há critérios formais ou literários para a proveniência divina de um texto?<sup>50</sup> O problema é no fundo o mesmo que o da beleza sobrehumana -- e eventualmente miraculosa em seus efeitos -- do *Avatâra*: se se trata unicamente da beleza plástica, o rosto e o corpo do Mensageiro celeste não podem constituir nem mais, nem outra coisa que ápices de beleza humana e racial -- ápices sem dúvida raríssimos ou antes únicos por uma certa originalidade providencial -- e não é senão com a alma, a expressão, as atitudes, que aparecerá a beleza estritamente sobrehumana; não há perfeição monstruosa -- ou seja, violando a norma<sup>51</sup> -- no Mensageiro divino, tanto quanto na Mensagem. Se os cétricos árabes que tentaram imitar o Corão malograram, não é tanto em razão de uma impossibilidade literária, mas sim de uma realidade sobrenatural que torna vãos seus esforços, e isto tanto mais infalivelmente quanto eles eram muçulmanos "de direito", se não "de fato"; seu pecado foi o de Prometeu,

---

<sup>49</sup> Pois as idéias encontram-se também nos grandes tratados teológicos, como a beleza se encontra igualmente nos poemas sufis; mas nem uns, nem outros teriam podido conquistar -- ou conservar -- toda uma parte do mundo.

<sup>50</sup> O sublimismo em questão tem de resto efeitos diversos: assim ele dá lugar, numa certa salmodia "especializada" do Corão, a uma curiosa sobresaturação, uma idolatria do som que faz perder à leitura sua beleza espiritual e também sonora.

<sup>51</sup> E não esqueçamos que a norma é por definição divina.

de Ícaro, dos titãs. Mas isto pertence a uma ordem de coisas que uma crítica literária, tanto oriental como ocidental, não poderia dar conta.

\* \* \*

Para ler sem dificuldades um Livro Sagrado, é preciso ter consciência, entre outras, das associações de idéias que determinada palavra evoca em determinada língua; e isto nos conduz à seguinte distinção: há Escrituras Sagradas nas quais a língua original é de uma importância capital, daí a interdição mais ou menos expressa de traduzi-las para uso canônico -- é o caso da Torá, do Corão, do Veda e poder-se-ia dizer do Tao Té King --, e há outras Escrituras nas quais todo o sentido está nas imagens, na expressão direta do pensamento --é o caso do Evangelho e dos livros budistas --, e nas quais as traduções em línguas populares, mas nobres, estão mesmo tradicionalmente previstas.<sup>52</sup> É preciso sublinhar aqui o fato de que estas duas formas da Revelação, a budista como a cristã, fundam-se sobre uma humanização do Divino -- Divino impessoal no primeiro caso e pessoal no segundo--, ao passo que nas tradições judaica, islâmica e hindu a Revelação assume antes de tudo, e essencialmente, a forma de Escrituras; o avatarismo hindu não muda isto em nada, pois o Veda vem antes dos *Avatâras*, e não são eles que revelam o *Sanâtana-Dharma*, ou que o criam, por assim dizer.

---

<sup>52</sup> Dizemos em "línguas nobres" para enfatizar que as línguas ocidentais modernas representam línguas tornadas mais ou menos triviais --em face do sagrado-- por alguns séculos de literatura irreligiosa e pela mentalidade democrática, e estão longe de serem aptas a transmitir as Escrituras Sagradas, levando em conta todos os aspectos canônicos, litúrgicos e psicológicos, ao passo que estas mesmas línguas ainda eram aptas a isto na Idade Média; e nós falamos de "traduções tradicionalmente previstas" para lembrar que a possibilidade de traduzir a Escritura encontra-se já prefigurada no "dom das línguas", e, quanto ao Budismo, no paralelismo original entre o pali e o sânscrito. Mas, uma vez tornada litúrgica, a língua é cristalizada e não muda mais, mesmo se se modifica no uso profano. Como escreve Joseph de Maistre: "Toda língua cambiante convém pouco a uma religião imutável. O movimento natural das coisas ataca constantemente as línguas vivas; e sem falar destas grandes mudanças que as desnaturam absolutamente, há outras que não parecem importantes, mas que o são em muito. A corrupção do século apossa-se todos os dias de algumas palavras, e as estraga como que para se divertir. Se a Igreja falasse nossa língua, poderia acontecer de um espírito atrevido tornar a palavra mais sagrada da liturgia ou ridícula, ou indecente. Sob todos os aspectos imagináveis, a língua religiosa deve ser colocada fora do domínio do homem." (*Du Pape*, Livro I, cap. XX)

A compreensão detalhada da Torá, do Corão e dos Livros brahmânicos pressupõe o conhecimento, não apenas das associações de idéias que determinado termo hebreu, árabe ou sânscrito evoca, mas também das proposições implícitas e subentendidas, que os comentaristas fornecem precisamente, seja por ciência, seja por inspiração; quanto ao simbolismo, tão importante em todas as Escrituras sagradas, incluindo o Evangelho, é preciso distinguir entre um simbolismo direto, inteiro e essencial, e um outro indireto, parcial e acidental: quando Jesus, ao rezar, eleva os olhos para o céu, o simbolismo é direto, pois o céu, ou o "alto", representa por sua situação espacial, tanto quanto por sua natureza cósmica, a "dimensão divina"; mas quando, na parábola do semeador, os pássaros que levam a semente representam o diabo, o simbolismo é totalmente indireto e provisório, pois não é senão na medida em que eles tiram a semente e volteiam em todos os sentidos que os pássaros, os quais em si mesmos simbolizam, ao contrário, os estados celestes, podem assumir esta significação negativa. É preciso notar aqui igualmente um outro caso, o do simbolismo simultaneamente parcial e direto: o Corão compara o bramido do asno à voz de Satã, mas o asno em si mesmo não está em questão, se bem que seu ganido jamais seja suscetível de uma interpretação benéfica.<sup>53</sup> Estes diversos graus de simbolismo são bastante freqüentes na Lei de Manu, a qual é impossível compreender em detalhe sem conhecer as ramificações implícitas dos diversos símbolos.

---

<sup>53</sup> É a uma burrica -- a de Balaão-- que Deus dá a palavra, e é um asno que carrega a Virgem e o Menino Jesus na fuga para o Egito, e também o Cristo em sua entrada triunfal em Jerusalém; e lembremos igualmente que o asno tem sobre as costas o desenho de uma cruz. O asno simboliza a humildade, em contraste com a soberba principesca do cavalo, e ele encarna de fato, ao lado de seu nobre congênere, o caráter pacífico, modesto e tocante -- e vizinho da infância-- das criaturas sem glória, mas não obstante boas; quanto ao bramido, ele parece manifestar a ambição de igualar o relincho, como se houvesse aí a marca caricatural da tentação dos pequenos em se fazer de grandes, portanto do pecado de orgulho. Pode-se admitir igualmente que o asno da manjedoura tem uma significação inferior, se não maléfica -- em relação ao bramido e à reputação de teimosia--, mas, segundo uma outra interpretação em suma mais adequada, e corroborada pela Legenda Dourada, ele representa aqui a presença dos pequenos e dos humildes, aqueles que são desprezados pelo mundo, mas que são aceitos pelo Senhor.

Para o leitor não prevenido, muitas passagens das Escrituras contém repetições surpreendentes e pleonasmos, a menos que não sejam mesmo totalmente ininteligíveis ou aparentemente absurdas. Assim, por exemplo, o Corão diz de Abraão: "Nós (Allah) o escolhemos neste mundo, e em verdade ele está no mundo vindouro entre os justos"(II, 130); poder-se-ia questionar qual é a função desta segunda proposição, que é contudo a evidência mesma. Ora, esta precisão é tornada necessária pela enunciação precedente: "no mundo"; se a Escritura dissesse unicamente: "Nós o escolhemos", seria inútil precisar o que quer que seja, mas como diz "no mundo", está obrigada, a fim de evitar que esta precisão seja interpretada num sentido limitativo, a acrescentar "e no mundo vindouro".<sup>54</sup> Isto era ainda mais indispensável, do ponto de vista islâmico, na medida em que o Cristianismo colocou Abraão no "limbo dos patriarcas" e que Jesus se apresentou como "anterior" a ele.<sup>55</sup>

Outro exemplo: Jesus diz (III,49): "Eu vos anunciarei o que comereis e o que acumulareis em vossas casas"; esta passagem faz alusão primeiramente à Eucaristia e, em seguida, à acumulação de um tesouro no mundo vindouro, dois elementos essenciais da mensagem crística; ora, estas não são associações de idéias que se imponham forçosamente à primeira vista e à uma simples leitura. Uma passagem análoga é esta: "Jesus, filho de Maria, fez esta prece: 'Senhor Nosso, fazei-nos descer do céu uma mesa; que ela seja um festim para o primeiro e o último entre nós, e um sinal de teu Poder...'" (V, 114). As palavras "o primeiro e o último" designam respectivamente o santo e o homem de virtude suficiente, e também, sob um aspecto diferente, o gnóstico e o simples

---

<sup>54</sup> Este versículo tem relação com o seguinte: "Nós (Allah) mostramos a Abraão o reino dos céus e da terra para que ele fosse daqueles que possuem a certeza"(VI, 75), "céus" significando simultaneamente os astros e os mundos celestes ou, segundo Ghazzali, a "visão interior".

<sup>55</sup> O que o Cristo foi enquanto manifestação atual e concreta do Logos, e central para um dado mundo.

crente; a seqüência da passagem contém uma ameaça divina contra os indignos, o que recorda a ameaça análoga de são Paulo: "Aquele que comer deste pão sem ser digno, comerá sua própria condenação" (I Cor. XI, 27-29).

Em um plano totalmente diferente, e em uma passagem acerca da peregrinação (II, 198), o Corão nota, para estupefação do leitor inadvertido, que "não é um pecado para vós se buscais algum favor de vosso Senhor", o que significa: é permitido, durante a peregrinação, ganhar a subsistência fazendo comércio. De uma ordem análoga é a seguinte dificuldade: "Não há pecado, para aqueles que crêem e fazem boas obras, no que eles comeram, se eles temem a Deus e são crentes, e fazem as boas obras, e de novo temem a Deus e crêem, e ainda O temem e se esforçam no bem..." (V, 93). O que significa globalmente que, entre os verdadeiros crentes, não resta nenhum traço do mal que eles puderam cometer por ignorância antes da revelação da prescrição correspondente, ou antes de sua entrada no Islã; ou ainda: entre aqueles dos verdadeiros crentes --não hipócritas-- que morreram antes desta revelação. Quanto às repetições contidas nesta passagem, elas se referem, segundo os comentadores, às divisões do tempo --passado, presente, futuro--, e também aos graus de aplicação --eu, Deus, o próximo-- de nossos deveres morais e das atitudes espirituais que a eles se referem. Mas este versículo tem igualmente um sentido simultaneamente literal e mais geral, e então significa que, em caso de circunstâncias excepcionais, as prescrições alimentares são subordinadas aos princípios intrínsecos, isto é, a observância destes pode compensar em necessidade a inobservância daqueles.

Um detalhe que pode surpreender no Corão é que freqüentemente, e sem transição nem relação lógica, acrescenta-se a uma estipulação legal qualquer uma expressão como esta: "E Allah é poderoso e sábio." É que o

Corão comporta por assim dizer várias "camadas" sobrepostas; após a enunciação de uma coisa temporal, o véu da contingência se rasga e o fundo imutável reaparece.

Mas, perguntar-se-á, se a leitura do Corão é algo tão árduo e precário, mesmo para os que sabem o árabe, como o Islã pôde difundir-se pacificamente entre povos que não sabem esta língua? É que o Islã difunde-se, não pela leitura do Corão, mas por sua manifestação humana, espiritual, psicológica e social: se os negros da África abraçam a religião árabe, é porque eles observam o gênero de vida dos muçulmanos, vêem-nos rezar, ouvem o canto dos muezzins, constataam a serenidade dos homens piedosos; é somente depois que aprendem o mínimo de árabe exigido para a prece canônica. A imensa maioria dos muçulmanos não-árabes nunca saberá ler o Corão, nem muito menos apreciar suas qualidades literárias; eles vivem nos efeitos sem conhecer as causas. Compreender-se-á a importância, no Islã, dos *ulamás*, se se sabe que eles são os depositários e por assim dizer os reservatórios, não apenas das sentenças do Corão --muito freqüentemente sibilinas<sup>56</sup>--, mas também, e sobretudo, das significações implícitas, tiradas seja da Sunna, seja dos comentários tradicionais.

Há uma passagem que gostaríamos de mencionar ainda: quando Satã diz que seduzirá os homens "da frente e de trás, de sua direita e de sua esquerda" (VII, 17), os comentadores observam que nem o alto, nem o baixo são mencionados, e concluem que esta passagem exprime a limitação do poder satânico; ora, as duas dimensões invioláveis são em suma a "grandeza" e a "pequenez", isto é, que o homem é salvo seja porque

---

<sup>56</sup> Este caráter diz respeito bem mais aos versículos "parabólicos" (*mutashâbihât*) do que aos versículos "confirmados" (*muhkamât*), os quais constituem a "Mãe do Livro" (*umm al Kitâb*); os primeiros contêm sentidos múltiplos, e os segundos um só sentido; este pode comportar gradações, mas elas são paralelas e não divergentes. A "Mãe do Livro" é, em suma, o conjunto dos dogmas, depois das prescrições e proibições essenciais.

permanece "pequeno" como uma criança, seja porque eleva-se acima das coisas como uma águia.<sup>57</sup> As duas posições podem e devem, de resto, combinar-se, como indica o nome de Lao-Tsé, "Criança-Velho"; em outros termos, pode-se ser ou "muito pequeno", ou "muito grande" --muito humilde ou muito elevado-- para o pecado mortal e a desgraça final; o tipo mesmo do pecador prometéico ou titanesco é o adulto movido pela paixão e ambição que, não sendo nem criança, nem idoso, não possui nem a inocência humilde e confiante dos pequenos, nem a sabedoria desapegada e serena dos grandes. Mas a "altura" é também a Verdade inatacável, e a "profundidade", a inalterável natureza das coisas, a incorruptível inocência do puro Ser, ou a interioridade inviolável do Coração.

\* \* \*

Podem haver nos textos sagrados antinomias simbolistas ou dialéticas, mas não contradições; é sempre a diferença de ponto de vista e de aspecto que fornece a chave, mesmo em casos como o dos relatos evangélicos divergentes: por exemplo, quando, segundo são Lucas, um dos ladrões é mau e o outro é bom, trata-se evidentemente da simples oposição entre o mal e o bem, a descrença e a fé, o vício e a virtude<sup>58</sup>;

---

<sup>57</sup> A mesma passagem afirma que a maioria dos homens são ingratos, sublinhando assim que o que atrai os homens às redes do demônio é a falta de gratidão para com Deus, o que seria suscetível de muitos desdobramentos. É de fato por uma espécie de ingratidão --ou por mil tipos de ingratidão ou de inconsciência culpável-- que o homem se afasta do Centro-Origem; é o dom da existência, ou da inteligência, profanado e desprezado.

<sup>58</sup> Tauler compara a crucifixão do primeiro ladrão ao vão arrependimento das pessoas que colocam toda a sua fé nas austeridades exteriores e penitências orgulhosas, as quais não lhes trazem senão a danação em troca de seus sofrimentos; este é o "zelo de amargura" de que fala são Bento. A segunda cruz é a do pecador realmente desinteressado do mundo: ele a tudo sacrificou por Deus e aceita de bom grado os sofrimentos merecidos por seus pecados, com a firme esperança no amor e na misericórdia de Deus. A cruz central é a do homem perfeito, que escolheu seguir o Cristo em todas as coisas, e que deve ser crucificado na carne a fim de alcançar a "cruz da natureza divina do Cristo". Do ponto de vista do simbolismo hermético, esta imagem se identifica ao Caduceu, no qual o eixo central ou "árvore do mundo" comporta dois ciclos, um ascendente e um descendente, o

pelo contrário, quando, segundo são Mateus e são Marcos, os dois ladrões injuriam ao Cristo, eles se identificam aos dois pólos --mental e moral-- do mal, os quais reecontram-se na alma humana, onde o Cristo aparece como o Intelecto, e em um nível inferior como a voz da consciência, a qual é um prolongamento ou um reflexo do Intelecto puro. Há na alma, de resto, o bem e o mal como tais, mas encontra-se nela também o mal dissimulado por virtudes e o bem estragado pelos vícios; e observemos que, se um dos ladrões era bom, nem por isto deixava de ser, enquanto ladrão, uma injúria para o Cristo, se bem que os relatos de Mateus e de Marcos guardam mesmo uma certa verdade literal. Seja como for, é o relato de Lucas que prima, pois a Misericórdia prevalece sobre o Rigor, segundo uma fórmula islâmica.<sup>59</sup>

Este gênero de interpretação -- do qual se encontram, do lado cristão, as primícias em Orígenes, santo Ambrósio, santo Agostinho, Cassiano, são Gregório e outros -- está profundamente estribado na natureza das coisas e se reencontra, por conseqüência, em todos os climas tradicionais; mas o que importa aqui é que muitas imagens contidas nas Escrituras sagradas seriam ininteligíveis sem a transposição aos planos metafísico, macrocósmico ou microcósmico.

Por vezes, as diferenças nos textos sagrados -- e *a fortiori* entre textos de origem diversa -- são mais ou menos comparáveis àquelas que opõem a astronomia exata à astronomia de Ptolomeu, a primeira sendo sustentada pela natureza objetiva, mas de certa maneira "extra-humana", dos fatos, e a segunda pela experiência humana forçosamente limitada,

---

que tem relação com o *janua coeli* e a *janua inferni*, e também, em termos hindus, com o *dêva-yâna* e o *pitri-yâna*.

<sup>59</sup> É a inscrição do Trono de Allah: "Na verdade, minha Misericórdia precede minha Cólera."

mas simbolicamente e espiritualmente adequada, pois "natural"<sup>60</sup>; uma perspectiva espiritual pode, em um caso particular, optar por uma ou outra das soluções -- analogicamente falando --, segundo sua lógica interna e a oportunidade que daí resulta. Por exemplo, na divergência fundamental que opõe as teses cristã e muçulmana a respeito do fim terrestre de Jesus, há um mistério acerca do qual o Evangelho não dá conta explicitamente, sendo que cada uma das duas teses transmite providencialmente um aspecto de alguma maneira extremo, segundo as exigências ou os interesses da espiritualidade respectiva.<sup>61</sup>

A maior divergência possível, neste domínio, é sem dúvida aquela que opõe o não-teísmo --ou o nirvanismo-- budista ao monoteísmo de origem semita, o primeiro fundando-se sobre o caráter onírico e impermanente do cosmo, em conexão com a aparência negativa ou "vazia" da Realidade absoluta, e o segundo sobre a realidade de experiência do mundo e sobre a manifestação positiva e ativa do Princípio criador; estas definições, por mais insuficientes que possam ser a certos pontos de vista, ilustram à sua maneira a não-contradição -- ou a coerência profunda -- da Palavra celeste universal.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Observemos de passagem que a Índia tradicional admite simultaneamente a terra chata e a terra esférica: enquanto que, para os *Puranas*, a terra é um disco suportado por Vishnu como tartaruga, ela é para o *Sûrya-Sidhanta* uma esfera suspensa no vazio.

<sup>61</sup> O docetismo e o monofisismo apresentaram diversos aspectos deste mistério; dizemos "aspectos" pois a questão é mais complexa e é mesmo mais que provável que ela seja insolúvel em termos terrestres. É em todo o caso este mistério que explica, de uma parte, o heroísmo suprahumano e sobrenatural dos mártires integrados na natureza do Cristo e, de outra parte --em um plano completamente distinto--, a profusão de doutrinas divergentes tratando desta natureza, desde as origens do Cristianismo.

<sup>62</sup> O "teísmo" reencontra-se de certa maneira, sob a forma do Amidismo notadamente, no quadro do Budismo, que é não obstante "não-teísta", e este "não-teísmo" reencontra-se por sua vez na concepção da "Essência impessoal" da Divindade nos esoterismos monoteístas (*Images de l'Esprit*, Paris, 1960; capítulo *Sur les traces du Bouddhisme*).

Mas, podemos ficar por aqui, pois nossa intenção era simplesmente, de uma parte, mostrar que as deficiências aparentes --no interior de um mesmo Livro sagrado-- são na realidade sínteses ou elipses e, de outra, enfatizar que para estar na verdade ou na ortodoxia não é necessário em absoluto considerar como sublime o que se está na impossibilidade de compreender e de apreciar. Para ser respeitoso sem hipocrisia e sincero sem irrespeito, basta saber que a Palavra divina é necessariamente perfeita, estejamos realmente em condições de constatar isto ou não.

## Contornos de Tipologia Religiosa

Frithjof Schuon

O Absoluto<sup>63</sup> pode ser abordado de duas maneiras, uma baseada em “Deus em si”, e a outra fundada no “Deus feito homem”. Isto é o que faz a distinção entre, de uma parte, Abrahamismo, Mosaísmo, Islã, Platonismo e Vedantismo e, de outra parte, Cristianismo, Ramaismo, Krishnaismo, Amidismo e em um certo sentido mesmo o Budismo como um todo. A segunda destas vias -- a do Logos— é comparável a um barco que nos leva à outra margem: a terra distante faz-se próxima através da forma do barco; Deus faz-se homem porque nós somos homens; Ele nos estende Sua mão assumindo nossa própria forma. O que implica, primeiramente, que o homem não pode salvar a si mesmo senão mediante esta mão estendida por Deus e, em segundo lugar, que a imagem de “Deus em si” fica obscurecida na mitologia e na economia salvífica do “Deus feito homem”.

A primeira destas duas vias, pelo contrário, funda-se na idéia de que o homem tem acesso a Deus por sua própria natureza --caída ou não--, e é esta fé em “Deus em si” que salva. Mas esta fé deve ser integral, deve englobar tudo o que somos, a saber, o pensamento, a vontade, a atividade, o sentimento; e isto é o que as Leis Sagradas visam realizar, para a coletividade e para o indivíduo.<sup>64</sup> O homem se salva conformando-se

---

<sup>63</sup> Mesmo que seja o “Absoluto relativo”, pois toda a Ordem Divina é absoluta em relação à relatividade humana, apesar de não com respeito ao Intelecto puro, o qual transcende toda relatividade --efetivamente ou potencialmente --, e se assim não fosse não teríamos nem mesmo a noção do Absoluto.

<sup>64</sup> Do ponto de vista da Lei, o que se conforma à virtude não é apenas o que serve ao interesse espiritual e possivelmente também ao interesse material do indivíduo e de seu próximo imediato --o interesse espiritual sendo incondicional e o material condicional--, mas também o que serve ao equilíbrio da

perfeitamente à sua natureza teomórfica; a Lei sagrada é o que nós somos, essencialmente e portanto primordialmente.

\* \* \*

Faz parte da natureza das coisas que nenhuma das duas vias fundamentais possa excluir totalmente a verdade da outra via; a via do Logos deve encontrar seu lugar secundário --mesmo que a título simbólico-- no arcabouço da via do “Deus em si”, e inversamente. O Xiísmo, com sua quase-divinização de Ali e Fátima e sua imolatria subsequente, projeta por assim dizer a perspectiva cristã no Islã. O Amidismo, com sua confiança salvadora na Misericórdia do Buda-Deus Amida, parece introduzir esta mesma perspectiva fundamental no Budismo.<sup>65</sup> O Hinduísmo --como era de se esperar-- contém as duas perspectivas, uma ao lado da outra, ele é krishnaita tanto quanto vedantino.

Mas os exemplos extremos do Xiísmo e do Amidismo são insuficientes, pois trata-se de reencontrar a perspectiva estrangeira não apenas em determinada cristalização particularista, mas também e antes de mais nada na religião geral: assim, o culto do Logos reencontra-se no Islã geral sob a forma atenuada e por assim dizer neutralizada do culto místico de Mohamed , cuja expressão canônica é a “Benção do Profeta”; o culto do Logos é reencontrado igualmente no Budismo geral, sob a forma da quase-adoração do Buda, cujo traço mais notório é a imagem clássica e universal do Buda.

---

sociedade; ao passo que, do ponto de vista da simples natureza das coisas, está em conformidade com a virtude aquilo que é justo em si --sem relação com as necessidades da coletividade-- e o que portanto serve a um dado interesse espiritual, com a condição de não prejudicar os interesses legítimos de quem quer que seja.

<sup>65</sup> Nos dois casos, influências cristãs estão totalmente excluídas. Trata-se de arquétipos espirituais, não de fenômenos históricos.

Evidentemente, a reverberação inversa existe igualmente, e ela se manifesta, bastante paradoxalmente, no fato de que as religiões do Logos “feito homem” encaram, numa certa medida, este homem como se ele fosse “Deus em si”: elas também visam realizar o humano integral e primordial mediante o recurso a uma Lei, mas sempre partindo da idéia de um “Verbo feito carne” e da incapacidade fundamental do homem marcado pela queda; portanto sem sair de sua ótica geral e determinante.

A confrontação entre os dois tipos de religião, um tipo centrado sobre Deus em si e o outro sobre Deus-feito-homem, evoca o princípio de uma dupla relação, não apenas do homem com Deus, mas também da esposa para com o esposo, do povo para com o monarca, e outras complementaridades do gênero. Se nossa confrontação de religiões nos mostrou que há um acesso rumo a Deus que é direto e outro que é indireto, podemos dizer o mesmo de situações puramente humanas: a esposa não pode ser subordinada ao esposo senão com a condição de ser, num outro plano, sua amiga, a saber, no plano de sua humanidade comum; do mesmo modo, é uma regra elementar da monarquia que o monarca, se de uma parte domina seus súditos, de outra deve sempre salvaguardar em relação a eles uma relação de homem para homem, como nos mostra o exemplo dos grandes reis do passado.

Para o ocidental, o acesso à personalidade do Profeta está como que bloqueado pelos seguintes fatores: a linguagem do Profeta, a primeira vista estranhamente a do “homem médio”, mesmo “terra-a-terra”, “prática”, algo “descontínua”; em seguida, uma certa complicação e quase-acidentalidade de sua vida privada; e, sobretudo, a pretensão canônica de colocá-lo acima de Cristo. Assim, o acesso à personalidade do Profeta não é possível -- exceto no caso de uma conversão pura e simples, cujo resultado seria o esquecimento ou a incompreensão da personalidade de Jesus -- este acesso, dizíamos, não é possível senão mediante um rodeio

metafísico ou esotérico que apreenda o fenômeno a partir do interior e que proceda da síntese para a análise, da essência à forma, ou da substância ao acidente. Abordamos este ponto em outras ocasiões e nos limitaremos aqui à seguinte constatação, a qual aparecerá *a priori* como uma petição de princípio, mas pouco importa, pois as conseqüências espirituais, religiosas, culturais e históricas do fenômeno mohamediano provam sua legitimidade, eficácia e grandeza: contrariamente ao que acontece com o Cristo, que passa pelo estado humano por assim dizer de forma relutante, e que nele se encontra quase como um estrangeiro, o Profeta, deliberadamente separado da Ordem divina -- pois a razão de ser do Islã quer que o Enviado seja "homem, totalmente homem, e nada a não ser homem"--, o Profeta, portanto, tem os dois pés na condição humana e assim aceita e realiza à perfeição tudo o que é positivamente humano e natural; o que, para os cristãos, obscurece a pista de sua santidade. Ele tem essencialmente o sentido da sociedade, ao passo que o Cristo tem em vista o homem em si; assim, São Paulo, mesmo consciente da utilidade social do casamento, parece querer fazer deste uma espécie de punição, como que para se vingar do homem que não escolheu o celibato em vista do Espírito Santo, e isto a despeito da sacralização<sup>66</sup> do matrimônio, que se refere ao Espírito Santo e solicita sua participação. Seja como for, as formulações dogmáticas e as estipulações éticas possuem forçosamente algo de brutal, se é permitido colocar as coisas assim; não se constrói uma religião com matizes.

Por mais estranha que possa parecer uma tal asserção -- que no caso do Cristo não teria nenhum sentido --, Mohamed é o Profeta do "razoável"; de um razoável não medíocre, bem entendido, mas feito de realismo psicológico e social, e suscetível por conseqüência de veicular a via ascendente. Ocasionalmente, mas não raramente, o Profeta sabia ser também "piedosamente irrazoável" como os ascetas cristãos, e é a estes

---

<sup>66</sup> O que neste contexto equivale a um expediente utilitário.

exemplos "à margem" que se refere o ascetismo esotérico anteriormente mencionado; "à margem" porque estes exemplos são estranhos --quando não contrários-- ao princípio de medida e equilíbrio da religião comum.

O Profeta, dizem os sufis, realiza a síntese de todas as possibilidades espirituais, enquanto que cada um dos outros "Enviados" representa uma só destas possibilidades, ou pelo menos só enfatiza uma delas. Enquanto que a mensagem de "interioridade" ou de "essencialidade" de Jesus -- oposta ao culto das "observâncias exteriores"-- é unívoca e profunda, é precisamente o caráter de síntese ou de equilíbrio da mensagem mohamediana que torna mais ou menos "impreciso" o retrato espiritual do Profeta, pelo menos visto de fora e na ausência das chaves necessárias; mas, para os muçulmanos, este mesmo retrato é perfeitamente inteligível, pois eles o concebem *a priori* como corporificando toda a gama de grandeza e de beleza, e isto não sobre a base de uma abstração, bem entendido, mas seguindo o itinerário complexo dos grandes e pequenos incidentes que marcam a vida do herói. Poder-se-ia dizer que em um certo sentido a perspectiva islâmica, no que diz respeito ao Mensageiro e à vida espiritual, procede da análise para a síntese, enquanto que a perspectiva cristã, ao contrário, procede da síntese para a análise, em ambos os aspectos.

Uma verdade simbólica não é sempre literal, mas uma verdade literal é forçosamente sempre simbólica. As diversas tradições islâmicas sobre o Cristo, a Virgem e os cristãos não são certamente para se tomar ao pé da letra --o que não invalida em nada sua intenção ou seu simbolismo, precisamente--, mas quando o Islã ensina que há, e que sempre houve, a possibilidade de salvação fora da pessoa do Cristo, e que este é uma manifestação salvadora entre outras --o que não significa que ela seja como as outras--, a verdade literal está de seu lado, ao menos sob

esta relação particular.<sup>67</sup> Jesus é exclusivamente “a Porta” e “o Caminho”, sim, mas a Porta, ou o Caminho, não é exclusivamente Jesus; o Logos é Deus, mas Deus não é o Logos. Toda a questão está em saber em que grau nós aceitamos este axioma e quais conseqüências tiramos dele.

De um ponto de vista completamente diferente, não há religião que não comporte elementos comparáveis na prática ao que, em linguagem do Zen, chama-se um *Koan*: ou seja, uma fórmula irritante do ponto de vista da lógica, destinada a fazer explodir a casca do mental, não para baixo, bem entendido, mas para o alto; e neste sentido toda religião, neste ou naquele aspecto ou detalhe, é uma “extravagância divina”, o que é compensado a priori pela evidência deslumbrante e quase-existencial de sua mensagem global. O cético ou o pedante podem chocar-se com inevitáveis contra-sensos, mas sempre haverá na religião um elemento fundamental que não lhe deixa desculpa, mas que, ao contrário, fornece uma desculpa em grande medida suficiente para as dissonâncias do simbolismo religioso.

\* \* \*

Depois de todas estas considerações acerca de uma questão de tipologia religiosa, e no fim das contas sobre os enigmas da linguagem dogmática em geral, cremos poder mudar de tema ainda no quadro deste mesmo capítulo, para entrar num problema conexo, o da relação --ou de algumas relações-- entre o Ocidente cristão e o Oriente muçulmano; dizemos “entrar”, pois a questão não é tratar o problema a fundo. Antes de mais nada, devemos assinalar o seguinte fenômeno: freqüentemente acontece de os ocidentais mais ou menos próximos do Islã acusarem os outros ocidentais de desconhecerem este mesmo Islã e de entreterem a seu respeito preconceitos imperdoáveis, ao invés de o estudarem com

---

<sup>67</sup> Não sob o aspecto da modalidade característica, e realmente única, que realiza o “Verbo feito carne”; apesar de o Corão reconhecer que Cristo é “Espírito de Deus” e que ele nasceu de uma Virgem.

amor. Mas isto é perfeitamente injusto e até absurdo, pois, mesmo fazendo abstração de todos os preconceitos possíveis – e os ocidentais não são certamente os únicos a ter preconceitos –, trata-se de um fato que o Islã rejeita os dogmas do Cristianismo, coloca o Corão no lugar do Evangelho, o Profeta no lugar do Cristo e considera que a religião cristã deveria ceder seu lugar à religião muçulmana; ora, estas opiniões bastam em grande medida para tornar o Islã inaceitável e mesmo odioso aos olhos dos cristãos. O que importa do ponto de vista da verdade total – como dissemos e agora repetimos—é saber que as teses anticristãs do Islã não têm fundamentalmente senão uma significação simbólica, extrínseca e “estratégica”, e isto em função de uma intenção espiritual positiva que não tem evidentemente relação com fenômenos históricos. A mesma observação aplica-se, *mutatis mutandis*, às teses cristãs que buscam invalidar todas as outras religiões, e assim por diante. Deus quis – não podemos duvidar—que mundos religiosos diferentes e divergentes coexistam em um mesmo planeta; no interior de um destes mundos, Ele não pede contas sobre os outros; é aliás com a mesma “lógica existencial” que cada indivíduo crê ser “eu”. Se Deus quer que haja diversas religiões, Ele não pode querer que uma dada religião seja outra religião, cada uma deve portanto ter barreiras sólidas.

Nas condições normais, o muçulmano tem uma só religião, que o envolve e o penetra ao ponto que lhe é impossível deixá-la, a não ser por apostasia; este truísmo pode surpreender, mas ver-se-á imediatamente sua função se acrescentamos que o cristão médio, ao contrário, parece ter na prática três religiões simultaneamente; primeiramente o Cristianismo, depois “a civilização”, e enfim a “pátria”, ou a “nação”, ou a “sociedade”, ou uma outra ideologia política qualquer, seguindo as flutuações da moda ou segundo o meio; a religião propriamente dita é posta num canto, os

reflexos humanos são compartimentalizados.<sup>68</sup> Uma das causas deste fenômeno é um gosto pelas novidades, notória já entre os gregos da época dita clássica, e não menos notória entre os celtas e os germânicos; daí uma tendência à mudança e portanto à infidelidade, e mesmo à aventura luciferina; uma tendência neutralizada, é verdade, por mais de um milênio de Cristianismo. Bastante paradoxalmente, uma causa para esta incoerência cultural --causa indireta sem dúvida, mas combinando-se a longo prazo com a causa assinalada—está na própria religião, isto é, no fato de que a doutrina e os meios do Cristianismo superam as possibilidades psicológicas da maioria e dão lugar a uma cisão secular entre o domínio religioso, que tende a reter os homens em uma espécie de gueto sagrado, e o “mundo” com seus convites sedutores –irresistíveis para os ocidentais—à aventura filosófica, científica, artística ou outra; aventura cada vez mais separada da religião, e no fim voltando-se contra ela.

O Islã, dir-se-á, é estéril, e esmaga toda iniciativa criadora; talvez, mas ele o faz “deliberadamente” e com conhecimento de causa; pois é assim que pôde manter um mundo bíblico durante um milênio e meio em face de um Ocidente cada vez mais prometéico e perigosamente “civilizado”. Sem dúvida, o Islã não conseguiu escapar à decadência que invadiu todo o Oriente, com raras exceções – decadência por assim dizer passiva, pela qual o Ocidente não passou, ocupado que tem estado com seu desvio ativo e criador--, mas o Islã não obstante tem protegido o Oriente por vários séculos contra o vírus civilizacionista, cuja expansão ele tem retardado consideravelmente e cujos efeitos ele mais ou menos

---

<sup>68</sup> Nisto, o Oriente finalmente alcançou o Ocidente, as vezes com um zelo de “aprendiz de feiticeiro”.No que diz respeito à degenerescência geral da humanidade, ela foi prevista por todas as tradições, e seria no mínimo paradoxal negá-la para o Oriente em nome do tradicionalismo.

amorteceu de modo preventivo.<sup>69</sup> O Ocidente, de sua parte, pôde manter, no quadro mesmo de seu desvio e independentemente dele, qualidades humanas que no Oriente têm sido seriamente atacadas, não em todo lugar mas em muitos setores, ao ponto de que certos julgamentos ocidentais beneficiam-se pelo menos de circunstâncias atenuantes; os sentimentos de superioridade dos colonizadores nem sempre foram inteiramente gratuitos,<sup>70</sup> como os defensores tão entusiasmados quanto abstratos do Oriente gostam de pensar.

Sem dúvida, o abuso luciferino da inteligência que se volta contra a verdade, e finalmente contra o homem, é pior do que o simples enfraquecimento moral; mas a surpreendente facilidade com a qual o Oriente decadente solidarizou-se com o modernismo ocidental, logo que pôde, prova não obstante que há entre os dois excessos como que uma complementaridade providencial, e que o debilitamento moral, a partir de um certo grau, é muito menos inocente espiritualmente, e portanto do ponto de vista da verdade, do que acreditar-se-ia a primeira vista; ou que se apreciaria crer por amor da tradição.<sup>71</sup> Ademais, aderir realmente à tradição é aderir com discernimento e não por simples rotina; carecer de discernimento ao ponto de desertar da tradição assim que as condições políticas o permitam ou convidem a fazê-lo --, ou aceitar esta deserção sem

---

<sup>69</sup> Um fenômeno que é preciso assinalar aqui, a fim de antecipar as confusões mais inoportunas, é o falso tradicionalismo que faz do Islã o porta-bandeira de um nacionalismo ultra-moderno e subversivo mediante a introdução, no formalismo religioso, de idéias e tendências que estão nos antípodas da doutrina islâmica e da mentalidade muçulmana. Empreendimentos análogos manifestaram-se em outros mundos tradicionais.

<sup>70</sup> Os modernistas orientais reconhecem isto mais ou menos, mas apontam como responsável a tradição, e é aliás em virtude de seu modernismo que eles têm interesse em reconhecer isto; eles chegam mesmo a censurar ao colonialismo por ter mantido as instituições tradicionais.

<sup>71</sup> Apesar de se poder acusar o Ocidente de espalhar seus erros pelo mundo inteiro, ainda assim é preciso que alguém os aceite. A teologia nunca desculpou Adão porque foi Eva quem começou.

protestar<sup>72</sup>.. não é ter realmente espírito tradicional e não dá testemunho de uma mentalidade digna de ser citada como exemplo ou de ser admirada sem reservas.

De uma maneira geral, uma das descobertas mais decepcionantes de nosso século é o fato de que a média dos crentes, não importa aonde, não são mais crentes; que eles não têm mais verdadeiramente a sensibilidade conforme à sua religião e que se pode dizer seja o que for a eles. A humanidade acha-se imersa na *kali-yuga*, a “idade de ferro”, e a maioria dos homens está aquém de sua religião – se eles ainda têm uma, ao ponto de não poder mais representá-la conscientemente e solidamente; seria portanto ingênuo acreditar que eles encarnam determinado mundo tradicional, ou seja, que eles são o que este último é. Quanto à questão de saber se o Oriente costumeiro é a tradição, deve-se responder sim e não; não se poderia, com conhecimento de causa, responder simplesmente sim, mas seria sem dúvida ainda mais inadequado responder simplesmente não, dada a complexidade do problema. Tudo isto não tem relação com a tipologia religiosa, sobre a qual falamos no início do texto, mas como o mal procede por excesso tanto como por privação.. e a falsificação do bem acarreta ambas as faltas<sup>73</sup>.., os caracteres formais de uma religião influem

---

<sup>72</sup> Em alguns casos, deve-se levar em conta o fato de que são forçosamente os homens anti-tradicionais que dispõem dos meios técnicos e sobretudo do armamento, de maneira que os homens tradicionais não têm defesa; mas na maioria dos casos esta situação geral não impediria que os partidários da tradição manifestem sua resistência. No Oriente foi-nos dito mais de uma vez que tudo o que acontece é “desejado por Deus”; ora, poder-se-ia, em situações análogas, fazer este raciocínio desde a Idade Média e mesmo desde a Antiguidade, mas ninguém sonhou em fazê-lo antes desta segunda metade do século XX.

<sup>73</sup> A falsificação resulta do pecado de orgulho: falsificar um bem é apropriá-lo para si mesmo, subordiná-lo a um fim que lhe é contrário, viciando-o então por uma intenção inferior. O orgulho, como a hipocrisia que o acompanha, não poderia produzir senão a falsificação.

forçosamente na gênese de uma dada degenerescência particular, se bem que bastante indiretamente e por subversão; o que se constata tanto na decadência oriental como no desvio ocidental.

O que caracteriza fundamentalmente este desvio, o qual o simples termo “materialismo” não poderia definir, é um triplo abuso da inteligência: filosófico, artístico e científico; é deste luciferismo – inaugurado pela Grécia “clássica”, depois neutralizado por um milênio de Cristianismo e enfim reeditado pela Renascença—que nasceu o mundo moderno, o qual de resto deixou de ser unicamente ocidental, o que não poderia ser culpa apenas dos ocidentais.

Há por toda parte, evidentemente, uma diferença decisiva de qualidade entre os homens espirituais e os homens mundanos, ou entre os tradicionais e os anti-tradicionais, os ortodoxos e os heterodoxos; mas não há, do ponto de vista do valor humano global, diferença decisiva entre Oriente e Ocidente. Se *a priori* o Ocidente tem necessidade do Oriente tradicional, este tem necessidade *a posteriori* do Ocidente que passou por sua escola.

## Esquema da Mensagem Cristã

Frithjof Schuon

Se nós partimos da idéia incontestável de que a essência de toda religião é a verdade do Absoluto com suas conseqüências humanas, místicas e também sociais, pode-se colocar a questão de saber de que maneira a religião cristã satisfaz a esta definição; pois seu conteúdo central parece ser não Deus enquanto tal, mas o Cristo; ou seja, não tanto a natureza do Ser divino como a manifestação humana deste. Assim, uma voz patrística proclamou com pertinência: “Deus se fez homem a fim de que o homem se faça Deus”; o que é a maneira cristã de dizer que “Brahma é real, o mundo é aparência”. O Cristianismo, em vez de justapor simplesmente o Absoluto e o contingente, o Real e o ilusório, propõe inicialmente a reciprocidade entre um e outro: ele vê o Absoluto *a priori* em relação ao homem, e este – correlativamente – é definido conformemente a esta reciprocidade, a qual não é metafísica apenas, mas dinâmica, voluntária, escatológica. É verdade que o Judaísmo procede de uma maneira análoga, mas num grau menor: ele não define Deus em função do drama humano, partindo portanto da contingência, mas estabelece não obstante a relação quase absoluta entre Deus e seu povo: Deus é “Deus de Israel”, a simbiose é imutável; o que não impede que Deus continue Deus e o homem continue homem; não há nem “Deus humano”, nem “homem divino”.

Seja como for, a reciprocidade colocada pelo Cristianismo é metafisicamente transparente, e ela o é necessariamente, sob pena de ser um erro; incontestavelmente, a partir do momento em que constatamos a existência da contingência ou da relatividade, nós devemos saber que o

Absoluto nelas se interessa de uma maneira ou de outra, isto é, antes de mais nada, que a contingência deve achar-se prefigurada no Absoluto, e que, em seguida, este deve se refletir na contingência; este é o esquema ontológico dos mistérios da Encarnação e da Redenção. O resto é questão de modalidade: o Cristianismo propõe de uma parte a oposição abrupta entre a “carne” e o “espírito”, e de outra parte – e é seu lado esotérico - sua opção pela “interioridade” contra a exterioridade das prescrições legais e contra a “letra que mata”. Ademais, ele opera com este sacramento central e profundamente característico que é a Eucaristia: Deus não se limita mais a promulgar uma Lei, Ele desce à terra e se faz Pão da vida e Bebida da imortalidade.

Em relação ao Judaísmo, o Cristianismo comporta um aspecto de esoterismo por três elementos: a interioridade; a caridade quase incondicional; os sacramentos. O primeiro elemento consiste em desdenhar mais ou menos as práticas exteriores e em acentuar a atitude interior, trata-se de adorar a Deus em “espírito e verdade”; o segundo elemento corresponde à *ahimsa* hindu, o “não-prejudicar”, o qual pode ir até a renúncia ao nosso direito, portanto a sair deliberadamente da engrenagem dos interesses humanos e da justiça social; é oferecer a face esquerda àquele que bateu na direita, e sempre dar mais do que se deve. O Islã marca um retorno ao “realismo” mosaico, integrando ao mesmo tempo Jesus em sua perspectiva, a título de profeta da “pobreza” sufi; seja como for, o próprio Cristianismo foi obrigado, a fim de poder assumir a função de uma religião mundial, a atenuar seu rigor original e se apresentar como um legalismo socialmente realista, num certo grau pelo menos.

\* \* \*

Se “Deus se fez homem”, ou se o Absoluto se fez contingência, ou se o Ser necessário se fez ser possível – se é assim, concebe-se a significação de um Deus que se fez pão e vinho e que fez da comunhão uma condição *sine qua non* da salvação; certamente que não a única condição, pois a comunhão exige a prática quase permanente da oração, a qual Cristo ordena em sua parábola do juiz iníquo e da qual são Paulo destaca a importância prescrevendo aos fiéis “orar em cessar”. Pode-se conceber um homem que, impedido de comungar, se salve apenas pela oração, mas não se pode conceber um homem que seria impedido de rezar e que se salvaria apenas com a comunhão; de fato, alguns dos maiores santos, nos primórdios do Cristianismo, viviam na solidão sem poder comungar, pelo menos durante alguns anos. O que se explica pelo fato de que a oração prima sobre tudo, que ela contém portanto, à sua maneira, a comunhão, e isto necessariamente, pois em princípio levamos em nós mesmos tudo o que podemos obter de fora; “O Reino de Deus está dentro de vós.” Os meios são relativos; nossa relação fundamental com o Absoluto não o poderia ser.

No que diz respeito ao rito eucarístico, a precisão seguinte nos parece permitida: o pão parece significar que “Deus entra em nós”, e o vinho, que “nós entramos em Deus”; presença da graça de uma parte, e extinção unitiva de outra. Deus é o Sujeito absoluto e perfeito que , ou penetra no sujeito contingente e imperfeito, ou se assimila a este libertando-o dos entraves da subjetividade objetivada, exteriorizada e por isto tornada paradoxalmente múltipla. Poder-se-ia dizer também que o pão se refere mais particularmente à salvação, e o vinho à união, o que evoca a distinção antiga entre os pequenos e os grandes mistérios.<sup>74</sup> Na

---

<sup>74</sup> Em um sentido mais geral, diremos que os sacramentos cristãos são exotéricos para os exoteristas e esotéricos ou iniciáticos para os esoteristas; no primeiro caso, eles visam a salvação e no segundo a união mística.

Eucaristia, o Absoluto - ou o Si divino<sup>75</sup>- se faz Alimento; em outros casos, faz-Se Imagem ou Ícone, em outros ainda, Palavra ou Fórmula: é todo o mistério da assimilação concreta da Divindade mediante um símbolo propriamente sacramental: visual, auditivo ou outro. Um destes símbolos, e mesmo o mais central, é o Nome de Deus, quintessência de toda prece, quer seja um Nome de Deus em si, ou um Nome de Deus feito homem.<sup>76</sup> Os hesicastas entendem que “o coração bebe o Nome a fim de que o Nome beba o Coração”; portanto, o coração “liquêfeito” que, pelo efeito da “queda”, estava “endurecido”, daí a comparação freqüente do coração profano com uma pedra. “É em razão da dureza de vosso coração que ele [Moisés] escreveu para vós este preceito”; Cristo almejava criar um homem novo mediante seu corpo sacrificial de Homem-Deus e a partir de uma antropologia moral particular. Especifiquemos que uma possibilidade de salvação se manifesta não porque ela é necessariamente melhor do que uma outra, mas porque, sendo possível, precisamente, ela não pode não se manifestar; como disse Platão, e depois dele Santo Agostinho, está na natureza do Bem querer se comunicar.

Não sem relação com o mistério da Eucaristia é o mistério do Ícone; aqui também, trata-se de uma materialização do celeste e portanto de uma assimilação sensível do espiritual. Quintessencialmente, o Cristianismo comporta dois ícones, a Santa Face e a Virgem com a Criança, o protótipo do primeiro ícone sendo o Santo Sudário e o do segundo o retrato de Maria feito por São Lucas; é destas duas fontes que jorram, simbolicamente falando, todas as outras imagens sagradas, para

---

<sup>75</sup> O Princípio supremo, desde que se faz interlocutor do homem, entra na relatividade cósmica pelo fato mesmo de Sua personificação; nem por isto deixa de ser o Absoluto em relação ao homem, salvo do ponto de vista do Intelecto puro.

<sup>76</sup> Citemos São Bernardino de Sena, grande promotor —hoje esquecido— da invocação do Nome de Jesus: “Colocai o Nome de Jesus em vossas casas, em vossos quartos e conservai-o em vossos corações”; “A melhor inscrição do Nome de Jesus é a do coração, depois a da palavra e enfim aquela que está no símbolo pintado ou esculpido”; “Tudo o que Deus criou para a salvação do mundo está oculto no Nome de Jesus: toda a Bíblia, do Gênese ao último Livro. A razão disso é que o Nome é origem sem origem... O Nome de Jesus é tão digno de louvor quanto o próprio Deus.”

chegar a estas cristalizações litúrgicas que são a iconostase bizantina e o retábulo gótico; é preciso mencionar ainda o crucifixo --pintado ou esculpido-- no qual um símbolo primordial combina-se com uma imagem mais tardia. Acrescentemos que a estatuária - estranha à Igreja do Oriente - está mais próxima da arquitetura do que da iconografia propriamente dita.<sup>77</sup>

\* \* \*

"Deus feito homem": é o mistério de Jesus, mas é também, e por isto mesmo, o de Maria; pois humanamente Jesus não é nada que ele não tenha herdado de sua Mãe, a qual é chamada justamente de "Corredentora" e de "divina Maria". Do mesmo modo, o Nome de Maria é como que um prolongamento do Nome de Jesus; sim, a realidade espiritual de Maria está contida em Jesus --o inverso é verdadeiro igualmente--, mas a distinção dos dois aspectos tem sua razão de ser; a síntese não exclui a análise. Se o Cristo é "o Caminho, a Verdade e a Vida", a Santa Virgem, que é feita da mesma substância, detém graças que facilitam o acesso a estes mistérios, e é a ela que se aplica em primeiro lugar esta palavra do Cristo: "Meu jugo é doce e meu fardo leve".

Poder-se-ia dizer que o Cristianismo não é *a priori* esta ou aquela verdade metafísica, é o Cristo; e é a participação no Cristo pelos sacramentos e pela santidade. Isto posto, não se escapa da Realidade divina quintessencial: no Cristianismo, como em toda religião, há fundamentalmente duas coisas a considerar, abstratamente e concretamente: o Absoluto, ou o absolutamente Real, que é o Bem Soberano e que dá um sentido a tudo; e nossa consciência do Absoluto, a qual deve se tornar para nós uma segunda natureza, e a qual nos liberta dos meandros, dos impasses, e dos abismos da contingência. O resto é

---

<sup>77</sup> O Judaísmo e o Islã, que proscvem as imagens, substituem-nas de uma certa maneira pela caligrafia, expressão visual do discurso divino. Uma página ornada de iluminuras do Corão, um nicho para oração

questão de adaptação às necessidades de determinadas almas e determinadas sociedades; mas as formas têm também seu valor intrínseco, pois a Verdade quer a beleza, nos velamentos e também na Beatitude última.

\* \* \*

A metafísica intrinsecamente cristã, não helenizada, exprime-se pelas sentenças iniciais do Evangelho de São João. "No começo era o Verbo": trata-se evidentemente não de uma origem temporal, mas de uma prioridade principial, a da Ordem divina, a qual o Intellecto universal --o Verbo-- pertence, mesmo estando vinculado à Manifestação cósmica, da qual Ele é o centro simultaneamente transcendente e imanente. "E o Verbo estava com Deus": com relação à Manifestação precisamente, o Logos se distingue do Princípio, mesmo estando por sua essência "com" ele; "E o Verbo era Deus": com relação à Ordem divina, o Logos não é distinto do Princípio; a distinção entre as duas naturezas do Cristo reflete a inevitável ambiguidade da relação *Atmâ-Maya*. "Tudo foi feito por ele": não há nada de criado que não esteja concebido e prefigurado no Intellecto divino. "A luz brilhou nas trevas e as trevas não a compreenderam": está na natureza de *Atmâ* penetrar em *Maya*, e está na natureza de uma certa *Maya* resistir-lhe,<sup>78</sup> sem o que o mundo deixaria de ser o mundo; e "é preciso que o escândalo venha". A vitória do Cristo sobre o mundo e a morte retrança ou antecipa a vitória em si intemporal do Bem sobre o Mal, ou de Ormuzd sobre Ahriman; vitória ontologicamente necessária porque resultante da natureza do próprio Ser, a despeito das aparências contrárias iniciais. As trevas, mesmo ganhando, perdem; e a luz, mesmo perdendo, ganha; Paixão, Ressurreição, Redenção.

---

com arabescos são "Ícones abstratos".

<sup>78</sup> Trata-se aqui da dimensão negativa própria à *Maya* infraceleste, a qual é feita de obscuridade na medida em que se afasta do Princípio, e de luz na medida em que manifesta aspectos do Princípio. É o domínio da imperfeição e da impermanência, mas também do teomorfismo potencialmente liberador, enquanto que a *Maya* celeste é o domínio dos arquétipos e das Hipóstases.

## ESQUEMA DA MENSAGEM ISLÂMICA

Frithjof Schuon

O enigma da expansão relâmpago do Islã e de sua estabilidade adamantina está no fato de que ele deu uma forma religiosa ao que constitui a substância de toda religião. É neste sentido que sufis puderam dizer que, sendo a religião terminal, o Islã é *ipso facto* a síntese das religiões precedentes; a terminalidade e a primordialidade se encontram.

Na superfície do Islã nós encontramos traços da mentalidade beduína, os quais evidentemente não têm nada de universal; nos elementos fundamentais, contudo, encontramos por assim dizer a religião enquanto tal, a qual por sua essencialidade desemboca naturalmente na metafísica e na gnose.

Toda a metafísica está com efeito contida no Testemunho de Fé (*Shahadah*), o qual é o pivô do Islã.<sup>79</sup> Exotericamente, este Testemunho significa que só o Ser criador é o Princípio supremo que determina tudo; esotericamente, significa ademais -- ou antes *a priori* -- que somente o Supra-Ser é o Absoluto intrínseco, o Ser não sendo o Absoluto senão em relação à Existência; trata-se da distinção entre *Atmâ* e *Maya*, a qual é a substância mesma do esoterismo. “Nem eu (o indivíduo), nem Tu (a Pessoa divina), mas Ele ( a essência)”: é a partir desta sentença sufi que o pronome “Ele” tem sido freqüentemente interpretado como significando a Essência impessoal; e a mesma significação foi atribuída ao sopro final do Nome *Allâh*.

Depois do Testemunho de Fé vem, na ordem dos “pilares da religião” (*arqân ed-din*), a Prece (*Calat*): o discurso humano endereçado à

---

<sup>79</sup> “Não há divindade a não ser a (única) Divindade (*Allâh*).” A comparar com a fórmula vedantina: “*Brahma* é real, o mundo é aparência”.

Divindade, o qual é de primeira importância porque nós somos seres dotados de inteligência,<sup>80</sup> portanto de fala; não falar a Deus quando se fala aos homens significa negar Deus e seu Senhorio. A intenção de primordialidade, no Islã, manifesta-se pelo fato de que todo muçulmano é seu próprio sacerdote; o homem primordial, ou o homem conforme à sua natureza original, é sacerdote por definição; sem sacerdócio não há dignidade humana. O sentido da prece é tomar consciência, sempre de novo, da Realidade total; em seguida, de nossa situação em face desta realidade; portanto, afirmar as relações necessárias entre o homem e Deus. A prece se impõe não porque nós possuímos, ou não, determinada qualidade espiritual, mas porque somos homens.

O Testemunho e a Prece são incondicionais; a Esmola (*Zakât*) é condicional no sentido de que pressupõe a presença de uma coletividade humana. De uma parte ela é socialmente útil e mesmo necessária; de outra, ela veicula as virtudes de desapego e generosidade, sem as quais não somos “interlocutores válidos” em face de Deus.

Quanto ao Jejum (*Çiyâm*) -- praticado durante o Ramadã -- ele se impõe porque a ascese, como o sacrifício em geral, é uma possibilidade fundamental do comportamento humano em face da *maya* cósmica; todo homem deve se resignar a ela num grau ou noutro. De fato, todo homem, quer queira, quer não, experimenta o prazer, e deve portanto experimentar também a renúncia, já que ele opta pelo Céu; ser homem é ser capaz de se superar. De outro lado, o Islã é bem consciente dos direitos da natureza: tudo o que é natural e normal, e vivido sem avidez nem excesso, é compatível com a via espiritual e pode mesmo nela assumir uma função positiva.<sup>81</sup> A nobreza é aqui a consciência dos arquétipos, e acima de tudo o senso do sagrado; não pode desfrutar de forma nobre senão aquele que sabe renunciar, e é este um dos significados do Jejum.

\* \* \*

---

<sup>80</sup> Poderíamos dizer “dotados de razão”, mas não é a razão em si que conta, é a inteligência integral, da qual a razão não é senão o modo discursivo.

<sup>81</sup> É o que exprimem e em princípio atualizam, em toda religião, as fórmulas de consagração, como o *benedicite* ou a *basmalah*.

Contrariamente ao que acontece com o Testemunho de Fé, a Prece, o Jejum e em certa medida com a Esmola, a Peregrinação e a Guerra Santa são condicionais: a Peregrinação depende de nossa capacidade de realizá-la, e a Guerra Santa não se impõe senão em certas circunstâncias. Não há porque tomar em consideração aqui o fato de que toda obrigação da religião -- exceto o Testemunho -- é condicional no sentido de que sempre podem haver impedimentos invencíveis; a Lei nunca exige nada que é impossível ou irrazoável.

O sentido da Peregrinação (*Hajj*) é o retorno à origem, trata-se portanto de uma afirmação vivida de primordialidade, de uma retomada de contato com a Benção original, abraâmica no caso do Islã. Mas há também, segundo os sufis, a Peregrinação rumo ao coração: rumo ao santuário imanente, o núcleo divino da alma imortal.

De uma maneira análoga, há, ao lado da Guerra Santa exterior (*Jihad*), a "Grande Guerra Santa" (*al-Jihad al-akbar*), aquela que o homem lança contra sua alma decaída e concupiscente; sua arma é fundamentalmente a "Lembrança de Deus" (*Dhikru 'Llah*), mas este combate pressupõe não obstante nosso esforço moral. A virtude global da "pobreza" (*faqr*) é a conformidade às exigências da Natureza divina: a saber, o apagamento, a paciência, a gratidão, a generosidade; e também, e mesmo antes de tudo, a resignação à Vontade de Deus e a confiança em sua Misericórdia. Seja como for, o objetivo da Guerra Santa interior é o perfeito conhecimento de si, para além dos velamentos passionais; pois "quem conhece a sua alma, conhece o seu Senhor".

Para retornar ao Testemunho de Fé, crer em Deus é crer também no que Deus fez e no que fará; é crer na Criação, nos Profetas, nas Revelações, no Mundo Vindouro, nos Anjos, no Julgamento Final. E crer é admitir sinceramente, tirando as consequências do que se crê; "crença obriga", poder-se-ia dizer. Daí a importância crucial, no pensamento e na sensibilidade do Islã, da virtude da sinceridade (*çidq*), a qual coincide com o "bem fazer" (*ihsân*), trate-se do zelo religioso ou do aprofundamento

esotérico.<sup>82</sup> Distingue-se teologicamente a fé (*imân*), a prática (*islâm*) e sua qualidade (*ihsân*), o "bem fazer" precisamente; e este, segundo uma sentença mohamediana, consiste em "adorar a Deus como se tu O visses; mas, mesmo que tu não O vejas, Ele contudo te vê".

---

<sup>82</sup> Fazendo eco à parábola dos talentos, são Tiago diz em sua Epístola que "aquele que sabe fazer um bem, e não o faz, comete um pecado"; o que quer dizer que Deus requer a sabedoria daquele que a possui potencialmente; daí a inclusão da espiritualidade esotérica (*taçawuf*) no *ihsân*.

## **DIÁLOGO ENTRE HELENISTAS E CRISTÃOS**

**FRITHJOF SCHUON**

Como a maioria das polêmicas intertradicionais, a que opôs Helenismo e Cristianismo foi, em larga medida, um falso diálogo. Pelo fato de cada um ter razão num certo plano -- ou em uma "dimensão espiritual" particular --, resulta que cada qual saiu vencedor à sua maneira: o Cristianismo impondo-se a todo o Ocidente e o Helenismo sobrevivendo no seio mesmo do Cristianismo e imprimindo à intelectualidade deste uma marca indelével.

Os mal-entendidos não foram por isso menos profundos, e isto é fácil de compreender se se tem em conta as diferenças de perspectiva. Para os helenistas, o Princípio divino é ao mesmo tempo uno e múltiplo; os deuses personificam as qualidades e funções divinas ao mesmo tempo que os prolongamentos angélicos dessas qualidades ou funções; a idéia de imanência predomina sobre a de transcendência, pelo menos no exoterismo. O universo é uma ordem por assim dizer arquitetural que se desdobra a partir do Princípio Supremo através de intermediários -- ou de hierarquias de intermediários -- até as criaturas terrestres; todos os princípios cósmicos e seus raios são divinos, ou semidivinos, o que significa dizer que eles são encarados sob o aspecto de sua divindade essencial e funcional. Se Deus nos dá vida, calor e luz, ele o faz através de Hélios, ou enquanto tal; o Sol é como a mão de Deus, é portanto divino; e como ele o é em princípio, por que não o seria em sua manifestação sensível? Esta maneira de ver baseia-se na continuidade essencial entre a Causa e o efeito, não sobre a descontinuidade ou acidentalidade existencial; sendo o mundo a manifestação necessária -- e estritamente ordenada-- da Divindade, é eterno

como esta; para Deus, é uma maneira de se desdobrar "fora de Si mesmo"; esta eternidade não significa que o mundo não possa sofrer eclipses, mas se ele os sofre fatalmente -- como ensinam todas as mitologias --, é para ressurgir segundo um ritmo eterno; ele não pode portanto não ser. A absolutês mesma do Absoluto exige a relatividade; *Maya* é "sem origem", dizem os vedantinos. Não há "criação gratuita" e *ex nihilo*; há manifestação necessária *ex divino*, e esta manifestação é livre no quadro de sua necessidade, e necessária no quadro de sua liberdade. O mundo é divino por seu caráter de manifestação divina, ou pelo prodígio metafísico de sua existência.

Não é o caso de descrever aqui, por preocupação de simetria, a perspectiva cristã, que é a do monoteísmo semita e que por este fato é conhecida de todos; parece-nos, ao contrário, indispensável precisar, antes de avançar mais, que o conceito helenista da "divindade do mundo" não tem nenhuma relação com o erro panteísta, pois a manifestação cósmica de Deus não tira nada da absoluta transcendência que o Princípio tem em si e não se opõe em nada ao que o conceito semita e cristão de uma *creatio ex nihilo* tem de metafisicamente plausível. Crer que o mundo é uma "parte" de Deus e que este se expande, por sua aseidade ou sua própria essência, nas formas do mundo, seria uma concepção propriamente "pagã" -- não duvidamos que ela tenha existido, aqui e ali, mesmo entre os antigos --, e para escapar dela é preciso possuir um conhecimento que é intrinsecamente o que seria, no plano das idéias, uma combinação entre a cosmofofia helenística e a teologia judaico-cristã, estas duas perspectivas fazendo reciprocamente função de pedra de toque em face da verdade total. Metafisicamente falando, o "criacionismo" semítico e monoteísta, desde que se coloque como verdade exclusiva e absoluta, é quase tão falso como o panteísmo; dizemos "metafisicamente" porque trata-se do conhecimento total e não apenas da oportunidade da salvação, e dizemos "quase" porque uma meia-verdade que tende a salvaguardar a transcendência de Deus em

detrimento da inteligibilidade metafísica do mundo é menos errônea do que uma meia-verdade que tende a salvaguardar a natureza divina do mundo em detrimento da inteligibilidade de Deus.

Se os polemistas cristãos não compreenderam que a posição dos sábios gregos complementava esotericamente a noção bíblica da criação, os polemistas gregos não compreenderam igualmente a compatibilidade entre as duas maneiras de ver; é verdade que uma incompreensão às vezes chama outra, pois é difícil penetrar a intenção profunda de um conceito estrangeiro quando ele permanece implícito e quando, ademais, este conceito é apresentado como devendo substituir verdades talvez parciais, mas em todo o caso evidentes para aqueles que as aceitam tradicionalmente. Uma verdade parcial pode ser insuficiente deste ou daquele ponto de vista, nem por isso deixa de ser uma verdade.

\* \* \*

Para bem compreender o sentido deste diálogo que em certos aspectos não foi senão a confrontação de dois monólogos, é preciso ter em conta isto: para os cristãos, não havia conhecimento possível sem amor, isto é, para eles a gnose não era válida senão sob a condição de inserir-se em uma experiência unitiva; fora da realidade espiritual vivida, o conhecimento intelectual do Universo não tinha para eles nenhum sentido; mas, afinal, os cristãos tiveram de reconhecer os direitos do conhecimento teórico, portanto conceitual e antecipado, o que fizeram tomando emprestado dos gregos elementos desta ciência, não sem antes maldizer às vezes o helenismo enquanto tal, com tanta ingratidão quanto incoseqüência. Se nós podemos nos permitir uma formulação simples e algo sumária, diremos que, para os gregos, a verdade é o que é conforme à natureza das coisas; para os cristãos, a verdade é o que leva a Deus. Ora, esta atitude cristã, no que tinha de exclusivo, devia aparecer aos gregos como uma "loucura"; aos olhos dos cristãos, a atitude dos gregos consistia em ver no pensamento

um fim em si, à margem de todo relacionamento pessoal com Deus; tratava-se por consequência de uma "sabedoria segundo a carne" porque não regeneraria por si só a vontade decaída e impotente e que, ao contrário, ela afastava, por sua suficiência, da sede de Deus e da salvação. Para os gregos, as coisas são o que são, qualquer que seja o partido que nós delas tiremos; para os cristãos --esquemáticamente falando e *a priori* --, só nossa relação com Deus tem sentido. Poder-se-ia censurar aos cristãos por uma maneira de ver demasiado voluntarista e interessada e, aos gregos, de uma parte, por uma demasiada "jovialidade" de pensamento e, de outra parte, por um perfeccionismo demasiadamente racional e humano; foi em certos aspectos a disputa entre um canto de amor e um teorema matemático. Podemos talvez dizer também que os helenistas tinham razão antes em princípio e os cristãos de fato, pelo menos sob um certo aspecto que se adivinhará sem dificuldade. Os gnósticos cristãos admitiam forçosamente as antecipações doutrinárias dos mistérios divinos, mas com a condição --não se poderia insistir demasiadamente nisto -- de que elas se encontrem em conexão quase orgânica com a experiência espiritual da gnose-amor; conhecer Deus é amá-Lo, ou melhor, já que o ponto de partida escritural é o amor: amar a Deus perfeitamente é conhecê-lo. Conhecer era *a priori* conceber verdades sobrenaturais, mas fazendo todo o nosso ser participar desta compreensão; era portanto amar a quintessência divina de toda gnose, esta quintessência que é "amor" pois é simultaneamente união e beatitude. A escola de Alexandria era tão cristã quanto a de Antioquia, no sentido de que ela via na aceitação do Cristo a condição *sine qua non* da salvação; suas bases eram perfeitamente paulinas. Para São Paulo, a gnose conceitual e expressável é "coisa parcial" (*ex parte*), e ela será descartada quando "o que é perfeito chegar" <sup>1</sup>, isto é, a totalidade da gnose que, pelo fato mesmo de sua totalidade, é o "amor" (*caritas*, ), o protótipo divino da gnose humana; para o homem, há uma distinção --ou um complementarismo -- entre o amor e o conhecimento, enquanto que em

---

<sup>1</sup> I Cor., XIII, 8.

Deus esta polaridade está superada e unificada. Na perspectiva cristã, chamar-se-á "amor" a este grau supremo, mas, em uma outra perspectiva -- a vedantina sobretudo --, poder-se-ia muito bem chamá-la "conhecimento" e afirmar, não que o conhecimento encontra sua totalização ou sua exaltação no amor mas, ao contrário, que o amor (*bhakti*), coisa individual, encontra sua sublimação no puro conhecimento (*jnâna*), coisa universal; esta segunda maneira de se exprimir é diretamente conforme à perspectiva sapiencial.

\* \* \*

O protesto cristão justifica-se sem discussão na medida em que vise o lado "humanista" do helenismo "clássico" e a ineficácia mística da filosofia enquanto tal; ao contrário, não é nada lógico censurar aos gregos por uma divinização do cosmo -- sob o pretexto de que não pode haver "entrada" de Deus no mundo --, enquanto se admite que o Cristo, e somente ele, opera tal entrada; com efeito, se o Cristo pode operá-la, é precisamente porque esta entrada é possível e porque ela é realizada a priori pelo próprio cosmo; o prodígio "avatárico" do Cristo reconstitui, ou humaniza, o prodígio cósmico da criação ou da "emanação".

Para os platônicos -- no sentido mais amplo--, o retorno a Deus é dado pelo fato da existência: nosso próprio ser oferece a via de retorno, pois este ser é de natureza divina, sem o que ele não seria nada; é preciso portanto retornar, através das camadas de nossa realidade ontológica, até a Substância pura, que é una; é assim que nós nos tornamos perfeitamente "nós mesmos". O homem realiza o que ele conhece: a plena compreensão -- em função do Absoluto -- da relatividade dissolve esta e conduz ao Absoluto. Aqui também não há nenhum antagonismo irreduzível entre gregos e cristãos: se a intervenção do Cristo pode impor-se é, não porque a liberação não consistiria em retornar, através das camadas de nosso próprio ser, a nosso verdadeiro Si, mas porque a função do Cristo é tornar tal retorno possível. Ele o torna possível em dois planos, existencial e exotérico de uma

parte e intelectual e esotérico de outra; ao estar oculto o segundo plano no primeiro, só este aparece à luz do dia, e é por isto que para o comum dos mortais a perspectiva cristã não é senão existencial e separativa, e não intelectual e unitiva. Daí surge outro mal-entendido entre cristãos e platônicos: enquanto estes propõem a liberação pelo Conhecimento porque o homem é uma inteligência,<sup>2</sup> aqueles concebem em sua doutrina geral uma salvação pela Graça pois o homem é uma existência -- como tal separada de Deus-- e uma vontade decaída e impotente. Mais uma vez, pode-se censurar aos gregos por não dispor senão de uma via de fato inacessível à maioria e de dar a impressão que é a filosofia que salva, como se pode censurar aos cristãos por ignorar a liberação pelo Conhecimento e por emprestar um caráter absoluto apenas à nossa realidade existencial e volitiva, e também aos meios que dizem respeito a este aspecto, ou de não levar em consideração senão nossa relatividade existencial e não nossa "absolutes intelectual"; a censura feita aos gregos não poderia contudo atingir os sábios, assim como a censura feita aos cristãos não pode atingir sua gnose, nem sua santidade de maneira geral.

A possibilidade de nosso retorno a Deus -- e há aí diversos graus -- é universal e intemporal, está inscrita na natureza mesma de nossa existência e de nossa inteligência; nossa impotência não pode ser senão accidental, não essencial. O que é principalmente indispensável é uma intervenção do Logos, mas não em todos os casos a intervenção de uma manifestação particular do Logos, a menos que nós lhe pertençamos em razão de nossa situação e que, por este fato, ela nos escolhesse; desde que nos escolhe, ela assume para nós função de Absoluto, e "é" então o Absoluto. Poderíamos dizer mesmo que o caráter imperativo que o Cristo assume para os cristãos

---

<sup>2</sup> O Islã, conforme ao seu caráter "paraclético", reflete esta perspectiva -- que é ademais a do Vedanta e de toda outra forma de gnose-- em modo semítico e religioso, e a realiza tanto mais facilmente em seu esoterismo; como o Helenismo, o muçulmano exige antes de tudo: "Que devo conhecer ou admitir, dado que possuo uma inteligência capaz de objetividade e de totalidade? ", e não *a priori*: "Que devo querer, pois possuo uma vontade livre, mas decaída?"

-- ou para os homens providencialmente destinados ao Cristianismo -- reconstitui o caráter imperativo que o Logos possui em toda via espiritual, do Ocidente ou do Oriente.

\* \* \*

É preciso reagir contra o preconceito evolucionista que quer que o pensamento dos gregos tenha "alcançado" determinado nível ou resultado, isto é, que o ternário Sócrates-Platão-Aristóteles seria o ápice de um pensamento completamente "natural", ápice atingido após longos períodos de esforços e tentativas; é o inverso que é verdadeiro, no sentido de que o ternário acima não faz mais do que cristalizar bastante imperfeitamente uma sabedoria primordial e em si intemporal, de origem ariana, ademais, e tipologicamente vizinha dos esoterismos céltico, germânico, mazdeano e brahmânico. Há na racionalidade aristotélica, e mesmo na dialética socrática, uma espécie de "humanismo" mais ou menos aparentado ao naturalismo artístico e à curiosidade científica, e portanto ao empirismo; mas esta dialética já demasiado contingente --não esqueçamos, contudo, que os diálogos socráticos derivam da "pedagogia" espiritual e têm algo de provisório --, esta dialética, dizíamos, não deve nos levar a atribuir um caráter "natural" a intelecções que são "sobrenaturais" por definição, ou "naturalmente sobrenaturais". Em suma, Platão exprimiu verdades sagradas em uma linguagem já profana -- profana porque mais racional e discursiva do que intuitiva e simbolista, ou porque segue demasiadamente as contingências e os humores do espelho mental --, enquanto que Aristóteles colocou a própria verdade, e não apenas sua expressão, em um plano profano e "humanista"; a originalidade do aristotelismo é sem dúvida dar à verdade um máximo de bases racionais, o que não ocorre sem diminuí-la e que não tem sentido senão na presença de uma regressão da intuição intelectual; é uma espada de duplo fio, precisamente porque a verdade parece estar daí em diante à mercê dos silogismos. A questão de saber se esta é uma traição ou uma readaptação providencial nos importa pouco, e

poder-se-ia sem dúvida respondê-la num sentido ou no outro <sup>3</sup>; o que é certo é que o aristotelismo, por seus conteúdos essenciais, ainda é demasiado verdadeiro para ser compreendido e apreciado pelos protagonistas do pensamento "dinâmico" e relativista, ou "existencialista", de nossa época. Este pensamento meio-plebeu, meio-demoníaco encontra-se desde suas premissas em contradição com si mesmo, pois dizer que tudo é relativo, ou "dinâmico", portanto "em movimento", é o mesmo que dizer que não existe nenhum ponto de vista que permita constatá-lo; Aristóteles, de resto, previu perfeitamente este contra-senso.

Os modernos censuraram aos filósofos pré-socráticos -- como ademais a todos os sábios do Oriente -- por buscarem fazer uma imagem do universo sem se perguntarem se nossas faculdades de conhecimento estão à altura de tal empreitada; censura perfeitamente vã, pois o fato mesmo de nós podermos colocar esta questão prova que nossa inteligência é em princípio capaz da adequação de que se trata; não são os "dogmatistas" que são ingênuos, mas sim os céticos, que não têm a menor idéia do que implica na realidade o "dogmatismo" que eles combatem. Em nossos dias, alguns chegam até a pretender que o propósito da filosofia não pode ser senão a busca de um "tipo de racionalidade" conveniente para a compreensão da "realidade humana"; trata-se do mesmo erro, só que mais grosseiro e mais baixo, e também mais insolente; como não ver que a idéia

---

<sup>3</sup> Pitágoras ainda é o Oriente ariano; Sócrates-Platão já não são completamente este Oriente -- na realidade, nem "oriental", nem "ocidental", esta distinção não tendo sentido na Europa arcaica --, mas não são ainda totalmente o Ocidente, ao passo que com Aristóteles a Europa começa a se tornar especificamente "ocidental" no sentido corrente e cultural do termo. O Oriente --ou um certo Oriente-- irrompe com o Cristianismo, mas o Ocidente aristotélico e cesariano acabou por predominar, para escapar ao fim das contas à Aristóteles e a César, mas por baixo. Observemos neste momento que todas as tentativas teológicas modernas de "superar" o aristotelismo não podem senão tender para baixo, dada a falsidade de seus motivos implícitos ou explícitos; o que se busca no fundo é uma capitulação elegante diante do cientismo evolucionista, diante da máquina, do socialismo ativista e demagógico, do psicologismo destruidor, da arte abstrata e do surrealismo, em suma, do modernismo sob todas as suas formas, --este modernismo que é cada vez menos um "humanismo", porque ele se desumaniza, ou este individualismo que é cada vez mais infra-individual. Os modernos, que não são nem pitagóricos, nem vedantinos, são seguramente os últimos a poder se queixar de Aristóteles.

mesma de inventar uma inteligência capaz de resolver tais problemas prova, primeiramente, que esta inteligência já existe -- pois só ela pode conceber tal idéia-- e, em segundo lugar, mostra que o fim que se propõe é de uma absurdês insondável? Mas nossa intenção não é nos estender sobre este tema; simplesmente nos limitamos a sublinhar o paralelismo entre a sabedoria pré-socrática --ou mais precisamente jônica-- e doutrinas orientais como o Vaishêshica e o Shânkhya, e a realçar, de uma parte, que em todas estas antigas visões do Universo o postulado implícito é o caráter inato da natureza das coisas no intelecto <sup>4</sup>, não uma suposição ou outra operação lógica e, de outra parte, que esta noção do caráter inato fornece a definição mesma do que os cétricos e os empiristas crêem dever qualificar desdenhosamente de "dogmatismo"; eles mostram assim que ignoram não apenas a natureza da intelecção, mas também a natureza dos dogmas no sentido próprio do termo. O que amamos nos platônicos não é, bem entendido, o "pensamento", mas seu conteúdo, chame-se-o "dogmático" ou de outra maneira.

Os sofistas inauguraram a era do racionalismo individualista e de pretensões ilimitadas; abriram assim a porta a todos os totalitarismos arbitrários. É verdade que a filosofia profana começa também com Aristóteles, mas em um sentido bastante diferente, porque a racionalidade do estagirita tende para o alto, e não para baixo como a de Protágoras e de seus pares; dito de outro modo, se o individualismo dissolvente vem dos sofistas --sem esquecer espíritos aparentados como Demócrito e Epicuro --, Aristóteles abre, ao contrário, a era do racionalismo ainda ancorado na certeza metafísica, mas não obstante frágil e ambíguo por seu princípio mesmo, como observamos mais de uma vez.

---

<sup>4</sup> Na terminologia dos antigos cosmólogos, é preciso levar em conta a parte jogada pelo simbolismo: quando Tales vê na "água" a origem de todas as coisas, trata-se com verossimilhança da Substância universal -- a *Prakriti* dos hindus-- e não do elemento

Em todo caso, se se quer compreender a reação cristã, é preciso levar em conta todos esses aspectos do espírito grego, ao mesmo tempo que o caráter bíblico, místico e "realizador" do Cristianismo. O pensamento grego aparecia, em boa parte, como uma tentativa prometêica de se apropriar da luz do Céu, de queimar temerariamente etapas na via rumo à Verdade, mas ao mesmo tempo ele era em grande medida irresistível por causa das evidências que veiculava; tendo isto em conta, é preciso não perder de vista que no Oriente as doutrinas sapienciais jamais se apresentavam como uma "literatura" aberta a todos, que sua assimilação exigia, ao contrário, um método espiritual correspondente, o que, precisamente, havia desaparecido e não podia mais ser encontrado entre os gregos da época clássica.

\* \* \*

Foi dito e repetido que os helenistas e os orientais -- os espíritos "platônicos" no sentido mais amplo-- se tornam culpáveis por recusar "orgulhosamente" o Cristo, ou que eles tentam fugir de suas "responsabilidades" -- ainda e sempre! -- de criaturas para com o Criador isolando-se em seu próprio centro, onde eles pretendem encontrar, no seu puro ser, a essência das coisas e a Realidade divina; eles diluem assim, parece, a qualidade de criatura e simultaneamente do Criador em uma espécie de impersonalismo panteísta, o que significa dizer que arruinam a relação de "obrigação" entre Criador e criatura. Na realidade, as "responsabilidades" são relativas como nós mesmos somos relativos em nossa particularidade existencial; elas não poderiam ser menos relativas -- ou "mais absolutas" -- que o sujeito com o qual se relacionam. Aquele que, pela graça do Céu, consegue escapar da tirania do ego está por isto mesmo isento das responsabilidades que o ego implica; Deus se mostra como Personalidade criadora na medida -- ou sob a relação -- em que somos "criatura" e indivíduo, mas esta é, precisamente, uma reciprocidade que está

---

sensível; o mesmo vale para o "ar" de Anaxímenes de Mileto ou de Diógenes de Apolônio, ou para o "fogo" de Heráclito.

longe de esgotar toda a nossa natureza ontológica e intelectual, isto é, esta natureza não se deixa definir exaustivamente pelas noções de "dever", de "direito", ou por outras conexões deste gênero. Já se disse que a "recusa", da parte dos espíritos "platônicos", do dom crístico constitui a perversidade mais sutil e mais luciferina da inteligência; este argumento, nascido de um instinto de conservação mal inspirado, mas compreensível em seu nível, deixa-se voltar facilmente contra aqueles que o usam, e com muito mais pertinência: com efeito, se se quer a todo custo nos obrigar a constatar perversão mental em alguma parte, nós a veremos entre aqueles que entendem substituir o Absoluto por um Deus pessoal e portanto relativo, e os princípios metafísicos por fenômenos temporais, e isto não em função de uma fé ingênua que não pede nada a ninguém, mas no quadro da erudição mais exigente e da pretensão intelectual mais totalitária. Se há abuso de inteligência, ela está no fato de substituir o Absoluto pelo relativo, ou a Substância pelo acidente, sob o pretexto de colocar o "concreto" acima do "abstrato";<sup>5</sup> não está na recusa -- em nome de princípios transcendentais e imutáveis -- de uma relatividade apresentada como absolutês.

O mal-entendido entre cristãos e helenistas reduz-se em grande medida a uma falsa alternativa: com efeito, o fato de que Deus reside em nosso "ser" mais profundo --, ou no fundo transpessoal de nossa consciência -- e que nós podemos em princípio realizá-lo com a ajuda do intelecto puro e teomorfo, não exclui absolutamente que esta Divindade imanente e impessoal se afirme igualmente, e simultaneamente, como objetiva e pessoal, e que nós nada podemos sem sua graça, a despeito do caráter essencialmente "divino" do Intelecto no qual participamos naturalmente e sobrenaturalmente.

---

<sup>5</sup> Na realidade, trata-se de um abuso de linguagem qualificar de "abstrato" tudo o que está acima da ordem fenomênica.

É perfeitamente verdadeiro que o indivíduo humano é uma pessoa concreta e determinada, e responsável ante um Criador, um Legislador pessoal e onisciente; mas é igualmente verdadeiro -- para dizer o mínimo -- que o homem não é senão uma modalidade por assim dizer exterior e coagulada da Divindade simultaneamente impessoal e pessoal, e que a inteligência humana permite em princípio tomar consciência disso e realizar assim sua verdadeira identidade. Em um sentido é evidentemente a individualidade decaída e pecadora que é "nós mesmos"; em um outro sentido, é o Si transcendente e inalterável; os planos são diferentes, não há entre eles nenhuma medida comum.

Quando o dogmatismo religioso reivindica para determinado fato terrestre um alcance absoluto -- e nós não contestamos o caráter "relativamente absoluto" de tal fato --, o platônico ou o oriental recorre às certezas principiais e intemporais; em outros termos, quando o dogmatista afirma que "isto é", o gnóstico pergunta imediatamente: "em virtude de que possibilidade?" Para ele, "tudo já foi"; ele não admite o "novo" senão na medida em que este reconstitui ou manifesta o "antigo", ou antes o intemporal, a "idéia" incriada; as mensagens celestes têm, prática e humanamente falando, uma função de absoluto, sem dúvida, mas não são por isso o Absoluto e, no que concerne às suas formas, não saem da relatividade. O mesmo vale para o intelecto simultaneamente "criado" e "incriado": o elemento "incriado" o penetra como a luz penetra o ar ou o éter; este elemento não é a luz, mas ele a veicula, e não se pode na prática dissociá-los.

Há duas fontes de certezas, de uma parte o caráter inato do Absoluto na inteligência pura, e de outra o fenômeno sobrenatural da graça; é bastante evidente -- não se poderia repeti-lo demasiado -- que estas duas fontes podem, e por conseqüência devem, combinar-se numa certa medida, mas de fato os exoteristas têm interesse em opô-las, o que fazem negando à

inteligência sua essência sobrenatural e negando o caráter inato do Absoluto, e também negando a graça àqueles que pensam diferentemente deles. A oposição irreduzível entre a inteligência e a graça é das mais artificiais, pois a inteligência é ela também uma graça, mas é uma graça estática e inata; não vemos por que este gênero de graça não seria uma possibilidade e por que não se manifestaria jamais, já que, por sua própria natureza, não pode não ser. Se se objeta que não se trata aí de "graça" mas de outra coisa, nós respondemos que neste caso a graça não é necessária, pois de duas uma: ou a graça é indispensável, e então a inteligência é uma graça, ou a inteligência não é uma graça, e então a graça não é indispensável.

Se os teólogos admitem, com a Escritura, que não se pode enunciar uma verdade essencial sobre o Cristo "se não for pelo Espírito Santo", eles devem admitir igualmente que não se pode enunciar uma verdade essencial sobre Deus sem a intervenção do Espírito Santo; as verdades da sabedoria grega, como as verdades metafísicas de todos os povos, não poderiam portanto ser privadas de caráter "sobrenatural" e em princípio salvífico.

De um certo ponto de vista, o argumento cristão é a historicidade do Cristo-Salvador, enquanto que o argumento platônico ou "ariano" é a natureza das coisas ou o Imutável; se, simbolicamente falando, todos os homens correm o risco de se afogar em consequência da queda de Adão, o cristão se salvará agarrando o bordão que Cristo lhe estende e que nenhum outro pode lhe estender, enquanto que o platônico se salva nadando, sem que nenhum dos dois procedimentos possa invalidar ou anular a eficácia do outro. De uma parte, há certamente homens que não sabem nadar ou que são impedidos de fazê-lo, e de outra parte a natação é incontestavelmente uma das possibilidades do homem; tudo consiste em saber o que conta de

fato, segundo as situações individuais e coletivas.<sup>6</sup> Vimos que o Helenismo, como todas as doutrinas direta ou indiretamente sapienciais, funda-se mais no axioma homem-inteligência do que no axioma homem-vontade, e esta é uma das razões pelas quais ele devia aparecer como coisa inoperante aos olhos da maioria dos cristãos; dizemos "maioria" porque os gnósticos cristãos não poderiam fazer esta censura aos pitagóricos-platônicos; os gnósticos não podiam não admitir a primazia do intelecto e, por este fato, a idéia do resgate divino implicava para eles algo completamente distinto e bem mais que uma mística da história e um dogmatismo sacramental. É preciso repetir mais uma vez -- e outros o disseram antes e melhor do que nós -- que os fatos sagrados são verdadeiros porque reconstituem em seu plano a natureza das coisas, e não inversamente; a natureza das coisas não é real ou normativa porque evoca tais fatos sagrados. Os princípios, essencialmente acessíveis à inteligência pura -- sem o que o homem não seria o homem, e é quase uma blasfêmia negar que a inteligência humana possui em relação à inteligência animal um lado sobrenatural --, os princípios universais confirmam os fatos sagrados, que por sua vez os refletem e deles tiram sua eficácia; não é a história, quaisquer que sejam seus conteúdos, quem confirma os princípios. Os budistas exprimem esta relação dizendo que a verdade espiritual está além da distinção entre objetividade e subjetividade, que ela tira sua evidência das profundezas do próprio Ser, ou da presença inata da Verdade em tudo o que é.

Para as perspectivas sapienciais, o resgate divino está sempre presente; ele preexiste a toda alquimia terrestre e é seu modelo celeste, se bem que é sempre graças a esta redenção eterna -- seja qual for seu veículo na Terra -- que o homem é libertado do peso de seus extravios e até mesmo, *Deo volente*, de sua existência separativa; se "Minhas Palavras não passarão"

---

<sup>6</sup> Em outros termos: se uns não podem negar logicamente que há homens que se salvam nadando, os outros tampouco podem negar que há homens que não se salvam se não se lhes estende uma vara.

é porque elas sempre foram. O Cristo dos gnósticos é aquele que "é antes que Abraão fosse" e de quem derivam todas as antigas sabedorias; esta consciência, longe de diminuir a participação nos tesouros da Redenção histórica, confere-lhes um alcance que toca as próprias raízes da Existência.

## UNIVERSALIDADE E ATUALIDADE DO MONAQUISMO

Frithjof Schuon

Encontrar um denominador comum para fenômenos tão variados como os diferentes monaquismos do Ocidente e do Oriente não parece tarefa fácil à primeira vista, pois, para poder definir, é preciso ter encontrado um critério que no-lo permita; ora, este critério, ao que nos parece, resulta sem dificuldade da natureza das coisas, pois é impossível dar conta da natureza humana sem vinculá-la a seu condicionamento divino, ou de um fenômeno humano sem ligá-lo positivamente ou negativamente a Deus; pois sem Deus não há homem. Podemos portanto dizer que o esforço de reduzir a complexidade da vida a uma fórmula simples, mas essencial e liberadora, resulta da condição humana no que ela tem de mais inteira e profunda, e que este esforço deu lugar, nos climas espirituais mais diversos, a esta espécie de santidade institucional que é o monaquismo.

O homem foi criado só e morre só; o monaquismo quer preservar esta solidão no que ela tem de metafisicamente insubstituível; ele entende restituir ao homem sua solidão primordial em face de Deus, ou ainda, quer conduzir o homem à sua integridade espiritual e à sua totalidade. Uma sociedade perfeita seria uma sociedade de eremitas, se se permite este paradoxo; ora, é exatamente o que tende a realizar a comunidade monástica, que em um certo sentido é o eremitismo organizado.

Algumas reflexões que se seguem parecerão talvez truísmos para alguns, mas se referem a hábitos mentais tão inextirpáveis que é difícil

subestimar sua importância quando se vai ao fundo das coisas. O que queremos dizer é que, segundo a opinião corrente, o monaquismo é uma questão de "vocação", mas não no sentido próprio do termo; quando um homem é o bastante simples para tomar a religião ao pé da letra e comete a imprudência de deixar transparecer opiniões ou atitudes demasiado espirituais, não se perde a oportunidade de comentar que seu lugar é "no convento", como se ele fosse um corpo estranho que não teria nenhum direito à existência fora dos muros de um instituto apropriado. A noção de "vocação", positiva em si mesma, torna-se então negativa; é "chamado" não aquele que está na verdade e porque está nela, mas sim aquele que perturba a sociedade fazendo-lhe sentir involuntariamente o que ela é. Segundo esta maneira de ver mais ou menos convencional, a ausência de vocação -- ou digamos a mundanidade -- existe de jure e não de facto apenas, o que significa que a perfeição aparece como um luxo; ela é reservada aos religiosos, mas esquece-se de colocar a questão de saber por que ela não é para todo mundo.

Certamente que o religioso não censurará nenhum homem pelo simples fato de viver no século; é a evidência mesma, em atenção ao clero secular e aos santos leigos; o que é censurável é, não "viver no mundo", mas viver mal nele e assim criá-lo de uma certa maneira. Quando se censura ao eremita e ao monge de "fugir" do mundo, comete-se um erro duplo: primeiramente, perde-se de vista que o isolamento contemplativo possui um valor intrínseco que é independente da existência de um "mundo" circundante; em segundo lugar, finge-se esquecer que há fugas que são perfeitamente honradas e que, se não é nem absurdo, nem vergonhoso fugir de uma avalanche, se isto é possível, não o é menos fugir das tentações ou mesmo simplesmente das distrações do mundo, ou de nosso próprio ego, na medida em que ele se encontra enraizado neste círculo vicioso: e não nos esqueçamos que, ao nos libertarmos do mundo, nós o liberamos de nossa própria miséria. Nos dias de hoje, declara-se de bom grado que fugir do

mundo é desertar das "responsabilidades", eufemismo perfeitamente hipócrita que dissimula detrás de uma noção "altruísta" ou "social" a preguiça espiritual e o ódio do absoluto; quer-se ignorar que o dom de si para Deus é sempre um dom de si para todos. É metafisicamente impossível dar-se a Deus sem que daí resulte um bem para o ambiente; dar-se a Deus, mesmo que seja sem ninguém saber, é dar-se aos homens, pois há neste dom de si um valor sacrificial cuja irradiação é incalculável.

De outro lado, fazer a própria salvação é como respirar, comer, dormir; não se pode fazer pelos outros, nem ajudá-los abstendo-se dela. O egoísmo é tirar dos outros aquilo de que têm necessidade; não é tomar para si o que eles ignoram, ou o que não querem.

Não é o monaquismo que se situa fora do mundo, é o mundo que se situa fora do monaquismo: se todo homem vivesse no amor de Deus, o mosteiro estaria em toda a parte, e é neste sentido que se pode dizer que todo santo é implicitamente monge ou eremita. Ou ainda: assim como é possível introduzir o "mundo" no quadro monástico, pois nem todo monge é um santo, do mesmo modo é possível transferir o monaquismo, ou a atitude que ele representa, para o mundo, pois pode haver contemplativos em todo lugar.

\* \* \*

Se nós definimos o monaquismo como um "entrancheamento para Deus", reconhecendo-lhe simultaneamente um carácter universal e inter-religioso -- pois a sede do sobrenatural faz parte da natureza do homem normal--, como podemos aplicar esta definição aos homens espirituais muçulmanos, que não se separam da sociedade, ou aos budistas, que se separam mas que não parecem ter a noção de Deus? Dito de outro modo -- no que concerne ao Islã --, como pode haver uma espiritualidade em uma religião que recusa o monaquismo, ou ainda, por que o monaquismo

encontra-se excluído de uma religião que não obstante possui uma mística, disciplinas ascéticas e um culto dos santos? A isto devemos responder que uma das razões de ser do Islã é precisamente a possibilidade de uma "sociedade-convento", se é que é permitido tal expressão; ou seja, o Islã entende transferir a vida contemplativa para o marco mesmo da sociedade total; ele consegue realizar, neste marco, condições de estrutura e de comportamento que permitem o isolamento contemplativo no meio mesmo das atividades do mundo. É preciso acrescentar que o convento, para o muçulmano, é antes de mais nada a vinculação iniciática a uma confraria e a submissão -- *perinde ac cadaver* -- ao mestre espiritual, depois a prática das orações supererogatórias, com vigílias e jejuns; o elemento isolante, em relação aos mundanos, é o rigor na observação da *Sunna*<sup>7</sup>; é portanto este rigor -- ao qual a sociedade circundante não poderia se opor em país islâmico -- que equivale praticamente aos muros do mosteiro. É verdade que os derviches reúnem-se nas *zawias*<sup>8</sup> para suas práticas comuns e nelas cumprem jejuns que às vezes duram vários meses; alguns chegam a morar nelas, consagrando toda a sua vida à oração e ao serviço do xeque; mas daí não resulta um monaquismo propriamente dito, comparável ao dos cristãos e dos budistas. Seja como for, o famoso "não há monaquismo no Islã" (*lâ rahbaniyah fî 'l - islâm*) significa no fundo, não que os contemplativos não devam separar-se do mundo, mas, ao contrário, que o mundo não deve estar separado dos contemplativos; o ideal intrínseco do monaquismo ou do eremitismo, a saber, a ascese e a vida mística, não está absolutamente em causa. E não nos esqueçamos que a "guerra santa" dá lugar, no Islã, à mesma valorização mística da cavalaria cristã, especialmente na dos templários; há aí uma via do sacrifício e do martírio que uniu -- na época das cruzadas -- cristãos e muçulmanos em um mesmo amor sacrificial de Deus.

---

<sup>7</sup> A lei islâmica. Nota do tradutor.

<sup>8</sup> "Capelas". N. do t.

No caso do Budismo, a dificuldade consiste em que esta religião, mesmo sendo essencialmente monástica -- e ela o é em um grau insuperável --, parece ignorar a noção de Deus; ora, desnecessário é dizer que uma "espiritualidade atéia" é uma contradição de termos e, de fato, o Budismo possui perfeitamente a noção de um Absoluto transcendente, como possui a noção de um contato entre este Absoluto e o homem. Se o Budismo não tem a idéia de um "Deus" no sentido semítico ou ariano do termo, não deixa de ter à sua maneira consciência da Realidade divina, pois está longe de ignorar as noções cruciais de absolutês, transcendência, perfeição e, do lado humano, as de sacrifício e santidade; o Budismo é sem dúvida "não-teísta", mas ele não é certamente "ateu". O aspecto "Deus pessoal" aparece notadamente no culto mahayânico do Buda Amitabha -- o Amidismo japonês --, onde ele se combina com uma perspectiva de Misericórdia redentora; falou-se de influências cristãs, o que é não apenas falso como também inverossímil sob mais de um aspecto; isto é esquecer que a natureza profunda das coisas pode suscitar por toda a parte, nos marcos apropriados, fenômenos pelo menos formalmente análogos. Este preconceito das "influências" ou dos "empréstimos" nos faz pensar naquele etnógrafo que, encontrando nos peles-vermelhas o mito do dilúvio, conclui ingenuamente que os missionários haviam passado por lá, enquanto que este mito -- ou, antes, esta lembrança-- encontra-se em quase todos os povos da Terra.

Estas últimas observações nos fornecem a ocasião de dizer algumas palavras sobre a confusão corrente entre sincretismo e ecletismo, ainda que corramos o risco de nos afastarmos um pouco de nosso tema. O sincretismo nunca é coisa séria; trata-se do ajuntamento de elementos heteróclitos em uma falsa unidade, ou seja, sem verdadeira síntese; o ecletismo, ao contrário, é algo natural por toda a parte em que doutrinas diferentes se encontrem, como prova o platonismo ou o aristotelismo integrados na perspectiva cristã. O que importa em casos semelhantes é que a perspectiva

original permaneça fiel a si mesma e só aceite os conceitos estrangeiros na medida em que corroborem esta fidelidade, auxiliando a esclarecer as intenções fundamentais da perspectiva-mãe; os cristãos não tinham nenhuma razão para não se inspirarem na sabedoria helênica, dado que esta existia, assim como os muçulmanos não podiam impedir-se, na doutrina mística, de utilizar em certa medida os conceitos neoplatônicos desde que eles chegaram a seu conhecimento; mas seria um grave erro falar de sincretismo nestes casos, evocando abusivamente o exemplo de doutrinas artificiais tais como a teosofia moderna. Jamais houve, entre duas religiões vivas, empréstimos de elementos essenciais afetando as estruturas fundamentais, como se supõe atribuindo o Amidismo aos nestorianos.

Precisamos mencionar ainda, como exemplos do monaquismo asiático, o dos hindus e dos taoístas, mas estes casos não apresentam dificuldades comparáveis às que nós observamos com o Islã e o Budismo; sempre há, certamente, a dificuldade geral das diferenças religiosas, mas este é um problema complexo a respeito do qual nossos comentários antes sintéticos acerca do monaquismo enquanto fenômeno da humanidade não têm de dar conta.

\* \* \*

Um mundo é absurdo na medida em que o contemplativo, o eremita ou o monge surgem como um paradoxo ou como um "anacronismo". Ora, o monge está no presente precisamente porque é intemporal: vivemos na época da idolatria do "tempo", e o monge encarna tudo o que é imutável, não por esclerose ou inércia, mas por transcendência.

E isto nos leva a considerações que colocam negativamente em relevo a candente atualidade do ideal monástico, ou simplesmente religioso, o que em última análise significa o mesmo. Neste mundo absurdo de relativismo em que vivemos, quem diz "nosso tempo" crê ter dito tudo; identificar

fenômenos quaisquer com um "outro tempo", ou o que é pior, com um "tempo passado", é o mesmo que liquidá-los; e notemos o sadismo hipócrita que palavras como "terminado", "caduco" ou "irreversível" encobrem, termos estes que substituem o pensamento por uma espécie de sugestão imaginativa, uma "música do preconceito" poder-se-ia dizer. Constata-se, por exemplo, que tal prática litúrgica ou cerimonial ofende os gostos cienticistas ou demagógicos de nossa época, e fica-se muito contente de observar que o uso em questão data da Idade Média, e mesmo de "Bizâncio", o que permite concluir sem outra forma de processo que não tem direito à existência; esquece-se totalmente a única questão que deveria ser colocada, a saber, *por que* os bizantinos praticaram tal coisa; ocorre que este *porque* se situa freqüentemente fora do tempo, que tem uma razão de ser que deriva de fatores intemporais. Identificar-se a si mesmo com um "tempo" e tirar por isto todo valor intrínseco ou quase às coisas é uma atitude completamente nova, que se projeta arbitrariamente sobre o que nós chamamos retrospectivamente de "passado"; na realidade, nossos ancestrais não viviam em um tempo, subjetiva e intelectualmente falando, mas num "espaço", isto é, em um mundo de valores estáveis onde o fluxo da duração não era senão, por assim dizer, acidental; eles tinham um maravilhoso senso do absoluto nas coisas, e do enraizamento das coisas no absoluto.

Nossa época tende cada vez mais a cortar o homem de suas raízes; mas ao querer "começar do zero" e reduzir o homem ao puramente humano, o que se consegue não é senão desumanizá-lo, o que prova que o "puramente humano" não passa de uma ficção; o homem não é plenamente humano senão ficando acima de si mesmo, e não pode alcançar isto senão pela religião. O monaquismo está aí para lembrar que o homem só é homem por sua consciência permanente do Absoluto e dos valores absolutos, e que as obras humanas não são nada em si mesmas; os Padres do deserto, os Cassiano e os são Bento mostraram que antes de agir é preciso ser, e que as ações são preciosas na medida em que o amor de Deus as anima ou

nelas se reflete, e são toleráveis na medida em que não se opõem a este amor. A plenitude do ser, a qual depende do espírito, pode em princípio prescindir da ação; esta última não tem seu fim em si mesma; Marta não é certamente superior a Maria. O homem distingue-se do animal por dois aspectos essenciais, em primeiro lugar por sua inteligência capaz do absoluto, e por conseqüência de objetividade e do senso do relativo, e depois por sua vontade livre, capaz de escolher Deus e de vincular-se a Ele: o resto não é senão contingente, sobretudo esta "cultura" profana e quantitativa da qual a Igreja primitiva não tinha nenhuma idéia, e da qual se faz agora um pilar do valor humano, contra a experiência corrente e a evidência.

Em nossa época, o homem é definido em função, não de sua natureza específica -- a qual não é definível senão em um contexto divino --, mas sim das conseqüências inextricáveis de um prometeísmo já secular: são as obras humanas, ou mesmo as conseqüências longínquas dessas obras, que determinam e definem, no espírito de nossos contemporâneos, o homem. Vivemos em um mundo de bastidores onde se tornou quase impossível tocar as realidades primordiais das coisas; a cada passo interpõem-se os preconceitos e os reflexos que exigem uma derrapada irreversível; é como se antes da Renascença, ou antes dos enciclopedistas, o homem não tivesse sido inteiramente homem, ou como se para ser homem tivesse sido preciso passar por Descartes, Rousseau, Voltaire, Kant, Marx, Darwin e Freud, sem esquecer -- à última hora -- o fatal Teilhard de Chardin. É triste ver como as convicções religiosas são freqüentemente envolvidas por uma sensibilidade irreligiosa, ou como essas convicções são acompanhadas de reflexos que lhes são perfeitamente opostos; a apologética tende cada vez mais a situar-se em um falso terreno, sobre o qual sua vitória é ademais impossível, e tende a adotar uma linguagem que soa falso e que não pode convencer a ninguém, abstração feita de um certo êxito propagandístico que não serve em nada à religião como tal; quando a apologética roça com a demagogia,

ela se engaja na via do suicídio. Em vez de se ater à verdade pura e simples -- uma verdade que evidentemente não pode agradar a todos --, deixa-se fascinar pelos postulados do adversário, depois por sua auto-confiança, seu dinamismo, seu êxito fácil e sua vulgaridade eficaz; sob o pretexto de não querer "confiscar" a mensagem religiosa, ela é "falsificada" extrinsecamente e imperceptivelmente, mas evita-se acreditar neste perigo e pronunciar esta palavra; fala-se no máximo de um perigo de "atenuação da mensagem", eufemismo cuja parcialidade é evidente.

"Submetei a terra", diz a Bíblia, e os progressistas não deixaram de explorar esta sentença para justificar o industrialismo cada vez mais totalitário de nossa época e para preconizar uma "espiritualidade" correspondente; na realidade, há muito que o homem obedeceu a esta injunção do Criador; para captar sua verdadeira intenção e seus limites, é preciso lembra-se da ordem divina de "não se preocupar com o dia de amanhã" e de injunções análogas.<sup>9</sup> \_ É pura hipocrisia valer-se da sentença bíblica citada sem situá-la em seu contexto global, pois, com esta lógica, deveríamos igualmente conceder um alcance absoluto ao "Sede fecundos e multiplicai-vos"<sup>10</sup> e abolir toda castidade no Cristianismo e até mesmo voltar à poligamia dos hebreus. Esta curiosa pressa em seguir as "ordens de Deus" poderia levar, parece-nos, a muitas outras descobertas escriturais além da passagem concernente à agricultura, pesca, caça e criação de animais, e a muitas outras preocupações espirituais do que a industrialização da religião.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> "De que serve ao homem ganhar o mundo todo se vier a perder a sua alma?" (Mateus, XVI, 26.)

<sup>10</sup> "Sede fecundos, multiplicai-vos, ocupeis a terra e submetei-a, dominando os peixes do mar, os pássaros do céu e os animais que se movem sobre a terra." (Gênesis I, 28.)

<sup>11</sup> Aos partidários desta "marcha acelerada" é preciso responder com as Escrituras: "Quem quer ser amigo do mundo se faz inimigo de Deus" (Tiago IV,4). "Não vos conformeis ao século presente, mas transformai-vos pela renovação de vosso espírito, a fim de que experimenteis qual é a vontade de Deus, o que é bom, o que lhe agrada, o que é perfeito" (Romanos XII, 2). Em nossos dias, acontece o inverso: é o cientismo ateu, é a demagogia, é a máquina que decidem o que é bom, o que deve agradar a Deus, o que é perfeito. "Ai de vós quando todos os homens falarem bem de vós, pois foi assim que seus pais tratavam os falsos profetas!" (Lucas VI, 26).

\* \* \*

Os complexos de inferioridade e os reflexos de mimetismo são maus conselheiros; quantas vezes devemos constatar que críticas absurdas são feitas não apenas à religião da Idade Média, mas também à do século XIX, que tampouco era "atômico", como se todos os homens que viveram antes de nós tivessem sido atacados de uma cegueira inexplicável, e como se fosse preciso esperar o advento de determinado filósofo ateu para descobrir uma luz decisiva, e misteriosamente ignorada por todos os santos; esquece-se muito freqüentemente que, se a natureza humana tem direito hoje às suas fraquezas, o que ninguém discute, ela tinha o mesmo direito em outros tempos; o "progresso" na maioria das vezes não é mais do que uma transferência, uma troca de um mal por outro mal, sem o que nossa época seria perfeita e santa. No mundo humano enquanto tal não se consegue escolher um bem; sempre se está limitado a escolher um mal menor, e para determinar que mal é o menor, forçoso é nos referir a uma hierarquia de valores que deriva das realidades eternas, o que, precisamente, "nosso tempo" nunca faz. A Idade Média partia da idéia de que o homem é mau porque é pecador, enquanto que para nosso século o homem é bom porque o pecado não existe, de maneira que o mal é antes de tudo o que nos faz crer no pecado; o humanitarismo moderno, persuadido de que o homem é bom, entende proteger o homem, mas contra quem? Contra o homem, evidentemente, mas contra que homem? E se o mal não vem do homem, de quem vem, dada a convicção de que nada de inteligente existe fora do ser humano, nem sobretudo acima dele?

Há o preconceito da ciência e o do social; o monaquismo, com sua insistência na "única coisa necessária" e com seu pauperismo coletivo livre de todo desejo -- e perfeitamente concreto em relação aos indivíduos, mesmo que o mosteiro seja rico--, o monaquismo oferece à sua maneira a resposta às duas dificuldades. Que ciência é esta que não dá conta nem de

um Infinito transcendente e consciente, nem do mundo vindouro, nem de fenômenos fundamentais tais como a Revelação, o milagre, a inteligência pura, a contemplação, a santidade; e que equilíbrio social é este que abole toda superioridade real e não leva nada em conta a natureza intrínseca do homem e seus fins últimos? Sorri-se com o relato bíblico da criação, mas ignora-se o simbolismo semítico, que fornece a chave para coisas aparentemente ingênuas; pretende-se que a Igreja sempre esteve "do lado dos ricos", e esquece-se que do ponto de vista da religião não há senão o homem, seja rico ou pobre -- o homem feito de carne e de espírito, sempre exposto às misérias e fadado à morte--; e se a Igreja enquanto instituição terrestre forçosamente se apoiou nos poderosos que a protegiam ou que deveriam protegê-la, ela jamais se recusou aos pobres, e compensa largamente suas imperfeições acidentais e humanas por seus dons espirituais e por seus inumeráveis santos, sem esquecer esta presença espiritual permanente que, precisamente, o monaquismo realiza. Censurou-se a Igreja católica por sua "suficiência": ora, a Igreja tem mil razões para ser "suficiente", já que ela é o que é e oferece o que oferece; ela não tem nem de se agitar, nem de fazer sua "autocrítica", nem "dar uma virada", como exigem aqueles que não têm mais nenhum senso de sua dignidade. A Igreja tem o direito de repousar em si mesma; sua linha de combate são os santos; ela não precisa de demagogos atarefados que jogam com o "drama" e a "agonia". Os santos lhe bastam, e ela sempre os teve.<sup>12</sup>

O sucesso do materialismo ateu explica-se em parte pelo fato de ser uma posição extremada, e de um extremismo fácil dado o mundo escorregadio que é sua moldura, e dados os elementos psicológicos aos quais recorre; o Cristianismo também é uma posição extrema, mas em vez de valorizá-la, dissimula-se esta posição -- esta é pelo menos a tendência que parece prevalecer -- e adapta-se-a ao adversário, enquanto que é

---

<sup>12</sup> E acrescentemos a este respeito que uma Igreja que não é "triumfalista" não é uma Igreja, como tampouco um dogma que não "troveja" não é um dogma.

precisamente o extremismo da mensagem cristã que, se se afirma sem disfarce -- mas também sem "dinamismo" de encomenda --, possui o dom de fascinar e convencer. Ao capitular conscientemente ou inconscientemente diante dos argumentos do adversário busca-se evidentemente lhe dar a impressão que o absoluto cristão realiza o mesmo gênero de perfeição que o absoluto progressista e socialista, e renega-se esses dois aspectos -- não obstante essenciais -- do absoluto cristão que se chocam com as tendências adversas, de maneira que não há nada mais a lhe opor que um semi-absoluto sem originalidade; pois as duas atitudes são falsas: dizer que o que sempre se teve em vista não é senão o progresso social, o que não passa de uma mentira ridícula e sem relação com a perspectiva cristã, e acusar-se -- prometendo ao mesmo tempo fazer melhor no futuro -- de ter negligenciado este progresso, o que é uma traição pura e simples; o que deveria se fazer é colocar cada coisa em seu lugar e lembrar a cada passo o que são, do ponto de vista religioso, o homem, a vida, o mundo, a sociedade. O Cristianismo é uma perspectiva escatológica, ele encara as coisas em função do mundo vindouro ou não as considera em absoluto; fingir que se adota uma outra maneira de ver as coisas -- ou adotando-a realmente --, e permanecendo na religião, é um contra-senso ininteligível e ruinoso. A atualidade do monaquismo é que ele encarna -- quer se queira, quer não -- precisamente este algo que, na religião, é extremo e absoluto e que é de essência espiritual e contemplativa; a caridade terrestre não tem sentido senão em função da caridade celeste. "Buscai primeiro o reino de Deus e sua justiça..."

Que a religião possa e deva, dependendo das ocasiões, adaptar-se a novas circunstâncias, isto é evidente e inevitável; mas é preciso atentar para não dar *a priori* razão às circunstâncias e de nelas ver normas, simplesmente porque existem e agradam à maioria. Ao proceder a uma adaptação, é importante ater-se estritamente à perspectiva religiosa e à hierarquia de

---

valores que ela implica; é preciso inspirar-se em uma criteriologia metafísica e espiritual e não ceder a pressões, ou mesmo deixar-se contaminar por uma falsa avaliação das coisas. Não se fala de "uma religião voltada para o social", o que é um pleonasmo ou um absurdo, e até mesmo de uma "espiritualidade do desenvolvimento econômico", o que, à parte a monstruosidade, é uma contradição de termos? Segundo estas tendências, o erro, ou o pecado, já não devem submeter-se aos imperativos da verdade e da espiritualidade, é ao contrário a verdade, a espiritualidade, que devem se adaptar ao erro e ao pecado; e é o sentimento do adversário que é o critério do verdadeiro e do falso, do bem e do mal.

\* \* \*

Mas voltemos um instante ao cientismo, já que ele desempenha um papel tão decisivo na mentalidade contemporânea; não vemos em absoluto porque extasiar-se diante dos vãos espaciais; os santos, em seus êxtases, ascendem infinitamente mais alto, e nós dizemos isso não em sentido alegórico, mas num sentido bem concreto que poderíamos qualificar de "científico" ou de "exato". A ciência moderna, por mais que explore o infinitamente distante e também o infinitamente pequeno, pode alcançar à sua maneira o mundo das galáxias e o das moléculas, mas ela contudo ignora --pois não crê nem na Revelação, nem na pura Intelecção -- todos os mundos imateriais e suprasensoriais que envolvem por assim dizer nossa dimensão sensível, e que em relações aos quais esta última não é mais do que uma espécie de frágil coagulação, fadada a desaparecer à sua hora sob o efeito fulgurante da Realidade divina. Ora, postular uma ciência sem metafísica é uma contradição flagrante, pois sem metafísica não há medidas nem critérios, não há inteligência que penetre, contemple e coordene. O psicologismo relativista, e ignorante do absoluto, assim como o evolucionismo -- absurdo porque contraditório, o mais não podendo vir do menos -- não se explicam senão por esta exclusão da inteligência no que ela tem de essencial e de total.

Outrora duvidava-se às vezes do objeto, incluído aí aquele que pode se encontrar em nós mesmos -- é "objeto" tudo o que o sujeito pode ter consciência distintivamente e separativamente, mesmo que seja um defeito moral do sujeito--, mas em nossos dias não se teme a contradição de duvidar do sujeito cognoscente no que ele tem de intrínseco e de insubstituível: coloca-se em questão a inteligência como tal, ela é "criticada" inclusive, sem se perguntar "quem" a critica --não se fala de fabricar um homem mais perfeito? -- e sem se perceber que a dúvida filosófica está compreendida nesta desvalorização, que cai com a inteligência, e que simultaneamente toda ciência e toda filosofia desmoronam. Pois se nossa inteligência é por definição ineficaz, se somos irresponsáveis ou montículos de terra, inútil filosofar.

O que nos querem fazer admitir é que nosso espírito é relativo em sua própria essência, que esta não comporta nenhuma medida estável -- como se a razão suficiente do intelecto humano não fosse precisamente implicar tais medidas! -- e que por conseqüência as noções de verdadeiro e falso são intrinsecamente relativas, portanto sempre vacilantes; e como certas conseqüências dos erros acumulados se chocam com nossas medidas inatas e são desmascaradas e condenadas por elas, dizem-nos que se trata de uma questão de costume e que é preciso modificar nossa natureza, isto é, que é preciso criar uma nova inteligência que ache belo o que é feio e aceite por verdadeiro o que é falso. O diabo é essencialmente incapaz de reconhecer que se enganou, a menos que tal reconhecimento seja de seu interesse; é então o erro tornado habitual que deve ter razão a todo custo, mesmo ao preço de nossa inteligência e, em última análise, de nossa existência; a natureza das coisas e nossa faculdade de adequação são o "preconceito".

Diz-se e repetiu-se que o monaquismo sob todas as suas formas, seja cristão ou budista, é uma manifestação de "pessimismo": subtrai-se

habilmente assim, por comodidade ou leviandade, o aspecto intelectual e realista da questão e as constatações objetivas, idéias metafísicas e conclusões lógicas são reduzidas a disposições puramente sentimentais. É taxado de "pessimista" aquele que sabe que uma avalanche é uma avalanche, e é "otimista" aquele que a toma por névoa; pensar serenamente na morte desprezando as distrações é ver o mundo sob cores sombrias, mas pensar na morte com repugnância, ou evitar pensar nela, encontrando ao mesmo tempo a felicidade que se é capaz nas coisas passageiras, isto é "coragem", parece, e é ter "senso de responsabilidade". Nunca entendemos porque aqueles que colocam sua esperança em Deus, tendo suficiente discernimento para poder ler os "sinais dos tempos", são acusados de amargura, ao passo que outros passam por naturezas fortes e felizes porque tomam miragens por realidades; é dificilmente crível que este falso otimismo, que se encontra em perfeita oposição com a Escritura, de uma parte, e com os critérios mais tangíveis, de outra, possa ganhar homens que fazem profissão de crer em Deus e na vida futura.

\* \* \*

Agora gostaríamos de tentar descrever de uma certa maneira -- mas haveriam mil outras maneiras de o fazer-- como o homem vinculado a Deus se situa espiritualmente na existência, ou como ele toma posição em face deste abismo vertiginoso que é o mundo. A condição do monge --pois é ele que nos interessa aqui mais particularmente, se bem que teríamos podido falar do contemplativo em geral --, a condição do monge constitui uma vitória sobre o espaço e o tempo, ou sobre o mundo e a vida, no sentido de que o monge situa-se por sua atitude no centro e no presente: no centro em relação ao mundo repleto de fenômenos, e no presente em relação à vida repleta de acontecimentos. Concentração de oração e ritmo de oração: estas são em um certo sentido as duas dimensões da existência espiritual em geral e monástica em particular. O religioso se abstrai do mundo, ele se fixa num lugar definido -- e o lugar é centro porque é consagrado a Deus--, ele fecha moralmente os olhos e permanece no lugar esperando a morte, como

uma estátua colocada num nicho, para falar com São Francisco de Sales; por esta "concentração", o monge coloca-se então sob o eixo divino, já participa do Céu vinculando-se concretamente a Deus. Fazendo isso, o contemplativo abstrai-se igualmente da duração, pois pela oração --esta atualização permanente da consciência do Absoluto-- ele se situa num instante intemporal: a oração --ou a recordação de Deus-- é agora e sempre, ela é "sempre agora" e já pertence à Eternidade. A vida do monge, pela eliminação de movimentos desordenados, é um ritmo; ora, o ritmo é a fixação de um instante -- ou do presente-- na duração, assim como a imobilidade é a fixação de um ponto -- ou do centro -- na extensão; este simbolismo, fundado na lei da analogia, torna-se concreto em virtude da consagração a Deus. É assim que o monge tem o mundo na mão e domina assim a vida: pois não há nada de precioso no mundo que nós não possuamos aqui mesmo, se este ponto onde estamos pertence a Deus e se, estando aqui por Deus, nós lhe pertencemos; e do mesmo modo, toda a nossa vida está neste instante em que escolhemos Deus e não as coisas vãs.

Na dimensão temporal que se estende diante de nós, há três certezas: a da morte, a do Julgamento e a da Vida eterna. Não temos nenhum poder sobre o passado e ignoramos o futuro; não temos, para o futuro, senão estas três certezas, mas nós possuímos uma quarta certeza neste momento mesmo, e é ela que é tudo: é a certeza de nossa atualidade, de nossa liberdade atual de escolher Deus e de escolher assim todo o nosso destino. Neste instante, neste presente, possuímos toda a nossa existência: tudo é bom se este instante é bom, e se sabemos fixar nossa vida neste instante abençoado; todo o segredo da fidelidade espiritual está em permanecer neste instante, em renová-lo e em perpetuá-lo pela prece, em retê-lo pelo ritmo espiritual, em nele colocar todo o tempo que se verte sobre nós e que arrisca-se a arrastar-nos para longe deste "momento divino". A vocação do religioso é a prece perpétua, não porque a vida é longa, mas porque ela não é mais do que um momento; a perpetuidade --ou o ritmo-- da oração

demonstra que a vida não é senão um instante sempre presente, assim como a fixação espacial em um lugar consagrado demonstra que o mundo não é mais do que um ponto, mas um ponto que, ao pertencer a Deus, está por toda a parte e não exclui nenhuma felicidade.

Esta redução das dimensões existenciais -- no que elas têm de indefinido e de arbitrário -- em uma unidade abençoada é ao mesmo tempo o que faz a essência do homem; o resto é contingência ou acidente. Esta é uma verdade que diz respeito a todo ser humano; por isso o monge não é um ser à parte, mas simplesmente um protótipo ou um modelo, ou um esquema espiritual, um ponto de referência: todo homem -- porque é homem -- deve realizar de uma certa maneira esta vitória sobre o mundo que dispersa e sobre a vida que escraviza. Muitas pessoas crêem não ter tempo para rezar, mas esta é uma ilusão devida à indiferença que é, segundo Fenelon, a maior doença da alma; pois os inúmeros momentos que nós ocupamos com nossos sonhos costumeiros, incluindo aí nossas reflexões muito freqüentemente inúteis, nós os tiramos de Deus e de nós mesmos.

A grande missão do monaquismo é mostrar ao mundo que a felicidade não está em algum lugar distante, ou em algo fora de nós mesmos, num tesouro a buscar ou num mundo a construir, mas aqui mesmo onde estamos com Deus. O monge representa frente a um mundo desumanizado o que são nossas verdadeiras medidas; sua missão é lembrar aos homens quem é o homem.

## **FALHAS NO MUNDO DA FÉ**

**Frithjof Schuon**

Pode surpreender e mesmo escandalizar a frequência, em clima religioso, de opiniões e atitudes mais ou menos ininteligentes, seja isto dito sem eufemismo. A causa indireta do fenômeno é que a religião, cujo objetivo é salvar o maior número possível e não satisfazer a necessidade de causalidade de uma elite intelectual, não tem motivo de se dirigir diretamente à inteligência propriamente dita. Conformemente à sua finalidade e à capacidade da maioria, a mensagem religiosa dirige-se globalmente à intuição, ao sentimento e à imaginação, depois à vontade e à razão na medida em que a condição humana o exige; ela informa os homens sobre a realidade de Deus, a imortalidade da alma e as conseqüências que daí decorrem para o homem, e oferece a este os meios de se salvar. Ela não é, não quer e não pode ser e oferecer outra coisa, explicitamente pelo menos; pois implicitamente ela oferece tudo.

Em outros termos: a religião dirige-se *a priori* ao que é suscetível de "estimular" à ação a vontade do homem médio; ela não poderia dirigir-se imediatamente à inteligência, a qual precisamente não estimula à ação -- espiritualmente e escatologicamente falando-- o homem médio ou comum, portanto a maioria. Resulta daí que a religião "age" como se a inteligência jamais pudesse determinar a vontade espiritual; daí sua desconfiança, e mesmo sua hostilidade, para com os "filósofos" ou, o que dá no mesmo, para com a inteligência dita "natural".

Uma certa exclusão da inteligência constata-se já ao nível escritural, não no sentido de que as Escrituras careceriam de inteligência, *quod absit*,

mas no sentido de que lhe acontece de usar argumentos que, dirigindo-se a determinada disposição no fundo passional, colocam a inteligência entre parênteses, em vista de uma eficácia que não lhe diz respeito; esta atitude acentua-se forçosamente do lado da Revelação, até dar livre curso a um oportunismo moralista que não coincide forçosamente com a verdade pura e simples, para dizer o mínimo. Nas Escrituras, a inteligência --ou o apelo a esta-- está acima de tudo no simbolismo, o qual oferece tudo o que os espíritos mais elevados podem ter necessidade; isto resulta antes de mais nada da origem divina e em seguida da exigência absoluta da religião. Dito de outro modo, Deus nunca dá menos do que promete, e Ele nunca promete mais do que de fato dá.

Quanto à metafísica pura -- e não precisamos insistir aqui *in extenso* sobre o fato de que ela se encontra necessariamente nos dogmas enquanto símbolos universais \_\_, ela não poderia apresentar o caráter concreto e eficaz de uma mensagem para o homem médio, mesmo que ele possa apreender mentalmente alguns de seus elementos; a metafísica pura dirige-se diretamente apenas àqueles cuja inteligência possua uma qualidade simultaneamente discriminativa, contemplativa e operativa. Discriminativa: ou seja, capaz de discernir intuitivamente entre o Absoluto e o relativo, e de prolongar este discernimento até os planos pertencentes à relatividade; contemplativa: ou seja, capaz de vincular-se -- de uma maneira "naturalmente sobrenatural" -- à consciência do puro Ser e da pura Essência--; operativa: isto é, predisposta a passar da potência ao ato, portanto do abstrato ao concreto e da inteligência à vontade. Estes dons não estão ausentes necessariamente em clima especificamente religioso ou exotérico, certamente, mas eles são aí forçosamente limitados em razão do primado, em tal clima, da Revelação formal e legislante em detrimento da Intelecção informal e imanente.

A religião dirige-se aos homens enquanto seres capazes de fé; ela se dirige de uma maneira direta à vontade e ao amor e exige dos homens crer,

amar e agir. Insistimos nisto a fim de que os buscadores espirituais, ao lerem livros religiosos, não se choquem ao encontrar neles opiniões ou imagens excessivas até o ponto do absurdo. Paradoxalmente, em climas tradicionais há um certo direito à extravagância piedosa, e é melhor saber disso antecipadamente, a despeito daqueles tradicionalistas que consideram que tudo o que é tradicional é sublime,<sup>13</sup> e que por vezes não estão longe de confundir o fanatismo confessional com a "ortodoxia" intrínseca e a "autenticidade" espiritual.

Seja como for, para dar conta de uma certa "ausência de inteligência" em clima religioso, não basta dizer que a maioria das pessoas não é de metafísicos no sentido estrito do termo, tanto mais que há homens que, sem serem metafísicos ou "pneumáticos", são dotados de uma perfeita objetividade, portanto de uma inteligência discernidora, incorruptível e imparcial; o que é preciso dizer é que a maioria é bem menos do que simplesmente não-metafísica, que ela tem realmente pouca inteligência, como a história do mundo o demonstra à saciedade, e como é provado pela mundanidade sob todas as suas formas.

\* \* \*

O leitor terá compreendido que nossa intenção não é em absoluto sustentar que o mundo da fé seja sem inteligência; ele não o poderia ser pois a fé é um fenômeno fundamentalmente humano e ademais, e sobretudo, ela visa o celestial e o eterno; mas a fé visa o celestial e o eterno --e nós falamos aqui da fé enquanto simples crença e não enquanto virtude teologal e carisma santificante<sup>14</sup>-- de uma maneira interessada e voluntarista, e não em vista de uma percepção desinteressada da natureza das coisas; percepção intelectual que não penetraria nos corações da

---

<sup>13</sup> "Tudo o que é tradicional é nosso", como dizia o duque de Orleans.

<sup>14</sup> Sem a crença, a via espiritual carece de arcabouço; mas é a fé no sentido paulino e místico que opera a santidade.

maioria, dada a natureza passional da maior parte dos homens que vivem na "idade do ferro".

As perspectivas confessionais têm tendência a colocar a forma, que é particular, acima da essência, que é universal, e a preocupação moral, que é interessada, acima da verdade --em si amoral--, que é desinteressada; é como se determinada cor de uma lanterna fosse tomada pela luz em si e como a causa da luminosidade. E pode-se dizer sem exagerar que, para os confessionalistas, a sentimentalidade – a parcialidade piedosa-- entra no arsenal dos meios intelectuais, em tal medida que a suspeição moralista faz praticamente função de argumento doutrinal; não basta que o erro atribuído, com ou sem razão, ao adversário seja falso<sup>15</sup>, é preciso *ipso facto* que ele seja imoral, e que a causa dele esteja em seu autor. A parcialidade moralista combina-se aqui com a parcialidade confessionalista; o verdadeiro e o falso tornam-se na prática sinônimos de moral e de imoral, o que pode justificar-se em determinados casos, mas não em todos os casos.

O que pode se justificar em casos determinados, dissemos; pois é preciso evitar cair no erro inverso. O fato de que alguns atribuem injustamente uma opinião teológica a uma causa psicológica, a um vício moral sobretudo, não poderia impedir que muitas filosofias "segundo a carne" derivem de um tal vício, as circunstâncias ajudando. Muito freqüentemente, os erros são o que seu autor é, nem mais, nem menos.

\* \* \*

Talvez nos seja permitido abrir aqui, a título de exemplo, um parêntese, que por seu conteúdo nos afastará de nosso tema, mas que não obstante a ele se refere por seu contexto psicológico. São conhecidas as

---

<sup>15</sup> É preciso ainda distinguir entre o erro que é honrado e o que é desonroso; elogiar alguém enganando-se de gênero não é a mesma coisa que falar mal; mas muito freqüentemente isto é a mesma coisa para os teólogos.

ásperas controvérsias surgidas, no século V, em torno da questão das duas naturezas do Cristo: enquanto que para a Igreja oficial -- o cisma ainda não era um fato consumado -- as duas naturezas, a humana e a divina, unem-se na pessoa do "Verbo feito carne", para Nestório elas estão claramente separadas, de maneira que Maria é "Mãe de Jesus", mas não "Mãe de Deus"; para Eutiques, ao contrário, Cristo não possui senão uma natureza divina, a natureza humana sendo apenas uma aparência. O que importa aqui não são tanto estas doutrinas como a maneira pela qual elas foram anatematizadas por Roma: segundo o papa Leão I, Nestório e Eutiques não podiam ser senão "ímpios"; ele fala, em seu Sermão XCVI, da "maldade dos heréticos", dos "pérfidos ataques de lobos e bandidos", de sua intenção de "atrair outros na perdição", depois deles mesmos terem "seguido as mentiras de Satã", e assim por diante. Ou seja, homens que, por piedade e por zelo evidentemente, têm opiniões teológicas diferentes das de Roma, só as podem ter por causa de Satã e não podem ser, como ele, senão maus e pérfidos; não podem ser senão inimigos de Deus e da Igreja. Isto é piedoso e é zeloso -- nem mais, nem menos do que as opiniões de Nestório e de Eutiques --, mas certamente não é inteligente, se se entende por inteligência a adequação a realidades.

Pois enfim, as duas opiniões extremas em questão aqui podem se sustentar de uma forma relativa: a primeira porque está profundamente preocupada com a glória do Deus transcendente -- não vemos nesta intenção nada de satânico, assim como na tendência fundamental do Judaísmo e do Islã --, e a segunda porque ela está, ao contrário, preocupada com a divindade do Cristo; opiniões sem dúvida excessivas, mas que certamente não têm nada de pérfido, nem de demoníaco. É preciso não esquecer, de resto, que no século V uma certa flutuação teológica não era coisa fundamentalmente anormal; mesmo um santo Tomás, bem mais tarde, pôde permitir-se negar a Imaculada Conceição, e foi preciso esperar até o século XX para ver a Assunção erigida em dogma. O protesto de

Nestório contra a expressão *Mater Dei* pode sustentar-se de forma séria e honesta; ninguém duvida que esta expressão, --a qual nós aceitamos a título de elipse e sobre a base de uma perspectiva relativa mas não obstante eficaz em seu quadro-- que esta expressão, dizíamos, comporta incontestavelmente uma certa "neutralização" da perspectiva de transcendência, a qual Nestório tinha o direito sagrado de ser muito apegado.<sup>16</sup> De uma maneira análoga, a redução --do lado monofisita-- da humanidade do Cristo à sua divindade, é uma das conseqüências possíveis que contém a perspectiva cristã em si; trata-se em todo caso --como a tese nestoriana-- de um aspecto do Cristo, o qual podia e mesmo devia em certas circunstâncias se afirmar. Quanto aos autores destas teses, ignoramos se foram santos, mas eles teriam podido sê-lo, e é mesmo verossímil que o tenham sido.<sup>17</sup>

Aqui poder-se-ia fazer a seguinte objeção: se para um teólogo levado às alternativas abruptas só a doutrina providencialmente normativa pode provir do Espírito Santo, de quem então podem provir as teses divergentes senão do demônio? Nós poderíamos responder "da alma", pois convém distinguir entre uma inspiração que é satânica e uma outra que é simplesmente natural e psíquica; mas esta resposta, mesmo tendo o mérito de dar conta de uma distinção real, passaria ao largo dos seguintes fatores: primeiramente, que uma inspiração natural corre o risco de ser explorada pelo adversário se o conteúdo da inspiração a isto se presta; em segundo lugar, que em casos como os de Nestório e Eutiques, a inspiração não é simplesmente natural, nem *a fortiori* satânica; ela é o que nós denominaremos "arquetípica", ou seja, mesmo não derivando da intenção paraclética que rege toda ortodoxia providencial, ela deriva não obstante do

---

<sup>16</sup> Sem querer ser descortês, pode-se falar de uma "cristificação" de Deus --é a Trindade apresentada como o Real absoluto--, do mesmo modo que se poderia falar, no caso do Judaísmo, de uma "israelização" de Deus. Simples questão de *upâya* ou de *darshana*.

<sup>17</sup> Enquanto tantas heresias da Antiguidade desapareceram, as Igrejas nestoriana e monofisita ainda existem, um milênio e meio após a feroz anatemização de seus fundadores.

Espírito Santo em si na medida em que manifesta um aspecto plausível de uma realidade espiritual ou divina.

\* \* \*

A piedosa miopia é um fenômeno pouco grave em alguns casos e gravíssimo em outros; o que não há dúvida é que encontramos esta falha em todos os climas religiosos, pois o homem é por todas as partes o homem, e as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos nas mesmas circunstâncias, qualquer que seja o modo ou grau do fenômeno. Ademais, não há apenas tolices mentais, há também tolices institucionais, as quais evidentemente são da ordem dos “preceitos dos homens”; para dar apenas um exemplo – deliberadamente escolhido fora da Bíblia--, podemos mencionar a “mácula” que se supõe o brahmâne contrai da sombra de um shudra ou de um pária. Os defensores mais ou menos farisaicos da tradição nos dirão sem dúvida que, para poder manter um princípio racional em si plausível – a saber, a integridade da casta brahmânica, — durante milênios, é preciso necessariamente exagerar; o que pode com efeito sustentar-se, mas a teoria é uma coisa e a prática outra, pois é preciso levar em conta modalidades que a teoria não pode sempre prever. Uma “guerra preventiva” pode ter sua justificação, pois o fim pode justificar os meios, mas estes podem também comprometer o fim; tudo tem limites, e corre-se o risco de matar o paciente a custo dos remédios. Assim não surpreende que o Islã tenha tido tal sucesso na Índia; que ele tenha se difundido simplesmente mediante a persuasão e por contágio, sem nenhuma participação dos árabes.

Estas considerações sobre um gênero particular de absurdês nos fazem pensar, por associação de idéias, na estupidez humana em si; não na estupidez do homem como tal, pois nem todo homem é tolo, mas na da maioria, em todos os climas. Pode-se imaginar coisa mais néscia do que o ódio ou a tristeza de um indivíduo cuja mulher deu a luz a uma menina,

quando ele esperava um menino? Este, contudo, é um fenômeno habitual entre muitos povos, outrora e nos dias de hoje; o fato de que considerações econômicas ou políticas podem entrar em jogo não torna a atitude mais inteligente, nem mais nobre. Poder-se-ia citar outros exemplos análogos de tolices que se tornaram costumeiras; sem falar — numa ordem bem mais pretenciosa — da filosofia e da “cultura” em geral, que de fato são terrenos de predileção da mais insigne estupidez, mas isto diz respeito antes ao mundo moderno do que à humanidade em si. Seja como for, é aos homens como eles são — aos homens de sempre — que deve dirigir-se a religião; ela não tem escolha. Dois mistérios se combinam nesta fatalidade: o da Misericórdia e o do absurdo.

Alguns consideram que a religião deve ser adaptada ao “homem dos nossos tempos”, o que é no mínimo desproporcional, pois a religião dirige-se ao homem como tal, e não a tal ou qual homem.<sup>18</sup> Sem dúvida, é preciso dar ao homem moderno algumas explicações adicionais, pois novos erros — e novas experiências—exigem novos argumentos; mas explicar a religião é uma coisa, e desmantelá-la sob o pretexto de explicá-la é outra. É aqui que poderia e deveria intervir o esoterismo essencial; mas, segundo a lei da gravidade ou do menor esforço, preferem-se soluções novas que levam para baixo; o cúmulo é que adotam-se algumas posições esotéricas mais ou menos extrínsecas, evidentemente tornadas inoperantes na ausência de seu contexto fundamental.<sup>19</sup>

\* \* \*

---

<sup>18</sup> Ao homem como tal: portanto a todo homem. Não a tal ou qual homem: não a determinada categoria contingente ou mesmo artificial de homens. O fato de que uma religião dirige-se a priori a um determinado setor da humanidade não serve como objeção, tanto mais que esta restrição não tem nada de absoluto.

<sup>19</sup> Reconhecer a validade de todas as religiões é certamente uma atitude louvável, com a condição que não seja em nome de um psicologismo que reduz o sobrenatural ao natural, com a condição também de que sejam excluídas as pseudo-religiões e as pseudo-espiritualidades, algo que um certo “ecumenismo” parece ignorar. Universalismo não é nem “humanismo”, nem indiferentismo.

Três noções que faltam em grande medida ao que nós podemos chamar de “mundo da fé” são as seguintes: primeiramente, a noção de “Relatividade” universal (*Mayâ*); em segundo lugar, a noção de “ponto de vista” do cognoscente; em terceiro lugar, a de “aspecto” no que diz respeito ao conhecido. Não se trata em absoluto de cair num relativismo integral e de negar a existência de heresias intrínsecas, as quais convém, ao contrário, condenar inapelavelmente; o fato é que existem heresias relativas – eficazes em certos limites— e que, rigorosamente falando, a própria religião apresenta este caráter em face da verdade total, o que exprime precisamente o termo budista *upaya*, o qual poder-se-ia traduzir por “estratagema espiritual” (*Kunstgriff* em alemão) ou por “miragem salvadora”. Sem dúvida, a perspectiva da fé não pode –sob pena de se contradizer— admitir os “pontos de vista” e os “aspectos”, assim como não pode admitir a “relatividade” das hipostases ou do Ser criador;<sup>20</sup> tudo nesta perspectiva deve ser absoluto, sob pena de perder a força penetrante que corresponde à sensibilidade do homem médio.

A perspectiva da fé não implica necessariamente um desconhecimento principial da inteligência, mas ela não obstante dá da inteligência uma idéia mais limitada –que se pense no sensualismo tomista—e isto abre a porta fatalmente aos abusos do sentimentalismo; isto explica ou corrobora ao mesmo tempo a necessidade compensatória da dimensão esotérica. Quando esta dimensão falta, são as filosofias profanas que tomam a frente, para grande prejuízo de toda a civilização; pois o raciocínio, como já o dissemos mais de uma vez, é inoperante na ausência da pura intelecção, pelo menos no plano encarado aqui. O que todos os racionalistas ignoram é que neste plano a razão tem essencialmente necessidade de informações que vêm seja do “Céu”, seja do “Coração”; portanto de origem seja externa, seja interna, a primeira sendo o mais

frequentemente a causa ocasional da segunda, o que indica que de fato a gnose não poderia prescindir da Revelação;<sup>21</sup> *a posteriori* e sob um outro aspecto, a Revelação enquanto “letra” não poderia dispensar a gnose.

A reação racionalista, mesmo sendo por vezes justificada no detalhe, é tanto mais fútil na medida em que ela substitui globalmente uma ininteligência crente por uma ininteligência descrente, e por consequência muito mais perniciosa porque privada de todo o essencial; pois é inútil possuir um conhecimento rigorosamente lógico do calçamento quando se ignora para onde leva a rua; mais vale ignorar o calçamento e conhecer o fim. Isto significa que há uma inteligência ignorante, e néscia por causa da ignorância de sua ignorância; não é certamente a esta inteligência puramente mecânica que nós daremos razão contra a ingenuidade religiosa, a qual pelo menos sabe para onde vai, o que do ponto de vista humano é tudo.

Nossa conclusão não será por isso que a ingenuidade piedosa –e mesmo a estupidez piedosa—é sempre excusável; inevitável enquanto possibilidade, ela não o é necessariamente em uma determinada manifestação; é assim que nós podemos abolir determinado mal, mas não o mal enquanto tal. Há o jogo de *Maya* e há a Providência; a história da Igreja e a do mundo dão testemunho disso. Podemos censurar as falhas, mas não discutiremos com o que “está escrito”.

Há muitas coisas que poderiam ser ditas acerca das múltiplas relações entre o conhecimento e a fé, ou entre a inteligência e o fervor; por exemplo, que os semitas sobressairam-se neste último, e os arianos naquela; ainda assim, no Ocidente pelo menos, ambos precisaram uns dos

---

<sup>20</sup> Algo que um Mestre Eckhart percebeu perfeitamente.

<sup>21</sup> Seria fútil crer que um Platão tenha tirado tudo de si mesmo, ou que um Shankara não teve necessidade dos *Upanishads*, se bem que em princípio a coisa não seja inconcebível.

outros, como na narrativa do cego e do paralítico.<sup>22</sup> Os três monoteísmos não puderam no final das contas dispensar a intelectualidade dos gregos; e a Europa por sua vez tinha a maior necessidade do dom semítico da fé. Esta fé vivificante e salvadora a qual a Índia bhaktica e o Budismo devocional estão longe de ignorar; como uma dimensão do Coração-Intelecto, a fé, que coincide então com o amor, combina-se com a gnose no fundo de nosso ser.

Mundo da fé, mundo da gnose: os dois se reencontram na Beleza, a qual é o “esplendor da Verdade”; e que reconcilia –como sob o manto da Santa Virgem— todos os antagonismos que as aspirações espirituais dos homens podem assumir.

---

<sup>22</sup> A escolástica foi uma primeira tentativa –parcialmente bem-sucedida — de reabilitação da intelectualidade; mais tarde veio a Renascença, reação profana e luciferina, a despeito de certas ilhas de platonismo e de esoterismo. A arte barroca significa uma monstruosa aliança entre o abuso da inteligência e a estupidez piedosa; esta podia celebrar orgias graças às aquisições de uma Renascença cada vez mais estéril. O que o estilo barroco prova em todo o caso é que uma estupidez “inteligente” é cem vezes pior do que uma estupidez ingênua, a das Madonas de origem camponesa por exemplo.

## **A base da religião e da metafísica** **Uma entrevista com Frithjof Schuon.**

Por Deborah Casey.<sup>23</sup>

*Pergunta: Seu primeiro livro intitula-se "A Unidade Transcendente das Religiões". Como se deve entender esta unidade?*

Frithjof Schuon - Nosso ponto de partida é o reconhecimento do fato de que há diversas religiões, que se excluem umas às outras. Isto poderia significar que uma religião é a certa e que todas as outras são falsas; poderia significar também que todas são falsas. Na realidade, significa que todas estão certas, não em seu exclusivismo dogmático, mas em sua significação interior unânime, que coincide com a metafísica pura ou, em outros termos, com a philosophia perennis.

*Como podemos saber que este significado metafísico é a verdade?*

Schuon - A perspectiva metafísica está baseada na intuição intelectual, a qual, por sua própria natureza, é infalível porque é uma visão do intelecto puro, enquanto que a filosofia profana opera apenas com a razão, portanto com suposições e conclusões lógicas.

*Sendo assim, qual é a base da religião?*

Schuon - A perspectiva religiosa, dogmática ou teológica, está baseada na Revelação. Seu principal propósito não é explicar a natureza das coisas ou os princípios universais, mas salvar o homem do pecado e da danação, e também estabelecer um equilíbrio social realista.

*Se temos a religião, que nos salva, por que precisamos também da metafísica?*

Schuon - Porque a metafísica satisfaz as necessidades de pessoas intelectualmente dotadas. A verdade metafísica não abrange apenas nosso pensamento, mas penetra também todo o nosso ser; portanto está muito acima da filosofia no sentido comum do termo.

*No nível espiritual, o que todo ser humano precisa?*

Schuon - Três coisas: a verdade, a prática espiritual, a moral. A verdade pura e sem véus coincide com a metafísica; os dogmas religiosos são símbolos das verdades metafísicas; o entendimento profundo do simbolismo religioso constitui o esoterismo. A metafísica pura está oculta em toda religião.

*E o que dizer da prática espiritual?*

Schuon - A prática espiritual é essencialmente a oração. Há três formas de oração: primeiramente, a prece canônica, por exemplo o Pai Nosso; em seguida, a prece pessoal, cujo melhor modelo é dado pelos Salmos; finalmente, há a prece contemplativa do coração; isto é a espiritualidade mística, a qual exige certas condições. A narrativa de *O Peregrino Russo* oferece uma imagem dela, do mesmo modo como os textos hindus acerca de *japa-yoga*, invocação metódica.

---

<sup>23</sup> Extraído da revista *The Quest*. Wheaton, Illinois, EUA, Summer, 1996.

*E o que dizer da moral?*

Schuon - Esta é, depois da verdade e da prática espiritual, a terceira dimensão da vida espiritual. De uma parte, moral significa um comportamento razoável, saudável e generoso; de outra, significa beleza de alma, portanto nobreza intrínseca. Sem esta qualidade, a doutrina e a prática espiritual seriam estéreis.

*O senhor mencionou anteriormente a intuição intelectual. Todos possuem esta faculdade?*

Schuon - Sim e não. Em princípio todo homem é capaz de intelecção, pela simples razão de que o homem é o homem; mas, de fato, a intuição intelectual -- o "olho do coração"-- está oculta sob uma camada de gelo, por assim dizer, por causa da degeneração da espécie humana. Então podemos dizer que a pura intelecção é um dom e não uma faculdade da humanidade em geral.

*É possível desenvolver esta intuição mais elevada?*

Schuon - Não é necessário desenvolvê-la. Podemos ser salvos apenas pela fé. Mas é evidente que uma pessoa muito piedosa ou contemplativa possui mais intuição do que uma pessoa mundana.

## **O Papel da Arte**

*Qual é o papel das artes na existência espiritual do homem?*

Schuon - Podemos dizer que, depois da moral, a arte -- no sentido mais amplo do termo -- é uma dimensão natural e necessária da condição humana. Platão disse: "A Beleza é o esplendor da Verdade". Digamos então que a arte, incluindo o artesanato, é uma projeção da verdade e da beleza no mundo das formas; é ipso facto uma projeção dos arquétipos. E é essencialmente uma exteriorização com vistas a uma interiorização. Arte não significa dispersão; significa concentração, uma via de volta a Deus. Toda civilização tradicional criou uma moldura de beleza; um ambiente circundante natural, ecologicamente necessário para a vida espiritual. *Quais são os critérios para saber o valor de uma obra de arte, seu nível de inspiração?*

Schuon - Os arquétipos da arte sacra são interpretações celestes; todas as outras obras de arte tiram sua inspiração da personalidade espiritual do artista. Os critérios para saber o valor da arte são o conteúdo da obra, seu modo de expressão e sua técnica, seu estilo.

*Os critérios são diferentes para os vários tipos de arte -- pintura, escultura, dança, música, poesia e arquitetura?*

Schuon - Não, os critérios não são diferentes para os vários tipos de arte.

*Com a beleza há o que se poderia chamar de um elemento ambíguo, já que ela pode contribuir para um inchamento mundano de si mesmo ou, ao contrário, para uma recordação do divino. O que acontece com algumas artes -- música, poesia e dança, por exemplo -- que torna o elemento ambíguo mais pronunciado nelas?*

Schuon - Pintura e escultura são num sentido mais cerebrais e objetivas do que poesia, música e dança, que são mais psíquicas e subjetivas; assim o elemento ambíguo é mais pronunciado nestas três artes.

*Pode-se dizer que a noção hindu de darshan tem uma aplicação ao experienciar a arte e a beleza?*

Schuon - Certamente, a noção hindu de darshan aplica-se a qualquer experiência estética ou artística; mas neste caso envolve também percepções mentais e auditivas, não apenas a visão.

*Pode-se dizer que há uma ligação natural entre a beleza no sentido mais amplo e o esoterismo?*

Schuon - Sim, porque a "Beleza é o esplendor da Verdade". A arte tradicional é esotérica, não exotérica. O exoterismo está interessado na moral, não na beleza; e acontece até de o exoterismo poder opor-se à beleza em razão de um preconceito moralista.

*Seria legítimo dizer que o esoterismo tem certos direitos em relação à arte e à beleza que transcendem os limites e proibições estabelecidos pelos vários exoterismos?*

Schuon - Em princípio sim, mas de fato o esoterismo raramente pode fazer uso destes direitos. Não obstante, isto já ocorreu, como por exemplo no caso das danças dos derviches ou das pinturas tibetanas aparentemente indecentes.

*À parte as "belas artes" há -- no Japão por exemplo -- a arte do arranjo floral, a cerimônia do chá, e mesmo as artes marciais, que são -- ou eram originalmente -- reconhecidas como manifestações de natureza espiritual. Como se explica que uma atividade do dia-a-dia como preparar chá possa tornar-se veículo de uma graça espiritual?*

Schuon - As artes Zen, como a cerimônia do chá, cristalizam algumas maneiras de agir do Budha ou, digamos, do homem primordial; ora, o Budha nunca empunhou uma espada, mas se o tivesse feito ele a empunharia como um mestre Zen. Agir como o Budha, mesmo num nível como o do preparo do chá, significa assimilar algo da natureza do Budha; é uma porta aberta à iluminação.

*A arte moderna não é tradicional. Isto significa que uma obra moderna é necessariamente ruim?*

Schuon - Não, porque uma obra de arte moderna -- moderna no sentido mais amplo -- pode manifestar qualidades diferentes, em relação ao conteúdo bem como ao tratamento e também ao artista. Algumas produções tradicionais são ruins, e algumas produções não-tradicionais são boas.

*O que a arte significa para o artista individual?*

Schuon - Ao criar uma obra de arte nobre, o artista trabalha sobre sua própria alma; em um sentido, ele cria seu próprio arquétipo. Portanto, a prática de toda arte é uma via de auto-realização, em princípio ou também de fato. Com temas não importantes ou mesmo negativos, o artista pode permanecer intencionalmente não-afetado mas, com temas nobres e profundos, o artista trabalha com seu próprio coração.

## **Primordialidade**

*O livro The Feathered Sun ("O Sol Emplumado") revela seu interesse pelos índios americanos. Qual é o estímulo deste interesse ou afinidade?*

Schuon - Os índios americanos -- e especialmente os índios das planícies -- têm muito em comum com o samurai japonês, que freqüentemente praticava a espiritualidade Zen. Moralmente e esteticamente falando, os índios das planícies constituíam um dos povos mais fascinantes do mundo. Foi um grande erro do século XIX distinguir apenas entre "civilizados" e "selvagens". Há distinções que são muito mais reais e importantes, pois é óbvio que "civilização" no sentido comum não é o valor mais elevado da humanidade, e tampouco o termo "selvagem" é adequado aos índios. O que determina o valor das pessoas não é nem sua cultura mundana, nem sua inteligência prática ou inventiva, mas sua atitude em face do Absoluto. Aquele que tem o senso do Absoluto nunca esquece a relação entre os homens e a natureza virgem, pois a natureza é nossa origem, nossa pátria natural e uma mensagem transparente de Deus. Para o historiador árabe Ibn Khaldun, a condição mesma de uma civilização realista é o equilíbrio entre os beduínos e os habitantes das cidades, o que significa entre nômades e sedentários; entre os saudáveis filhos da natureza e os representantes de valores culturais elaborados.

*Seus livros de arte, The Feathered Sun e especialmente Images of Primordial and Mystic Beauty ("Imagens de Beleza Primordial e Mística") lidam com o mistério da nudez sagrada. O senhor poderia explicar o significado desta perspectiva?*

Schuon - A nudez sagrada -- que joga um papel importante não apenas com os hindus, mas também com os índios americanos, -- está baseada na correspondência analógica entre o "mais exterior" e o "mais interior" : o corpo é então visto como o "coração exteriorizado" e o coração, de sua parte, "absorve" por assim dizer a projeção corporal; "os extremos se tocam". Diz-se na Índia que a nudez favorece a irradiação de influências espirituais, e também que a nudez feminina em particular manifesta Lakshmi e, conseqüentemente, tem um efeito benéfico sobre o meio circundante. De uma maneira bem geral, a nudez expressa e virtualmente atualiza uma volta à essência, à origem, ao arquétipo, portanto ao estado celeste. "E é por isso que, nua, eu danço", como a grande santa de Cachemira, Lalla Yogishvari, disse depois de ter encontrado o Si divino em seu coração. Certamente que na nudez há também uma ambiguidade de facto por causa da natureza passional da humanidade; mas não há apenas a natureza passional, há também o dom da contemplatividade, que pode neutralizá-la, como é precisamente o caso da "nudez sagrada". De modo similar, não há apenas a sedução das aparências, há também a transparência metafísica dos fenômenos que permite perceber a essência arquetípica através da experiência sensória. São Nonnos, quando contemplou santa Pelágia entrando nua na pia batismal, louvou a Deus por ter colocado na beleza humana não apenas uma ocasião de queda, mas também uma ocasião de elevar-se para Deus.

## **Mensagem**

*Qual seria a sua mensagem para as pessoas em geral?*

Schuon - Oração. Ser humano significa estar conectado a Deus. A vida não tem sentido sem isto. Oração e também beleza, certamente; pois vivemos entre formas e não no vazio. Beleza de alma em primeiro lugar e depois beleza de símbolos ao nosso redor.

*O Sr. falou de metafísica. Posso perguntar-lhe qual é o principal conteúdo desta sabedoria perene?*

Schuon - Metafísica significa essencialmente discernimento entre o Real e o aparente, ou o ilusório; em termos vedantinos, entre *Atma* e *Maya*, o divino e o cósmico. A metafísica lida também com as raízes de *Maya* em *Atma* -- é a personificação divina, o Deus criador e revelador-- e então com a projeção de *Atma* em *Maya* -- isto significa tudo que é positivo ou bom no mundo. E isto é essencial: o conhecimento metafísico exige a assimilação intelectual, psíquica e moral; discernimento exige concentração, contemplação e união. Portanto, a teoria metafísica não é uma filosofia no sentido moderno da palavra; ela é essencialmente sagrada. O senso do sagrado é uma qualificação indispensável para a realização metafísica, como o é para toda via espiritual. Para o índio americano, como também para o hindu, tudo na natureza é sagrado; isto os homens modernos têm de aprender, pois é uma questão de ecologia no sentido mais amplo da palavra. O que é necessário em primeiro lugar é oração, e então a volta à natureza. Poder-se-ia objetar que é muito tarde para isso; ainda assim, cada pessoa é responsável pelo que ele ou ela faz -- não pelo que os outros fazem --, pois cada um coloca-se diante de Deus e pode fazer o que é necessário por sua alma imortal. O primeiro passo de retorno à natureza é a dignidade, dignidade de formas e de comportamento; isto cria o clima no qual as orações ficam à vontade, pois a dignidade participa da Verdade imutável.