RENÉ GUÉNON

O REINO DA QUANTIDADE E OS SINAIS DOS TEMPOS



TRADIÇÃO
BIBLIOTECA DE ESOTERISMO E ESTUDOS TRADICIONAIS

PUBLICAÇÕES DOM QUIXOTE



O *Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos* foi publicado em 1945, no término da Segunda Guerra Mundial, e é considerado, juntamente com *A Crise do Mundo Moderno*, já editado no nosso país, o mais importante dos estudos de René Guénon.

A sua finalidade é precisamente dar uma sequência doutrinal ao já referido ensaio sobre *A Crise do Mundo Moderno*, explicando com algum detalhe a verdadeira razão de ser dos erros e desvios que pouco a pouco nos conduziram à agitação niilista e vã do nosso tempo. Mas, se o argumento do presente ensaio se centra na análise daquilo a que Guénon chama a característica fundamental da mentalidade moderna, ou seja, «a tendência para tudo reduzir a um exclusivo ponto de vista quantitativo», o certo é que o livro desdobra essa temática e considera, a seu propósito, muitos outros aspectos essenciais, como a confusão entre as ideias de unidade e simplicidade, os postulados do racionalismo, as tendências para a solidificação e para a dissolução do mundo, a inversão dos símbolos, a pseudo-iniciação e o carácter ilusório de certas profecias ou, finalmente, a distinção crucial entre tradição e tradicionalismo.

René Guénon tem estado, nos últimos anos, a ser redescoberto como uma das vozes mais significativas da cultura tradicional, e as edições das suas obras, os dossiers e as teses universitárias sobre a sua vida e o seu trabalho não têm cessado de multiplicar-se em diversos países da Europa.

Capa: Fernando Felgueiras



Chamamos pensamento tradicional a toda a forma de inteligência do mundo que, baseando-se numa particular tradição religiosa ou na convicção fundamentada da unidade essencial que interliga todas as tradições desse tipo, proponha uma leitura do sentido do homem e do universo e uma interpretação dos nossos tempos, assente nas noções de *hierarquia de valores*, de *ordem*, de *oposição do sagrado e do profano* e de uma *tendencial divinização* como destino final da Humanidade.

Títulos publicados:

Julius Evola
REVOLTA CONTRA
O MUNDO MODERNO

René Guénon
O REINO DA QUANTIDADE
E OS SINAIS DOS TEMPOS

Próximos títulos:

Titus Burckhardt
ALQUIMIA

Gershom Scholem
A MÍSTICA JUDAICA



Que me teria sucedido se eu tivesse lido os livros de René Guénon durante a minha juventude? Nessa altura, porém, esses livros ainda não tinham sido escritos. Agora é demasiado tarde; os dados estão lançados. Mantive-me pois e mantenho-me do lado de Descartes e de Bacon. Não importa! As obras de Guénon são notáveis e aprendi nelas muita coisa.

André Gide

TRADIÇÃO

BIBLIOTECA DE ESOTERISMO E ESTUDOS TRADICIONAIS

ISBN: 972-20-0682-7



O REINO DA QUANTIDADE E OS SINAIS DOS TEMPOS

RENÉ GUÉNON

O REINO DA QUANTIDADE E OS SINAIS DOS TEMPOS

Tradução de
Vítor de Oliveira

PUBLICAÇÕES DOM QUIXOTE
LISBOA
1989

Publicações Dom Quixote, Lda.
Rua Luciano Cordeiro, 116-2.º
1098 Lisboa Codex — Portugal

Reservados todos os direitos
de acordo com a legislação em vigor

© 1945, Éditions Gallimard
Título original: *Le règne de la quantité et les signes des temps*

1.ª edição: Abril de 1989
Depósito legal n.º 24945/89
Fotocomposição: Grafilis – Reprodução e Artes Gráficas, SA.
Impressão e acabamento: Gráfica Manuel Barbosa & Filhos, Lda.

Distribuição:
Diglivro — Rua Ilha do Pico, 3-B, Pontinha, Lisboa
Movilivro — Rua Gomes Leal, 93, Porto

ISBN: 972-20-0682-7

ÍNDICE

PREFÁCIO 9
I — Qualidade e quantidade 17
II — Materia signata quantitate 21
III — Medida e manifestação 27
IV — Quantidade espacial e espaço qualificado 35
V — As determinações qualitativas do tempo 41
VI — O princípio de individuação 47
VII — A uniformidade contra a unidade 51
VIII — Ofícios antigos e indústria moderna 57
IX — O duplo sentido do anonimato 63
X — A ilusão das estatísticas 69
XI — Unidade e «simplicidade» 75
XII — O ódio ao secreto 81
XIII — Os postulados do racionalismo 87
XIV — Mecanicismo e materialismo 93
XV — A ilusão da «vida vulgar» 97
XVI — A degenerescência da moeda 103
XVII — Solidificação do mundo 109
XVIII — Mitologia científica e vulgarização 115
XIX — Os limites da história e da geografia 123
XX — Da esfera ao cubo 131
XXI — Caim e Abel 137
XXII — Significado da metalurgia 145

XXIII — O tempo transformado em espaço 151
XXIV — A caminho da dissolução 157
XXV — As fissuras da Grande Muralha..... 163
XXVI — Xamanismo e bruxaria..... 167
XXVII — Resíduos psíquicos 175
XXVIII — As etapas da acção anti-tradicional 181
XXIX — Desvio e subversão 187
XXX — A inversão dos símbolos 191
XXXI — Tradição e tradicionalismo 197
XXXII — O neo-espiritualismo..... 203
XXXIII — O intuicionismo contemporâneo 207
XXXIV — Os malefícios da psicanálise..... 213
XXXV — A confusão do psíquico e do espiritual 221
XXXVI — A pseudo-iniciação 227
XXXVII — O logro das «profecias» 237
XXXVIII — Da anti-tradição à contra-tradição 243
XXXIX — A grande paródia ou a espiritualidade «ao invés» 249
XL — O fim de um mundo..... 257
Alguns dados sobre a vida e a obra de René Guénon 261



PREFÁCIO

Desde que escrevemos *A Crise do Mundo Moderno*, os acontecimentos vieram confirmar de maneira mais completa, e sobretudo mais rápida, todos os pontos de vista que expusemos sobre o assunto, apesar de os termos tratado fora de qualquer preocupação de «actualidade» imediata, bem como de qualquer intenção de «crítica» vã e estéril. É também claro que considerações desta ordem só valem para nós na medida em que representam uma aplicação dos princípios a certas circunstâncias particulares, e, notemo-lo de passagem, se aqueles que julgaram mais justamente os erros e as insuficiências próprios à mentalidade da nossa época se cantonaram numa atitude negativa e só saíram dela para propor remédios quase insignificantes e incapazes de erradicar a desordem crescente em todos os domínios, foi porque não tinham o conhecimento dos verdadeiros princípios, tal como aqueles que, pelo contrário, se obstinavam a admirar o pretenso «progresso» e a amontoar ilusões sobre o seu desenlace fatal.

De resto, mesmo de um ponto de vista puramente desinteressado e «teórico», não basta denunciar os erros e fazê-los aparecer tal como eles se apresentam realmente; mesmo que isso possa ser útil, é ainda mais interessante e mais instrutivo explicá-los, isto é, buscar como e porquê eles se produziram, porque tudo o que existe, qualquer que seja a aparência que toma, mesmo o erro, tem necessariamente a sua razão de ser, e a própria desordem tem de ter o seu lugar entre os elementos da ordem universal. É por isso que se o mundo moderno, considerado em si mesmo, constitui uma anomalia e até uma espécie de monstruosidade, não é menos verdade que, situado no conjunto do ciclo histórico a que pertence, cor-

responde exactamente às condições de uma certa fase desse ciclo, que a tradição hindu designa como o período extremo do *Kali-Yuga*; foram estas condições, resultantes da própria marcha da manifestação cíclica, que determinaram os seus caracteres próprios, e pode por isso dizer-se que a época actual não podia ser senão a que é efectivamente. Entenda-se, no entanto, que para ver a desordem como um elemento da ordem, ou para reduzir o erro a uma visão parcial e deformada da verdade, é preciso elevarmo-nos acima do nível das contingências a que pertencem essa desordem e esse erro; e, ao mesmo tempo, para apreender o verdadeiro significado do mundo moderno segundo as leis cíclicas que regem o desenvolvimento da presente humanidade terrestre, é necessário estar completamente por fora da mentalidade que o caracteriza especificamente e não estar imbuído por ele de nenhum modo; isso é tanto mais evidente quanto esta mentalidade implica forçosamente, e de certa maneira, até por definição, uma total ignorância das leis que lhe dizem respeito, bem como de todas as outras verdades que, derivando mais ou menos directamente dos princípios transcendentes, fazem parte essencialmente desse conhecimento tradicional, de que todas as concepções propriamente modernas são, consciente ou inconscientemente, a negação pura e simples.

Já há muito que queríamos dar à *A Crise do Mundo Moderno*, uma continuação de natureza mais propriamente «doutrinal», a fim de mostrar com precisão alguns aspectos dessa explicação da época actual segundo o ponto de vista tradicional, ao qual nos atemos sempre e exclusivamente, e que, aliás, pelas razões que acabamos de apontar, é aqui, não só o único válido, mas até, podemos dizê-lo sem erro, o único possível, já que, fora desse ponto de vista, uma tal explicação nem seria de abordar sequer. Diversas circunstâncias nos obrigaram a adiar até agora a realização desse projecto, mas isso pouco importa, para quem está seguro de que tudo o que tem de acontecer acontece necessariamente no seu tempo, a maior parte das vezes, através de meios imprevistos e completamente independentes da nossa vontade; a pressa febril que os nossos contemporâneos põem em tudo o que fazem, não pode nada contra esse facto, e só produz agitação e desordem, isto é, efeitos negativos; mas continuariam eles «modernos» se fossem capazes de compreender a vantagem que há em seguir as indicações dadas pelas circunstâncias, que, longe de serem «fortuitas», como imagina a sua ignorância, são, no fundo, a expressão mais ou menos particularizada da ordem geral, humana e cósmica ao mesmo tempo, na qual nos devemos integrar voluntária ou involuntariamente?

Entre os traços característicos da mentalidade moderna analisaremos, em primeiro lugar, como fulcro do nosso estudo, a tendência para reduzir tudo ao ponto

de vista quantitativo, tendência muito marcada nas concepções «científicas» destes últimos séculos, e que, aliás, se nota também nitidamente noutros domínios, nomeadamente no da organização social, de tal modo que, salvo uma restrição cuja natureza e necessidade aparecerão a seguir, poder-se-ia quase definir a nossa época como sendo essencialmente e antes do mais «o reino da quantidade». Se escolhemos esta característica de preferência a qualquer outra, não foi unicamente, nem mesmo principalmente, porque ela é uma das mais visíveis e das menos contestadas; foi sobretudo porque se nos apresenta como verdadeiramente fundamental, pelo facto de esta redução ao quantitativo traduzir rigorosamente as condições da fase cíclica, à qual a humanidade chegou nos tempos modernos, e a tendência que referimos é a que leva logicamente ao próprio termo da «descida» que se efectua, com uma velocidade cada vez mais acelerada, do começo ao final de um *Manvantara*, isto é, durante toda a manifestação de uma humanidade como a nossa. Esta «descida» não é, em suma, como já tivemos oportunidade de dizer várias vezes, mais do que o afastamento gradual do princípio, necessariamente inerente a todo e qualquer processo de manifestação; no nosso mundo, e em razão de condições especiais de existência às quais ele está submetido, o ponto mais baixo reveste o aspecto da quantidade pura, desprovido de qualquer distinção qualitativa; é claro que neste caso, se trata, de um limite, e é por isso que só podemos falar em «tendência», porque, no próprio percurso do ciclo, o limite nunca pode ser atingido, e, de certo modo, ele está fora e acima de qualquer existência realizada e até realizável.

Agora, o que importa notar particularmente e desde já, não só para evitar qualquer equívoco, mas para que nos apercebamos daquilo que pode dar lugar a certas ilusões, é que, em virtude da lei da analogia, o ponto mais baixo é como um reflexo obscuro ou uma imagem invertida do ponto mais alto, de onde resulta a consequência, só aparentemente paradoxal, de que a ausência mais completa de qualquer princípio implica uma espécie de «falsificação» do próprio princípio, que alguns já exprimiram sob uma forma «teológica», dizendo que «Satanás é a macaqueação de Deus». Esta observação pode ajudar-nos muito a compreender alguns dos mais sombrios enigmas do mundo moderno, negados por ele próprio, aliás, até porque não sabe aperceber-se deles, embora os traga em si, e porque essa negação é uma condição indispensável para manter a mentalidade especial pela qual ele existe: se os nossos contemporâneos, no seu conjunto, pudessem ver o que os dirige e para onde se encaminha, o mundo moderno deixaria imediatamente de existir como tal, porque a «recuperação» a que temos aludido várias

vezes, não deixaria de operar-se por isso mesmo: mas como essa «recuperação» supõe, por outro lado, a chegada ao ponto de paragem em que a «descida» está completamente realizada, e «a roda deixa de rodar», pelo menos no instante que marca a passagem de um ciclo a outro, é necessário concluir que, até este ponto de paragem estar completamente atingido, as coisas não poderão ser compreendidas pela generalidade das pessoas, mas tão só pelo pequeno número daqueles que estão destinados a preparar, de um ou de outro modo, os germes do ciclo futuro. É quase desnecessário dizer que foi a estes últimos que sempre entendemos dirigir-nos exclusivamente, sem nos preocuparmos com a inevitável incompreensão dos outros; é certo que estes outros são e devem ser, por algum tempo ainda, a esmagadora maioria, mas, precisamente, é só no «reino da quantidade» que a opinião da maioria pode pretender que a tomem em consideração.

Seja como for, queremos sobretudo, no momento presente e em primeiro lugar, aplicar esta observação a um domínio mais restrito do que aquele que acabámos de mencionar, e isso para impedir qualquer confusão entre o ponto de vista da ciência tradicional e o da ciência profana, embora algumas semelhanças exteriores pudessem prestar-se a essa confusão; estas semelhanças, com efeito, não provêm só de correspondências invertidas em que, enquanto a ciência tradicional encara essencialmente o termo superior e só dá um valor relativo ao termo inferior, em razão da sua própria correspondência com o termo superior, a ciência profana, pelo contrário, só tem em mira o termo inferior, e, incapaz de ultrapassar o domínio a que se refere, pretende reduzir exclusivamente a ele toda a realidade. Deste modo, para dar um exemplo que se prende directamente com o nosso assunto, os números pitagóricos, encarados como os princípios das coisas, não são de modo nenhum os números tal como os entendem os modernos matemáticos ou físicos, do mesmo modo que a imutabilidade principal não é a imobilidade de uma pedra, ou que a verdadeira unidade não é a uniformidade de seres destituídos de todas as qualidades próprias; e, no entanto, porque nos dois casos se trata de números, os partidários de uma ciência exclusivamente quantitativa bem quiseram contar os Pitagóricos entre os seus «precursores»! Acrescentaremos somente, para não antecipar demasiado os desenvolvimentos que vão seguir-se, que isso mostra mais uma vez, como já dissemos algures, que as ciências profanas, de que o mundo moderno tanto se orgulha, não passam de «resíduos» degenerados das antigas ciências tradicionais, como aliás a própria quantidade, à qual elas se esforçam por reduzir tudo, e do ponto de vista em que elas o encaram, não é mais do que o «resíduo» de uma existência vazia de tudo o que constituía a sua essên-

cia; e é deste modo que as pretensas ciências, deixando escapar ou até eliminando deliberadamente tudo o que é verdadeiramente essencial, se mostram definitivamente incapazes de fornecer a explicação real do que quer que seja.

Do mesmo modo que a ciência tradicional dos números é uma coisa completamente diferente da aritmética profana dos modernos, mesmo acrescentando a esta todas as extensões algébricas ou outras de que ela é capaz, há igualmente uma «geometria sagrada», não menos profundamente diferente da ciência «escolar» que hoje se designa igualmente por geometria. Não precisamos de insistir longamente nisto, porque todos os que leram as nossas obras anteriores sabem que lá expusemos, e nomeadamente em *O simbolismo da Cruz*, inúmeras considerações que têm a ver com esta geometria simbólica, e puderam dar-se conta até que ponto ela se presta à representação das realidades de ordem superior, pelo menos na medida em que estas são susceptíveis de ser representadas de modo sensível; e, aliás, no fundo, as formas geométricas não serão necessariamente a própria base de todo o simbolismo figurado ou «gráfico», desde o dos caracteres alfabéticos e numéricos de todas as línguas até ao dos *yantras* iniciáticos mais complexos e estranhos em aparência? É fácil de compreender que este simbolismo possa dar lugar a uma multiplicidade infinita de aplicações; mas, ao mesmo tempo, é também facilmente observável que, uma tal geometria, para além de não se referir só meramente à quantidade, é, pelo contrário, essencialmente «qualitativa»; o mesmo diremos da verdadeira ciência dos números, porque os números principais, embora devam ser chamados assim por analogia, estão, relativamente ao nosso mundo, no pólo oposto àquele em que se situam os números da aritmética comum, os únicos que os modernos conhecem e aos quais dão tanta atenção, tomando assim a nuvem por Juno, como os prisioneiros da gruta de Platão.

No presente estudo esforçar-nos-emos por mostrar, o mais completamente possível e de maneira geral, qual a verdadeira natureza destas ciências tradicionais e também, por isso mesmo, qual o abismo que as separa das ciências profanas que são uma caricatura ou paródia daquelas. Assim poderemos medir a queda sofrida pela mentalidade humana ao passar de uma para as outras, e ao mesmo tempo, pela situação respectiva dos seus objectivos, ver como esta queda segue a par e passo a marcha descendente do próprio ciclo percorrido pela nossa humanidade. É claro que são questões que não pretendemos tratar completamente, porque elas são, pela sua própria natureza, verdadeiramente inesgotáveis; mas tentaremos falar o mais possível nelas, para que cada um possa tirar as conclusões que se impõem, no que diz respeito à determinação do «momento cósmico» ao qual

corresponde a época actual. Se houver considerações que, mesmo assim, alguns achem obscuras, é porque elas estão demasiado afastadas dos seus hábitos mentais, estranhos a tudo o que lhes foi inculcado pela educação que receberam e pelo meio em que vivem; contra isso nada podemos fazer porque há coisas para as quais o modo de expressão puramente simbólico é o único possível, e por conseguinte, nunca serão compreendidas por aqueles para quem o simbolismo é letra morta. Lembramos, aliás, que este modo de expressão é o veículo indispensável a todo o ensino de ordem iniciática; mas, sem falar sequer do mundo profano cuja incompreensão é evidente e, de certo modo, natural, basta dar uma vista de olhos aos vestígios de iniciação que persistem no Ocidente e verificar o que algumas pessoas, na falta de «qualificação» intelectual, fazem dos símbolos que são propostos à sua meditação, para ter a certeza que elas, sejam quais forem os títulos de que estão revestidas e os graus iniciáticos que receberam «virtualmente», nunca chegarão a penetrar no verdadeiro sentido mesmo do menor fragmento da geometria misteriosa dos «Grandes Arquitectos do Oriente e do Ocidente»!

Já que acabámos de fazer uma alusão ao Ocidente, impõe-se ainda uma anotação: qualquer que seja a extensão que tenha tomado, sobretudo nos últimos anos, o estado de espírito a que chamamos especificamente «moderno», e qualquer que seja o poder que ele exerça cada vez mais, pelo menos exteriormente, sobre o mundo inteiro, este estado de espírito, dizia, não deixa de ser puramente ocidental na sua origem: foi no Ocidente que ele nasceu e em que teve, durante muito tempo, o seu domínio exclusivo. No Oriente, a sua influência nunca será mais do que uma «ocidentalização». Por mais longe que vá esta influência, na continuidade dos acontecimentos que ainda estão a desenrolar-se[1], é impossível pretender opô-la ao que eu já disse sobre a diferença do espírito tradicional e do espírito moderno, porque é demasiado evidente que, na medida em que um homem se «ocidentaliza», sejam quais forem a sua raça e o seu país, deixa de ser um Oriental espiritual e intelectualmente, isto é, do ponto de vista que nos interessa na realidade. Não se trata de uma simples questão de «geografia», a menos que se entenda por isso o mesmo que os modernos, porque há também uma geografia simbólica; e a propósito, a actual preponderância do Ocidente apresenta, aliás, uma correspondência bastante significativa com o fim de um ciclo, já que o Ocidente é precisamente o lugar onde o Sol se põe, isto é, onde ele chega no final do seu trajecto diurno, e onde, segundo o simbolismo chinês, «o fruto maduro

[1] N. do T. — Guénon escrevia isto antes de 1945, data da 1.ª edição do livro.

cai aos pés da árvore». Quanto aos meios pelos quais o Ocidente conseguiu estabelecer esta dominação, cuja «modernização» de uma parte mais ou menos considerável dos Orientais é a última e mais desastrosa consequência, bastará ler o que dissemos noutras obras para nos convencermos que esses meios se baseiam exclusivamente na força material, o que equivale a dizer, em outros termos, que o domínio ocidental em si é mera expressão do «reino da quantidade».

Assim, de qualquer ângulo de onde nos coloquemos somos sempre levados às mesmas considerações e verificamos que elas se verificam constantemente em todas as aplicações possíveis; aliás não devemos ficar surpreendidos, porque a verdade é forçosamente coerente, o que, bem entendido, não quer de modo nenhum dizer «sistemática», contrariamente ao que poderiam de bom grado supor os filósofos e os sábios profanos. Fechados como estão em concepções estreitamente limitadas, para as quais é mais própria a designação de «sistema», no fundo, não fazem mais do que traduzir a insuficiência das mentalidades individuais deixadas ao seu alvedrio, mesmo que sejam as mentalidades daquilo que se convencionou chamar os «homens de génio», cujas especulações mais vangloriadas não valem certamente o conhecimento da mais pequena verdade tradicional. Sobre isso também já nos explicámos suficientemente, quando tivemos que denunciar os malefícios do «individualismo», outra das características do espírito moderno; mas acrescentaremos aqui que a falsa unidade do indivíduo concebido como formando em si um todo completo corresponde, na ordem humana, à do pretenso «átomo» na ordem cósmica: um e outro não são mais do que elementos considerados como «simples» sob um ponto de vista quantitativo, e como tal, julgados susceptíveis de uma espécie de repetição infinita, o que não passa de uma impossibilidade, essencialmente incompatível com a própria natureza das coisas; de facto, esta repetição infinita não é outra coisa senão a multiplicidade pura, para a qual o mundo moderno tende com todas as forças, sem, no entanto, poder nunca chegar a perder-se nela inteiramente, já que essa multiplicidade se situa num nível inferior a toda a existência manifestada, representando o extremo oposto da unidade principial. É preciso, pois, ver o movimento de descida cíclica a efectuar-se entre estes dois pólos, partindo da unidade, ou melhor, do ponto mais próximo no domínio da manifestação, relativamente ao estado de existência que se deseja, e tendendo cada vez mais para a multiplicidade, considerada esta analiticamente e sem relação a nenhum princípio, porque, claro, na ordem principial, toda e qualquer multiplicidade está compreendida sinteticamente na própria unidade. Pode parecer que, em certo sentido, há multiplicidade nos dois pontos extremos, do mesmo modo

que há correlativamente, segundo o que acabamos de dizer, a unidade de um lado e as «unidades» do outro; mas a noção de analogia invertida aplica-se ainda estritamente aqui, e, enquanto que a multiplicidade principal está contida na verdadeira unidade metafísica, as «unidades» aritméticas ou quantitativas estão, pelo contrário, contidas na outra multiplicidade, a de baixo; e, notemo-lo incidentemente, o simples facto de poder falar de «unidades» no plural não mostra já suficientemente aquilo que assim se considera, está longe de verdadeira unidade? A multiplicidade de baixo é, por definição, puramente quantitativa, e poder-se-ia dizer que ela é a própria quantidade, separada de qualquer qualidade; em contrapartida, a multiplicidade do alto, ou o que chamamos assim por analogia, é, na realidade, uma multiplicidade qualitativa, isto é, o conjunto das qualidades ou dos atributos que constituem a essência dos seres e das coisas. Portanto, pode ainda acrescentar-se que a descida de que falámos há pouco, se efectua da qualidade pura para a quantidade pura, uma e outra sendo, aliás, os limites exteriores à manifestação, uma além e outra aquém, porque, relativamente às condições especiais do nosso mundo ou do nosso estado de existência, são uma expressão dos dois princípios universais que designámos algures, respectivamente, «essência» e «substância», os dois pólos entre os quais se produz toda e qualquer manifestação; é este o ponto que teremos de explicar mais completamente em primeiro lugar, porque é sobretudo por aí que melhor se poderão compreender outras considerações que teremos de desenvolver na continuação deste estudo.

CAPÍTULO I

QUALIDADE E QUANTIDADE

Considera-se geralmente a qualidade e a quantidade como dois termos complementares, embora muitas vezes se esteja longe de compreender a razão profunda desta relação; esta razão reside na correspondência que indicámos em último lugar no que acabámos de expor. É preciso, então, partir agora da primeira de todas as dualidades cósmicas, a que está no próprio princípio da existência ou da manifestação universal, e sem a qual nenhuma manifestação seria possível: a dualidade de *Purusha* e de *Prakriti,* segundo a doutrina hindu, ou, empregando outra terminologia, a da «essência» e a da «substância». Estas devem ser encaradas como princípios universais, já que são os dois pólos de qualquer manifestação; mas, a outro nível, ou antes, a outros níveis múltiplos, como os domínios mais ou menos particularizados observados no interior da existência universal, podemos também empregar analogicamente estes mesmos termos num sentido relativo, para designar o que corresponde àqueles princípios ou o que os representa mais directamente em relação a um certo modo mais ou menos restrito da manifestação. É por isso que poderemos falar de essência e de substância, quer para um mundo, isto é, para um estado de existência determinado por certas condições especiais, quer para um ser considerado em particular, ou até para cada um dos estados desse ser, isto é, para a sua manifestação em cada um dos graus da existência; neste último caso, a essência e a substância são naturalmente a correspondência microcósmica daquilo que representam, sob o ponto de vista macrocósmico, para o mundo no qual se situa essa manifestação, ou, noutros termos, não são mais do que particularizações dos mesmos princípios relativos, os quais, por sua vez, são determinações da essência e da substância universais em relação às condições do respectivo mundo.

Entendidas neste sentido relativo, e sobretudo em relação com os seres particulares, a essência e a substância são, em suma, o mesmo que os filósofos escolásticos chamaram «forma» e «matéria»; mas nós preferimos evitar o emprego destes termos, os quais, talvez por motivo de uma imperfeição da língua latina sob este ponto de vista, só traduzem imperfeitamente as ideias que as palavras devem exprimir[1], e que se tornaram ainda mais equívocos em razão do sentido completamente diferente que receberam comummente na linguagem moderna. Seja como for, dizer que todo o ser manifestado é composto de «forma» e de «matéria», equivale a dizer que a sua existência provém ao mesmo tempo necessariamente da essência e da substância, e, por conseguinte, que há em si qualquer coisa que corresponde a um e a outro destes dois princípios, de tal modo que ele é a resultante dessa união, ou, com mais precisão, da acção exercida pelo princípio activo ou pela essência, sobre o princípio passivo ou a substância; e na aplicação que é feita dele especialmente no caso dos seres individuais, a «forma» e «matéria» que os constitui são respectivamente idênticas àquela que a tradição hindu designa por *nâma* e *rûpa.* Já que estamos a assinalar a concordância entre diferenças terminológicas, facto que pode ter a vantagem de permitir a alguns transpor as nossas explicações para uma linguagem à qual estão mais habituados, de modo a percebê-las mais facilmente, acrescentaremos ainda que o que se chama «acto» e «potência», no sentido aristotélico, corresponde igualmente à essência e à substância; estes dois termos são, aliás, susceptíveis de aplicação mais extensa que os de «forma» e de «matéria»; mas, no fundo, dizer que há em qualquer ser uma mistura de acto e de potência equivale ao mesmo, porque o acto tem nele aquilo que o faz participar na essência, e a potência, aquilo que o faz participar na substância; o acto puro e a potência pura não se poderiam encontrar na manifestação, já que ambos são os equivalentes da essência e da substância universais.

Compreendido isto, podemos falar da essência e da substância do nosso mundo, isto é, do que é o domínio do ser individual humano, e diremos, de acordo com as condições que definem esse mundo, que estes dois princípios aparecem nele, respectivamente, sob os aspectos da qualidade e da quantidade. Isto pode parecer evidente no que diz respeito à qualidade, já que a essência é, em suma, a síntese principal de todos os atributos que pertencem a um ser e que fazem desse ser o que ele é (atributos ou qualidades são sinónimos, no fundo);

[1] Estas palavras traduzem de maneira pouco feliz os termos gregos εἶδος e ὕλη, empregues no mesmo sentido por Aristóteles, e a que voltaremos mais tarde.

notemos que a qualidade, assim encarada como o conteúdo da essência, se é permitida a expressão, não está restringida exclusivamente ao nosso mundo, mas é susceptível de uma transposição que universaliza a sua significação, facto que não nos deve espantar, já que ela representa aqui o princípio superior; mas numa tal universalização, a qualidade deixa de ser o correlativo da quantidade, porque esta, pelo contrário, está estritamente ligada às condições especiais do nosso mundo; aliás, do ponto de vista teológico, não se liga já, de certo modo, a qualidade ao próprio Deus, ao falar dos Seus atributos, enquanto que seria impensável pretender transportar para Ele quaisquer determinações quantitativas[2]? Poder-se-ia objectar que Aristóteles agrupa a qualidade e a quantidade entre as «categorias», que não são mais que modos especiais do ser e que não lhe são co-extensivas; mas isso é porque ele não efectua a transposição que acabamos de referir, coisa que, aliás, não tinha que fazer, já que a enumeração das «categorias» só se refere ao nosso mundo e às suas condições, de tal modo que a qualidade não pode e não deve realmente ser tomada, nesse caso, senão no sentido mais imediato para nós — no nosso estado individual, em que ela se apresenta, tal como dissemos primeiro — como um correlativo da quantidade.

É interessante notar, por outro lado, que a «forma» dos escolásticos é aquilo a que Aristóteles chama εἶδος, palavra que também se emprega para designar a «espécie», a qual é propriamente uma natureza ou uma essência comum a uma multitude infinita de indivíduos; ora, esta natureza é de ordem puramente qualitativa, porque é verdadeiramente «inumerável», no sentido estrito da palavra, isto é, independente da quantidade, sendo indivisível e completa em cada um dos indivíduos que pertencem a essa espécie, de tal modo que não é nada afectada ou modificada pelo número destes a quem não se pode atribuir os adjectivos de «mais» ou de «menos». Além disso, εἶδος é etimologicamente a «ideia», não no sentido psicológico dos modernos, mas num sentido ontológico mais próximo do de Platão do que se julga normalmente, porque, quaisquer que sejam as diferenças existentes a este respeito entre a concepção de Platão e a de Aristóteles, elas foram, como acontece muitas vezes, grandemente exageradas pelos seus discípulos e comentadores. As ideias platónicas também são essências; Platão mostra sobretudo o seu aspecto transcendente e Aristóteles o seu aspecto imanente, o que não é forçosamente motivo de exclusão (digam o que disserem os espíritos «sistemáti-

[2] Pode-se falar de *Brahma saguna* ou «qualificado», mas seria impensável falar de *Brahma* «quantificado».

cos»), mas de relacionação, embora a níveis diferentes; em todo o caso, trata-se de «arquétipos» ou princípios essenciais das coisas, que representam o que poderíamos chamar o lado qualitativo da manifestação. Além disso, estas mesmas ideias platónicas são, sob outro nome, e por filiação directa, a mesma coisa que os números pitagóricos; e isto mostra bem que estes mesmos números pitagóricos, embora chamados números por analogia, não são de modo nenhum os números no sentido quantitativo e comum que a palavra tem, mas, pelo contrário, são puramente qualitativos, e correspondem, inversamente, do lado da essência, àquilo a que correspondem os números quantitativos do lado da substância[3].

Pelo contrário, quando São Tomás de Aquino diz que «*numerus stat ex parte materiae*», é do número quantitativo que fala, querendo dizer com isso exactamente que a quantidade vem imediatamente do lado substancial da manifestação; dizemos substancial, porque *matéria,* no sentido escolástico, não é a «matéria» como a entendem os físicos modernos, mas a substância, quer na sua acepção relativa quando posta em correlação com *forma* e relacionada com os seres particulares, quer também quando se trata de *matéria prima,* como o princípio passivo da manifestação universal, isto é, a potencialidade pura, equivalente de *Prakriti* na doutrina hindu. No entanto, assim que se trata de «matéria», tomada em qualquer sentido, tudo se torna particularmente obscuro e confuso, e não sem razão[4]; por isso, como pudemos mostrar suficientemente a relação da qualidade com a essência sem entrar em longos desenvolvimentos, devemos agora explanar mais detalhadamente a relação da quantidade com a substância, porque é necessário primeiro elucidar os diferentes aspectos que pode tomar aquilo a que os Ocidentais chamaram «matéria», mesmo antes da adulteração moderna em que esta palavra estava destinada a ter um enorme papel; uma explicação é tanto mais necessária quanto esta questão é, de certo modo, a própria raiz do assunto principal deste estudo.

---

[3] Pode notar-se que o nome de um ser, enquanto expressão da sua essência, é propriamente um número, entendido neste mesmo sentido qualitativo; e isto estabelece um laço estreito entre a concepção dos números pitagóricos e o termo sânscrito *nâma* para designar o lado essencial de um ser.

[4] Assinalemos também, a propósito da essência e da substância, que os escolásticos traduzem frequentemente por *substantia* o termo grego *ουσία*, o qual, pelo contrário, é própria e literalmente «essência»; o que contribui não pouco para aumentar a confusão da linguagem; daí expressões como a de «forma substancial», por exemplo, que se aplica mal ao que constitui, na realidade, o lado essencial de um ser, e de modo nenhum o seu lado substancial.

CAPÍTULO II

«*MATERIA SIGNATA QUANTITATE*»

Os escolásticos chamam *materia*, de modo geral, ao que Aristóteles chamava ὕλη; esta *materia*, como já dissemos, não deve ser, de modo nenhum, identificada com a «matéria» dos modernos, cuja noção complexa, e até contraditória sob vários aspectos, parece ter sido estranha tanto aos antigos Ocidentais, como para os Orientais; mesmo admitindo que aquela pudesse tornar-se esta «matéria» em alguns casos particulares, ou melhor, falando com mais exactidão, mesmo que pudéssemos fazer entrar naquela a concepção mais recente, ela é muitas outras coisas ao mesmo tempo, e são estas coisas que é preciso distinguir com cuidado e primeiro que tudo; para as designar todas em conjunto por uma denominação comum como as de ὕλη e de *materia*, não temos à nossa disposição, nas línguas ocidentais actuais, um termo melhor que o de «substância». Antes do mais, a ὕλη, enquanto princípio universal, é a potência pura, em que não há nada de distinto nem de «actualizado», e que constitui o «suporte» passivo de qualquer manifestação; neste sentido é *Prakriti* ou a substância universal, e tudo o que dissemos atrás sobre esta aplica-se igualmente à ὕλη assim compreendida[1]. Quanto à substância tomada num sentido relativo, como sendo aquilo que representa analogicamente o princípio substancial, e que

[1] Notemos que o primeiro sentido da palavra ὕλη diz respeito ao princípio vegetativo; há uma alusão à «raiz» (em sânscrito *mûla*, termo aplicado a *Prakriti*), a partir da qual se desenvolve a manifestação; e pode também ver-se nela uma certa relação com o que a tradição hindu diz da natureza «asúrica» do vegetal, que mergulha efectivamente com as raízes naquilo que constitui o suporte obscuro do nosso mundo; a substância é, de certo modo, o pólo tenebroso da existência, como veremos melhor mais adiante.

desempenha esse papel em relação a uma certa ordem de existência mais ou menos estreitamente delimitada, é ela também que se chama secundariamente ὕλη, nomeadamente na correlação deste termo com εἶδος para designar as duas faces essencial e substancial das existências particulares.

Os escolásticos depois de Aristóteles, distinguem estes dois sentidos quando falam de *materia prima* e de *materia secunda*; podemos, pois, dizer que a sua *materia prima* é a substância universal, e a *materia secunda* a substância no sentido relativo; mas como os termos se tornam susceptíveis de aplicações múltiplas em graus diferentes, assim que se entra no relativo, acontece que o que é *materia* a um certo nível pode tornar-se *forma* a outro nível e inversamente, segundo a hierarquia dos graus mais ou menos particularizados considerados na existência manifestada. Em todos os casos, uma *materia secunda*, embora constitua o lado potencial de um mundo ou de um ser, não é nunca potência pura; a única potência pura é a substância universal, que não se situa só abaixo do nosso mundo (*substantia* de *sub stare*, é literalmente «o que fica debaixo», que é dado também pelas ideias de «suporte» e de «substrato»), mas abaixo do conjunto de todos os mundos ou de todos os estados compreendidos na manifestação universal. Acrescentemos que, pelo facto de não ser mais que potencialidade absolutamente «indistinta» e indiferenciada, a substância universal é o único princípio do qual se pode dizer propriamente que é «ininteligível», não porque sejamos incapazes de a conhecer, mas porque não há efectivamente nada a conhecer nela; quanto às substâncias relativas, enquanto participantes da potencialidade universal, participam também da sua «ininteligibilidade» numa medida correspondente. Não é depois ao lado substancial que se deve ir buscar a explicação das coisas, mas, pelo contrário, ao lado essencial, o que se poderia traduzir em termos de simbolismo espacial, dizendo que toda a explicação deve proceder de cima para baixo e não de baixo para cima; e esta observação é particularmente importante para nós, porque mostra imediatamente a razão pela qual a ciência moderna está realmente desprovida de qualquer valor explicativo.

Antes de ir mais longe, devemos notar já que a «matéria» dos físicos só pode ser uma *materia secunda*, visto que eles a supõem dotada de certas propriedades, sobre as quais, aliás, eles próprios não estão totalmente de acordo, de modo que não há nelas senão potencialidade e «indistinção»; de resto, como as concepções dos físicos só dizem respeito ao mundo sensível e não vão mais longe, eles próprios não saberiam o que fazer da *materia prima*. No entanto, por uma estranha confusão, os tais físicos falam a cada momento de «matéria inerte», sem se aper-

ceberem que, se fosse verdadeiramente inerte, a matéria seria destituída de qualquer propriedade e não se manifestaria de nenhuma maneira, de tal modo que não seria absolutamente nada do que os seus sentidos podem perceber, visto que, pelo contrário, esses mesmos físicos declaram «matéria» tudo o que cai debaixo dos seus sentidos; na verdade, a inércia só pode convir à *materia prima*, porque ela é sinónimo de passividade ou de potencialidade pura. Falar de «propriedades da matéria» e afirmar ao mesmo tempo que «a matéria é inerte», é uma contradição insolúvel; e, curiosa ironia das coisas, o «cientismo» moderno, que tem a pretensão de eliminar o «mistério», só apela, no entanto, ao que há de mais «misterioso» no sentido comum desta palavra, isto é, de mais obscuro e de menos inteligível.

Podemos perguntar agora, pondo de parte a pretensa «inércia da matéria», que no fundo, não passa de um absurdo, se esta mesma «matéria» dotada de qualidades mais ou menos bem definidas que a tornariam susceptível de se manifestar aos nossos sentidos, é a mesma coisa que a *materia secunda* do nosso mundo tal como a entendem os escolásticos. Podemos já duvidar que uma tal assimilação seria inexacta se repararmos que, para ter um papel relativamente ao nosso mundo análogo ao da *materia prima* ou da substância universal relativamente a qualquer manifestação, a *materia secunda* não deve, de modo nenhum, ser manifestada neste mundo, mas servir exclusivamente de «suporte» ou de «raiz» ao que se manifesta nele, por conseguinte, as qualidades sensíveis não lhe podem ser inerentes, mas procedem, pelo contrário, de «formas» recebidas em si, o que mais uma vez significa que tudo o que é qualidade deve ser posto em relação com a essência. Eis nova confusão: os físicos modernos, no seu esforço para reduzir a qualidade à quantidade, chegaram, por uma espécie de «lógica do erro», a confundir uma e outra, e a atribuir a própria qualidade à sua «matéria», na qual acabam assim por colocar toda a realidade, ou pelo menos tudo o que eles são capazes de reconhecer como realidade, e que constitui o «materialismo» propriamente dito.

A *materia secunda* do nosso mundo não deve, no entanto, ser desprovida de determinação, porque se assim fosse confundir-se-ia com a própria *materia prima* na sua completa «indistinção»; e, por outro lado, não pode ser uma *materia secunda* qualquer, mas deve ser determinada de acordo com as condições especiais deste mundo, e de tal modo que seja efectivamente em relação a este e não em relação a qualquer outra coisa, que ela esteja apta a desempenhar o papel de substância. É necessário, pois, precisar qual a natureza desta determinação, e é o que

faz Tomás de Aquino ao definir a *materia secunda* como *materia signata quantitate*; o que lhe é inerente e a faz ser o que é, não é, portanto, a qualidade, mesmo encarada só na ordem sensível, mas, pelo contrário, a quantidade, que é realmente assim *ex parte materiae*. A quantidade é uma das condições da existência no mundo sensível ou corporal; de todas estas condições, ela é até uma das mais exclusivamente próprias a ele, e por isso, como era de esperar, a definição da *materia secunda* em questão não pode dizer respeito a outra coisa que não seja este mundo na sua totalidade, porque tudo o que nele existe está necessariamente sujeito à quantidade; esta definição é, pois, plenamente suficiente, sem que seja necessário atribuir à *materia secunda*, como fizemos para a «matéria» moderna, propriedades que não lhe podem pertencer de modo nenhum. Podemos dizer que a quantidade, constituindo propriamente o lado substancial do nosso mundo, é, por assim dizer, a sua condição «básica» ou fundamental; mas é preciso ter cuidado em não lhe atribuir uma importância de outra ordem diferente da que tem realmente, e sobretudo querer tirar dela a explicação deste mundo, do mesmo modo que não se devem confundir as fundações de um edifício com o telhado: enquanto há só as fundações, ainda não há edifício, embora essas fundações sejam indispensáveis; identicamente, enquanto há só a quantidade, ainda não há manifestação sensível, embora esta tenha aí a sua própria raiz. A quantidade reduzida a si mesma é só um «pressuposto» necessário, mas não explica nada; é uma base realmente, mas não é nada mais, e não devemos esquecer que a base é, por definição, aquilo que se situa num nível mais baixo; por isso, reduzir a qualidade à quantidade não é mais do que a «redução do superior ao inferior», com a qual alguns quiseram caracterizar o materialismo: pretender fazer sair o «mais» do «menos», é, com efeito, uma das mais típicas de todas as aberrações modernas!

Outra questão se levanta ainda: a quantidade apresenta-se-nos de modos diferentes, nomeadamente a continuidade descontínua, que é propriamente o número[2], e a quantidade contínua, que é representada principalmente pelas grandezas de ordem espacial e temporal; qual é, de entre estes modos, o que constitui mais precisamente aquilo a que podemos chamar a quantidade pura? Esta questão

[2] A noção pura do número é essencialmente a do número inteiro, e é evidente que a continuação dos números inteiros constitui uma série descontínua; todas as extensões que esta noção tem recebido e que deram lugar à consideração dos números fraccionários e dos números não mensuráveis, são verdadeiras alterações, e, na realidade representam unicamente os esforços que foram feitos para reduzir o mais possível os intervalos do descontínuo numérico, a fim de tornar menos imperfeita a sua aplicação à medida das grandezas contínuas.

também tem a sua importância, tanto mais que Descartes, base de uma boa parte das concepções filosóficas e científicas especificamente modernas, quis definir a matéria pela extensão, e fazer desta definição o princípio de uma física quantitativa que, se ainda não era «materialismo», era, pelo menos, «mecanismo»; é que poderíamos ser tentados a concluir que a extensão, porque é directamente inerente à matéria, representa o mundo fundamental da quantidade. No entanto, inversamente, Tomás de Aquino ao dizer que o «*numerus stat ex parte materiae*» parece sugerir que é o número que constitui a base substancial deste mundo, e que é ele, por conseguinte, que deve ser olhado verdadeiramente como a quantidade pura; este carácter «básico» do número está perfeitamente de acordo com o facto de, na doutrina pitagórica, ser ele que, por analogia inversa, é tomado como símbolo dos princípios essenciais das coisas. É preciso notar que a «matéria» de Descartes já não é a *materia secunda* dos escolásticos, mas sim um exemplo, e talvez o primeiro em data, de uma «matéria» dos físicos modernos, embora aquele filósofo ainda não tenha posto nesta noção tudo o que os seus sucessores lá introduziram pouco a pouco, para chegar às teorias mais recentes sobre a «constituição da matéria». Há, pois, motivo para supor que pode haver na definição cartesiana da matéria algum erro ou confusão, que lá se deve ter imiscuído, mesmo sem o seu autor querer, elemento que não é de ordem puramente quantitativa; com efeito, como veremos mais adiante, a extensão, embora tendo um carácter quantitativo, como, aliás, tudo o que pertence ao mundo sensível, não pode ser vista como pura quantidade. Além disso, é de notar também que as teorias que vão mais longe no sentido da redução ao quantitativo são geralmente «atomistas» sob esta ou aquela forma, quer dizer, introduzem na sua noção de matéria uma descontinuidade que a aproxima mais da natureza do número do que da extensão; e mesmo o facto da matéria corporal não poder ser, apesar de tudo, concebida de outra maneira que não seja a da extensão, é para o «atomismo» uma fonte de contradições. Outra causa e confusão nisto tudo, e sobre a qual voltaremos a falar, é o hábito que se tem de considerar «corpo» e «matéria» como mais ou menos sinónimos; na realidade, os corpos não são de modo nenhum a *materia secunda*, que não se encontra em nenhum lado nas existências manifestadas neste mundo, mas procedem dela só como o seu princípio substancial. É o número que, também ele não percebido directamente e no estado puro no mundo corporal, deve ser considerado em primeiro lugar no domínio da quantidade, como constituindo o seu modo fundamental; os outros modos são só derivados, isto é, são quantidade porque participam no número, o que se reconhece, aliás, implicita-

mente, quando consideramos, como sempre foi feito, que tudo o que é quantitativo deve poder exprimir-se numericamente. Nestes outros modos, a quantidade, mesmo sendo o elemento predominante, aparece sempre mais ou menos misturada de qualidade, e é por isso que as concepções do espaço e do tempo, a despeito de todos os esforços dos matemáticos modernos, não poderão nunca ser exclusivamente quantitativas, a menos que se consinta em reduzi-las a noções inteiramente vazias, sem nenhum contacto com uma qualquer realidade; mas não será ciência actual feita, em grande parte, destas noções vazias, que não têm mais que um carácter de «convenções» sem o mínimo alcance efectivo? Explicar-nos-emos mais completamente a propósito desta última questão, sobretudo no que diz respeito à natureza do espaço, porque este ponto tem uma relação estreita com os princípios do simbolismo geométrico e, ao mesmo tempo, fornece um excelente exemplo da degenerescência que vai das concepções tradicionais às concepções profanas; e chegaremos a isso examinando primeiro como é que a ideia de «medida», na qual se baseia a própria geometria é tradicionalmente susceptível de uma transposição que lhe dá um significado completamente diferente daquele que tem para os sábios modernos, que só vêem nela o meio de se aproximarem o mais possível do seu «ideal» ao invés, isto é, de operar pouco a pouco a redução de todas as coisas à quantidade.

CAPÍTULO III

MEDIDA E MANIFESTAÇÃO

Se achamos preferível evitar o emprego da palavra «matéria», enquanto não temos que examinar especialmente as concepções modernas, deve compreender-se que a razão por que o fazemos reside no facto desse emprego fazer nascer inevitavelmente, porque é impossível que não evoque logo mesmo para aqueles que conhecem o sentido diferente que a palavra tinha para os escolásticos, a ideia daquilo que os físicos modernos designam desse modo, já que esta acepção recente é a única que se liga a este emprego na linguagem corrente. Ora esta ideia, como já dissemos, não se encontra em nenhuma doutrina tradicional, quer oriental, quer ocidental; isso mostra que, mesmo na medida em que fosse possível admiti-la legitimamente libertando-a de alguns elementos heteróclitos ou mesmo nitidamente contraditórios, uma tal ideia não tem nada de verdadeiramente essencial e só se adapta a uma maneira muito particular de encarar as coisas. Ao mesmo tempo, visto que se trata de uma ideia muito recente, verifica-se que não está implícita na palavra, que lhe é bastante anterior, cujo significado original deve, por conseguinte, ser-lhe inteiramente independente; é preciso, aliás, reconhecer que esta palavra é daquelas a que é difícil determinar exactamente a verdadeira derivação etimológica, como se uma obscuridade devesse decididamente envolver tudo o que diz respeito à «matéria». Portanto não é possível fazer mais do que dilucidar algumas ideias que estão associadas à raiz da palavra, o que, de certo modo, não deixa de ter algum interesse, mesmo se não pudermos precisar qual é, dessas ideias, aquela que está mais próxima do sentido primitivo.

A associação que parece ter sido mais correntemente notada é a que liga *materia* a *mater,* e isso convém perfeitamente à substância, enquanto princípio passivo,

ou simbolicamente «feminino»: pode dizer-se que *Prakriti* tem um papel «maternal» em relação à manifestação, ao mesmo tempo que *Purusha* tem um papel «paternal»; e é igualmente assim em todos os graus em que se possa ver analogicamente uma correlação de essência e de substância[1]. Por outro lado, é possível também ligar a mesma palavra *materia* ao verbo latino *metiri,* «medir» (veremos que há em sânscrito uma forma mais próxima ainda); mas quem diz «medida» diz também determinação, e isto não respeita só à indeterminação da substância universal ou da *materia prima,* mas deve antes referir-se a algum outro significado mais restrito; é este precisamente o ponto que nos propomos analisar agora mais em pormenor.

Como escreve Ananda K. Coomaraswamy, «para tudo o que pode ser concebido ou percebido (no mundo manifestado), o sânscrito tem só a expressão *nâma-rûpa,* cujos termos correspondem ao «inteligível» e ao «sensível» (considerados como dois aspectos complementares que se referem respectivamente à essência e à substância das coisas)[2]. É certo que a palavra *mâtrâ,* que significa literalmente «medida», é o equivalente etimológico de *materia;* mas aquilo que é «medido», não é a «matéria» dos físicos, mas as possibilidades de manifestação inerentes ao espírito *(Atmâ)*»[3]. Esta ideia de «medida», posta assim em relação directa com a própria manifestação, é bastante importante, e, aliás, está longe de ser exclusiva da tradição hindu, que Coomaraswamy visa particularmente; com efeito, poderíamos dizer que ela se encontra, sob uma ou outra forma, em todas as doutrinas tradicionais, e embora não tenhamos a pretensão de indicar agora todas as concordâncias que se poderiam fazer a este respeito, tentaremos, no entanto, dizer o suficiente para justificar esta asserção, ao mesmo tempo que esclareceremos, enquanto nos for possível, este simbolismo da «medida» que tem, nomeadamente, um grande lugar em certas formas iniciáticas.

---

[1] Isto está de acordo também com o sentido original de ὕλη, que indicámos mais atrás: o vegetal é, por assim dizer, a «mãe» do fruto que sai dele e que se alimenta de substância, mas que só se desenvolve e amadurece sob a influência vivificante do sol, o qual é, por assim dizer, o «pai»; e, por conseguinte, o próprio fruto assimila-se simbolicamente ao sol por «co-essencialidade», se me é permitido a expressão, como se pode ver naquilo que dissemos algures a propósito do simbolismo dos *Adityas* e de diversas outras noções tradicionais semelhantes.

[2] Estes dois termos, «inteligível» e «sensível», assim empregues correlativamente, pertencem propriamente à linguagem platónica; sabe-se que o «mundo inteligível» é, para Platão, o domínio das «ideias» ou dos «arquétipos», que, como já vimos, são efectivamente as essências no sentido próprio desta palavra; e, relacionado com este mundo inteligível, o mundo sensível, que é o domínio dos elementos corporais e do que vem das suas combinações, está do lado substancial da manifestação.

[3] *Notes on the Katha-Upanishad,* 2.ª parte.

A medida, entendida no seu sentido literal, liga-se principalmente ao domínio da quantidade contínua, isto é, de modo mais directo, às coisas que possuem um carácter espacial (porque o tempo, embora igualmente contínuo, só pode ser medido indirectamente, ligando-se, de certo modo, ao espaço, por intermédio do movimento que estabelece a relação entre um e outro); isto quer dizer que ela se relaciona, em suma, quer com a extensão, quer com aquilo que se combinou chamar a «matéria corporal», devido ao carácter extenso que esta possui necessariamente, (o que, aliás, não quer dizer que a sua natureza, como pretendeu Descartes, se reduza pura e simplesmente à extensão). No primeiro caso, a medida é mais propriamente «geométrica»; no segundo caso, poder-se-ia dizer que ela é mais «física», no sentido comum desta palavra; mas, na realidade, este segundo caso reduz-se ao primeiro, porque, é enquanto se situam na extensão e ocupam uma certa porção bem definida, que os corpos são imediatamente mensuráveis, e as suas outras propriedades só são susceptíveis de mensuração na medida em que podem ter de certo modo uma relação com a extensão. Tal como tínhamos previsto, estamos aqui longe da *materia prima,* que, com efeito, na sua «indistinção» absoluta, não pode ser medida de nenhum modo, nem servir para medir o que quer que seja; devemos, contudo, perguntar se esta noção de medida não está ligada mais ou menos estreitamente com o que constitui a *materia secunda* do nosso mundo, e, efectivamente este laço existe, pelo facto desta ser *signata quantitate.* Na verdade, se a medida diz respeito directamente à extensão e ao que está contido nela, é pelo aspecto quantitativo dessa mesma extensão que ela se torna possível; mas a quantidade contínua, como já explicámos, não é mais do que um modo derivado da quantidade, isto é, só é propriamente quantidade quando participa na quantidade pura, que, essa, é inerente à *materia secunda* do mundo corporal; e, acrescentaremos nós, é porque o contínuo não é a quantidade pura, que a medida apresenta sempre uma certa imperfeição na sua expressão numérica, já que a descontinuidade do número torna impossível a sua aplicação adequada à determinação das grandezas contínuas. O número é realmente a base de todas as nossas medidas, mas, enquanto considerarmos só o número, não podemos falar de medida, porque esta é a aplicação do número a qualquer outra coisa, aplicação que é sempre possível dentro de certos limites, isto é, tendo em conta a «inadequação» que acabamos de indicar para tudo o que está submetido à condição quantitativa, ou, noutros termos, para tudo o que pertence ao domínio da manifestação corporal. Só que, e voltamos aqui à ideia expressa por A. Coomaraswamy, é preciso ter em atenção que, a despeito de certo abuso na linguagem corrente, a quantidade não é o que é mensurável, mas, pelo contrário, aquilo através do

qual as coisas são medidas; e, além disso, pode dizer-se que a medida é para o número, em sentido inversamente analógico, o mesmo que a manifestação é em relação ao seu princípio essencial.

Agora, facilmente se compreende que, para estender a ideia de medida para além do mundo corporal, é necessário traduzi-la analogicamente: como o espaço é o lugar de manifestação das possibilidades de ordem corporal, poderemos servir-nos dele para representar qualquer domínio da manifestação universal, que de outro modo não seria «representável»; e assim, a ideia de medida que a ele se aplica, pertence essencialmente ao simbolismo espacial de que daremos exemplos. No fundo, a medida é nesse caso uma «marca» ou uma «determinação» necessariamente implicada por qualquer manifestação, seja de que ordem for e tome o modo que tomar; esta determinação é naturalmente conforme às condições de cada estado de existência, e até, num certo sentido, identifica-se com essas próprias condições; só é verdadeiramente quantitativa no nosso mundo, já que a quantidade, tal como o espaço e o tempo, não é mais do que uma das condições especiais da existência corporal. Mas há em todos os mundos uma determinação que pode ser simbolizada por essa determinação quantitativa que é a medida, que é o que lhe corresponde, tendo em conta a diferença das condições; e pode dizer-se que é através dessa determinação que estes mundos, com tudo o que contêm, são realizados ou «actualizados» como tais, porque ela está unida com o próprio *processus* da manifestação. Coomaraswamy nota que o conceito platónico e neo-platónico de «medida» *μέτρον* concorda com o conceito indiano: o «não-mensurável» é o que ainda não foi definido; o «mensurável» é o conteúdo definido ou finito do «cosmos», isto é, do universo «ordenado»; o «não-mensurável» é o infinito fonte, ao mesmo tempo, do indefinido e do finito, e que continua não contaminado pela definição do que é definível, isto é, pela realização das possibilidades de manifestação que traz em si.

Vê-se aqui que a ideia de medida está em ligação íntima com a de «ordem» (em sânscrito *rita*), que se liga à produção do universo manifestado, que é, segundo o sentido etimológico da palavra grega *κόσμος*, uma produção da «ordem» a partir do «caos»; este último é o indefinido, no sentido platónico, e o «cosmos» é o definido[4]. Esta produção é assimilada em todas as tradições a uma «ilumi-

[4] A palavra sânscrita *rita* apresenta-se, pela sua raiz, no latim *ordo,* e seria quase escusado fazer notar que ainda está mais ligada à palavra «rito»: o rito é, etimologicamente, o que se cumpre segundo a «ordem», e que, por consequência, imita ou reproduz ao seu nível o próprio *processus* da manifestação; e é por isso que, numa civilização estritamente tradicional, qualquer acto reveste um carácter essencialmente ritual.

nação» (o *Fiat Lux* do «Génesis»), sendo o «caos» identificado simbolicamente com as «trevas»; é a potencialidade a partir da qual se «actualizará» a manifestação, isto é, em suma, o lado substancial do mundo, que é assim descrito como o pólo tenebroso da existência, enquanto a essência é o pólo luminoso, já que é a sua influência que ilumina efectivamente esse «caos» para dele tirar o «cosmos»; por outro lado, este concorda com a aproximação dos diferentes significados implicados em sânscrito na palavra *srishti,* que designa a produção da manifestação, e que contém ao mesmo tempo as ideias de «expressão», de «concepção» e de «radiação luminosa»[5]. Os raios solares fazem aparecer as coisas que iluminam, tornam-nas visíveis, e por isso, pode dizer-se que as «manifestam» simbolicamente; se considerarmos um ponto central no espaço e os raios emanados desse centro, diremos que esses raios «realizam» o espaço, fazendo-o passar da virtualidade à actualidade, e que a sua extensão efectiva é, em cada momento, a medida do espaço realizado. Estes raios correspondem às direcções do espaço propriamente dito (direcções muitas vezes representadas pelo simbolismo dos «cabelos», que também se referem aos raios solares); o espaço é definido e medido pela cruz a três dimensões e, no simbolismo tradicional dos «sete raios solares», seis destes raios, opostos dois a dois, formam esta cruz, enquanto o «sétimo raio», o que passa pela «porta solar», só pode ser representado pelo próprio centro. Tudo isto é perfeitamente coerente e encadeia-se da maneira mais rigorosa; acrescentaremos ainda, que na tradição hindu, os «três passos» de *Vishnu,* cujo carácter «solar» é bem conhecido, medem os «três mundos», o que equivale a dizer que eles «efectuam» a totalidade da manifestação universal. Sabe-se, por outro lado, que os três elementos que constituem o monossílabo sagrado *Om* são designados pelo termo *mâtrâ,* o que indica que eles representam também a medida respectiva dos «três mundos»; pela meditação destes *mâtrâs,* o ser realiza em si os estados ou graus correspondentes da existência universal e torna-se assim ele próprio a «medida de todas as coisas»[6]. A palavra sânscrita *mâtrâ* tem como equivalente exacto em hebreu a palavra *middah;* ora na Cabala os *middoth* estão assimilados aos atributos divinos, e diz-se que é por eles que Deus criou os mundos, o que, além disso, se relaciona precisamente com o simbolismo do ponto central e das direcções do espaço[7]. Podemos também relembrar as palavras bíblicas, se-

[5] Cf. A. K. Coomaraswamy, *ibid.*

[6] *Cf. L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XVII.

[7] *Le symbolisme de la croix,* cap. IV.

gundo as quais Deus «dispos todas as coisas com conta, peso e medida»[8]; esta enumeração, que se refere manifestamente a modos diversos da quantidade, só é aplicável literalmente ao mundo corporal, embora por uma transposição apropriada se possa ver nela uma expressão da «ordem» universal. O mesmo sucede com os números pitagóricos; mas, entre todos os modos da quantidade, aquele a que corresponde propriamente a medida, isto é, a extensão, é que está mais vezes e mais directamente ligado com o próprio processo da manifestação, em virtude de uma certa predominância natural do simbolismo espacial a este respeito, que resulta do facto de ser o espaço que constitui o «campo» (no sentido do sânscrito *kshêtra*) no qual se desenvolve a manifestação corporal, também ela tomada forçosamente como símbolo de qualquer manifestação universal.

A ideia de medida evoca imediatamente a da «geometria», porque, não só toda a medida é essencialmente «geométrica», como já vimos, mas também se pode dizer que a geometria não é mais do que a própria ciência da medida; é claro que se trata aqui de uma geometria extensiva, no sentido simbólico e iniciático, do qual a geometria profana não é mais do que um simples vestígio degenerado, privado do significado profundo que tinha originalmente e que se perdeu inteiramente para os matemáticos modernos. É nela que se baseiam essencialmente todas as concepções que assimilam a actividade divina, enquanto produtora e ordenadora dos mundos, à «geometria», e também, por consequência, à «arquitectura» que é inseparável dele[9]; e sabemos que estas concepções se conservaram e se transmitiram de maneira ininterrupta, desde o Pitagorismo (que, aliás, não foi mais do que uma «adaptação» e não uma verdadeira «origem»), até ao que ainda subsiste das organizações iniciáticas ocidentais, mesmo que estas últimas tenham pouca consciência disso. É ao que se refere a frase de Platão: «Deus geometriza sempre» (ἀεὶ ὁ Θεὸς γεωμέτρει: para uma tradução exacta, somos obrigados a recorrer a um neologismo, já que em francês — e em português — não existe um verbo que designe a operação do geómetra), frase a que correspondia a inscrição que ele mandou colocar, segundo a tradição, na frontaria da sua escola: «Que ninguém entre aqui se não for geómetra», o que implicava que o seu magistério, pelo menos no aspecto esotérico, só poderia ser compreendido verdadeira e efectivamente por uma «imitação» da própria actividade divina. Há um último eco

[8] «*Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti*» *(Provérbios,* XI, 20).

[9] Em árabe, a palavra *hindesah,* cujo primeiro sentido é o de «medida», serve para designar ao mesmo tempo a geometria e a arquitectura, já que a segunda é uma aplicação da primeira.

disto na filosofia moderna (pelo menos quanto à data, embora, na realidade, seja uma reacção contra as ideias especificamente modernas), quando Leibniz diz que «enquanto Deus calcula e exerce a sua cogitação (isto é, estabelece os planos), o mundo faz-se» *(dum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus);* mas para os antigos havia outro sentido bem preciso, porque, na tradição grega, o «Deus geómetra» era Apolo hiperbóreo, o que nos conduz mais uma vez ao simbolismo «solar», e, ao mesmo tempo, a uma derivação bastante directa da tradição primordial; mas isso é outra questão, que não poderíamos desenvolver aqui sem sair totalmente do nosso assunto, e temos de contentar-nos em dar, à medida que as ocasiões se apresentam, alguns traços destes conhecimentos tradicionais tão esquecidos pelos nossos contemporâneos[10].

[10] A. Coomaraswamy mostrou-nos um curioso desenho simbólico de William Blake que representa o «Ancião dos Dias» aparecendo no orbe solar, para fora do qual estende um compasso que tem na mão, o que é uma ilustração destas palavras do *Rig-Vêda (VIII, 25, 18):* «Como o seu raio, mediu (ou determinou) os limites do Céu e da Terra» (e entre os símbolos de alguns graus maçónicos aparece um compasso cuja cabeça é formada por um sol e os raios). Trata-se manifestamente de uma figuração deste aspecto do Princípio que as iniciações ocidentais chamam o «Grande Arquitecto do Universo», que, em alguns casos, se torna o «Grande Geómetra do Universo», o que é idêntico ao *Vishwakarma* da tradição hindu, o «Espírito da Construção Universal»: os seus representantes terrestres, isto é, os que «encarnam» este Espírito relativamente às diferentes formas tradicionais, são os que designámos mais atrás, por esta mesma razão, os «Grandes Arquitectos do Oriente e do Ocidente».

CAPÍTULO IV

QUANTIDADE ESPACIAL E ESPAÇO QUALIFICADO

No que atrás fica dito, vimos já, que a extensão não é pura e simplesmente um modo da quantidade, ou, noutros termos, que, se podemos falar com segurança em quantidade extensa ou espacial, não é por isso que a extensão se reduz exclusivamente à quantidade; devemos ainda insistir neste aspecto, tanto mais que ele é particularmente importante para fazer aparecer a insuficiência do «mecanicismo» cartesiano e das outras teorias físicas que, nos tempos modernos, provém dele mais ou menos directamente. Primeiro, pode notar-se a este respeito que, para que o espaço seja puramente quantitativo, era preciso que fosse inteiramente homogéneo, e que as suas partes não pudessem ser distintas entre si por nenhuma outra característica além das suas grandezas respectivas; isto faz supor que não há continente sem conteúdo, isto é, qualquer coisa que, de facto, não pode existir isolada na manifestação, em que a relação do continente e do conteúdo supõe necessariamente, pela sua própria natureza de correlação, a presença simultânea dos seus dois termos. Pode pôr-se a questão, pelo menos com uma certa aparência de razão, de saber se o espaço geométrico está concebido como apresentando tal homogeneidade, mas, de qualquer modo, esta dúvida não serve para o espaço físico, isto é, ao que contém os corpos, cuja presença é suficiente para determinar uma diferença qualitativa entre porções do espaço que eles ocupam respectivamente; ora, é do espaço físico que Descartes quer falar, ou então a sua teoria não teria significado, pois que só se aplicaria ao mundo para o qual pretende fornecer a explicação[1]. Não serviria de

[1] É certo que Descartes, no ponto de partida da sua física, pretende somente construir um mundo hipotético através de certos dados que se reduzem à extensão e ao movimento; mas como se esforça em se-

nada objectar que o que está no ponto de partida desta teoria é um «espaço vazio», porque, em primeiro lugar, isso levar-nos-ia à concepção de um continente sem conteúdo, e assim o vazio não teria nenhum lugar no mundo manifestado, porque ele próprio não é uma possibilidade de manifestação[2]; e, em segundo lugar, já que Descartes reduz inteiramente a natureza dos corpos à extensão, é porque deve supor que a presença deles não acrescenta nada efectivamente ao que a extensão é já em si mesma. Com efeito, as propriedades diferentes dos corpos só representam para aquele filósofo, simples modificações da extensão; mas então, de onde podem provir essas propriedades se elas não são inerentes de modo nenhum à própria extensão? E como poderiam elas sê-lo se a natureza desta última estivesse desprovida de elementos qualitativos? Há nisto algo de contraditório, e, de facto, não ousamos afirmar que esta contradição, como muitas outras, aliás, não se encontra implicitamente em Descartes; este, como os materialistas mais recentes que a mais de um título deveriam reclamar-se discípulos dele, parece realmente quererem tirar o «mais» do «menos». No fundo, dizer que um corpo é só extensão, se o entendermos quantitativamente, é dizer que a sua superfície e o seu volume, que medem a porção de extensão que ele ocupa, são o próprio corpo com todas as suas propriedades, o que é manifestamente absurdo; e, se o entendermos de outro modo, é preciso admitir que a própria extensão é qualquer coisa de qualitativo, e então já não pode servir de base a uma teoria exclusivamente «mecanicista».

Mas se estas considerações demonstram que a física cartesiana não é válida, ainda não chegam, no entanto, para estabelecer nitidamente o carácter qualitativo da extensão; com efeito, poder-se-ia dizer que, se não é verdade que a natureza dos corpos se reduz à extensão, é precisamente porque eles só têm desta os seus elementos quantitativos. Mas aqui surge imediatamente a seguinte observação: entre as determinações corporais que são incontestavelmente de ordem puramente espacial, e que, por conseguinte, podem ser olhadas verdadeiramente como modificações da extensão, não há somente a grandeza dos corpos, mas também a sua situação; ora esta é ainda alguma coisa de quantitativo?

guida para mostrar que os fenómenos que se produziriam num tal mundo são precisamente os mesmos que se constatam no nosso, está claro que, apesar desta precaução verbal, a conclusão a que ele quer chegar é que este último é efectivamente constituído como o que ele tinha suposto inicialmente.

[2] Isto vale também contra o atomismo, porque este, não admitindo, por definição, nenhuma outra existência positiva para além dos átomos e das suas combinações, é levado forçosamente a supor entre eles um vazio no qual se possam mover.

Os partidários da redução à quantidade dirão claramente que a situação dos diferentes corpos é definida pelas suas distâncias, e que a distância é uma quantidade: é a quantidade da extensão que os separa, tal como a sua grandeza é a quantidade de extensão que eles ocupam; mas esta distância será suficiente para definir a situação dos corpos no espaço? Há outra coisa que é preciso ter em conta, que é a direcção segundo a qual esta distância deve ser contada; mas, do ponto de vista quantitativo, a direcção não é importante, já que, nesta relação, o espaço não pode ser considerado como homogéneo, o que implica que as diferentes direcções não se distinguem umas das outras nele; portanto, se a direcção intervém efectivamente na situação, e se ela é evidentemente, tal como a distância, um elemento puramente espacial, é porque há na própria natureza do espaço alguma coisa de qualitativo.

Para ter ainda mais a certeza disto, deixaremos de lado a consideração do espaço físico e a dos corpos, para só tomarmos em consideração o espaço propriamente geométrico, que é seguramente, se assim se pode dizer, o espaço reduzido a si próprio; para estudar este espaço não fará a geometria apelo a qualquer outra coisa mais do que a noções estritamente quantitativas? Desta vez, trata-se simplesmente, como é óbvio, da geometria profana dos modernos, e digamo-lo desde já, se há nela algo de irredutível à quantidade, não é evidente que, no domínio das ciências físicas, se torne mais impossível e mais ilegítimo pretender reduzir tudo a esta última? Nem sequer falaremos aqui do que diz respeito à situação, porque esta tem um papel suficientemente marcado só em certos ramos especiais da geometria, que poderíamos talvez, não querer olhar como fazendo parte integrante da geometria pura[3]; mas na geometria mais elementar, não há só a considerar a grandeza das figuras, há também a forma; ora, ousaria o geómetra mais embrenhado nas concepções modernas sustentar que, por exemplo, um triângulo e um quadrado de superfícies iguais são uma e a mesma coisa? A única coisa que admitirá é que as suas figuras são «equivalentes», subentendendo evidentemente «em relação à grandeza»; mas, por outro lado, será forçado a reconhecer que, noutra relação, a da forma, há qualquer coisa que as diferencia, e, se a equivalência da grandeza não acarreta a semelhança da forma, é porque esta não se deixa reduzir à quantidade. E acrescentaremos ainda: há toda uma parte da geometria elementar à qual as considerações

[3] É o caso, por exemplo, da geometria descritiva, e também o que alguns geómetras designaram por *analysis situs*.

quantitativas são estranhas, que é a teoria das figuras semelhantes; com efeito, a semelhança define-se exclusivamente pela forma e está inteiramente dependente da grandeza das figuras, o que significa que é de ordem puramente qualitativa[4].

Se nos perguntarmos agora o que é essencialmente esta forma espacial, notaremos que ela pode definir-se como um conjunto de tendências em direcção: em cada ponto de uma linha, a tendência respectiva é marcada pela sua tangente, e o conjunto das tangentes define a forma desta linha; na geometria a três dimensões, dá-se o mesmo com as superfícies, substituindo a consideração das direitas tangentes pelos planos tangentes; aliás, é evidente que isto vale tanto para os corpos como para as simples figuras geométricas, porque a forma de um corpo não é mais do que a da própria superfície que delimita o seu volume. Chegamos, assim, à seguinte conclusão, e o que dissemos a propósito da situação dos corpos, nos permitia já prevê-la: a noção de direcção representa realmente o verdadeiro elemento qualitativo inerente à própria natureza do espaço, assim como a noção de grandeza representa o elemento quantitativo; deste modo, o espaço, não homogéneo, mas determinado e diferenciado pelas suas direcções, é o que podemos chamar o espaço «qualificado».

Ora, não só do ponto de vista físico, como também do ponto de vista geométrico, conforme acabamos de ver, é o espaço «qualificado» que é o verdadeiro espaço; com efeito, o espaço homogéneo a bem dizer não tem existência, porque não passa de uma virtualidade. Para poder ser medido, isto é, segundo o que explicámos atrás, para poder ser realizado efectivamente, o espaço tem necessariamente de ser relacionado com um conjunto de direcções definidas; essas direcções aparecem, aliás, como raios emanados de um centro, a partir do qual formam a cruz a três dimensões, e não precisamos de lembrar uma vez mais o papel considerável que a cruz tem no simbolismo de todas as doutrinas tradicionais[5]. Talvez se pudesse mesmo sugerir que restituindo à consideração das direcções do espaço a sua importância real, é que seria possível dar à geometria, pelo menos em grande parte, o sentido profundo que perdeu; mas não podemos deixar de reconhecer que isso pedia um trabalho que poderia levar longe, como vemos facil-

[4] É o que Leibniz exprimiu através da fórmula: «*Aequalia sunt ejusdem quantitatis; similia sunt ejusdem qualitatis*».

[5] O leitor deverá reportar-se às considerações que expusemos com mais desenvolvimento em *Le symbolisme de la croix*.

mente, quando pensamos na influência efectiva sobre tudo o que diz respeito à própria constituição das sociedades tradicionais[6].

O espaço, bem como o tempo, é uma das condições que definem a existência corporal, mas estas condições são diferentes da «matéria», ou antes, da quantidade, embora se combinem naturalmente com esta; são menos «substanciais», logo, mais próximas da essência, é isso que implica a existência nelas de um aspecto qualitativo; acabamos de ver isso com o espaço, e vê-lo-emos também com o tempo. Antes disso, diremos ainda que a inexistência de um «espaço vazio», é suficiente para mostrar o absurdo de uma das «antinomias» cosmológicas de Kant; perguntar «se o mundo é infinito ou se é limitado no espaço», não tem qualquer sentido; é impossível que o espaço se estenda para além do mundo, para o poder conter, porque então tratar-se-ia de um espaço vazio, e o vazio não pode conter nunca seja o que for; pelo contrário, é o espaço que está no mundo, isto é, na manifestação, e se só estivermos atidos à consideração do domínio da manifestação corporal, poder-se-á dizer que o espaço é coextensível a este mundo, visto que é uma das condições dele; mas este mundo não é mais infinito que o espaço, porque, como este, não contém todas as possibilidades, não representa senão uma certa ordem de possibilidades particulares, e está limitado pelas determinações que constituem a sua própria natureza. Diremos ainda, para não ter que voltar ao assunto, que é igualmente absurdo perguntar «se o mundo é eterno ou se começou no tempo»; por razões todas semelhantes, foi na realidade o tempo que começou no mundo, se se trata da manifestação universal, ou com o mundo, se se trata da manifestação corporal; mas o mundo não é eterno por causa disso, porque também há também os começos intemporais; o mundo não é eterno porque é contingente, ou, noutros termos, há um começo, do mesmo modo que há um fim, porque ele não é por si só o seu princípio, ou porque não o contém em si, mas que este princípio é-lhe necessariamente transcendente. Não há nenhuma dificul-

[6] Seria preciso falar em todas as questões de ordem ritual que se referem mais ou menos directamente à «orientação»; não queremos insistir nisto, e mencionaremos somente que é por esse facto que são determinadas tradicionalmente, não só as condições da construção dos edifícios, quer se trate de templos ou de casas, mas também nas fundações das cidades. A orientação das igrejas é o último vestígio que subsistiu no Ocidente até aos tempos modernos, o último, pelo menos do ponto de vista «exterior», porque, em relação às formas iniciáticas, as considerações desta ordem, embora incompreendidas hoje, guardaram sempre o seu lugar no simbolismo, mesmo quando no estado de degenerescência de todas as coisas, as pessoas pensaram que podiam dispensar-se de observar a realização efectiva das condições que elas implicam e contentar-se com uma representação simbólica «especulativa».

dade em tudo isto, e é por isso que uma boa parte das especulações dos filósofos modernos se baseia só em perguntas mal feitas, portanto, insolúveis, logo, susceptíveis de dar lugar a discussões infindas, que se desfazem inteiramente ao serem examinadas fora de qualquer preconceito, ficando logo reduzidas ao que são na realidade, isto é, simples produtos da confusão que caracteriza a mentalidade actual. O que é mais curioso é que a confusão parece ter a sua «lógica», já que, durante vários séculos, e através das mais variadas formas a sua tendência foi sempre para um mesmo sentido; mas esta «lógica» não é, no fundo, mais do que a conformidade com a marcha do ciclo humano, que é comandada, por sua vez, pelas condições cósmicas; e isto leva-nos directamente às considerações que dizem respeito à natureza do tempo e àquilo que, por oposição à concepção quantitativa que têm os «mecanicistas», podemos chamar as suas determinações qualitativas.

CAPÍTULO V

AS DETERMINAÇÕES QUALITATIVAS DO TEMPO

O tempo aparece mais afastado ainda do que o espaço da quantidade pura: pode-se falar de grandezas temporais, assim como de grandezas espaciais, e tanto umas como outras se relacionam com a quantidade contínua (porque não nos podemos ater à estranha concepção de Descartes, segundo a qual o tempo seria constituído por uma série de instantes descontínuos, o que pressupõe uma «criação» constantemente renovada, sem a qual o mundo estaria sempre a soçobrar nos intervalos dessa descontinuidade); há, no entanto, uma grande distinção a fazer entre estes dois casos, pelo facto de, como já vimos, se poder medir o espaço directamente, enquanto que, o tempo só se pode medir relacionando-o com o espaço. O que se mede realmente nunca é uma duração, mas o espaço percorrido durante essa duração num determinado movimento cuja lei se conhece; como esta lei se apresenta como uma relação entre o tempo e o espaço, pode-se, quando se conhece a grandeza do espaço percorrido, deduzir a do tempo levado a percorrê-lo; e, mesmo com alguns artifícios, não há outro meio para determinar as grandezas temporais.

Outra nota que leva à mesma conclusão é a seguinte: os fenómenos propriamente corporais são os únicos que se situam igualmente no espaço e no tempo; os fenómenos de ordem mental, aqueles que são estudados pela «psicologia» no sentido comum desta palavra, não têm qualquer carácter espacial, mas, pelo contrário, desenrolam-se igualmente no tempo; ora o mental, que pertence à manifestação subtil, está forçosamente, no que diz respeito ao individual, mais próximo da essência do que o corporal; se a natureza do tempo lhe permite estender-se até aí e condicionar as próprias manifestações mentais, é porque essa natureza

deve ser ainda mais qualitativa do que a do espaço. Já que falamos em fenómenos mentais acrescentaremos que, quando se situam do lado do que representa a essência no indivíduo, é perfeitamente vão procurar neles elementos quantitativos, e com mais razão ainda, isto porque alguns vão até ao ponto de querer reduzi-los à quantidade; aquilo que os «psico-fisiologistas» determinam quantitativamente, não são os fenómenos mentais tal como eles os imaginam, mas tão só alguns dos seus concomitantes corporais; e não há nada que esteja relacionado com a natureza própria do mental, nem possa, por conseguinte, servir para explicá-lo no mais pequeno aspecto; a ideia absurda de uma psicologia quantitativa representa realmente o grau mais acentuado da aberração «científica» moderna!

De tudo isto se infere que, se podemos falar de espaço «qualificado», melhor ainda podemos falar de tempo «qualificado»; queremos com isto dizer que deve haver no tempo menos determinações quantitativas e mais determinações qualitativas do que no espaço. O «tempo vazio» não tem, aliás, mais existência efectiva que o «espaço vazio», e poder-se-ia repetir a este propósito tudo o que dissemos atrás, ao falar do espaço; não há mais tempo do que espaço fora do nosso mundo, e neste, o tempo realizado contém sempre os acontecimentos, tal como o espaço realizado contém sempre os corpos. Sob certos pontos de vista, há uma espécie de simetria entre o espaço e o tempo, da qual se pode falar muitas vezes de uma maneira paralela; mas esta simetria, que não se encontra relativamente a outras condições da existência corporal, deve talvez mais ao seu lado qualitativo do que ao seu lado quantitativo, como pretendemos mostrar ao assinalar a diferença que entre a determinação de grandezas espaciais e a das grandezas temporais, e também a ausência, no que diz respeito ao tempo, de uma ciência quantitativa no mesmo grau daquilo que representa a geometria para o espaço. Pelo contrário, na ordem qualitativa, a simetria traduz-se de um modo particularmente notável na correspondência que existe entre o simbolismo espacial e o simbolismo temporal, do qual já várias vezes tivemos ensejo de dar exemplos; logo que se trate de simbolismo, é evidente que a consideração da qualidade é que intervém essencialmente, e não a da quantidade.

É notório que as épocas do tempo são diferenciadas qualitativamente pelos acontecimentos que se desenrolam nela, tal como o são as porções do espaço pelos corpos que contém, e não se pode de maneira nenhuma ver como realmente equivalentes durações quantitativamente iguais, mas preenchidas por séries de acontecimentos completamente diferentes; é fácil igualmente observar que a igualdade quantitativa, na apreciação mental da duração, desaparece completamente

face à diferença qualitativa. Dir-se-á, talvez, que esta diferença não é inerente à duração, mas só ao que se passa nela; é preciso, pois, perguntar se não há, pelo contrário, na determinação qualitativa dos acontecimentos, algo que provém do próprio tempo; na realidade, não se reconhece, pelo menos implicitamente, que assim é quando nos referimos, por exemplo, na linguagem corrente, às condições particulares desta ou daquela época? Isto parece mais evidente ainda para o tempo do que para o espaço, embora, como já explicámos, no que diz respeito aos corpos, os elementos qualitativos estejam longe de ser insignificantes; e até se quiséssemos ir ao fundo das coisas, poderíamos dizer que um corpo não pode estar situado indiferentemente em qualquer lado, tal como um qualquer acontecimento não se pode produzir indiferentemente em qualquer época; mas aqui a simetria não é perfeita, porque a situação de um corpo no espaço é susceptível de variações, por causa do movimento, enquanto que a de um acontecimento no tempo é estritamente determinada e propriamente «única», de tal modo que a natureza essencial dos acontecimentos aparece muito mais estritamente ligada ao tempo, do que a dos corpos ao espaço, o que confirma uma vez mais, que o tempo deve ter em si mesmo uma característica mais largamente qualitativa.

A verdade é que o tempo não é qualquer coisa que se desenrola uniformemente, logo, a sua representação geométrica numa linha direita, tal como é pensada habitualmente pelos matemáticos modernos, dá uma ideia totalmente falseada por excesso de simplificação; veremos mais adiante que a tendência para a simplificação abusiva é mais uma das características do espírito moderno, e que, aliás, ela acompanha inevitavelmente a tendência para reduzir tudo à quantidade. A verdadeira representação do tempo é aquela que nos dá a concepção tradicional dos ciclos, concepção que, como é óbvio, é essencialmente a de um tempo «qualificado»; aliás, logo que se trata de representação geométrica, quer seja realizada graficamente, quer seja expressa pela terminologia usada habitualmente, é evidente que se trata de uma aplicação do simbolismo espacial, e isto deve fazer-nos pensar que poderemos encontrar aí a indicação de uma certa correlação entre as determinações qualitativas do tempo e as do espaço. É o que acontece, com efeito: para o espaço, essas determinações residem essencialmente nas direcções; ora a representação cíclica estabelece precisamente uma correspondência entre as fases de um ciclo temporal e as direcções do espaço; para nos convencermos disso, basta considerar um exemplo dos mais simples e dos mais imediatamente acessíveis, o do ciclo anual, que tem, como se sabe, um papel muito importante no

simbolismo tradicional[1], e no qual as quatro estações são postas em correspondência respectiva com os quatro pontos cardeais[2].

Não temos que fazer aqui uma exposição mais ou menos completa da doutrina dos ciclos, embora ela esteja naturalmente implicada na finalidade do presente estudo; para nos quedarmos entre os limites que nos impusemos, contentar-nos-emos por agora em formular algumas observações relacionadas mais de imediato com o assunto que nos prende, reservando a possibilidade de poder apelar em seguida a outras considerações ligadas com a mesma doutrina. A primeira dessas observações, é que, não só cada fase de um ciclo temporal, qualquer que seja aliás, tem a sua qualidade própria que influi na determinação dos acontecimentos, mas que a velocidade com que esses acontecimentos se desenrolam é qualquer coisa que depende das outras fases, e que, por conseguinte, é de ordem mais qualitativa que quantitativa. Assim, quando se fala da velocidade dos acontecimentos no tempo, por analogia com a velocidade de um corpo deslocando-se no espaço, é preciso efectuar uma certa transposição dessa noção de velocidade, que nessa altura não se deixa reduzir a uma expressão quantitativa como a que se dá da velocidade propriamente dita em mecânica. O que queremos dizer, é que, segundo as diferentes fases do ciclo, as séries de acontecimentos comparáveis entre si, não se cumprem em durações quantitativamente iguais; isto é mais nítido quando se trata de grandes ciclos, de ordem cósmica e humana ao mesmo tempo, de que um dos mais notáveis exemplos é a proporção decrescente das durações respectivas dos quatro *Yugas*, cujo conjunto forma o *Manvantara*[3]. É precisa-

[1] Basta que nos lembremos, por um lado, do alcance considerável do simbolismo do Zodíaco, sobretudo do ponto de vista propriamente iniciático, e por outro, das aplicações directas de ordem ritual às quais dá lugar o desenrolar do ciclo anual, na maior parte das formas tradicionais.

[2] Queremos mencionar, a propósito das determinações qualitativas do espaço e do tempo e das suas correspondências, um testemunho que, seguramente, não é suspeito, porque é de um orientalista «oficial», Marcel Granet, que consagrou a estas noções tradicionais uma boa parte da sua obra *La Pensée chinoise*. É facto que ele vê em todas estas coisas singularidades para as quais se esforça por dar uma explicação unicamente «psicológica» e «sociológica», mas não temos evidentemente que nos preocupar com esta interpretação exigida pelos preconceitos modernos, em geral, e universitários, em particular. O que nos interessa é a constatação do facto em si; sob este ponto de vista, encontramos no livro um quadro eloquente da antítese que uma civilização tradicional (e isto é igual para qualquer outra além chinesa) apresenta com a civilização «quantitativa» que é a do Ocidente moderno.

[3] Sabe-se que esta proporção é a dos números 4, 3, 2, 1, cujo total é 10, para o conjunto do ciclo; sabe-se também que a duração da vida humana é tida como indo decrescendo de uma idade para outra, o que significa que essa vida decorre com uma rapidez sempre crescente do começo do ciclo até ao seu final.

mente por esta razão que os acontecimentos se desenrolam actualmente com uma rapidez que as épocas anteriores não apresentam, velocidade que se vai acelerando sem cessar e que continuará a sua aceleração até ao fim do ciclo; há como que uma espécie de «contracção» progressiva da duração, cujo limite corresponde ao «ponto de chegada» ao qual já fizemos alusão; mais tarde voltaremos a estas considerações para as explicar de forma mais completa.

A segunda observação é sobre a direcção descendente da marcha do ciclo, enquanto expressão cronológica de um processo de manifestação que implica um afastamento gradual do começo; mas já falámos disso bastantes vezes para que nos dispensemos agora de insistir nisso. Se ainda mencionamos este ponto aqui é porque, em conexão com o que acaba de ser dito, ele dá lugar a uma analogia espacial bastante digna de interesse: o crescimento da velocidade dos acontecimentos, à medida que nos aproximamos do final do ciclo, pode ser comparada à aceleração que existe no movimento da queda dos corpos pesados; a marcha da humanidade actual parece-se verdadeiramente à de um móvel lançado numa rampa, que vai mais depressa quanto mais próximo está do final; mesmo se algumas reacções em sentido contrário, na medida em que isso é possível, tornam mais complexas as coisas, não é menos uma imagem muito exacta do movimento cíclico na sua generalidade.

Finalmente, uma terceira observação: da marcha descendente da manifestação, e, por conseguinte, do ciclo que é uma expressão dela, efectuando-se do pólo positivo ou essencial da existência para o seu pólo negativo ou substancial, resulta que todas as coisas devem tomar um aspecto cada vez menos qualitativo e cada vez mais quantitativo; e é por isso que o último período do ciclo deve tender particularmente para se afirmar como «reino da quantidade». De resto, quando dizemos que assim deve ser com todas as coisas, não o dizemos só pela maneira como elas são encaradas do ponto de vista humano, mas também de uma modificação real do próprio «meio»; cada período da história da humanidade corresponde propriamente a um «momento cósmico» determinado, e deve necessariamente haver uma correlação constante entre o próprio estado do mundo, ou do que chamamos a «natureza» no sentido mais usual desta palavra, mais especialmente do conjunto do meio terrestre, e o da humanidade cuja existência está evidentemente condicionada por esse meio. Acrescentaremos a isto que a ignorância total destas modificações de ordem cósmica não é uma das causas menores da incompreensão da ciência profana face a tudo o que se encontra fora de certos limites; esta ciência, nascida das condições muito especiais da época actual, é evidentemente inca-

paz de conceber outras condições diferentes daquelas, e até admitir simplesmente que possam existir outras, e por isso, o próprio ponto de vista que a define estabelece no tempo «barreiras» que também lhe é impossível transpor, tal como a um míope é impossível ver claramente para além de certa distância; e, de facto, a mentalidade moderna e «cientista» caracteriza-se efectivamente, sob todos os aspectos, por uma verdadeira «miopia intelectual». O desenvolvimento que faremos a seguir permitirá compreender melhor o que podem ser estas modificações do meio, às quais não podemos fazer agora mais que uma alusão geral; talvez nos venhamos a dar conta que muitas coisas que são olhadas hoje com «fabulosas» não o eram pelos antigos, e que mesmo essas podem continuar a não o ser, para os que guardaram, com o depósito de certos conhecimentos tradicionais, as noções que permitem reconstituir um «mundo perdido», tal como a possibilidade de prever o que será, pelo menos nos seus grandes traços, um mundo futuro, porque, em virtude das leis cíclicas que regem a manifestação, o passado e o futuro correspondem-se analogicamente, de tal modo que, embora o vulgo pense diferentemente, tais previsões não têm o menor carácter «divinatório», mas baseiam-se inteiramente naquilo a que já chamámos as determinações qualitativas do tempo.

CAPÍTULO VI

O PRINCÍPIO DE INDIVIDUAÇÃO

Pensamos ter dito já o suficiente, em relação ao que nos propomos demonstrar, sobre a natureza do espaço e do tempo, mas ainda temos de voltar à «matéria» para examinar outra questão a que ainda não fizemos referência, e que é susceptível de trazer luz nova sobre alguns aspectos do mundo moderno. Os escolásticos consideram a *materia* como constituindo o *principium individuationis*; qual a razão desta forma de encarar as coisas, e até que ponto ela é justificada? Para compreender bem o que se trata, basta, afinal, sem sair dos limites do nosso mundo (porque aqui não se faz apelo a nenhum princípio de ordem transcendente relativamente a ele), encarar as relações dos indivíduos com a espécie: a espécie, nesta relação, está do lado da «forma» ou da essência, e os indivíduos, ou mais precisamente aquilo que os distingue no interior da espécie, do lado da «matéria» ou da substância[1]. Não nos devemos espantar, atendendo ao que dissemos mais atrás a propósito do sentido da palavra εἶδος que é ao mesmo tempo a «forma» e a «espécie», e a propósito do carácter puramente qualitativo desta última; mas devemos ser mais precisos ainda, e dissipar também alguns equívocos que poderiam ser causados pela terminologia.

Já dissemos o motivo por que a palavra «matéria» pode dar lugar a erros;

[1] Convém assinalar que a esse propósito se apresenta uma dificuldade, pelo menos aparente: na hierarquia dos géneros, se se considerar a relação de um certo género a outro género menos geral que é uma espécie, o primeiro tem o papel de «matéria», e o segundo o de «forma»; portanto, a relação parece, à primeira vista, que é aplicada aqui em sentido contrário, mas, na realidade, não é comparável à da espécie e dos indivíduos; aliás, é encarada de um ponto de vista puramente lógico, como a de sujeito e de atributo, o primeiro sendo a designação do género e o segundo a da «diferença específica».

mas «forma» ainda pode induzir mais em erro, porque o seu sentido habitual é totalmente diferente daquele que tem na linguagem escolástica; neste sentido, que é aquele que referimos atrás a propósito do modo como se considera a forma em geometria, seria preciso, se nos servíssemos da terminologia escolástica, dizer «figura» e não «forma»; mas isso seria contrariar demasiado o uso habitual, que devemos ter forçosamente em conta se quisermos fazê-lo compreender, e é por isso que, de cada vez que empregarmos a palavra «forma» sem referência especial à escolática, é no seu sentido comum que a entendemos. E assim, nomeadamente, quando dizemos que, entre as condições de um estado de existência, é a forma que caracteriza propriamente este estado como individual; o que equivale a dizer, aliás, que esta forma, de modo geral, não deve ser concebida como tendo um carácter espacial; ela é-o só no nosso mundo, porque se combina com outra condição, o espaço, que pertence propriamente ao domínio da manifestação corporal. Mas então a questão que se põe é esta: entre as condições deste mundo, não é a forma assim entendida, e não a «matéria», ou, se se preferir, a quantidade, que representa o verdadeiro «princípio de individuação», já que os indivíduos só o são enquanto estão condicionados por ela? Seria não compreender o que os escolásticos querem dizer realmente quando falam de «princípio de individuação»; de modo nenhum querem eles significar com esta expressão aquilo que define um estado de existência como individual, pois isto liga-se a uma ordem de considerações que eles nunca abordaram; aliás, sob este ponto de vista, a própria espécie deve ser olhada como sendo de ordem individual, porque não tem nada de transcendente em relação ao estado assim definido. Podemos mesmo acrescentar que, segundo a representação geométrica dos estados de existência que já expusemos noutro lado, qualquer hierarquia dos géneros deve ser encarada como estendendo-se horizontalmente e não verticalmente.

A questão do «princípio de individuação» é dum alcance muito mais restrito e reduz-se, em suma, a isto: os indivíduos de uma mesma espécie participam todos de uma mesma natureza, que é a própria espécie, e que está igualmente em cada um deles. O que é que faz que, apesar desta comunidade de natureza, estes indivíduos sejam seres distintos e até, melhor, separados uns dos outros? A explicação é que, evidentemente, aqui são só os indivíduos enquanto pertencentes à espécie, independentemente de tudo o que possa haver neles sob outros aspectos, de tal modo que poderíamos ainda formular a questão deste modo: de que ordem é a determinação que se acrescenta à natureza específica para fazer dos indivíduos, na própria espécie, seres separados? É esta determinação que os escolásticos relacionam com a «matéria», isto é, no fundo, com a quantidade, segundo a sua definição da *materia se-*

cunda do nosso mundo; e, deste modo, «matéria» ou quantidade aparece propriamente como um princípio de «separatividade». Pode dizer-se, aliás, que a quantidade é uma determinação que se acrescenta, à espécie, já que esta é exclusivamente qualitativa, logo, independente da quantidade, o que não é o caso dos indivíduos, pelo facto de estes serem «incorporados»; e, a este propósito, é preciso notar com a maior atenção, que, contrariamente a uma opinião errónea demasiado espalhada entre os modernos, a espécie não deve ser, de modo nenhum, concebida como «colectividade», pois esta não passa de uma soma aritmética de indivíduos, portanto, ao contrário da espécie, qualquer coisa de quantitativo; a confusão do geral e do colectivo é mais uma consequência da tendência que leva os modernos a ver só quantidade em todas as coisas, tendência que encontramos constantemente na base de todas as concepções características da sua mentalidade particular.

Chegamos agora à seguinte conclusão: nos indivíduos, a quantidade será tanto mais predominante quanto mais eles estiverem próximos da sua redução a simples indivíduos. Por isso mesmo, serão separados dos outros, o que, claro, não quer dizer mais diferenciados, porque há também uma diferenciação qualitativa, que se situa no inverso desta diferenciação quantitativa que é a separação de que falámos. Esta separação faz dos indivíduos outras tantas «unidades» no sentido inferior da palavra, e do seu conjunto, uma pura multiplicidade quantitativa; no limite, estes indivíduos não seriam mais do que qualquer coisa comparável aos pretensos «átomos» dos físicos, desprovidos de determinação qualitativa; e embora este limite não possa nunca ser atingido de facto, tal é o fim para que tende o mundo actual. Basta olhar à nossa volta para constatar por todo o lado os esforços para reduzir tudo à uniformidade, quer se trate dos próprios homens, quer das coisas no meio das quais eles vivem, e é evidente que um tal resultado só pode ser obtido suprimindo o mais possível toda e qualquer distinção qualitativa; mas o que é ainda mais digno de nota é que, por uma estranha ilusão, alguns tomam de boa vontade esta «uniformização» por uma «unificação», embora ela represente exactamente o inverso, como é evidente, já que implica uma acentuação cada vez mais marcada de «separatividade». A quantidade, insistimos, só pode separar e não unir; tudo o que procede da «matéria» produz exclusivamente, sob formas diversas, antagonismo entre «unidades» fragmentárias que se situam no extremo oposto da verdadeira unidade, ou que, pelo menos, tendem para ela com todo o peso de uma quantidade que já não é equilibrada pela qualidade; mas esta «uniformização» constitui um aspecto do mundo moderno demasiado importante e ao mesmo tempo demasiado susceptível de interpretações falsas, para que não lhe consagremos ainda mais algum desenvolvimento.

CAPÍTULO VII

A UNIFORMIDADE CONTRA A UNIDADE

Se considerarmos o conjunto deste domínio da manifestação que é o nosso mundo, podemos dizer que, à medida que se afastam da unidade principal, as existências vão-se tornando cada vez menos qualitativas e cada vez mais quantitativas; com efeito, esta unidade, que contém sinteticamente em si própria todas as determinações qualitativas das possibilidades deste domínio, é o pólo essencial dele, enquanto que o pólo substancial, do qual nos aproximamos na mesma medida, evidentemente, em que nos afastamos do outro, é representado pela quantidade pura, com a infinita multiplicidade «atómica» que ela implica, excluindo qualquer distinção entre os seus elementos que não seja numérica. Este afastamento gradual da unidade essencial pode, aliás, ser encarado sob um duplo ponto de vista; em simultaneidade e em sucessão; queremos dizer com isto que se pode encará-lo, por um lado, na constituição dos seres manifestados, onde estes graus determinam, para os elementos que entram nele ou as modalidades que lhes correspondem, uma espécie de hierarquia, e, por outro lado, na própria marcha do conjunto da manifestação, do começo ao fim de um ciclo; é evidente que é ao segundo destes dois pontos de vista que devemos referir-nos mais particularmente. Em todos os casos, pode representar-se geometricamente o domínio de que nos ocupamos, por um triângulo cujo vértice é o pólo essencial, a qualidade pura, enquanto a base é o pólo substancial, isto é, no que diz respeito ao nosso mundo, a quantidade pura, figurada pela multiplicidade dos pontos desta base, em oposição com o ponto único que é o vértice; se traçarmos paralelas à base para representar os diferentes graus de afastamento de que acabamos de falar, é evidente que a multiplicidade que simboliza o quantitativo será

aí tanto mais marcada quanto mais nos afastarmos do vértice e nos aproximarmos da base. No entanto, para que o símbolo fosse o mais exacto possível, era preciso supor a base infinitamente afastada do vértice, primeiro, porque este domínio de manifestação é verdadeiramente indefinido, e depois, para que a multiplicidade dos pontos da base fosse, por assim dizer, levada ao máximo; além disso, indicar-se-ia assim que esta base, isto é, a quantidade pura, não pode nunca ser atingida no decorrer do processo de manifestação, embora este tenda infinitamente para isso, e que, a partir de um certo nível, o vértice, isto é, a unidade essencial ou a qualidade pura, se perca de vista, o que corresponde precisamente ao estado actual do nosso mundo.

Dizíamos há pouco que na quantidade pura as «unidades» só se distinguem entre si numericamente, e, na verdade, não há nenhuma outra relação em que se possam distinguir; mas é isso que mostra efectivamente que essa quantidade pura está realmente e necessariamente abaixo de toda a existência manifestada. Devemos falar aqui naquilo que Leibniz chamou o «princípio dos indiscerníveis», em virtude do qual não há em lado nenhum dois seres idênticos, isto é, semelhantes entre si sob todos os aspectos; essa é, como já demonstrámos noutro sítio, uma consequência imediata da ilimitação da possibilidade universal, que leva à ausência de toda e qualquer repetição nas possibilidades particulares; e pode dizer-se ainda que dois seres supostamente idênticos não seriam dois realmente, mas, se coincidissem em tudo, seriam na realidade um só e mesmo ser; precisamente, para que os seres não sejam idênticos ou indiscerníveis, é preciso que haja sempre entre eles alguma diferença qualitativa, logo, que as suas determinações não sejam nunca puramente quantitativas. É o que Leibniz exprime, dizendo que nunca é verdade que dois seres, sejam eles quais forem, só diferem *solo numero*, e isto, aplicado aos corpos, vale contra as concepções «mecanicistas» como as de Descartes; e diz ainda que, se não se diferenciassem qualitativamente, «nem sequer seriam seres», mas qualquer coisa de comparável às porções, semelhantes entre si, do espaço e do tempo homogéneos, que não têm existência real, mas são aquilo que os escolásticos chamavam *entia rationis*. Notemos, aliás, a este propósito que mesmo ele não parece ter uma ideia certa da verdadeira natureza do espaço e do tempo, porque, quando define o primeiro simplesmente como uma «ordem de coexistência» e o segundo como uma «ordem de sucessão», encara-os sob um ponto de vista meramente lógico, que os reduz precisamente a continentes homogéneos sem nenhuma qualidade, por conseguinte, sem nenhuma existência efectiva, e deste modo não dá conta da sua natureza ontológica, isto é, da natu-

reza real do espaço e do tempo manifestados no nosso mundo, logo, realmente existentes, enquanto condições determinantes deste modo especial de existência que é propriamente a existência corporal.

A conclusão que se deduz nitidamente de tudo isto, é que a uniformidade, para ser possível, suporia seres desprovidos de todas as qualidades e reduzidos a simples «unidades» numéricas; é por isso que uma tal uniformidade nunca é realizável de facto, e todos os esforços feitos para a realizar, nomeadamente no domínio do humano, só podem ter como consequência o desprover mais ou menos completamente os seres das suas qualidades próprias, e desse modo, fazer deles qualquer coisa parecida com simples máquinas, porque a máquina, produto típico do mundo moderno, é bem aquilo que representa, ao mais alto grau jamais atingido, a predominância da quantidade sobre a qualidade. É para isso que tendem, do ponto de vista social, as concepções «democráticas» e «igualitárias», para as quais todos os indivíduos são equivalentes entre si, o que leva à suposição absurda de que todos devem estar igualmente aptos para tudo; esta «igualdade» é algo de que a natureza não oferece nenhum exemplo, pelas razões que acabámos de indicar, já que se assim fosse, ela não seria mais do que uma completa semelhança entre os indivíduos; mas é evidente que, em nome desta pretensa «igualdade», um dos «ideais» ao invés mais caros ao mundo moderno, fazem os indivíduos o mais semelhantes que a natureza permite, e para isso, primeiro que tudo, pretendendo impor a todos uma educação uniforme. É claro que, como não se pode suprimir inteiramente a diferença das aptidões, essa educação não dá em todos os mesmos resultados; mas também é verdade que, se é incapaz de dar a certos indivíduos as qualidades que eles não têm, pelo contrário, é capaz de abafar noutros todas as possibilidades que ultrapassam o nível comum; é assim que o «nivelamento» se faz sempre por baixo. Aliás, não pode fazer-se de outro modo, já que ele é por si só, uma expressão da tendência para baixo, isto é, para a quantidade pura que se situa mais baixo que qualquer outra manifestação corporal, não só abaixo do grau ocupado pelos seres vivos mais rudimentares, mas também abaixo daquilo que os nossos contemporâneos chamam a «matéria bruta» e que, no entanto, visto que ela se manifesta nos sentidos, está longe de ser inteiramente destituída de qualidade.

O ocidental moderno não se contenta, aliás, em impor no seu território um tal género de educação; também o quer impor aos outros, com todo o conjunto dos seus hábitos mentais e corporais, a fim de uniformizar o mundo inteiro, pelo menos no aspecto exterior, pela difusão dos produtos da sua indústria. A conse-

quência, só paradoxal em aparência, é que o mundo fica tanto menos «unificado», no sentido real desta palavra, quanto mais uniformizado o pretendem; isto é natural, porque o sentido para que o arrastam é, como já dissemos, aquele em que a «separatividade» se vai acentuando cada vez mais; vemos aparecer agora aqui o carácter de «paródia» que se encontra tantas vezes em tudo o que é especificamente moderno. Com efeito, ao ir directamente contra a verdadeira unidade, já que ela tende a realizar o que está mais longe dela, essa uniformização apresenta-nos uma espécie de caricatura da unidade e isto em razão da relação analógica pela qual, como vimos indicando desde o princípio, ela própria se reflecte inversamente nas «unidades» que constituem a quantidade pura. É esta mesma inversão que nos permitia falar há pouco em «ideal» ao invés, e vemos agora que é preciso entendê-lo efectivamente num sentido muito preciso; não é por termos necessidade, longe disso, de reabilitar a palavra «ideal», que serve indiferentemente para tudo na boca dos modernos, e sobretudo para mascarar a ausência de qualquer princípio verdadeiro, e cujo abuso é tal que acabou por ser esvaziada de sentido; mas não podemos impedir-nos de notar que, segundo a sua própria derivação, deveria marcar uma certa tendência para a «ideia» entendida numa acepção mais ou menos platónica, isto é, afinal, para a essência e para o qualitativo, mesmo concebido vagamente, enquanto que, a maior parte das vezes, como no caso de que tratamos aqui, é usado para designar aquilo que é exactamente o contrário.

Dizíamos que há tendência para uniformizar não só os indivíduos humanos, mas também as coisas; se os homens da época actual se vangloriam de mudar o mundo cada vez mais amplamente, e se efectivamente tudo se torna mais «artificial» nesse mundo, é sobretudo neste sentido que entendem modificá-lo, conduzindo toda a sua actividade a um domínio o mais estritamente quantitativo possível. De resto, ao constituir uma ciência toda quantitativa, é inevitável que as aplicações práticas que se retiram dessa ciência têm a mesma característica; estas aplicações são designadas sob o nome geral de «indústria» e bem podemos dizer que a indústria moderna representa, sob todos os aspectos, o triunfo da quantidade, não só porque os seus processos fazem apelo a conhecimentos de ordem exclusivamente quantitativa, mas também porque os instrumentos que ela utiliza, isto é, as máquinas, são feitos de tal modo que as considerações qualitativas intervêm muito pouco, e porque os homens que as põem em marcha estão também eles reduzidos a um actividade exclusivamente mecânica, além de que, nas próprias produções dessa indústria, a qualidade é inteiramente sacrificada à quanti-

dade. Algumas anotações sobre esta matéria não serão totalmente inúteis; mas antes de as fazermos, ponhamos a questão a que teremos de voltar na continuação deste estudo: pense-se o que se pensar dos resultados da acção que o homem moderno exerce no mundo, é um facto, independentemente de qualquer apreciação, que essa acção tem sucesso e que, pelo menos em certa medida, consegue atingir os fins que se propõe atingir; se os homens de outra época tivessem agido do mesmo modo (suposição, aliás, completamente «teórica» e inverosímil, tendo em conta as diferenças mentais existentes entre esses homens e os de hoje), os resultados obtidos teriam sido os mesmos? Noutros termos, para que o meio terrestre se preste a uma tal acção, não é preciso que esteja predisposto a isso pelas condições cósmicas do período cíclico em que os encontramos presentemente, isto é, que haja na natureza desse meio alguma coisa mudada relativamente a épocas anteriores? No ponto em que estamos da nossa exposição, é ainda muito cedo para precisar a natureza desta mudança, e para a caracterizar de outro modo que não seja a de uma espécie de menorização qualititiva, que dá mais valor a tudo o que ressalta da quantidade; mas o que dissemos a propósito das determinações qualitativas do tempo permite, pelo menos, conceber a sua possibilidade e compreender que as modificações artificiais do mundo, para que se possam realizar, devem pressupor modificações naturais às quais correspondem e se conformam de certo modo, em virtude da correlação que existe constantemente na marcha cíclica do tempo, entre a ordem cósmica e a ordem humana.

CAPÍTULO VIII

OFÍCIOS ANTIGOS E INDÚSTRIA MODERNA

A oposição existente entre os ofícios antigos e a indústria moderna é ainda, no fundo, um caso particular e como que a aplicação da oposição dos dois pontos de vista qualitativo e quantitativo, respectivamente predominantes nuns e noutra. Para nos darmos conta disso, não é inútil notar desde já que a distinção entre as artes e os ofícios, ou entre «artista» e «artesão», é qualquer coisa de especificamente moderno, como se tivesse nascido do desvio e da degenerescência que substituíram, em todas as coisas, a concepção tradicional pela concepção profana. O *artifex,* para os antigos é indiferentemente o homem que exerce uma arte ou um ofício; a bem dizer, não é nem o artista nem o artesão no sentido que estas palavras têm hoje (além de que o sentido de «artesão» tende a desaparecer na linguagem contemporânea); é mais qualquer coisa, porque originariamente a sua actividade está ligada a algo de mais profundo. Se os ofícios compreendiam, de certo modo, as artes propriamente ditas, que não se distinguiam deles por nenhum carácter essencial, é porque eram de natureza verdadeiramente qualitativa, porque ninguém recusaria reconhecer uma tal natureza à arte, por definição; por causa disto mesmo, os modernos, na concepção diminuída que têm da arte, relegam-na para uma espécie de domínio fechado, que já não tem nenhuma ligação com o resto da actividade humana, isto é, com aquilo que eles olham como constituindo o «real», no sentido grosseiro com que usam este termo; e chegam mesmo a qualificar esta arte, assim despojada de qualquer alcance prático, como «actividade de luxo», expressão que é verdadeiramente característica daquilo que se poderia chamar, sem exagero, a «estupidez» da nossa época.

Em qualquer civilização tradicional, como já dissemos muitas vezes, qualquer actividade humana é sempre considerada como derivando essencialmente dos princípios; este facto, que é particularmente válido para as ciências, é-o também para as artes e os ofícios, e aliás, há uma estreita conexão entre estes e aquelas, porque, segundo a fórmula axiomática fundamental para os construtores da Idade Média, *ars sine scientia nihil,* pela qual devemos entender a ciência tradicional e não a ciência profana, cuja aplicação não pode originar outra coisa a não ser a indústria moderna. Por esta ligação aos princípios, a actividade humana é como que «transformada» e em vez de ficar reduzida ao que é enquanto simples manifestação exterior (que é em suma, o ponto de vista profano), é integrada na tradição e constitui, para quem a pratica, um meio de participar efectivamente nesta, o que equivale a dizer que ela reveste um carácter propriamente «sagrado» e «ritual». É por isso que se pode afirmar que, em determinada civilização, «cada ocupação é um sacerdócio»[1]; para evitar dar a este último termo uma extensão pouco imprópria, se não mesmo abusiva, diríamos antes que ela possui em si mesma a característica que só ficou conservada nas funções sacerdotais, na altura da distinção entre «sagrado» e «profano», distinção que não existia na origem.

Para nos darmos conta deste carácter «sagrado» de toda a actividade humana, mesmo do simples ponto de vista exterior, ou, se quisermos, exotérico, basta reparar, por exemplo, numa civilização como a islâmica, ou a civilização cristã da Idade Média, onde não é difícil constatar que os actos mais comuns da existência tem sempre algo de «religioso». É que aí a religião não é uma coisa restrita e estreitamente limitada que ocupa um lugar à parte, sem nenhuma influência efectiva em tudo o resto, tal como é para os ocidentais modernos (pelo menos para aqueles que ainda consentem admitir uma religião); pelo contrário, penetra toda a existência do ser humano, ou, melhor dizendo, tudo o que constitui essa existência, particularmente a vida social propriamente dita que está englobada no seu domínio, de tal modo que, em tais condições, não pode haver nada de «profano», salvo para aqueles que, por uma razão ou por outra, estão fora da tradição, cujo caso não passa de uma simples anomalia. Noutros sítios, onde o nome de «religião» já não se pode aplicar à forma da civilização considerada, não deixa de haver uma legislação tradicional e «sagrada» que, embora com características diferentes, preenche exactamente o mesmo papel; estas considerações podem, pois, aplicar-se a qualquer civilização tradicional sem excepção. Mas há ainda outra

[1] A. M. Hocart, *Les Castes,* p. 27.

coisa: se passarmos do exoterismo ao esoterismo (empregamos aqui estas palavras para maior comodidade, embora não nos convenham com igual rigor para todos os casos), constatamos, de maneira muito geral, a existência de uma iniciação ligada aos ofícios que os toma como base ou «suporte»[2]; é preciso, pois, que estes ofícios sejam ainda susceptíveis de um significado superior e mais profundo, para poder efectivamente fornecer uma via de acesso ao domínio iniciático, e é evidentemente ainda em razão da sua característica essencialmente qualitativa que uma tal coisa é possível.

O que permite compreender melhor este facto, é a noção daquilo a que a doutrina hindu chama *swadherma,* noção toda qualitativa, pois é a do cumprimento por cada ser de uma actividade conforme a sua essência ou a sua natureza própria, por isso mesmo eminentemente conforme à «ordem» *(rita),* no sentido que já explicámos; e é também por esta mesma noção, ou antes, pela sua ausência, que se marca nitidamente o defeito da concepção profana e moderna. Com efeito, nesta um homem pode adoptar uma profissão qualquer, e até a pode mudar à vontade, como se essa profissão fosse qualquer coisa de puramente exterior a si, sem nenhum laço real com o que ele é verdadeiramente, com aquilo que faz que ele seja ele e não outro. Na concepção tradicional, pelo contrário, cada um deve preencher normalmente a função para a qual foi destinado pela sua própria natureza, com as aptidões determinadas que ela implica essencialmente[3]; e não pode preencher outra sem que haja uma grave desordem, que terá repercussão sobre toda a organização social a que pertence; mais ainda, se uma tal desordem se generalizasse, viria a ter efeitos sobre o próprio meio cósmico, já que todas as coisas estão ligadas entre si por rigorosas correspondências. Sem insistir demasiado agora neste último ponto, que poderia ainda encontrar aplicação nas condições da época actual, resumiremos assim o que acabou de ser dito: na concepção tradicional, são as condições essenciais dos seres que determinam a sua actividade; na concepção profana, pelo contrário, não se têm em conta estas qualidades, já que os indivíduos são considerados exclusivamente como «unidades» intermutáveis e puramente numéricas. Esta última concepção só pode conduzir ao exercício de uma actividade unicamente «mecânica», na qual não subsiste nada

[2] Podemos mesmo notar que tudo o que subsiste ainda de organizações autenticamente iniciáticas no Ocidente, seja qual for o estado de decadência em que estejam actualmente, não tem outra origem senão esta; as iniciações que pertencem a outras categorias desapareceram há muito.

[3] Sublinhemos que a outra palavra que designa «ofício» é «mester» (*métier,* em francês) e deriva etimologicamente do latim *ministerium,* que significa propriamente «função». *(N. do A. e do T.)*

de verdadeiramente humano, e é isso, com efeito, que constatamos nos nossos dias; está implícito que estes ofícios «mecânicos» dos modernos, base da indústria propriamente dita, não são mais que um produto do desvio profano, e não podem oferecer nenhuma possibilidade de ordem iniciática, e não podem mesmo deixar de ser impedimentos para o desenvolvimento de qualquer espiritualidade; a bem dizer, de resto, nem sequer se podem considerar como autênticos ofícios, se quisermos conservar para esta palavra o valor que lhe dá o sentido tradicional.

Se o ofício é qualquer coisa do próprio homem, e manifestação ou expansão da sua própria natureza, é fácil compreender que possa servir de base a uma iniciação, e na maior parte dos casos, é o que há de melhor adaptado a essa finalidade. Com efeito, se a iniciação tem essencialmente como finalidade ultrapassar as possibilidades do indivíduo humano, não é menos verdade que ela só pode tomar como ponto de partida o indivíduo tal como ele é considerando-o, claro, pelo seu lado superior, isto é, apoiando-se naquilo que ele tem de mais qualitativo; daí a diversidade das vias iniciáticas, ou seja dos meios postos em acção a título de «suporte», em conformidade com a diferença das naturezas individuais, diferença que intervirá cada vez menos, quanto mais o ser avançar nessa via e se aproximar da finalidade que é a mesma para todos. Os meios assim empregues só podem ser eficazes se corresponderem realmente à própria natureza dos seres aos quais se aplicam; e como é preciso necessariamente proceder do mais acessível ao menos acessível, do exterior para o interior, é normal tomá-los na actividade através da qual essa natureza se manifesta por fora. É desnecessário dizer que uma tal actividade só pode ter esse papel se traduzir efectivamente a natureza interior; há pois uma verdadeira questão de «qualificação», no sentido iniciático da palavra; e nestas condições normais, essa «qualificação» deveria ser requerida para o exercício do ofício. Isto diz respeito igualmente à diferença fundamental que separa o ensino iniciático, e mesmo mais geralmente todo o ensino tradicional, do ensino profano: o que é simplesmente «aprendido» do exterior não tem aqui valor algum, qualquer que seja a quantidade das noções acumuladas (porque também nisto, o carácter quantitativo aparece nitidamente no «saber» profano); trata-se de «despertar» as possibilidades latentes que o ser traz consigo (e é esse, no fundo, o verdadeiro significado da «reminiscência» platónica)[4].

Podemos compreender, através destas últimas considerações, como a iniciação, tomando o ofício como «suporte», terá ao mesmo tempo, e inversamente de certo

[4] Ver nomeadamente, a este propósito, o *Ménon* de Platão.

modo, uma repercussão sobre o exercício desse mesmo ofício. Com efeito, o ser, ao realizar plenamente as possibilidades de que a sua actividade profissional é a mera expressão exterior, e possuindo assim o conhecimento efectivo do princípio próprio dessa actividade, passará a cumprir conscientemente o que não era de início mais do que uma consequência «instintiva» da sua natureza; e desse modo, se para si o conhecimento iniciático nasce a partir do ofício, este, por sua vez, tornar-se-á o campo de aplicação desse conhecimento, que ficará ligado a si todo o tempo. Haverá então uma correspondência perfeita entre o exterior e o interior, e a obra produzida é, não já a expressão em qualquer grau de um modo mais ou menos superficial, mas a expressão realmente adequada daquele que a concebeu e executou, e constitui a «obra-prima», no verdadeiro sentido da palavra.

É fácil constatar através desta explicação, como o verdadeiro ofício está longe da indústria moderna, de tal modo que, por assim dizer, são dois contrários, e verificar como infelizmente é verdade, que, no «reino da quantidade», o ofício, como dizem os partidários do «progresso», felicitando-se naturalmente que assim seja, é uma «coisa do passado». No trabalho industrial, o operário não tem nada a pôr de si mesmo, e até seria impedido, se tivesse a menor veleidade em o fazer; mas até isso é impossível, já que toda a sua actividade consiste em fazer movimentar uma máquina, para além do facto de ele ter sido quase incapacitado de tomar qualquer iniciativa pela «formação», ou antes, pela deformação que recebeu, antítese da antiga aprendizagem, que só tem como finalidade ensinar-lhe a executar certos movimentos «mecanicamente» e sempre do mesmo modo, sem chegar a compreender a razão nem a preocupar-se com o resultado, porque não é ele, mas a máquina, que fabricará o objecto; servidor da máquina, o homem deve tornar-se ele próprio uma máquina, e o seu trabalho não tem nada de verdadeiramente humano, porque não implica a utilização de nenhuma das qualidades que constituem propriamente a natureza humana[5]. Tudo isto leva àquilo a que se costuma chamar na linguagem actual, a fabricação «em série», cuja finalidade é a de produzir a maior quantidade de objectos possível, e o mais parecidos entre si, destinados a serem usados por homens que se supõe serem todos parecidos;

[5] Notemos que a máquina é, de certo modo, o contrário do utensílio, e não um utensílio «aperfeiçoado» como muitos julgam, porque o utensílio é um «prolongamento» do próprio homem, enquanto que a máquina reduz este último a não ser mais que o seu servidor; e se antigamente se dizia que o «utensílio engendrara o ofício», não é menos verdade que a máquina o mata; as reacções instintivas dos artesãos contra as primeiras máquinas explicam-se por este mesmo motivo.

é esse o triunfo da quantidade, como dizíamos mais atrás, e também, por isso mesmo, o da uniformidade. Homens destes, reduzidos a simples «unidades» numéricas, são alojados, não em casas, palavra imprópria para designar essa forma da habitação, mas em «colmeias», cujos compartimentos são todos traçados pelo mesmo modelo, mobilados com os mesmos objectos fabricados «em série», de modo a fazer desparecer do meio em que vivem toda e qualquer diferença qualitativa; basta examinar os projectos de certos arquitectos contemporâneos (eles próprios qualificam estas habitações como «máquinas de habitar») para ver que não exageramos; onde estão a arte e a ciência tradicionais dos antigos construtores e as regras rituais que presidiam à construção das cidades e dos edifícios nas civilizações normais? Seria inútil insistir mais neste aspecto, porque é preciso ser cego para não nos darmos conta do abismo que separa a civilização moderna destas últimas, e toda a gente concordará em reconhecer como é grande a diferença; só que, aquilo que a esmagadora maioria dos homens celebra como um «progresso», é precisamente aquilo que nos aparece, pelo contrário, como uma profunda decadência, porque não é mais do que os efeitos do movimento de queda, sempre acelerado, que arrasta a humanidade moderna para o fundo, onde reina a quantidade pura.

CAPÍTULO IX

O DUPLO SENTIDO DO ANONIMATO

A propósito da concepção tradicional dos ofícios, que faz uma unidade com a da arte, devemos ainda assinalar outra questão importante: as obras de arte tradicional, as da arte medieval, por exemplo, são geralmente anónimas, e só recentemente, por um efeito do «individualismo» moderno, se procurou ligar alguns nomes que a história conservou, a obras-primas conhecidas, embora estas atribuições fiquem, a maior parte das vezes, no domínio das hipóteses. Este anonimato é o oposto da preocupação constante que têm os artistas modernos em afirmar e dar a conhecer antes do mais a sua individualidade; talvez um observador superficial pudesse pensar que esse anonimato é comparável ao carácter igualmente anónimo dos produtos da indústria moderna, embora estes não se possam considerar «obras de arte»; a verdade é bem diferente, porque, se há efectivamente anonimato nos dois casos, é por razões exactamente contrárias. No anonimato sucede como em muitas outras coisas, que, pelo facto da analogia inversa, podem ser tomadas ao mesmo tempo num sentido superior e num sentido inferior: é assim, por exemplo, que numa organização social tradicional, um ser pode estar fora das castas de duas maneiras, ou porque está acima delas *(ativarna),* ou porque está abaixo *(avarna),* e é evidente que se trata de dois extremos opostos. De maneira semelhante, os modernos que se consideram fora de qualquer religião, estão no extremo oposto dos homens que, tendo penetrado a unidade principial de todas as tradições, não estão ligadas exclusivamente a uma forma tradicional particular[1]. Em

[1] Estes poderiam dizer como Mohyddin ibn Arabi: «O meu coração tornou-se capaz de receber todas as formas: pastagem para as gazelas e convento para monges cristãos, templo para os ídolos, a *Kaabah*

relação às condições da humanidade normal e de certo modo «média», uns estão para aquém, enquanto outros estão para além; poder-se-ia dizer que uns caíram no «infra-humano», enquanto outros se elevaram ao «supra-humano». Precisamente, o anonimato pode caracterizar ao mesmo tempo o «infra-humano» e o «supra-humano»: o primeiro caso é o do anonimato moderno, que é o da multidão da «massa», no sentido que se lhe dá hoje (e esta palavra quantitativa de «massa» é bem significativa), e o segundo é o do anonimato tradicional nas suas diferentes aplicações, incluindo as que dizem respeito às obras de arte.

Para melhor compreender isto, é preciso fazer apelo aos princípios doutrinais comuns a todas as tradições: o ser que atinge um estado supra-individual, está por isso mesmo livre de todas as condições limitativas da individualidade, isto é, está para além das determinações de «nome e forma» *(nâma-rûpa)* que constituem a essência e a substância dessa individualidade; é, pois, verdadeiramente «anónimo», porque em si, o sujeito «eu» apagou-se e desapareceu completamente face ao sujeito «indeterminado»[2]*. Aqueles que não atingiram efectivamente um tal estado devem, pelo menos, na medida das suas possibilidades, esforçar-se por lá chegar, e depois, sempre segundo a mesma medida, a sua actividade deverá imitar esse anonimato, e, por assim dizer, participar nele de tal modo que isso possa fornecer um «suporte» à sua realização espiritual futura. Isto é particularmente visível nas instituições monásticas, quer no Cristianismo quer no Budismo, onde, aquilo que podemos chamar a «prática» do anonimato se mantém ainda, mesmo que o seu sentido profundo esteja muitas vezes esquecido; mas não se creia que o reflexo deste anonimato na ordem social se limita a este caso particular, isso seria deixarmo-nos iludir pelo hábito de distinguir sempre entre «sagrado» e «profano», distinção que, voltamos a dizê-lo, não existe e não tem nenhum sentido nas sociedades estritamente tradicionais. O que dissemos do carácter «ritual» que reveste a actividade humana explica isso suficientemente e, no que diz respeito nomeadamente aos ofícios, vimos que esse carácter existe aí de tal modo que pudemos falar a esse propósito em «sacerdócio»; não há, pois, nada de espantoso em que o anonimato seja de regra, porque representa a verdadeira

---

do peregrino, a mesa da *Thorah* e o livro do *Alcorão.* Eu sou a religião do Amor, qualquer que seja a estrada que os seus camelos tomem; a minha religião e a minha fé são a verdadeira religião».

[2] A este propósito, ver A. K. Coomaraswamy, «Akimchanna: self-naughting», em *The Indian Antiquary,* n.º de Abril de 1940.

* O texto francês utiliza os dois pronomes «Moi» e «Soi», que não têm equivalente em português sob o ponto de vista filosófico. *(N. do T.)*

conformidade à «ordem» que o *artifex* deve aplicar ao realizar o mais perfeitamente possível tudo o que faz.

Poderíamos já levantar aqui uma objecção: se o ofício deve estar conforme com a própria natureza daquele que o exerce, a obra produzida, dissemos nós, exprimirá necessariamente essa natureza, e poderá ser olhada como perfeita no seu género, ou como constituindo uma «obra-prima», quando o exprimir de forma adequada; ora essa natureza é o aspecto essencial da individualidade, isto é, o que é definido pelo «nome»; não haverá algo que parece ir contra o anonimato? Para responder a isto, é preciso notar primeiro que, a despeito de todas as falsas interpretações ocidentais de noções como *Moksha* e *Nirvâna,* a extinção do «eu» não é de modo nenhum uma aniquilação do ser, mas implica, bem pelo contrário, uma «sublimação» das suas possibilidades (sem isto, notemo-lo de passagem, a própria ideia de «ressurreição» não faria sentido); não há dúvida que o *artifex* que está ainda no estado individual humano só pode tender para uma tal «sublimação», mas o facto de conservar o anonimato será precisamente para si o sinal dessa tendência «transformante». Por outro lado, pode ainda dizer-se que, em relação à própria sociedade, não é tanto enquanto «uma certa pessoa» que o *artifex* produz a sua obra, mas enquanto preenche uma certa «função» de ordem propriamente «orgânica» e não «mecânica» (isto é o que marca a diferença fundamental com a indústria moderna), à qual ele se deve identificar o mais possível; e essa identificação, ao mesmo tempo que é o meio da sua própria «ascese», marca de certo modo a medida da sua participação efectiva na organização tradicional, já que é pelo exercício do seu ofício que ele se incorpora e ocupa nela o lugar que convém propriamente à sua natureza. Assim, encaradas as coisas de qualquer ponto de vista, o anonimato impõe-se normalmente; e, mesmo que tudo aquilo que ele implica não possa ser realizado efectivamente, deverá haver, pelo menos, um anonimato relativo, no sentido em que, onde houver uma iniciação de base sobre o ofício, a individualidade profana ou «exterior», designada como «um tal, filho de tal» *(nâma-gotra),* desaparecerá em tudo o que estiver relacionado com o exercício desse ofício[3].

Se passarmos agora ao outro extremo, representado pela indústria, vemos que o operário também é anónimo, porque aquilo que produz não exprime nada de

[3] Por isto se compreenderá facilmente por que motivo, nas iniciações de ofício como nas Corporações, é proibido, tal como nas outras ordens religiosas, designar um indivíduo pelo seu nome profano; ainda tem o seu nome, é uma individualidade, mas uma individualidade já «transformada», pelo menos virtualmente, por efeito da iniciação.

si próprio e não é verdadeiramente a sua obra, pois o papel que tem nessa produção é puramente «mecânico». Em suma, o operário como tal não tem «nome», porque não é, no seu trabalho, mais que uma simples «unidade» numérica sem qualidades próprias, que pode ser substituída por qualquer outra «unidade» equivalente, isto é, por outro operário qualquer, sem que haja nada de mudado no produto desse trabalho[4]; e assim, como dizíamos atrás, a sua actividade já não tem nada de propriamente humano, mas longe de traduzir ou de reflectir qualquer coisa de «supra-humano», esta, pelo contrário, reduzida ao «infra-humano», e tende mesmo para o mais baixo grau deste, isto é, para uma modalidade tão completamente quantitativa que é possível de ser realizada no mundo manifestado. Esta actividade «mecânica» do operário não representa, aliás, senão um caso particular (o mais típico que podemos constatar de facto no estado actual, porque a indústria é o domínio em que as concepções modernas conseguiram exprimir-se completamente) daquilo a que o singular «ideal» dos nossos contemporâneos queria chegar a fazer de todos os indivíduos humanos, e em todas as circunstâncias da sua existência; é esta uma consequência imediata da tendência dita «igualitária», ou, noutros termos, da tendência para a uniformidade, que exige que os indivíduos sejam tratados como simples «unidades» numéricas, realizando deste modo a «igualdade» por baixo, já que é esse o único sentido em que ela pode ser realizada «no limite», isto é, até onde é possível, não totalmente (porque ela é contrária, como já vimos, às próprias condições da existência manifestada), mas pelo menos aproximar-se dela cada vez mais, até se atingir o «ponto de chegada», que marcará o fim do mundo actual.

Se nos perguntarmos o que será o indivíduo em tais condições, vemos que, em razão da predominância sempre mais acentuada nele da quantidade sobre a qualidade, fica reduzido ao seu único aspecto substancial, àquilo a que a doutrina hindu chama *rûpa* (de facto, ele nunca pode perder a forma, aquilo que define a individualidade como tal, sem perder por isso a existência), o que significa que ele não é mais do que aquilo que a linguagem corrente chamaria um «corpo sem alma», no sentido mais literal desta expressão. Com efeito, num tal indivíduo,

[4] Pode só haver uma diferença quantitativa, porque é possível que um operário trabalhe mais ou menos rapidamente do que outro (e é esta rapidez que, no fundo, constitui a sua «habilidade», a única que lhe pedem); mas, do ponto de vista qualitativo, o produto do trabalho será sempre o mesmo, já que é determinado, não pela concepção mental do operário, nem pela sua habilidade manual para lhe dar a forma exterior, mas unicamente pela acção da máquina, estando o papel principal daquele limitado a assegurar o bom funcionamento desta.

o aspecto qualitativo ou essencial desapareceu quase totalmente (dizemos quase, porque na realidade nunca se pode atingir o limite); e, como esse aspecto é precisamente aquilo que se designa como *nâma,* esse indivíduo deixa de ter verdadeiramente um «nome» que lhe seja próprio, porque está como que esvaziado das qualidades que esse nome deve exprimir; é, pois, «anónimo», mas no sentido inferior desta palavra. É este o anonimato da «massa», de que o indivíduo faz parte e na qual se perde, «massa» que não é mais do que a colecção de indivíduos semelhantes, todos considerados como outras tantas «unidades» aritméticas puras e simples; e podem contar-se tais «unidades» avaliando assim numericamente a colectividade que elas compõem e que, por definição, é ela própria uma quantidade; mas não se pode dar a cada uma delas uma denominação que implique a distinção das outras por qualquer diferença qualitativa.

Acabámos de dizer que o indivíduo se perde na «massa», ou que, pelo menos, tende cada vez mais a perder-se nela; esta «confusão» na multiplicidade quantitativa corresponde ainda, por inversão, à «fusão» na unidade principial. Nesta, o ser possui toda a plenitude das suas possibilidades «transformadas», de tal modo que se poderia dizer que a distinção, entendida no sentido qualitativo, é elevada ao grau supremo, ao mesmo tempo que desaparece qualquer separação[5]; na quantidade pura, pelo contrário, a separação está no seu máximo, pois é aí que reside o próprio princípio da «separatividade», e o ser está, aliás, tanto mais «separado» e mais fechado em si próprio, quanto as suas possibilidades estão mais estreitamente limitadas, isto é, quanto o seu aspecto comporta menos qualidades; mas, ao mesmo tempo, porque ele é menos distinto qualitativamente no seio da «massa», tende verdadeiramente a confundir-se com ela. Esta palavra «confusão» vem aqui tão a propósito, quanto ela evoca a indistinção potencial do «caos», e é bem disso que se trata com efeito, já que o indivíduo tende a reduzir-se ao seu único aspecto substancial, isto é, àquilo a que os escolásticos chamariam uma «matéria sem forma», onde tudo existe em potência e onde nada existe em acto, de tal modo que o termo último, se pudesse ser atingido, seria uma verdadeira «dissolução» de tudo o que há de realidade positiva na individualidade; e, em virtude da extrema oposição que existe entre uma e outra, esta confusão dos seres na uniformidade aparece como uma sinistra e «satânica» paródia da sua fusão na unidade.

[5] É o sentido da expressão de Eckhart, «fundido, mas não confundido», que Coomaraswamy, no artigo mencionado atrás, aproxima muito justamente do termo sânscrito *bhêdâbhêda*, «distinção sem diferença», isto é, sem separação.

CAPÍTULO X

A ILUSÃO DAS ESTATÍSTICAS

Voltemos agora às considerações do ponto de vista mais propriamente «científico», tal como o entendem os modernos; este ponto de vista caracteriza-se antes do mais pelo desejo em reduzir todas as coisas à quantidade, deixando de lado aquilo que não se deixa reduzir a ela, e que, de certo modo se considera como inexistente; chegou-se já a pensar e a dizer correntemente que tudo o que não pode ser «numeralizado», isto é, expresso em termos puramente quantitativos, é desprovido de qualquer valor «científico»; e esta opinião não se aplica só à «física» no sentido comum desta palavra, mas a todo o conjunto das ciências admitidas «oficialmente» nos nossos dias, pois, como já vimos, ela é extensiva até ao domínio psicológico. Já explicámos suficientemente em tudo o que ficou dito atrás, que se deixa escapar tudo o que há de verdadeiramente essencial, na acepção mais estrita deste termo, e que o «resíduo» que fica é totalmente incapaz de explicar o que quer que seja realmente; insistiremos ainda mais um pouco noutro aspecto muito característico desta ciência, que mostra de maneira particularmente nítida como ela se ilude sobre o que é possível retirar de simples avaliações numéricas, e que se liga directamente a tudo o que dissemos em último lugar.

Com efeito, a tendência para a uniformização, que se aplica quer no domínio «natural», quer no domínio humano, leva a admitir, e mesmo a pôr como princípio (deveríamos dizer antes como «pseudo-princípio»), que há repetições de fenómenos idênticos, o que, em virtude do «princípio dos indiscerníveis» não é mais do que uma impossibilidade pura e simples. Esta ideia traduz-se nomeadamente na afirmação corrente de que «as mesmas causas produzem sempre os mesmos

efeitos», o que, enunciado sob esta forma, é perfeitamente absurdo, porque, de facto, nunca pode haver as mesmas causas e os mesmos efeitos numa ordem sucessiva de manifestação. E não se chega mesmo a dizer vulgarmente que «a história repete-se», quando a verdade é que só há correspondências analógicas entre certos períodos e certos acontecimentos? O que deveria dizer-se é que causas comparáveis entre si, sob certos aspectos, produzem efeitos igualmente comparáveis sob os mesmos aspectos; mas, ao lado de semelhanças que são, se quisermos, como uma identidade parcial, há sempre e necessariamente diferenças, pelo próprio facto de que, por hipótese, se tratar de duas coisas distintas e não de uma e mesma coisa. É certo que estas diferenças, para além de serem distinções qualitativas, são tão pequenas como aquilo que se considera pertencer a um grau mais alto da manifestação, e, por conseguinte, as semelhanças se acentuam na mesma medida, de tal modo que, em alguns casos, uma observação superficial e incompleta pode fazer crer numa espécie de identidade; na realidade, as diferenças não se eliminam nunca completamente, porque se assim fosse estaríamos abaixo mesmo de qualquer manifestação; e mesmo que só houvesse aquelas que resultam da influência de circunstâncias que estão sempre a mudar de tempo e de lugar, até essas não poderiam nunca ser desprezadas; é certo que, para compreender isto, é necessário que nos demos conta de que o espaço e o tempo reais, contrariamente às concepções modernas, não são só continentes homogéneos e modos de quantidade pura e simples, mas que há também um aspecto qualitativo das determinações espaciais e temporais. Seja como for, é ilícito perguntar de que maneira, desprezando as diferenças e recusando vê-las, se pode pretender constituir uma ciência «exacta»; rigorosamente, só podem ser «exactas» as matemáticas puras, porque elas se aproximam verdadeiramente do domínio da quantidade, e todo o resto da ciência moderna não é, e não pode ser, em tais condições, mais do que um tecido de aproximações mais ou menos grosseiras; e isto não só nas aplicações em que toda a gente é obrigada a reconhecer a imperfeição inevitável dos meios de observação e de medida, mas também sob o próprio ponto de vista teórico; as suposições irrealizáveis que são quase todo o fundamento da mecânica «clássica», e que serve de base à física moderna, poderiam fornecer aqui uma multitude de exemplos[1].

[1] Alguma vez se viu, por exemplo, um «ponto material com peso», um «sólido perfeitamente elástico», um «fio inextensível e sem peso», e outras «entidades» não menos imaginárias de que está cheia esta ciência considerada como «racional» por excelência?

A ideia de fundamentar de certo modo uma ciência sobre a repetição trai ainda outra ilusão de ordem quantitativa, que é a de acreditar-se que basta a acumulação de um grande número de factos para servir de «prova» a uma teoria; e no entanto, é evidente que, mesmo não reflectindo muito nisso, factos do mesmo género são sempre em quantidade indefinida, de tal modo que nunca se pode dar por eles todos, isto sem contar que os mesmos factos concordam geralmente com várias teorias diferentes. Dir-se-á que a constatação de um maior número de factos dá, pelo menos, maior «probabilidade» à teoria; mas isso é reconhecer que nunca se pode chegar deste modo a uma qualquer certeza, logo, que as conclusões que se enunciam nunca têm nada de «exacto»; e é confessar também o carácter «empírico» da ciência moderna, cujos partidários, por uma estranha ironia, se comprazem em taxar de «empirismo» os conhecimentos dos antigos, quando é precisamente o contrário que é verdade; estes conhecimentos, de que eles ignoram totalmente a verdadeira natureza, partiam dos princípios e não das constatações experimentais, de tal modo que se pode afirmar que a ciência profana está construída exactamente ao invés da ciência tradicional. E mesmo assim, por mais insuficiente que seja o «empirismo» em si mesmo, o desta ciência moderna está longe de ser integral, já que negligencia ou afasta uma parte considerável dos dados da experiência, todos os que apresentam um carácter propriamente qualitativo; a experiência sensível, tal como outro género qualquer de experiência, não pode nunca suportar a quantidade pura, e quanto mais nos aproximamos desta, mais nos afastamos da realidade que se pretende constatar e explicar; com efeito, não seria difícil darmo-nos conta de que as teorias mais recentes são também aquelas que têm menos relação com esta realidade, e que a substituem mais facilmente por «convenções», não diremos totalmente arbitrárias (porque tal coisa ainda só é uma impossibilidade, e para fazer uma «convenção» qualquer, é preciso ter necessariamente alguma razão para a fazer), mas, pelo menos, tão arbitrárias quanto possível, isto é, sendo minimamente fundamentadas na verdadeira natureza das coisas.

Dizíamos mais atrás que a ciência moderna, embora se queira toda quantitativa, recusa-se a ter em conta as diferenças entre os factos particulares, até mesmo nos casos em que essas diferenças são mais acentuadas, naturalmente aqueles em que os elementos qualitativos têm uma maior predominância sobre os elementos quantitativos; e poder-se-ia dizer que é aí precisamente que a parte mais considerável da realidade lhe escapa, e que o aspecto parcial e inferior da verdade que ela pode apreender apesar de tudo (porque o erro total não poderia ter outro sen-

tido senão o de uma negação pura e simples) se encontra desde logo reduzido a quase nada. É sobretudo assim quando se chega à consideração dos factos de ordem humana, porque eles são os mais altamente qualitativos de todos os que esta ciência entende compreender no seu domínio, e no entanto ela esforça-se por tratá-los do mesmo modo que os outros, os que relaciona não só com «matéria organizada», mas até com «matéria bruta», porque, no fundo ela tem um só método que aplica uniformemente aos mais diversos objectos, visto que, devido ao seu ponto de vista especial, é incapaz de ver em que consistem as diferenças essenciais deste. É por isso que nesta ordem humana, quer se trate de história, de «sociologia», de «psicologia» ou de qualquer outro género de estudos, aparece mais completamente o carácter falacioso das «estatísticas» às quais os modernos atribuem uma grande importância; aí, como em qualquer outra coisa, aliás, estas estatísticas não são mais, no fundo, do que a contagem de um maior ou menor número de factos que se supõem inteiramente semelhantes entre si, condição importante sem a qual a sua adição não teria qualquer sentido; é evidente que deste modo só se obtém uma imagem deformada da realidade, porquanto os factos de que trata só são efectivamente semelhantes ou comparáveis numa medida menor, isto é, em que a importância e a complexidade dos elementos qualitativos que eles implicam são mais consideráveis. Só que, fazendo alarde de números e cálculos, as pessoas dão a si e aos outros uma certa ilusão de «exactidão» que poderíamos qualificar de «pseudo-matemática»; mas, na realidade, sem mesmo nos apercebermos e em virtude de ideias pré-concebidas, destes números pode tirar-se tudo o que se quiser, de tal modo em si mesmos, eles estão desprovidos de significação; a prova está em que as mesmas estatísticas, nas mãos de vários sábios, todos eles da mesma «especialidade», dão muitas vezes lugar, segundo as suas teorias e perspectivas, a conclusões totalmente diferentes, para não dizer diametralmente opostas como pode chegar a suceder. Nestas condições, as ciências dos modernos que se dizem «exactas», quando fazem intervir as estatísticas, pretendendo mesmo tirar delas previsões para o futuro (sempre em consequência da identidade suposta de todos os factos encarados, quer sejam passados, quer sejam futuros), não são na realidade, mais do que simples ciências «conjecturais», segundo a expressão empregue de bom grado (no que reconhecem, aliás mais francamente que outros, qual o produto que vendem) pelos promotores de uma certa astrologia moderna dita «científica», que seguramente tem só uma relação muito vaga e muito longínqua, embora tenha alguma, mesmo para além da simples terminologia, com a verdadeira astrologia tradicional dos antigos, hoje completamente perdida, tal como

os outros conhecimentos do mesmo género; precisamente, esta «neo-astrologia» faz um grande uso das estatísticas nos seus esforços para se estabelecer «empiricamente» sem se ligar a nenhum princípio, e estas têm nela um lugar preponderante; é por esta mesma razão que se crê poder atribuir-lhe o epíteto de «científica» (o que implica, aliás, que se recuse este carácter à verdadeira astrologia, bem como a todas as ciências tradicionais construídas de modo semelhante), e isso é mais significativo e característico da mentalidade moderna.

A suposição de uma identidade entre factos que não são, em realidade, mais que factos do mesmo género, isto é, comparáveis só sob certos aspectos, ao mesmo tempo que contribui, como acabamos de explicar, para dar a ilusão de uma ciência «exacta», satisfaz também a necessidade de simplificação excessiva que é outro carácter bastante saliente da mentalidade moderna, a tal ponto que se poderia, sem nenhuma intenção irónica, qualificar esta de «simplista», tanto nas suas concepções «científicas» como em todas as outras manifestações. Tudo isto anda ligado, aliás, e esta necessidade de simplificação acompanha necessariamente a tendência de tudo reduzir ao quantitativo e reforça-a ainda, porque, evidentemente, não há nada mais simples do que a quantidade; se conseguíssemos despojar inteiramente um ser ou uma coisa das suas qualidades próprias, o «resíduo» que se obteria apresentaria seguramente o máximo de simplicidade; e, no limite, essa extrema simplicidade seria aquela que só pode pertencer à quantidade pura, isto é, à das «unidades» semelhantes entre si, e que constituem a multiplicidade numérica. Isto é bastante importante e pede ainda mais algumas reflexões.

CAPÍTULO XI

UNIDADE E «SIMPLICIDADE»

A necessidade de simplificação, naquilo que tem de ilegítimo e de abusivo, é, como acabámos de dizer, um traço distintivo da mentalidade moderna; é em virtude desta necessidade, aplicada ao domínio científico, que alguns filósofos, como uma espécie de «pseudo-princípio» lógico, fizeram a afirmação de que «a natureza age sempre pelas vias mais simples». Isto é um postulado absolutamente gratuito, porque não vemos o que poderia obrigar a natureza a agir efectivamente deste modo e não de outro; muitas e diferentes condições sem ser a simplicidade podem intervir nas operações da natureza e até serem mais importantes do que esta, de modo a determiná-la a agir pelas vias que, segundo o nosso ponto de vista pelo menos, aparecerão muitas vezes bastante complicadas. Em verdade, este «pseudo-princípio» não é mais do que um voto expresso por uma espécie de «preguiça mental»: deseja-se que as coisas sejam o mais simples possível, porque, se o fossem realmente, seriam mais fáceis de compreender; e, aliás, isto está bem de acordo com a concepção moderna e profana de uma ciência que deve estar «ao alcance de todos», o que manifestamente só é possível se for simples, até ao ponto de ser «infantil», e se qualquer outra consideração de ordem superior ou realmente profunda estiver excluída.

Pouco antes do início dos tempos modernos propriamente ditos, já se encontra um primeiro traço deste estado de espírito expresso no adágio escolástico: *«entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem»*[1]; se isto não é mais do que «espe-

[1] Este adágio, tal como o seguinte: *«nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu»*, primeira formulação daquilo a que se chamaria mais tarde o «sensualismo», (ou «sensismo») não se pode atribuir

culação» hipotética, muito bem, mas então não apresenta nenhum interesse; ou, então é só no domínio das matemáticas puras que o homem pode validamente limitar-se a operar construções mentais sem ter que compará-las a qualquer outra coisa. Nesse caso, se pode «simplificar» à sua vontade, é porque só lida com a quantidade, cujas combinações, se supusermos essa quantidade reduzida a si própria, não estão compreendidas na ordem efectiva da manifestação. Pelo contrário, se tivermos que ter em conta certas constatações de facto, o caso é completamente diferente, e seremos forçados a reconhecer que muitas vezes a própria «natureza» parece esforçar-se em multiplicar os seres *praeter necessitatem*; que satisfação lógica pode o homem obter, por exemplo, ao constatar a multitude e a variedade prodigiosas das espécies animais e vegetais cujos representantes vivem à sua volta? Isto está, seguramente, bastante longe da simplicidade postulada pelos filósofos que gostariam de reduzir a realidade à comodidade da sua própria compreensão e a da «média» dos seus semelhantes; e se assim é no mundo corporal, domínio de existência muito limitado, como não será, e com mais forte razão, em outros mundos, e, em proporções ainda mais infinitamente aumentadas[2]? Aliás, para cortar cerce qualquer discussão sobre o assunto, basta lembrar como já explicámos atrás, que tudo o que é possível é por isso mesmo real na sua ordem e segundo o seu próprio modo, e sendo a possibilidade universal necessariamente infinita, há lugar nela para tudo o que não é impossibilidade pura e simples; mas, precisamente, não é ainda a mesma necessidade de simplificação abusiva que leva os filósofos, para constituirem os seus «sistemas», a querer sempre limitar de uma maneira ou de outra a possibilidade universal[3]?

---

a nenhum autor definido, e é provável que pertença já ao período de decadência da escolástica, isto é, a uma época que, de facto, e apesar da «cronologia» corrente, se situa menos no fim da Idade Média, do que no início dos tempos modernos, se, tal como já explicámos noutro lado, fizermos remontar esse início ao século XIV.

[2] A este propósito poderia opor-se, ao adágio escolástico da decadência, as concepções do próprio São Tomás de Aquino sobre o mundo angélico, «*ubi omne individuum est species infima*», isto é, que as diferenças entre os anjos não são análogas às «diferenças individuais» no nosso mundo (o próprio termo *individuum* é impróprio aqui, porque se trata na realidade de estados supra-individuais), mas sim às «diferenças específicas»; a verdadeira razão é que cada anjo representa de certo modo, a expressão de um atributo divino, como se vê aliás claramente pela constituição dos nomes na angeologia hebraica.

[3] Foi por isso que Leibniz disse que «qualquer sistema é verdadeiro naquilo que afirma e falso naquilo que nega», isto é, contém uma parte de verdade proporcional àquilo que admite de realidade positiva, e uma parte de erro correspondente àquilo que exclui dessa mesma realidade; mas convém acrescentar que é justamente este lado negativo ou limitativo que constitui propriamente o «sistema» enquanto tal.

O mais curioso é que a tendência para a simplicidade entendida deste modo, tal como a tendência para a uniformidade que lhe é paralela de certo modo, é tomada, por aqueles que lhe são afectos, como um esforço de «unificação»; mas não é mais do que uma «unificação» do avesso, como tudo o que é dirigido para o domínio da quantidade pura ou para o pólo substancial e inferior da existência, e voltamos a encontrar aqui esta espécie de caricatura da unidade que já vimos sob outros pontos de vista. Se a unidade verdadeira pode também dizer-se «simples», é num sentido completamente diferente deste, e só naquilo que tem de essencialmente indivisível, o que exclui necessariamente toda e qualquer «composição» e implica que ela não possa ser concebida como formada por partes; há, aliás, uma espécie de paródia desta indivisibilidade naquilo a que certos filósofos e físicos atribuem aos seus «átomos», sem se aperceberem que essa indivisibilidade é incompatível com a natureza corporal, porque, sendo a extensão infinitamente divisível, um corpo, que é extensão por definição, é forçosamente sempre composto de partes, e, por mais pequeno que seja ou que o queiram supor, isso não muda nada, de tal modo que a noção de corpúsculos indivisíveis é contraditória em si mesma; mas, evidentemente, uma tal noção está bem de acordo com a busca de uma simplicidade levada de tal modo longe que não pode corresponder à menor realidade.

Por outro lado, se a unidade principial é absolutamente indivisível, não deixa de ser de uma extrema complexidade, já que contém «eminentemente» tudo aquilo que, descendo aos graus inferiores, constitui a essência ou o lado qualitativo dos seres manifestados; basta reportarmo-nos ao que ficou dito atrás sobre o verdadeiro sentido em que deve ser entendida a «extinção do eu», para compreender que é aí que qualquer qualidade «transformada» se encontra na sua plenitude, e que a distinção, livre de qualquer limitação «separativa», é levada ao seu grau supremo. Assim que se entra na existência manifestada, a limitação aparece sob a forma das próprias condições que determinam cada estado ou cada modo de manifestação; quando se desce a níveis cada vez mais baixos dessa existência, a limitação torna-se cada vez mais estreita, e as possibilidades inerentes à natureza dos seres são cada vez mais restritas, o que equivale a dizer que a essência desses seres se vai simplificando na mesma medida; e essa simplificação prossegue assim gradualmente até abaixo da própria existência, isto é, até ao domínio da quantidade pura, em que, finalmente, é levada ao máximo pela supressão completa de qualquer determinação qualitativa.

Vê-se por isto que a simplificação segue estritamente a marcha descendente que, na linguagem actual inspirada no «dualismo» cartesiano, seria descrita como indo do «espírito» para a «matéria»; embora sejam inadequados estes termos como

substitutos de «essência» e de «substância», talvez não seja inútil empregá-los aqui para nos fazermos compreender melhor. Com efeito, é ainda mais extraordinário que se queira aplicar esta simplificação àquilo que se liga ao próprio domínio «espiritual», ou, pelo menos, àquilo que ainda somos capazes de conceber desse domínio, estendendo-o quer às concepções religiosas, quer às concepções filosóficas e científicas; o exemplo mais típico é o do Protestantismo, em que esta simplificação se traduz na supressão completa dos ritos e predominância atribuída à moral sobre a doutrina, sendo esta última cada vez mais simplificada e minorada até ficar reduzida a quase nada, a algumas formas rudimentares que cada um pode entender como bem quiser; o Protestantismo, nas suas formas múltiplas, é aliás, a única produção religiosa do espírito moderno, quando este ainda não tinha chegado a rejeitar qualquer religião, mas para onde se dirigia já, em virtude das tendências anti-tradicionais que lhe são inerentes e que propriamente o constituem. No limite desta «evolução», como se diria hoje, a religião é substituída pela «religiosidade», isto é, por uma vaga sentimentalidade sem nenhum alcance real; é isto que as pessoas se comprazem em considerar como «progresso», e aquilo que mostra bem de que maneira, para a mentalidade moderna, todas as relações normais estão viradas do avesso, é que se quer ver nisto uma «espiritualidade» da religião, como se o «espírito» fosse só um quadro vazio ou um, «ideal» tão nebuloso como insignificante; é aquilo a que alguns dos nossos contemporâneos chamam ainda uma «religião depurada», o que é realmente um facto, porque está tão vazia de qualquer conteúdo, que não tem a menor relação com uma qualquer realidade!

O que ainda merece uma anotação, é que todos os que se dizem «reformadores» têm constantemente a pretensão de voltar a uma «simplicidade primitiva» que, sem dúvida, nunca existiu senão na sua imaginação; talvez não seja mais do que uma maneira cómoda de dissimular o verdadeiro carácter das suas inovações, mas também pode ser muitas vezes uma ilusão de que eles próprios são os agentes, porque é muito difícil determinar até que ponto os promotores aparentes do espírito anti-tradicional estão realmente conscientes do papel que desempenham, papel que supõe forçosamente uma mentalidade falseada; além disso, não vemos como a pretensão de que falámos se pode conciliar com a ideia de um «progresso» de que se vangloriam geralmente ao mesmo tempo aqueles que são os agentes dele, e só esta contradição basta para indicar que há nisto algo de verdadeiramente anormal. Seja como for, e para só falarmos na ideia da «simplicidade primitiva», não se compreende por que é que as coisas deveriam sempre começar por ser simples e irem-se complicando cada vez mais; pelo contrário, se

reflectirmos que o germe de um ser qualquer deve necessariamente conter a virtualidade de tudo o que vai ser a seguir, isto é, que todas as possibilidades já estão incluídas nele, somos levados a pensar que a origem de todas as coisas deve ser na realidade extremamente complexa, e é essa, precisamente, a complexidade qualitativa da essência; o germe só é pequeno na relação da quantidade ou da substância, e, transpondo simbolicamente a ideia de «grandeza», pode dizer-se que, em razão da analogia inversa, o que é mais pequeno em quantidade deve ser maior em qualidade[4]. Paralelamente, qualquer tradição contém desde a origem a doutrina do seu conjunto, e compreende em princípio a totalidade dos desenvolvimentos e das adaptações que poderão proceder daí legitimamente no decorrer dos tempos, bem como das aplicações a que poderão dar lugar em todos os domínios; por isso, as intervenções meramente humanas não fazem mais do que menorizá-la, e é nisso exactamente que consiste a obra dos «reformadores».

O que é singular é que os «modernistas» de todos os tipos (e não falemos só dos do Ocidente, mas também dos do Oriente, que, aliás, não passam de «ocidentalizados») exaltando a simplicidade doutrinal como um «progresso» na ordem religiosa, falam muitas vezes como se a religião devesse ser feita para palermas, ou pelo menos como se supusessem que aqueles a quem se dirigem devem ser forçosamente uns tolos; é crível que a afirmação de que uma doutrina é simples, dá a uma pessoa, mais ou menos inteligente, uma razão suficiente para a adoptar? Isto não é mais do que a manifestação da ideia «democrática», como dizíamos mais atrás, que quer pôr a ciência «ao alcance de todos»; e quase não é necessário fazer notar que estes mesmos «modernistas» são também sempre, como consequência imediata da atitude que tomam, os adversários declarados do esoterismo; é escusado dizer que o esoterismo, que por definição só se dirige à élite, não tem que ser simples, de modo que negá-lo apresenta-se como a primeira etapa obrigatória de qualquer tentativa de simplificação. Quanto à religião propriamente dita, ou mais geralmente, a parte exterior de qualquer tradição, deve ser de tal modo que cada um possa compreender qualquer coisa, segundo a medida das suas capacidades, e é neste sentido que ela se dirige a todos; mas isto não quer dizer que deva reduzir-se ao mínimo que o mais ignorante (não no domínio da instrução profana, coisa que não tem nenhuma importância neste caso) ou

[4] Lembraremos aqui a parábola evangélica do «grão de mostarda» e os textos semelhantes dos *Upanishads* que já citámos algures (*L'Homme et son devoir selon le vêdânta*, cap. III); e acrescentaremos ainda, a este respeito, que o próprio Messias se chama «germe» num grande número de passagens bíblicas.

o mais inteligente possam abarcar; pelo contrário, deve haver nela algo que esteja, por assim dizer, ao nível das possibilidades de todos os indivíduos, por mais elevadas que sejam, e é só nesse sentido que pode fornecer um «suporte» apropriado ao aspecto interior, que, em qualquer tradição não mutilada, é o complemento necessário e releva da ordem propriamente iniciática. Mas os «modernistas», rejeitando precisamente o esoterismo e a iniciação, negam por isso mesmo que as doutrinas religiosas não trazem em si nenhum significado profundo; desse modo, ao pretender «espiritualizar» a religião, caem no «literatismo» mais estrito e mais grosseiro, do qual o espírito está ausente o mais possível, mostrando assim, com exemplo flagrante, que muitas vezes é verdade que, como dizia Pascal, «quem quer fazer de anjo acaba por fazer de parvo»!

Ainda não dissemos tudo sobre a «simplicidade primitiva», porque há pelo menos um sentido em que esta expressão pode encontrar aplicação: é quando se trata da indistinção do «caos», que esse é de certo modo «primitivo», já que está no «começo»; mas não é o único, pois que qualquer manifestação pressupõe necessariamente, ao mesmo tempo e correlativamente, a essência e a substância, de que o «caos» só representa a base substancial. Se fosse a isto que se referissem os partidários da «simplicidade primitiva», não nos oporíamos, porque é bem a esta indistinção que levaria finalmente a tendência para a simplificação se ela pudesse realizar-se até às suas últimas consequências; notemos ainda que esta simplicidade última, estando acima da manifestação e não nela, não corresponderia em nada a um verdadeiro «retorno às origens». A este respeito, e para resolver uma aparente autonomia, é necessário fazer uma distinção nítida entre os dois pontos de vista que estão ligados respectivamente aos dois pólos da existência: se se diz que o mundo foi formado a partir do «caos», é porque se encara unicamente do ponto de vista substancial, e então é preciso considerar este começo como intemporal, porque, evidentemente, o tempo não existe no «caos», mas só no «cosmos». Se quisermos, pois, referir-nos à ordem de desenvolvimento da manifestação que, no domínio da existência corporal e pelas condições que a definem, se traduz por uma ordem de sucessão temporal, não é deste lado que devemos partir, mas, pelo contrário, do lado do pólo essencial, cuja manifestação, de acordo com as leis cíclicas, se afasta constantemente para descer até ao pólo substancial. A «criação», enquanto resolução do «caos», é, de certo modo, «instantânea», e é propriamente o *Fiat Lux* bíblico; mas o que está verdadeiramente na origem do «cosmos», é a própria Luz primordial, isto é, o «espírito puro» no qual estão as essências de todas as coisas; e, a partir daí, o mundo manifestado só pode ir efectivamente baixando cada vez mais até à «materialidade».

CAPÍTULO XII

O ÓDIO AO SECRETO

Temos ainda de insistir num ponto que abordámos só incidentemente nas páginas anteriores: é aquilo a que poderíamos chamar a tendência para a «vulgarização» (mais uma das palavras particularmente significativas para pintar a mentalidade moderna), isto é, o desejo de pôr tudo «ao alcance de todos» que já assinalámos como uma consequência das concepções «democráticas», e que significa, em suma, o querer baixar o conhecimento até ao nível das inteligências inferiores. Não seria difícil mostrar os inconvenientes que apresenta, de modo geral, a difusão inconsiderada de uma instrução que se pretende distribuir igualmente a todos, sob formas e métodos idênticos, que só pode levar, como já afirmámos, a um nivelamento por baixo: aqui, como em tudo, a qualidade é sacrificada à quantidade. É facto, aliás, que essa instrução profana não representa no total nenhum conhecimento no verdadeiro sentido da palavra, e não contém absolutamente nada de ordem mais profunda; mas, à parte a sua insignificância e a sua ineficácia, o que a torna realmente nefasta, é sobretudo o facto de se tomar por aquilo que não é, com tendência para negar tudo o que a ultrapassa, e abafar assim todas as possibilidades que se ligam a um domínio mais elevado; parece, aliás, que ela é mesmo feita para isso, porque a «uniformização» moderna implica necessariamente o ódio a qualquer superioridade.

Uma coisa ainda mais espantosa é que na nossa época, alguns crêem que podem expor doutrinas tradicionais tomando como modelo a instrução profana, sem fazer o mínimo caso da natureza própria dessas doutrinas e das diferenças essenciais que existem entre elas e tudo aquilo que hoje se designa por «ciências» e «filosofia», e do verdadeiro abismo que as separa; agindo desse modo, ou defor-

mam forçosamente essas doutrinas simplificando-as de tal modo que só deixam aparecer o sentido mais exterior, ou então as suas finalidades são completamente injustificadas. Em todo o caso, há uma penetração do espírito moderno até mesmo naquilo a que se opõe radicalmente por definição, e então não é difícil compreender quais podem ser as consequências dissolventes, mesmo à revelia daqueles que, muitas vezes de boa fé e sem intenção definida, são os instrumentos de uma tal penetração; a decadência da doutrina religiosa no Ocidente e a perda total do esoterismo correspondente, mostram qual pode ser o ponto de chegada, se uma tal maneira de encarar as coisas chega a penetrar no próprio Oriente; há nisto um perigo tão grave que é bom assinalá-lo enquanto é tempo.

Mas o mais incrível é o argumento principal posto em destaque para motivar a atitude dos «propagandistas» de um novo género: um deles escrevia recentemente que, se é verdade que antigamente havia restrições na difusão de certos conhecimentos, não devemos ter isso em conta hoje, porque (e queremos citar a frase textualmente, para que não nos atribuam algum exagero) «o nível médio da cultura elevou-se e os espíritos estão preparados para receber o ensino integral». É aqui que aparece nitidamente a confusão com a instrução profana, designada pelo termo de «cultura», que se tornou nos nossos dias uma das suas denominações mais habituais; isto não tem nada que ver com o ensino tradicional nem com a aptidão para o receber; e o que é mais, como a apregoada elevação do «nível médio» tem como contrapartida inevitável o desaparecimento da élite intelectual, bem se pode dizer que esta «cultura» representa exactamente o contrário de uma preparação para aquilo que se pretende. Aliás, é de perguntar como é que um hindu (porque é de um hindu que acabamos de citar) pode ignorar completamente em que ponto do *Kali-Yuga* estamos actualmente, chegando mesmo a dizer que «vieram os tempos em que o sistema total do *Vêdânta* pode ser exposto publicamente», quando o mais pequeno conhecimento das leis cíclicas obriga, pelo contrário, a dizer que esses tempos são os menos favoráveis de sempre; e se ele nunca pôde ser posto «ao alcance do mais comum dos mortais», para o qual este não está preparado, não é agora que o poderá ser, porque é evidente que o «comum dos mortais» nunca teve tanta dificuldade para compreender como agora. De resto, a verdade é que, por esta mesma razão, tudo o que representa um conhecimento tradicional de ordem verdadeiramente profunda, que corresponde àquilo que deve implicar um «ensino integral» (porque, se esta expressão tem algum sentido, o ensino iniciático também deve ser englobado por ela), torna-se cada vez mais dificilmente acessível, e em todas as coisas; diante da invasão do espírito moderno e profano, está bem

claro que não poderia ser de outro modo; como se pode, pois, desconhecer esta realidade, ao ponto de afirmar completamente o oposto, e com tanta tranquilidade como se se enunciasse a mais incontestada das verdades?

As razões que se apontam no caso que citámos a título de exemplo «ilustrando» uma certa mentalidade, para explicar o especial interesse que pode haver actualmente em espalhar o ensino vedântico, são ainda mais extraordinárias: invoca-se em primeiro lugar, «o desenvolvimento das ideias sociais e das instituições políticas»; mesmo tratando-se verdadeiramente de um «desenvolvimento» (e seria preciso mesmo assim precisar em que sentido), é ainda qualquer coisa que tem tanta relação com a compreensão de uma doutrina metafísica, como a difusão da instrução profana; basta ver, aliás, em qualquer país do Ocidente, como as preocupações políticas, em qualquer sítio onde se metam, são nefastas ao conhecimento das verdades tradicionais, para pensar que seria mais justificado falar em incompatibilidade, pelo menos de facto, do que num acordo possível entre estes dois «desenvolvimentos». Realmente, não vemos que ligação possa ter a «vida social», no sentido puramente profano em que a concebem os modernos, com a espiritualidade, à qual, pelo contrário, só traz impedimentos; já teve ligação, sim, mas quando se integrava numa civilização tradicional, e foi exactamente o espírito moderno que a destruiu, ou que ainda procura destruir os que subsistem; que se pode esperar, então, de um «desenvolvimento», cujo traço mais característico é ir abertamente contra qualquer espiritualidade?

O mesmo autor invoca ainda outra razão: «Além disso, escreve ele, sucede com o *Vêdânta* a mesma coisa que sucede com as verdades da ciência; hoje já não há segredos científicos; a ciência não hesita em publicar as descobertas mais recentes». Com efeito, esta ciência profana é feita para o «grande público», e, desde que existe, ele é a sua razão de ser; é demasiado evidente que ela só é aquilo que parece ser, visto que podemos dizer por princípio, ou antes por ausência de princípio, que ela se queda só à superfície das coisas; realmente assim não há nada que valha a pena ser mantido em segredo, ou mais exactamente, que mereça ser reservado a uma élite, élite que aliás, não saberia o que fazer com esse segredo. Mas então, que assimilação se pretende fazer entre pretensas verdades e «mais recentes descobertas» da ciência profana e os ensinamentos de uma doutrina como o *Vêdânta*, ou de qualquer outra doutrina tradicional, mesmo de ordem mais exterior? É sempre a mesma confusão, e é lícito perguntar até que ponto alguém que lavra nessa confusão pode ter a compreensão da doutrina que quer ensinar; entre o espírito tradicional e o espírito moderno, não há nenhuma acomodação possível e todas as concessões feitas ao se-

gundo são forçosamente em detrimento do primeiro, já que, no fundo, o espírito moderno não é mais que a negação de tudo o que constitui o espírito tradicional.

A verdade é que este espírito moderno, para todos os que de algum modo estão afectados por ele, implica um verdadeiro ódio pelo secreto e por tudo aquilo que se parece com ele de perto ou de longe, em qualquer domínio. Aproveitaremos esta ocasião para explicar claramente esta questão. Nem sequer se pode dizer com rigor que a «vulgarização» das doutrinas seja perigosa, pelo menos enquanto se trata do seu lado teórico; embora se ela fosse possível, seria completamente inútil; na realidade, as verdades de uma certa ordem resistem, pela sua própria natureza, a qualquer «vulgarização», por mais claramente que sejam expostas (com a condição, claro, de se exporem tal como são no seu verdadeiro significado e sem lhes dar nenhuma distorção), só as compreendem aqueles que estão qualificados para as compreender, pois para os outros é como se não existissem. Não falamos aqui da «realização» e dos seus meios próprios, porque, sob este ponto de vista, não há nada que possa ter um valor efectivo se não for no interior de uma organização iniciática regular; mas sob o ponto de vista teórico, só se pode justificar o segredo com considerações sobre a não oportunidade, portanto, com razões puramente contingentes, o que não quer dizer insignificantes. No fundo, o verdadeiro segredo, aliás, o único que não pode jamais ser traído de modo nenhum, reside unicamente no inexprimível, que é por isso mesmo incomunicável, e há necessariamente uma parte de inexprimível em qualquer verdade de ordem transcendente; é aí que reside essencialmente o significado profundo do segredo iniciático; um qualquer segredo exterior nunca pode ter senão o valor de uma imagem ou de um símbolo de si próprio e também, por vezes, a imagem de uma «disciplina» que pode ter algum proveito. Mas, claro, isto são coisas cujo sentido e o alcance escapam inteiramente à mentalidade moderna, e a respeito das quais a incompreensão gera muito naturalmente a hostilidade; de resto, o vulgo tem sempre um medo instintivo daquilo que não compreende, e o medo facilmente gera o ódio, mesmo quando se esforça ao mesmo tempo por escapar a ele, pela negação pura e simples da verdade incompreendida; há, aliás, negações que parecem verdadeiros gritos de raiva, como por exemplo as dos que se dizem «livres-pensadores» a propósito de tudo o que diz respeito à religião.

A mentalidade moderna está, portanto, feita de molde a não poder ter nenhum segredo, nem sequer nenhuma reserva; tais coisas, porque ignora as razões delas, só lhe aparecem como «privilégios» estabelecidos em proveito de alguns, de quem não pode suportar nenhuma superioridade; se quiséssemos com boa von-

tade explicar a essa mentalidade moderna que estes «privilégios» na realidade têm um fundamento na própria natureza dos seres, era tempo perdido, porque é isso exactamente que o seu «igualitarismo» nega obstinadamente. A mentalidade moderna não se vangloria só, erradamente aliás, de suprimir todo o «mistério» através da sua ciência e filosofia «racionais» e «ao alcance de toda a gente»; este horror do «mistério» vai tão longe, em todos os domínios, que se estende até àquilo que se costuma chamar a «vida de todos os dias». No entanto, um mundo onde tudo se tivesse tornado «público» teria um carácter monstruoso; dizemos «tivesse», porque, de facto, talvez isso não seja nunca completamente realizável, porque se trata mais uma vez de um «limite»; mas é incontestável que, de todos os lados, se visa actualmente obter esse resultado, e, a propósito, pode notar-se que numerosos adversários aparentes da «democracia», não fazem mais do que levar mais longe ainda as consequências dela, porque estão no fundo, igualmente penetrados do espírito moderno, tal como aqueles a que querem opor-se. Para conseguir que os homens vivam inteiramente «em público», não chega reuni-los em «massa» em todas as ocasiões possíveis e sob qualquer pretexto; quer-se ainda alojá-los, não propriamente em «colmeias», como dissemos mais atrás, mas em «colmeias de vidro», dispostas de modo a que não lhes seja possível comer sem ser «em comum»; os homens que são capazes de se submeter a uma tal existência baixaram realmente a um nível «infra-humano», ao nível, se quisermos, de insectos, tal como as abelhas e as formigas; aliás, fazem-se esforços para os «domesticar» a não serem mais diferentes entre si do que os indivíduos destas espécies animais.

Como não temos intenção de entrar em pormenores de certas «antecipações» que seriam talvez demasiado fáceis e até depressa ultrapassadas pelos acontecimentos, não falaremos mais sobre este assunto, e basta-nos, afinal, o facto de termos chamado a atenção não só para o estado a que as coisas chegaram ultimamente, mas também para a tendência que elas não podem deixar de continuar a ter, pelo menos durante um certo tempo ainda. O ódio ao secreto, no fundo, não é mais do que as formas de ódio a tudo o que passa o nível de «médio», e também a tudo o que se afasta da uniformidade que se quer impor a todos; no entanto, há no próprio mundo moderno, um segredo bem melhor guardado do que qualquer outro: é o da formidável empresa de sugestão que produziu e que alimenta a mentalidade actual, que a constituiu e, pode dizer-se, «fabricou» de tal modo que só lhe resta negar a possibilidade de existência dessa empresa de sugestão, o que, seguramente, é o melhor meio, e um meio de uma habilidade verdadeiramente «diabólica», para que esse segredo não possa nunca ser descoberto.

CAPÍTULO XIII

OS POSTULADOS DO RACIONALISMO

Acabámos de dizer que é em nome de uma ciência e de uma filosofia qualificadas de «racionais» que os modernos pretendem excluir todo o «mistério» do mundo tal como eles o representam, e, de facto, poder-se-ia dizer que quanto mais uma concepção é estreitamente limitada, mais ela é olhada como estritamente «racional»; aliás, sabe-se que, desde os «Enciclopedistas» do século XVIII, os mais encarniçados negadores de qualquer realidade supra-sensível, gostam particularmente de invocar a «razão» por tudo e por nada e proclamarem-se «racionalistas». Qualquer diferença entre este «racionalismo» comum e o «racionalismo» propriamente filosófico, não é, afinal, mais do que uma diferença de grau; um e outro correspondem bem às mesmas tendências, que se foram exagerando cada vez mais e «vulgarizando-se», no decorrer dos tempos modernos. Já tivemos ocasião de falar tantas vezes no «racionalismo» e de definir as principais características dele, que quase podíamos contentar-nos em mandar consultar alguns dos nossos escritos precedentes[1]. No entanto, ele está tão ligado à própria concepção de uma ciência quantitativa, que não podemos dispensar-nos de dizer mais algumas palavras aqui.

Lembraremos, pois, que o racionalismo propriamente dito remonta a Descartes, e é de notar que, desde a sua origem, se encontra associado directamente à ideia de uma física «mecanicista»; o Protestantismo tinha, aliás, preparado o caminho, ao introduzir na religião, com o «livre exame», uma espécie de raciona-

[1] Ver sobretudo *Orient et Occident* e *A crise do mundo moderno*. (N. do T.: este último está traduzido em português).

lismo, embora a palavra ainda não existisse, pois só foi inventada quando a mesma tendência se manifestou mais explicitamente no domínio filosófico. O racionalismo sob todas as suas formas define-se essencialmente pela crença na supremacia da razão, proclamada como um verdadeiro «dogma», e implicando a negação de tudo o que é de ordem supra-individual, nomeadamente a intuição intelectual pura, o que leva logicamente à exclusão de todo e qualquer conhecimento metafísico verdadeiro; a mesma negação tem como consequência, numa outra ordem, a rejeição de toda a autoridade espiritual, já que esta é necessariamente de fonte «supra-humana»; racionalismo e individualismo estão, pois, tão estreitamente solidários que se confundem a maior parte das vezes, salvo, no entanto, no caso de algumas teorias filosóficas recentes que, por não serem racionalistas, não deixam, no entanto, de ser menos exclusivamente individualistas. Podemos notar desde já que este racionalismo, que procede sempre por redução das coisas aos seus elementos mais baixos, se afirma, com efeito, antes de mais, pela supressão de todo o domínio supra-individual, à espera de mais tarde levar aquilo que resta, isto é, tudo o que é de ordem individual, à única modalidade sensível ou corporal, e levar finalmente esta a um simples agregado de determinações quantitativas; vê-se facilmente como tudo isto se encadeia rigorosamente, constituindo outras tantas etapas necessárias de uma mesma «degradação» das concepções que o homem faz de si próprio e do mundo.

Há ainda outro género de simplificação inerente ao racionalismo cartesiano, e que se manifesta primeiro pela redução da natureza do espírito ao «pensamento» e da do corpo à «extensão»; esta última relação, como já vimos é o fundamento da física «mecanicista» e, podemos dizer, o ponto de partida da ideia de uma ciência toda quantitativa[2]. Mas não é tudo: do lado do «pensamento», opera-se outra simplificação abusiva pelo modo como Descartes encara a razão, a que também chama o «bom senso» (se pensarmos na acepção corrente da mesma expressão, é uma noção de nível singularmente medíocre), e que declara como sendo «a coisa que no mundo está melhor partilhada», implicando já uma espécie de ideia «igualitária», o que é manifestamente falso; Descartes confunde pura e simplesmente a razão «em acto» com a «racionalidade», enquanto esta é propriamente um carácter específico do ser humano como

[2] É de notar também, a propósito da concepção que Descartes tem da ciência, que ele acha que se pode chegar a ter de todas as coisas ideias «claras e distintas», isto é, semelhantes às ideias matemáticas, e a obter deste modo uma «evidência» que só é igualmente possível nas matemáticas.

tal[3]. A natureza humana está seguramente em cada indivíduo, mas manifesta-se nele de maneiras muito diversas, segundo as qualidades próprias que pertencem respectivamente a esses indivíduos, e que se unem neles a essa natureza específica para constituir a integralidade da sua essência; pensar de outro modo é pensar que os indivíduos humanos são todos semelhantes entre si e diferem exclusivamente *solo numero*. Daqui vieram todas as outras considerações sobre a «unidade do espírito humano», que os modernos invocam sem cessar, para explicar todas as coisas, algumas das quais nem sequer são de ordem «psicológica», como, por exemplo, o facto de os mesmos símbolos tradicionais se encontrarem em todos os tempos e em todos os lugares; além de que não é do «espírito» que eles falam, mas do «mental», e não pode haver senão uma falsa unidade, porque a verdadeira unidade só pertence ao domínio individual, o único que visam aqueles que falam deste modo, e também, mais geralmente, os que crêm poder falar do «espírito humano» como se ao espírito se pudesse afectar um carácter específico; e, em todo o caso, a comunidade de natureza dos indivíduos na espécie só pode ter manifestações de ordem muito geral, e ela é perfeitamente incapaz de dar conta de semelhanças que digam respeito a pormenores muito precisos; mas como fazer compreender a estes modernos que a unidade fundamental de todas as tradições só se explica verdadeiramente por aquilo que ela tem de «infra-humano»? Por outro lado, e para voltar ao que só é efectivamente humano, foi inspirando-se notoriamente na concepção cartesiana que Locke, o fundador da psicologia moderna, pensou poder declarar que, para saber o que pensavam os Gregos e os Romanos (porque o horizonte deste filósofo não ia mais longe que a Antiguidade «clássica» ocidental), basta investigar o que pensam os ingleses e os franceses dos nossos dias, porque «o homem é em todo o lado e sempre o mesmo»; não há nada mais falso, e, no entanto, os psicólogos ficaram sempre nesta teoria, porque, quando pensam que falam do homem em geral, a maior parte daquilo que dizem só se aplica, na realidade, ao Europeu moderno; não é verdade que se encontra

[3] Se se tomar a definição clássica de ser humano como «animal racional», a «racionalidade» representa nele a «diferença específica» pela qual o homem se distingue de todas as outras espécies do género animal; esta definição só é aplicável, aliás, no interior deste género, ou, noutros termos, não é propriamente aquilo a que os escolásticos chamavam uma *differentia animalis*; não se pode, portanto, falar de «racionalidade» no que diz respeito aos seres que pertencem a outros estados de existência, nomeadamente aos estados supra-individuais, como os anjos, por exemplo; e isto está bem de acordo com o facto de a razão ser uma faculdade de ordem exclusivamente individual, que não pode, de modo nenhum, ultrapassar os limites do domínio humano.

já realizada nesta teoria a uniformidade que se pretende actualmente impor a todos os indivíduos humanos? É verdade, que, em razão dos esforços que são feitos neste sentido, as diferenças vão-se atenuando, e assim a hipótese dos psicólogos é menos completamente falsa hoje do que era no tempo de Locke (com a condição, no entanto, de não se querer, como ele fez, aplicá-la ao passado); mas, apesar de tudo, o limite, como dissemos mais atrás, nunca poderá ser atingido, e enquanto durar o mundo, haverá sempre diferenças irredutíveis; e, além disso, o meio próprio para conhecer verdadeiramente a natureza humana, será o de tomar por tipo um «ideal» que, rigorosamente, só pode ser considerado como «infra-humano»?

Dito isto, falta ainda explicar porque é que o racionalismo está ligado à ideia de uma ciência exclusivamente quantitativa, ou, melhor dizendo, porque é que esta procede daquele; e a este propósito é necessário reconhecer que há uma parte importante de verdade nas críticas de Bergson dirigidas àquilo que ele chama indevidamente a «inteligência», e que é, em realidade, a razão, e até, mais precisamente, um certo uso da razão baseado na concepção cartesiana, porque desta concepção é que saíram todas as formas do racionalismo moderno. De resto, é de notar que os filósofos dizem muitas vezes coisas muito mais justas quando argumentam contra outros filósofos do que quando vêm expor os seus próprios pontos de vista, e como cada um vê bem os defeitos dos outros, vão-se destruindo mutuamente; é assim que Bergson, se tivermos o cuidado de rectificar os seus erros de terminologia, mostra bem os defeitos do racionalismo (que, bem longe de se confundir com o verdadeiro «intelectualismo», é, pelo contrário, a sua negação) e as insuficiências da razão. Mas também está errado por sua vez, quando, para suprir estas, busca no «infra-racional» em vez de se elevar ao «supra-racional» (e é por isso que a sua filosofia é também individualista e ignora completamente a ordem supra-individual tal como a dos seus adversários). Logo, quando ele censura à razão, à qual temos de restituir aqui o seu verdadeiro nome, o facto de «cortar artificialmente o real», não precisamos de adoptar a sua ideia do «real», nem que seja a título hipotético ou provisório, para compreender o que ele quer dizer no fundo: trata-se manifestamente da redução de todas as coisas a elementos supostamente homogéneos ou idênticos entre si, o que não é mais do que a redução ao quantitativo, porque é só neste ponto de vista que tais elementos são concebíveis; e este «corte» evoca mesmo bastante claramente os esforços feitos para introduzir uma descontinuidade que pertence propriamente à quantidade pura ou numérica, isto é, afinal, a tendência, de que falámos atrás, para querer admitir

só como «científico» aquilo que é susceptível de ser «numeralizado»[4]. Igualmente, quando diz que a razão só está à vontade quando se aplica ao «sólido», que é esse o seu domínio próprio, parece dar-se conta da tendência que ela tem inevitavelmente, quando reduzida a si mesma, para «materializar» tudo, no sentido comum desta palavra, isto é, só considerar em todas as coisas as suas modalidades mais grosseiras, porque é nestas que a qualidade está mais diminuída, em proveito da quantidade; só que Bergson parece encarar mais o ponto de chegada desta tendência do que o seu ponto de partida, o que pode levar a acusá-lo de um certo exagero, porque há evidentemente graus nesta «materialização»; mas se nos referirmos ao estado presente das concepções científicas (ou antes, como veremos a seguir, a um estado já um pouco ultrapassado agora), é bem certo que elas estão o mais perto possível da representação do último ou do mais baixo grau, aquele em que a «solidez» assim entendida, atingiu o seu máximo, e isso mesmo é um sinal particularmente característico do período a que chegámos. Claro que não pretendemos que o próprio Bergson tivesse compreendido as coisas de um modo tão nítido como aquele que resulta desta «tradução» da sua linguagem, e isso parece pouco provável, tendo em conta as múltiplas confusões que ele fez constantemente; mas também não é menos verdade que, de facto, estes pontos de vista foram-lhe sugeridos pela constatação daquilo que é a ciência actual, e sob este aspecto, o testemunho de um homem que é ele próprio um incontestável representante do espírito moderno não pode ser desprezado; quanto àquilo que representam as suas teorias, é noutra parte deste estudo que encontraremos o seu significado. Tudo o que podemos dizer agora é que elas correspondem a um aspecto diferente e em certa maneira, a uma outra etapa deste desvio, cujo conjunto constitui propriamente o mundo moderno.

Para resumir o que precede, podemos acrescentar ainda isto: sendo o racionalismo a negação de todo e qualquer princípio superior à razão, arrasta como consequência «prática» o uso exclusivo dessa mesma razão cega, se assim nos podemos exprimir, pelo facto de ela ser isolada do intelecto puro e transcendente, do qual, normal e legitimamente, só pode reflectir a luz no domínio individual. Tendo perdido toda a comunicação efectiva com este intelecto supra-individual, a razão só pode tender para baixo, isto é, para o pólo inferior da existência, e atolar-se cada vez mais na «materialidade»; na mesma medida, vai perdendo

[4] Sobre esta relação, podíamos dizer que, de todos os sentidos que estão contidos na palavra latina *ratio*, só se conservou um único, o de «cálculo», no uso «científico» da razão que actualmente se faz.

pouco a pouco a própria ideia de verdade, e chega só a procurar a maior comodidade para a sua compreensão limitada, na qual encontra, aliás, uma satisfação imediata, pelo facto de tender para baixo, já que esta tendência a conduz no sentido da simplificação e da uniformização de todas as coisas; obedece, pois, tanto mais facilmente e mais depressa a esta tendência, quanto os efeitos dela estão conformes com os seus desejos, e esta descida cada vez mais rápida só pode encontrar no fim da sua caminhada aquilo a que chamámos já «o reino da quantidade».

CAPÍTULO XIV

MECANICISMO E MATERIALISMO

O primeiro produto do racionalismo, na chamada ordem «científica», foi o mecanicismo cartesiano; o materialismo só viria mais tarde, já que, como explicámos noutro lado, a palavra e o facto datam propriamente do século XVIII; aliás, quaisquer que tivessem sido as intenções do próprio Descartes (e, de facto, só levando ao extremo as consequências lógicas das suas ideias, é que se pôde tirar delas teorias muito contraditórias entre si), não deixa de haver por isso uma filiação directa de um a outro. A este propósito, não é inútil lembrar que, se podemos qualificar de mecanicistas as antigas concepções de Demócrito e sobretudo de Epicuro, que são, sem dúvida, sob este aspecto, na Antiguidade, os únicos «precursores» a quem os modernos podem recomendar-se com certa razão, é errado considerá-los como uma primeira forma do materialismo, porque este implica antes do mais a noção da «matéria» dos físicos modernos, noção que, naquela época, estava ainda longe de nascer. A verdade é que o materialismo representa simplesmente uma das duas metades do dualismo cartesiano, precisamente aquela à qual o seu autor tinha aplicado a concepção mecanicista; bastava então desprezar ou negar a outra metade, ou, o que é o mesmo, pretender reduzir a esta toda a realidade, para chegar muito naturalmente ao materialismo.

Leibniz demonstrou muito bem, contra Descartes e os seus discípulos, a insuficiência de uma física mecanicista, que, pela sua própria natureza só pode dar conta da aparência exterior das coisas e é incapaz de explicar seja o que for da sua verdadeira essência; pode-se, pois, dizer que o mecanicismo tem um valor unicamente «representativo» e nada explicativo; no fundo, não é esse exactamente

o caso de toda a ciência moderna? E a mesma coisa se passa num exemplo tão simples como o do movimento, que é, no entanto, aquilo que se olha normalmente como sendo, por excelência, susceptível de ser explicado mecanicamente; uma tal explicação só vale, diz Leibniz, enquanto se vir o movimento exclusivamente como uma mudança de situação, e, a propósito, assim que a situação respectiva de dois corpos muda, é indiferente dizer que o primeiro se move relativamente ao segundo ou o segundo relativamente ao primeiro, porque há nisso uma perfeita reciprocidade; mas o caso é completamente diferente se tomarmos em consideração a razão do movimento, e se essa razão estiver em um dos dois corpos, é só desse que diremos que se move, enquanto o outro não tem no movimento efectuado mais do que um papel passivo; mas isto escapa inteiramente às considerações de ordem mecânica e quantitativa. O mecanicismo limita-se, em suma, a dar uma descrição simples do movimento, tal como ele é na aparência exterior e é impotente para compreender as razões disso, logo, para exprimir este aspecto essencial ou qualitativo do movimento que é o único que pode dar a sua explicação real; e com mais razão ainda será impotente para compreender outra coisa de carácter mais complexo e na qual a qualidade predomina sobre a quantidade; uma ciência assim constituída nunca poderá ter verdadeiramente o valor de conhecimento efectivo, mesmo no que diz respeito ao domínio relativo e limitado no qual está encerrada.

Foi portanto uma concepção tão notoriamente insuficiente que Descartes quis aplicar a todos os fenómenos do mundo corporal, ao mesmo tempo que reduzia toda a natureza dos corpos à extensão, e além disso, só encarava esta de um ponto de vista meramente quantitativo; já nessa altura, tal como os mecanicistas mais recentes e os materialistas, não fazia a este respeito nenhuma diferença entre os corpos ditos «inorgânicos» e os seres vivos. Dizemos os seres vivos, e não somente os corpos organizados, porque o próprio ser se encontra aqui reduzido efectivamente ao corpo, em razão da muito famosa teoria cartesiana dos «animais-máquinas», que é um dos mais espantosos absurdos que o espírito de sistema alguma vez engendrou; é só quando considera o ser humano que Descartes, na física, se vê obrigado a especificar que aquilo de que trata é o «corpo do homem»; para que serviria esta restrição se logo, por hipótese, tudo o que se passa nesse corpo é exactamente idêntico, mesmo se o «espírito» estiver ausente? Com efeito, o ser humano, devido ao dualismo, está como que cortado em duas partes que não chegam nunca a juntar-se e que não podem formar um composto real, já que, sendo supostas heterogéneas, não podem entrar em comunicação por ne-

nhum meio, de modo que qualquer acção efectiva de uma sobre a outra se vê assim impossibilitada. Além disso, pretendeu explicar-se mecanicistamente todos os fenómenos que se produzem nos animais, mesmo as manifestações cujo carácter é mais evidentemente psíquico; podemos perguntar-nos por que é que não seria o mesmo no homem, e se não é permitido desprezar o outro lado do dualismo, porque não serve em nada para a explicação das coisas; daí a olhá-lo como uma complicação inútil e a tratá-lo como inexistente, e depois negá-lo pura e simplesmente, vai um passo, sobretudo para homens cuja atenção está constantemente voltada para o domínio do sensível, como é o caso dos Ocidentais modernos; é deste modo que a física mecanicista de Descartes devia inevitavelmente preparar a via da materialização.

A redução ao quantitativo já se tinha operado teoricamente para tudo o que pertence propriamente à ordem corporal, no sentido em que a própria constituição da física cartesiana implicava a possibilidade dessa redução; bastava só estender essa concepção ao conjunto da realidade tal como se compreendia, realidade que, em virtude dos postulados do racionalismo, se encontrava, aliás, restringida ao mero domínio da existência individual. Partindo do dualismo, essa redução devia necessariamente apresentar-se como uma redução do «espírito» à «matéria», redução que consiste em meter nesta exclusivamente tudo o que Descartes tinha posto num e noutro dos dois termos, a fim de poder reduzir tudo à quantidade; depois de se ter, de certo modo, relegado «para além das nuvens» o aspecto essencial das coisas, bastava suprimi-lo completamente para não ter de voltar a vê-lo e admitir só o seu aspecto substancial; porque é a estes dois aspectos que correspondem respectivamente o «espírito» e a «matéria», embora não ofereçam mais do que uma imagem minorada e deformada. Descartes tinha feito entrar no domínio quantitativo a metade do mundo tal como ele o concebia, e até talvez a mais importante aos seus olhos, porque, no fundo do seu pensamento e quaisquer que fossem as aparências, queria ser um físico antes de mais; o materialismo, por seu lado, pretendeu fazer entrar o mundo inteiro; e só tinha que se esforçar por elaborar efectivamente esta redução por meio de teorias cada vez mais apropriadas para esse fim, e foi a este trabalho que se dedicou a ciência moderna, mesmo quando não se declarava abertamente materialista.

Além do materialismo explícito e formal, há também aquilo a que podemos chamar um materialismo de facto, cuja influência se estende muito mais longe, porque muitas pessoas que não se crêem materialistas em nada comportam-se, no entanto, praticamente como tal em toda as circunstâncias; há, afinal, entre estes

dois materialismos, uma relação bastante parecida com a que existe, como dizíamos mais atrás, entre o racionalismo filosófico e o racionalismo vulgar, só que o simples materialista de facto não reivindica de modo geral esta qualidade, e muitas vezes mesmo protestaria se lha aplicassem, enquanto que o racionalista vulgar, mesmo sendo o homem mais ignorante de toda a filosofia, é, pelo contrário, o mais apressado a proclamar-se como tal, ao mesmo tempo que se enfeita orgulhosamente com o título algo irónico de «livre pensador», apesar de não ser mais que o escravo de todos os preconceitos correntes da sua época. Seja como for, do mesmo modo que o racionalismo vulgar é o produto da difusão do racionalismo filosófico entre o «grande público», com tudo o que comporta forçosamente o «estar ao alcance de toda a gente», é também o materialismo propriamente dito que se encontra no ponto de partida do materialismo de facto, no sentido em que tornou possível este estado de espírito geral e contribuiu efectivamente para a sua formação; mas, claro, tudo se explica sempre pelo desenvolvimento das mesmas tendências, que constituem o fundo propriamente dito do espírito moderno. É claro que um sábio, no sentido actual desta palavra, mesmo se não fizer profissão de fé do materialismo, será tanto mais influenciado por ele, quanto a sua educação estiver dirigida neste sentido; e mesmo, como acontece por vezes, que esse sábio creia não estar despojado de «espírito religioso», encontrará o meio de separar tão completamente a religião que professa da sua actividade científica, que a sua obra dificilmente se distinguirá da do mais afiançado materialista, e, deste modo, aquele terá o mesmo papel que este na construção «progressiva» da ciência mais exclusivamente quantitativa e mais grosseiramente material que se possa conceber; e é assim que a acção anti-tradicional consegue utilizar em seu proveito até aqueles que, pelo contrário, deveriam ser logicamente os seus adversários, se o desvio da mentalidade moderna não tivesse formado seres cheios de contradições e incapazes mesmo de se aperceberem delas. Até nisto, a tendência para uniformizar encontra campo para a sua realização, visto que todos os homens chegam a pensar e a agir praticamente do mesmo modo, e mesmo aquilo em que efectivamente são diferentes, apesar de tudo, tem um mínimo de influência efectiva e não se traduz exteriormente em nada de real; é assim que, num tal mundo, e salvo muito raras excepções, um homem que se declare cristão não deixa de se comportar de facto como se não tivesse nenhuma outra realidade fora da existência corporal, e um padre que faz «ciência» não é sensivelmente diferente de um universitário materialista; tendo chegado a isto, poderão as coisas ir mais longe antes que se atinja o ponto de «descida»?

CAPÍTULO XV

A ILUSÃO DA «VIDA VULGAR»

A atitude materialista, quer se trate de materialismo explícito e formal, quer de simples materialismo «prático», traz necessariamente, em toda a constituição «psico-fisiológica» do ser humano, uma modificação real e bastante importante; isto é fácil de compreender, e, de facto, basta olhar à nossa volta para constatar que o homem moderno se tornou verdadeiramente impermeável a qualquer influência que não seja a que está ao alcance dos seus sentidos; não só as suas faculdades de compreensão se tornaram mais limitadas, mas o próprio campo da sua percepção se restringiu igualmente. Daí resulta uma espécie de reforço do ponto de vista profano; já que, se este ponto de vista nasceu inicialmente de um defeito de compreensão, logo, de uma limitação das faculdades humanas, esta mesma limitação, ao acentuar-se e ao estender-se a todos os domínios, parece logo de seguida justificá-la, pelo menos aos olhos daqueles que são afectados por ela; que razão poderiam eles ter ainda, com efeito, em admitir a existência do que não podem realmente conceber nem perceber, isto é, de tudo o que lhes poderia mostrar a insuficiência e a falsidade do ponto de vista profano em si?

Daí provém a ideia daquilo que se designa comummente como a «vida vulgar», ou a «vida corrente»; o que se entende por esta expressão, com efeito, é bem, e antes de mais, alguma coisa onde, por exclusão do carácter sagrado, ritual ou simbólico (quer se tome no sentido especialmente religioso ou segundo qualquer outra modalidade tradicional, pouco importa, já que se trata igualmente de uma acção efectiva das «influências espirituais» em todos os casos), nada que não seja puramente humano intervém nela de qualquer modo; e mesmo estas designações implicam, além disso, que tudo o que ultrapassa uma tal concepção, mesmo quando não é expressa-

mente negado, está pelo menos relegado a um domínio do «extraordinário», considerado como excepcional e inabitual; há, pois, propriamente falando, uma inversão da ordem normal, tal como é representada pelas civilizações integralmente tradicionais, em que o ponto de vista profano não existe de modo nenhum, e esta inversão só pode conduzir logicamente à ignorância ou à negação completa do «supra-humano». Por isso, alguns chegam mesmo a utilizar, com o mesmo sentido, a expressão «vida real», o que, no fundo, é uma singular ironia, porque a verdade é que aquilo que eles chamam desse modo é, pelo contrário, a pior das ilusões; não queremos dizer com isto que o que se inclui nessa expressão seja, em si mesmo, desprovido de qualquer realidade, mesmo que essa realidade, que é afinal a da ordem sensível, esteja no grau mais baixo de todos, e que acima dela não haja mais do que aquilo que está propriamente abaixo de toda a existência manifestada; mas é a maneira como todas as coisas são encaradas que é inteiramente falsa, e que, separando-as de qualquer princípio superior, lhes nega precisamente aquilo que faz toda a sua realidade; é por isso que não existe realmente um domínio profano, mas tão somente um ponto de vista profano, que se faz cada vez mais invasor, até englobar finalmente toda a existência humana.

Vê-se assim facilmente nesta concepção da «vida vulgar», como se passa quase insensivelmente de um estádio a outro, e como a degenerescência se vai acentuando progressivamente: começa-se por admitir que certas coisas sejam subtraídas a qualquer influência tradicional, depois estas mesmas coisas são consideradas como normais; daqui facilmente se chega a considerá-las como as únicas «reais», o que acaba por afastar como «irreal» todo o «supra-humano», e, como o domínio do humano vai sendo concebido de forma cada vez mais limitada, vai-se reduzindo-o a uma única modalidade corporal, e afastando tudo aquilo que é simplesmente de ordem supra-sensível; basta reparar como os nossos contemporâneos empregam constantemente, e mesmo sem pensar, a palavra «real» como sinónimo de «sensível», para nos darmos conta que é neste último ponto que eles se encontram efectivamente, e que esta maneira de ver se incorporou de tal modo na sua própria natureza que se tornou para eles quase instintiva. A filosofia moderna, que afinal não é, em princípio, mais do que uma expressão «sistematizada» da mentalidade geral, antes de reagir por seu lado numa certa medida, seguiu uma marcha paralela a esta: começou com o elogio cartesiano do «bom senso», de que já falámos atrás, e que é bem característico a este propósito, porque a «vida vulgar» é seguramente, por excelência, o domínio deste «bom senso», também conhecido por «senso comum», tão limitado como ela e feito do mesmo modo. A

seguir do «racionalismo», que, no fundo, não é mais do que um aspecto especificamente filosófico do «humanismo», isto é, da redução de todas as coisas a um ponto de vista exclusivamente humano, chega-se pouco a pouco ao materialismo ou ao positivismo: quer negue expressamente, como faz o primeiro, tudo o que está para além do mundo sensível, quer se contente, como o segundo (que por isso mesmo gosta de se chamar «agnosticismo», gritando um título de glória que não é mais do que a confissão de uma incurável ignorância) em recusar ocupar-se dele declarando-o «inacessível» ou «inconhecível», o resultado é, de facto, exactamente o mesmo nos dois casos, e é bem aquele que acabamos de descrever.

Voltaremos a dizer que, para a maior parte das pessoas, se trata naturalmente daquilo a que podemos chamar um materialismo ou um positivismo «prático» independente de qualquer teoria filosófica, que é e será sempre coisa bastante estranha para a maioria; mas isso é mais grave ainda, não só porque um tal estado de espírito adquire por isso mesmo uma difusão incomparavelmente maior, mas também porque é tanto mais irremediável, quanto mais irreflectido e menos claramente consciente, porque isso prova que penetrou verdadeiramente e impregnou toda a natureza do indivíduo. O que já dissemos do materialismo de facto e da maneira como se acomodam a ele as pessoas que se crêm «religiosas» mostra-o bem; e, ao mesmo tempo, vê-se por este exemplo que, no fundo, a filosofia propriamente dita não tem toda a importância que alguns lhe querem atribuir, ou que, pelo menos, só tem enquanto pode ser considerada como «representativa» de uma certa mentalidade, mais do que agindo efectiva e directamente sobre esta; de resto, poderia uma concepção filosófica qualquer ter o mais pequeno sucesso se não respondesse a algumas das tendências predominantes da época em que é formulada? Não queremos dizer com isto que os filósofos não têm, tal como os outros, o seu papel no desvio moderno, o que seria exagerado, só que esse papel é mais restrito do que se poderia supor à primeira vista, e bastante diferente do que pode parecer exteriormente; aliás, de um modo muito geral, o que é aparente é sempre, segundo as próprias leis que regem a manifestação, mais uma consequência do que uma causa, um ponto de chegada mais do que um ponto de partida[1], e em todo o caso, não é nunca aí que é preciso ir buscar aquilo que

[1] Poder-se-ia dizer ainda que é mais um «fruto» do que um «germe»; o facto de o fruto conter em si novos germes indica que a consequência pode, por sua vez, ter o papel de causa a outro nível, conforme o carácter cíclico da manifestação; mas para isso ainda é preciso que ela passe, de certo modo, do «aparente» ao «escondido».

age de maneira verdadeiramente eficaz numa ordem mais profunda, quer se trate nela de uma acção que se exerce num sentido normal e legítimo, quer o contrário, como no caso que referimos presentemente.

O próprio mecanicismo e o materialismo só puderam adquirir uma influência generalizada ao passar do domínio filosófico ao científico; o que diz respeito a este último, ou aquilo que se apresenta com ou sem razão como revestido deste carácter «científico», tem seguramente, por razões diversas, muito mais acção do que as teorias filosóficas sobre a mentalidade vulgar, na qual há sempre uma crença pelo menos implícita na verdade de uma «ciência», cujo carácter hipotético lhe escapa inevitavelmente, enquanto que tudo o que se qualifica de «filosofia» deixa essa mentalidade vulgar mais ou menos indiferente; a existência de aplicações práticas e utilitárias num caso, e a sua ausência, no outro, não é totalmente alheia a isso. Este facto leva-nos mais uma vez à ideia da «vida vulgar», na qual entra efectivamente uma boa dose de «pragmatismo»; e o que dizemos é ainda, claro, totalmente independente do facto de alguns dos nossos contemporâneos quererem erigir o «pragmatismo» a sistema filosófico, o que só foi possível devido exactamente ao cariz utilitário que é inerente à mentalidade moderna e profana em geral, e também porque, no estado actual de decadência intelectual, se chegou a perder completamente de vista a própria noção de verdade, de tal modo que a de utilidade ou de comodidade acabou por substituí-la totalmente. Seja como for, logo que se convencionou que a «realidade» consiste exclusivamente naquilo que cai no domínio dos sentidos, é natural que o valor que se atribua a uma coisa qualquer tenha, como medida, de certo modo, a sua capacidade de produzir efeitos de ordem sensível; ora, é evidente que a «ciência» considerada à maneira moderna, como essencialmente solidária da indústria, se não mesmo confundida mais ou menos completamente com esta, deve ocupar o primeiro lugar, e por isso mesmo encontra-se o mais possível misturada a essa «vida vulgar», da qual se torna mesmo um dos principais factores; em contrapartida, as hipóteses sobre as quais ela pretende fundar-se, por mais gratuítas e mais injustificadas que possam ser, beneficiarão também dessa situação privilegiada aos olhos do vulgo. É claro que, na realidade, as aplicações práticas não dependem em nada da verdade destas hipóteses, e podemos, aliás, perguntar-nos o que seria uma tal ciência, tão nula enquanto conhecimento propriamente dito, separada das aplicações a que dá lugar; mas, tal como está, é um facto que esta ciência tem «sucesso» e, para o espírito instintivamente utilitário do «público» moderno, esse «sucesso» torna-se uma espécie de «critério de verdade», se é que se pode falar aqui de verdade seja em que aspecto for.

Quer se trate de qualquer ponto de vista, filosófico, científico, ou simplesmente «prático», é evidente que tudo isto, no fundo, representa outros tantos aspectos diversos de uma só e mesma tendência, e também que essa tendência, como todas as que igualmente são constitutivas do espírito moderno, não pode certamente desenvolver-se espontaneamente; já tivemos bastantes vezes oportunidade de nos explicar sobre este último ponto, mas isto são coisas sobre as quais não é de mais insistir, e teremos ainda que voltar a este assunto, quando falarmos do lugar que ocupa o materialismo no conjunto do «plano» segundo o qual se efectua o desvido do moderno. Claro que os próprios materialistas são, mais do que ninguém, incapazes de se darem conta destas coisas e até de conceberem a possibilidade da sua existência, de tal modo estão cegos pelas suas ideias pré-concebidas, que lhes fecham todas as saídas fora do domínio estreito em que estão habituados a mover-se; e sem dúvida que ficariam espantados se soubessem que existiram e que existem homens para quem aquilo que eles chamam «vida vulgar» é a coisa mais extraordinária que se possa imaginar, já que ela não corresponde a nada daquilo que se produz realmente na sua existência. É, no entanto, assim, e o que é mais, são estes homens que devem ser olhados como verdadeiramente «normais», enquanto que os materialistas com todo o seu «bom senso» tão gabado e todo o «progresso» do qual se consideram orgulhosamente os produtos mais acabados e os representantes mais «avançados», não são, no fundo, mais do que seres nos quais certas faculdades estão atrofiadas, ao ponto de terem sido completamente abolidas. É, aliás, só sob esta condição que o mundo sensível pode aparecer-lhes como um sistema «fechado», no interior do qual se sentem em perfeita segurança; resta-nos ver como esta ilusão pode, em certo sentido e em certa medida, ser «realizada», pelo próprio materialismo; mas veremos também mais adiante, como, apesar disso, não representa mais do que um estado de equilíbrio eminentemente instável, e, de que maneira, no ponto em que as coisas estão actualmente, esta segurança da «vida vulgar», na qual se baseou até agora toda a organização exterior do mundo moderno, se arrisca fortemente a ser perturbada por «interferências» inesperadas.

CAPÍTULO XVI

A DEGENERESCÊNCIA DA MOEDA

Chegados a este ponto da nossa exposição, talvez não seja inútil afastar-nos um pouco, pelo menos aparentemente, para dar, ainda que sumariamente, algumas indicações sobre uma questão que pode parecer ligar-se a um facto de tipo muito particular, mas que constitui um exemplo flagrante dos resultados da concepção da «vida vulgar», ao mesmo tempo que é uma excelente «ilustração» do modo como esta está ligada ao ponto de vista exclusivamente quantitativo, e que, através deste último aspecto se liga de facto muito directamente ao nosso assunto. É a questão da moeda, e se nos ativermos só ao ponto de vista «económico», tal como ele é entendido hoje, parece que esta é qualquer coisa que pertence o mais possível ao «reino da quantidade»; é, mesmo a este título que tem, na sociedade moderna, o papel preponderante que lhe conhecemos bem e sobre o qual quase seria supérfluo insistir; mas a verdade é que o ponto de vista «económico» e a concepção exclusivamente quantitativa da moeda que lhe é inerente não são mais do que o produto de uma degenerescência bastante recente, porque a moeda teve na sua origem e conservou durante muito tempo, um carácter totalmente diferente e um valor propriamente qualitativo, embora isso possa parecer espantoso para a generalidade dos nossos contemporâneos.

Há uma anotação bem fácil de fazer, mesmo que só se tenham «olhos para ver»: é que as moedas antigas estão literalmente cobertas de símbolos tradicionais, copiados mesmo daqueles que apresentam um sentido particularmente profundo; nomeadamente nas moedas celtas, os símbolos que aí figuram estão ligados a conhecimentos doutrinais que eram próprios aos Druídas, o que implica, aliás, uma

intervenção deles neste domínio; e, claro, o que é verdade em relação aos Celtas é-o igualmente para outros povos da Antiguidade, tendo em conta naturalmente as modalidades próprias das suas organizações tradicionais respectivas. Isto está perfeitamente de acordo com a inexistência do ponto de vista profano nas civilizações estritamente tradicionais: a moeda, onde era hábito usá-la, não podia ser a coisa profana em que se tornou mais tarde; e se tivesse sido, como se explicaria aqui a intervenção de uma autoridade espiritual que evidentemente não teria nada com isso, e como se poderia compreender que várias tradições falem da moeda como de qualquer coisa verdadeiramente carregada de uma «influência espiritual», cuja acção podia efectivamente exercer-se por meio de símbolos que constituem o seu «suporte» normal? Acrescentemos que, até tempos mais recentes, ainda se podia encontrar um derradeiro vestígio desta noção nas divisas de carácter religioso, que já não tinham propriamente um valor simbólico, mas que eram, pelo menos, um resquício da ideia tradicional, embora não percebida como tal e incompreendida; mas, depois de nalguns países terem sido relegadas para o «grupo» das moedas, estas divisas acabaram por desaparecer completamente, e, com efeito, não tinham já razão de existir, porque a moeda não representava mais do que um sinal de ordem unicamente «material» e quantitativo.

O controlo da autoridade espiritual sobre a moeda, sob qualquer forma que se exerça, não é, aliás, um facto limitado exclusivamente à Antiguidade, e, sem sair do mundo ocidental, há indícios que mostram que se deve ter perpetuado até ao final da Idade Média, isto é, enquanto este mundo possuía uma civilização tradicional. Com efeito, não se poderia explicar de outro modo o facto de alguns soberanos terem sido acusados, nesta época, de «alterar as moedas»; se os seus contemporâneos lhes assacaram esse crime, devemos concluir que os reis não dispunham livremente do título da moeda e que, ao mudá-lo por sua própria iniciativa, ultrapassavam os direitos reconhecidos ao poder temporal[1]. Se não fosse assim, uma tal acusação seria, evidentemente, desprovida de sentido; o título da moeda teria desse modo uma importância meramente convencional e, em suma, pouco teria importado que fosse considerada como um metal qualquer e variável,

[1] Ver *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, página 111, onde nos referimos mais especialmente ao caso de Filipe, o Belo, e onde sugerimos a possibilidade de uma relação estreita entre a destruição da Ordem do Templo e a alteração das moedas, o que não é difícil de compreender se admitirmos, pelo menos como verosímil, que a Ordem do Templo tinha então, entre outras funções, a de exercer o controlo espiritual neste domínio; não insistiremos sobre isto, mas lembramos que é precisamente a esta altura histórica que na nossa opinião se pode fazer remontar o início do desvio moderno propriamente dito.

ou até substituível por um simples papel, como sucede em grande parte nos nossos dias, porque isso não teria impedido que se pudesse continuar a fazer o mesmo uso «material». Era preciso, pois, que houvesse qualquer coisa de outra ordem, e acrescentaremos, de ordem superior, porque só assim essa alteração podia revestir um carácter de tal gravidade que ia mesmo até comprometer a própria estabilidade do poder real, porque, ao agir desse modo, esta usurpava as prerrogativas da autoridade espiritual que é decididamente a única fonte autêntica de qualquer legitimidade; e é por isso que estes factos, que os historiadores profanos parece não compreenderem, são indícios que levam a indicar muito nitidamente que a questão da moeda tinha, na Idade Média, tal como na Antiguidade, aspectos completamente ignorados dos modernos.

Aconteceu aqui o que acontece geralmente em todas as coisas que têm, sob um ou outro aspecto, um papel na existência humana: estas coisas foram despojadas pouco a pouco de todo o carácter «sagrado» ou tradicional, e é assim que esta existência, no seu conjunto, se tornou profana e se encontrou finalmente reduzida à baixa mediocridade da «vida vulgar» tal como ela se apresenta hoje. Ao mesmo tempo, o exemplo da moeda mostra bem que esta «profanização», se nos é permitido empregar o neologismo, opera-se principalmente pela redução das coisas ao seu único aspecto quantitativo; de facto, acabou por nunca mais se poder conceber que a moeda seja outra coisa além da representação de uma quantidade pura e simples; mas, se este caso é particularmente nítido a este respeito, porque, de certo modo, é levado ao extremo do exagero, está longe de ser o único onde uma tal redução aparece como contribuíndo para fechar a existência no horizonte limitado do ponto de vista profano. O que dissemos do carácter quantitativo por excelência da indústria moderna e de tudo o que a ela se liga permite compreendê-lo suficientemente: ao rodear constantemente o homem com os produtos dessa indústria, não lhe permitindo ver outra coisa (salvo nos museus, a simples título de «curiosidades» que não têm nenhuma relação com as circunstâncias reais da sua vida, e, por conseguinte, nenhuma influência efectiva sobre esta), obrigam-no verdadeiramente a fechar-se no círculo estreito da «vida vulgar» como numa prisão sem saída. Numa civilização tradicional, pelo contrário, cada objecto, ao mesmo tempo que era o mais perfeitamente apropriado ao uso ao qual estava destinado, era feito de tal modo que, em cada momento, e pelo facto mesmo de que se fazer uso dele (em vez de o tratar como uma coisa morta, tal como fazem os modernos com tudo o que consideram «obras de arte»), podia servir de «suporte» de meditação ligando o indivíduo a qualquer coisa mais do que a simples

modalidade corporal, e ajudando assim cada um a elevar-se a um estado superior segundo a medida das suas capacidades[2]; que abismo entre estas duas concepções da existência humana! Esta degenerescência qualitativa de todas as coisas está, aliás, estreitamente ligada à da moeda, como o demonstra o facto de se ter chegado a «estimar» correntemente um objecto só pelo seu preço, e considerá-lo unicamente como um «número», uma «soma», ou uma quantidade numérica de moeda; de facto, entre a maior parte dos nossos contemporâneos, qualquer juízo sobre um objecto baseia-se sempre exclusivamente naquilo que ele custa. Sublinhámos a palavra «estimar», porque ela tem um duplo sentido qualitativo e quantitativo; hoje, perdeu-se de vista o primeiro sentido, ou, o que é o mesmo, encontrou-se um meio de o reduzir ao segundo, e é assim que não só se «estima» um objecto segundo o seu preço, mas também um homem segundo a sua riqueza[3]. A mesma coisa sucedeu também, muito naturalmente, com a palavra «valor», e, notemo-lo de passagem, é nisso que se funda o curioso abuso que fazem alguns filósofos recentes, que até inventaram, para caracterizar as suas teorias, a expressão «filosofia dos valores»; no fundo do seu pensamento, há a ideia de que todas as coisas, qualquer que seja a ordem a que se liguem, são susceptíveis de ser concebidas quantitativamente e expressas numericamente; e o «moralismo», que é, por outro lado, a sua preocupação dominante, está associado directamente ao ponto de vista quantitativo[4]. Estes exemplos mostram também que há uma verdadeira degenerescência da linguagem, acompanhando ou seguindo inevitavelmente a de todas as coisas; com efeito, num mundo onde todos se esforçam por reduzir tudo à quantidade, é preciso evidentemente servir-se de uma linguagem que não evoque só ideias quantitativas.

Para voltar mais especificamente à questão da moeda, devemos ainda acrescentar que se produziu a este propósito um fenómeno que é bem digno de nota: é que, desde que a moeda perdeu toda a garantia de ordem superior, viu o seu valor quantitativo, ou o que a gíria dos «economistas» chama o seu «poder de

[2] Sobre este assunto, podem consultar-se os numerosos estudos de A. K. Coomaraswamy, que o desenvolveu abundantemente e «ilustrou» sob todas as formas e com todas as precisões necessárias.

[3] Os americanos foram tão longe neste sentido que dizem comummente que um homem «vale» tal soma, querendo com isto dizer o número a que se eleva a sua fortuna; também não dizem que um homem tem êxito nos negócios, mas que «é um sucesso», o que significa identificar completamente o indivíduo aos seus ganhos materiais!

[4] Esta associação não é uma coisa inteiramente nova, porque remonta, de facto, à «aritmética moral» de Bentham, no final do século XVIII.

compra», diminuir sem cessar, de tal modo que se pode conceber que, num limite do qual nos aproximamos cada vez mais, ela terá perdido toda a razão de ser, mesmo simplesmente «prática» ou «material», e deverá desaparecer da existência humana. Convenhamos que há aqui uma estranha inversão nas coisas, que se compreende bem por tudo o que expusemos precedentemente; como a quantidade pura está abaixo de toda a existência, quando se leva a redução ao extremo como no caso da moeda (mais flagrante que outra coisa, porque chegamos quase ao seu limite), não se pode chegar a outro sítio que não seja a uma verdadeira dissolução. Isto pode servir para demonstrar como dizíamos atrás, que a segurança da «vida vulgar» é na realidade qualquer coisa de bem precário, e veremos ainda que o é a respeito de muitas outras coisas; mas a conclusão que daqui se tira será sempre a mesma: o termo real da tendência que arrasta os homens e as coisas para a quantidade pura só pode ser a dissolução final do mundo actual.

CAPÍTULO XVII

SOLIDIFICAÇÃO DO MUNDO

Voltemos agora à explicação da maneira como se realiza efectivamente, na época moderna, um mundo conforme, na medida do possível, à concepção materialista; para compreender isto, é preciso antes do mais lembrar, como já dissemos muitas vezes, que a ordem humana e a ordem cósmica não estão separadas como se pensa facilmente nos nossos dias, mas que, pelo contrário, estão intimamente ligadas, de tal modo que cada uma delas reage constantemente sobre a outra e que há sempre uma correspondência entre os seus estados respectivos. Esta consideração está essencialmente implicada em toda a doutrina dos ciclos e, sem ela, os dados tradicionais que se ligam a esta última seriam quase ininteligíveis; a relação que existe entre certas fases críticas da história da Humanidade e certos cataclismos que se produzem segundo períodos astronómicos determinados é talvez o exemplo mais flagrante, mas é claro que se trata de um caso extremo de correspondências, que na realidade existem de modo contínuo, embora sejam indubitavelmente menos aparentes enquanto as coisas só se modificam gradual e quase insensivelmente.

Dito isto, é natural que, no decorrer do desenvolvimento cíclico, a inteira manifestação cósmica e a mentalidade humana, que, aliás, está nela necessariamente compreendida, sigam ao mesmo tempo uma marcha descendente, no sentido que já anotámos, e que é o de um afastamento gradual do princípio, logo, da espiritualidade primeira inerente ao pólo essencial da manifestação. Esta marcha pode pois ser descrita, aceitando aqui os termos da linguagem corrente, que faz ressaltar nitidamente a correlação de que falamos, como uma espécie de «materialização» progressiva do próprio meio cósmico, e é só quando essa «materialização»

atinge um certo grau, já muito fortemente acentuado, que pode aparecer correlativamente no homem a concepção materialista, bem como a atitude geral que lhe corresponde praticamente e que é conforme, como dissemos, com a representação daquilo a que se chama a «vida vulgar»; aliás, sem esta «materialização» efectiva, tudo isto não teria a menor justificação, porque a realidade ambiente far-lhe-ia a cada momento manifestos desmentidos. A própria ideia de matéria, tal como a entendem os modernos, só podia nascer verdadeiramente nestas condições; o que ela exprime mais ou menos confusamente não é, em todo o caso, mais do que um limite que, no decorrer da descida que referimos nunca pode ser realmente atingida, primeiro porque é considerada como sendo qualquer coisa de puramente quantitativo, e depois, porque é suposto que seja «inerte», e porque um mundo onde houvesse alguma coisa de verdadeiramente «inerte» deixaria logo de existir; esta ideia é mais ilusória do que se pode imaginar, porque não corresponde absolutamente a nenhuma realidade, por mais baixo que esta esteja situada na hierarquia da existência manifestada. Poderia dizer-se ainda, em outros termos, que a «materialização» existe como tendência, mas que a «materialidade», que seria o resultado completo desta tendência, é um estado irrealizável; daí advém, entre outras consequências, que as leis mecânicas formuladas teoricamente pela ciência moderna não são nunca susceptíveis de uma aplicação exacta e rigorosa às condições da experiência, onde subsistem sempre elementos que lhes escapam necessariamente, mesmo na fase em que o papel destes elementos se encontra, de certo modo, reduzido ao mínimo. Trata-se pois sempre de uma aproximação, que, nesta fase, e sob a reserva de casos excepcionais, pode ser suficiente para as necessidades quase imediatas, mas que implica apesar de tudo uma simplificação muito grosseira, o que lhe tira não só toda a pretensa «exactidão», mas também todo o valor de «ciência», no verdadeiro sentido da palavra; e é também com esta mesma aproximação que o mundo sensível pode tomar a aparência de um «sistema fechado», quer aos olhos dos físicos, quer no decorrer dos acontecimentos que constituem a «vida vulgar».

Em lugar de falar de «materialização» como acabamos de fazer, podíamos também, num sentido que é o mesmo, no fundo, e talvez de uma maneira mais precisa e até mais «real», falar de «solidificação»; com efeito, os corpos sólidos são, pela sua densidade e a sua impenetrabilidade, aquilo que mais do que qualquer outra coisa, dá a ilusão da «materialidade». Ao mesmo tempo, isto lembra-nos o modo como Bergson, tal como assinalámos mais atrás, fala do «sólido» como constituindo, de certo modo, o domínio próprio da razão, no qual é aliás

evidente que, conscientemente ou não (sem dúvida pouco conscientemente, porque não só generaliza e não dá nenhuma restrição, como crê poder falar em «inteligência», como faz sempre, apesar daquilo que diz só se poder aplicar à razão), ele se refere mais especialmente àquilo que vê à sua volta, isto é, ao uso «científico» que é actualmente feito dessa razão. Acrescentaremos que esta «solidificação» efectiva é precisamente a verdadeira causa que faz o «sucesso» da ciência moderna, não certamente pelas suas teorias, que não deixam de ser falsas por isso, e que, aliás, mudam a cada instante, mas pelas suas aplicações práticas; noutras épocas em que esta «solidificação» ainda não estava tão acentuada, não só o homem não teria podido sonhar com a indústria tal como ela se entende hoje, mas também essa indústria teria sido completamente impossível, bem como todo o conjunto da «vida vulgar», em que ela tem um lugar tão importante. Note-se a propósito que isto basta para cortar cerce todos os sonhos de alguns «clarividentes» que, imaginando o passado a partir do modelo do presente, atribuem a certas civilizações «pré-históricas» de data muito recuada, qualquer coisa de semelhante ao «mecanicismo» contemporâneo; esse é mais um dos erros que faz afirmar comummente que «a história repete-se», o que implica uma completa ignorância daquilo a que chamamos as determinações qualitativas do tempo.

Para chegar ao ponto que descrevemos, é preciso que o homem, pelo próprio facto desta «materialização» ou desta «solidificação» que se opera naturalmente nele, bem como no resto da manifestação cósmica de que ela faz parte, e que modifica notavelmente a sua constituição «psico-fisiológica», tenha perdido o uso das faculdades que lhe permitiam normalmente ultrapassar os limites do mundo sensível, porque, mesmo que este esteja rodeado de divisórias espessas, se assim podemos chamar-lhes, e não o estivesse anteriormente, não é menos verdade que não poderia nunca haver em lado nenhum uma separação absoluta entre diferentes ordens de existência; uma tal separação teria como efeito separar da própria realidade o domínio que ela encerraria, embora mesmo aí, a existência desse domínio, isto é, do mundo sensível neste caso vertente, se desvaneceria imediatamente. Poderíamos aliás, perguntar-nos legitimamente como é que uma atrofia tão completa e tão geral de certas dificuldades se pôde produzir efectivamente; foi preciso para isso que o homem fosse levado primeiramente a dar toda a sua atenção a coisas exclusivamente sensíveis, e deve ter sido forçosamente por aí que começou esta obra de desvio, a que poderíamos chamar a «fabricação» do mundo moderno, e que, claro, só pôde ter tido sucesso na altura, porque precisamente nesta fase do ciclo se utilizaram, à maneira «diabólica», as condições presentes

do próprio meio. Seja como for, sobre este último ponto, que não queremos desenvolver mais por agora, não podemos deixar de admirar a solene tolice de algumas declamações caras aos «vulgarizadores» científicos (devíamos dizer antes «cientistas»), que se comprazem em afirmar a todo o propósito que a ciência moderna recua sem cessar os limites do mundo conhecido, o que é, na realidade, precisamente o contrário da verdade: nunca esses limites foram tão estreitos como o são nas concepções admitidas por esta pretensa ciência profana, e nunca o mundo nem o homem se encontraram tão minguados, ao ponto de se verem reduzidos a simples entidades corporais, privadas, por hipótese, da menor possibilidade de comunicação com qualquer outra ordem de realidade!

Há, aliás, outro aspecto da questão, recíproco e complementar daquele de que falámos até aqui: o homem não está reduzido, em tudo isto, ao papel de simples espectador, que deveria limitar-se a ter uma ideia mais ou menos verdadeira, ou mais ou menos falsa, do que se passa à sua volta; ele próprio é um factor particularmente importante, em razão da posição «central» que ocupa neste mundo. Ao falar nesta intervenção humana, não queremos fazer alusão simplesmente às modificações artificiais que a indústria faz sofrer ao meio terrestre, e que são, aliás, demasiado evidentes para que nos alarguemos sobre isso; é preciso ter este facto em conta, mas não é tudo. Aquilo a que nos queremos referir, do ponto de vista em que nos colocamos, é uma coisa completamente diferente, que é da vontade expressa e consciente do homem, mas que vai no entanto, muito mais longe. Com efeito, a verdade é que a concepção materialista, uma vez formada e espalhada seja de que maneira for, só pode concorrer para reforçar ainda mais essa «solidificação» do mundo que primeiro a tornou possível, e todas as consequências que derivam directa ou indirectamente dessa concepção, incluindo a noção corrente de «vida vulgar», não fazem mais do que tender para esse final, porque as reacções gerais do próprio meio cósmico mudam efectivamente segundo a atitude adoptada pelo homem a seu respeito. Pode dizer-se com verdade que certos aspectos da realidade se escondem a quem os encara como profano e como materialista, e se tornam inacessíveis à sua observação; não é uma simples maneira de falar mais ou menos «imagética», como alguns poderiam ser tentados a supor, mas sim a expressão pura e simples de um facto, do mesmo modo que é um facto que os animais fogem espontânea e instintivamente diante de alguém que tem para com eles uma atitude hostil. É por isso que há coisas que nunca poderão ser constatadas por «sábios» materialistas ou positivistas, o que, naturalmente, os faz acreditarem mais na sua crença ou na validade das suas concepções, parecendo

dar-lhes como uma espécie de prova negativa, aquilo que não é mais do que um simples efeito dessas próprias concepções; não é porque estas coisas tenham deixado de existir desde o nascimento do materialismo e do positivismo, mas elas «entrincheiram-se» verdadeiramente fora do domínio que está ao alcance da experiência dos sábios profundos, abstendo-se de penetrar nela de modo a que não possa deixar supor a sua acção ou a sua própria existência, tal como, noutra ordem que, aliás, se relaciona com esta, o depósito dos conhecimentos tradicionais se esconde e se fecha cada vez mais adiante da invasão do espírito moderno. De certo modo, é isto a «contrapartida» da limitação das faculdades do ser humano em relação às que dizem respeito propriamente à modalidade corporal: devido a esta limitação, ele torna-se, dizíamos, incapaz de sair do mundo sensível; em relação ao que afirmámos agora, ele perde além disso a ocasião de constatar uma intervenção manifesta de elementos supra-sensíveis no próprio mundo sensível. Deste modo fica completo para ele, tanto quanto possível, o «fecho» deste mundo, tornado tanto mais «sólido», quanto mais isolado está de qualquer outra ordem de realidade, mesmo daquelas que estão mais próximas dele e que constituem simplesmente modalidades diferentes de um mesmo domínio individual; no interior de tal mundo, pode parecer que à «vida vulgar» não resta mais do que desenrolar-se sem perturbações e sem acidentes imprevistos, à maneira dos movimentos de uma «mecânica» perfeitamente regulada; o homem moderno, depois de ter «mecanizado» o mundo que o rodeia, não visa «mecanizar-se» a si próprio o melhor possível, em todos os meios de actividade que ainda estão abertos à sua natureza estreitamente limitada?

No entanto, a «solidificação» do mundo, por mais longe que seja levada, nunca pode ser completa, e há limites para além dos quais não poderá ir, porque, como já dissemos, chegar ao extremo seria incompatível com toda a existência real, mesmo a de grau mais baixo; e, além disso, à medida que essa «solidificação» avança, torna-se cada vez mais precária, porque a realidade mais baixa é também a mais instável; a rapidez cada vez mais crescente das mudanças do mundo actual testemunha isso de maneira eloquente. Nada pode fazer com que não haja «fissuras» neste pretenso «sistema fechado», que tem, de resto, pelo seu carácter «mecânico», qualquer coisa de artificial (está visto que tomamos aqui esta palavra num sentido muito mais lato do que aquele a que se aplica quando se trata de simples produções industriais) que não é de natureza a inspirar confiança na sua duração; e mesmo actualmente, há já múltiplos indícios que mostram precisamente que o seu equilíbrio instável está, de certo modo, quase a ser

perturbado. E é tanto assim que aquilo que dizemos do materialismo e do mecanicismo da época moderna poderia quase, num certo sentido, ser já dito no passado; isso não quer dizer que as suas consequências práticas não possam continuar a desenvolver-se durante mais algum tempo, ou que a sua influência sobre a mentalidade geral não persista mais ou menos durante muito tempo, mesmo pelo facto da «vulgarização» sob diversas formas, incluindo o ensino escolar a todos os níveis, onde se arrastam ainda numerosas «sobrevivências» deste género (vamos voltar a isto mais amplamente daqui a pouco); mas não é menos verdade que, no momento em que estamos, a própria noção de «matéria», tão penosamente construída através de teorias tão diversas, parece estar a desvanecer-se; só que, talvez não seja caso para nos felicitarmos, porque, tal como veremos mais claramente a seguir, talvez isso seja um passo mais para a dissolução final.

CAPÍTULO XVIII

MITOLOGIA CIENTÍFICA E VULGARIZAÇÃO

Já que fomos levados a fazer alusão às «sobrevivências» que deixam na mentalidade contemporânea teorias nas quais os próprios sábios não acreditam, e que, mesmo assim, não deixam de exercer influência sobre a atitude da generalidade dos homens, será bom insistir um pouco mais nisso, porque há mais qualquer coisa que pode contribuir para explicar alguns aspectos da época actual. A este propósito, convém lembrar já que uma das principais características da ciência profana, sempre que ela deixa o domínio da simples observação dos factos e se põe a tentar tirar alguma coisa da acumulação infinita de pormenores que são o único resultado imediato, é a edificação mais ou menos laboriosa de teorias puramente hipotéticas, e que necessariamente não podem ser mais nada, atendendo ao seu ponto de partida empírico, porque os factos, que em si mesmo são sempre susceptíveis de explicações diversas, nunca puderam e nunca poderão garantir a verdade de nenhuma teoria, e, como dissemos mais atrás, maior ou menor multiplicidade deles não acrescenta nada essa verdade; por isso, tais hipóteses são, no fundo, menos inspiradas pelas constatações da experiência do que por certas ideias preconcebidas e por algumas das tendências predominantes da mentalidade moderna. Sabe-se, aliás, com que rapidez sempre crescente estas hipóteses são, na nossa época, abandonadas e substituídas por outras. Estas mudanças contínuas chegam bem para mostrar a sua pouca solidez e a impossibilidade de lhes reconhecer um valor enquanto conhecimento real; por isso, no pensamento dos próprios sábios, essas mudanças tomam cada vez mais um carácter convencional, logo, irreal, e mais uma vez se pode ver nelas um sintoma do caminho para a dissolução final. Com efeito, estes sábios, e

nomeadamente, os físicos, não se deixam enganar completamente com tais construções, cuja fragilidade conhecem demasiado bem; estas, não só ficam «gastas» muito rapidamente, como, desde o seu início, aqueles mesmo que as edificam só crêem nelas em certa medida, bastante limitada sem dúvida, e de certo modo «provisória»; muitas vezes parece que eles próprios as consideram menos como verdadeiras tentativas de explicação do que como simples «representações» e «maneiras de falar»; é bem isso que elas são, com efeito, e vimos que Leibniz já tinha mostrado que o mecanismo cartesiano não podia ser outra coisa senão uma «representação» das aparências exteriores, desprovida de qualquer valor propriamente explicativo. Nestas condições, o melhor que se pode dizer é que há qualquer coisa de bastante vago, o que, seguramente é uma estranha concepção de ciência a que procede de semelhante trabalho; mas o perigo destas teorias ilusórias, pelo simples facto de se intitularem «científicas», reside sobretudo na influência que são susceptíveis de exercer no «grande público», que, esse, leva tudo a sério e as aceita às cegas como «dogmas», e não só enquanto elas duram (às vezes mal tiveram tempo de chegar ao conhecimento desse público), mas mesmo e sobretudo, quando os sábios já as abandonaram persistindo muito tempo depois, no ensino elementar e nas obras de «vulgarização», onde são sempre apresentadas sob uma forma simplista, e resolutamente afirmativa, e não como as simples hipóteses que eram na realidade para aqueles mesmo que as elaboraram. Não é sem razão que acabamos de falar em «dogmas», porque, para o espírito anti-tradicional moderno, trata-se realmente de qualquer coisa que se deve opor e substituir-se aos dogmas religiosos; o exemplo das teorias «evolucionistas», entre outras, não pode deixar nenhuma dúvida a este respeito; e o que é mais significativo, é o hábito que tem a maior parte dos «vulgarizadores» de semear os seus escritos com declamações mais ou menos violentas contras as ideias tradicionais, o que mostra claramente qual o papel que estão encarregados de desempenhar, mesmo inconscientemente na maioria dos casos, na subversão intelectual da nossa época.

Chegou a constituir-se assim na mentalidade «cientista» por razões de ordem em grande parte utilitária e que já indicámos, e é, num ou noutro grau, a da grande maioria dos nossos contemporâneos, uma verdadeira «mitologia», não certamente no sentido original e transcendente dos verdadeiros «mitos» tradicionais, mas muito simplesmente na acepção «pejorativa» que esta palavra tomou na linguagem corrente. Poderíamos citar inúmeros exemplos; um dos mais flagrantes e dos mais «actuais», se assim se pode dizer, é o da «imaginária» dos átomos e dos múltiplos elementos de espécies variadas, dentro dos quais acabaram por

se dissociar nas teorias físicas recentes (o que faz, aliás, que não sejam já átomos, isto é, literalmente, «indivisíveis», embora se continue a insistir em dar-lhe esse nome a despeito de toda a lógica); «imaginária», dizíamos nós, porque não passa disso na mente dos físicos; mas o «grande público» crê firmemente que se trata de «entidades» reais, que podem ser vistas e tocadas por alguém cujos sentidos são suficientemente desenvolvidos ou que dispõe de instrumentos de observação bastante poderosos; não será isto «mitologia» da mais ingénua? Este facto não impede esse mesmo público de troçar, a propósito de tudo e de nada, das concepções dos antigos, dos quais, claro, não percebe a mais pequena palavra; mesmo admitindo que tivesse havido em todos os tempos deformações «populares» (mais uma expressão que hoje se emprega a torto e a direito, talvez pela importância cada vez maior que se dá à «massa»), é permitido duvidar que tenham sido alguma vez tão grosseiramente materiais e ao mesmo tempo tão generalizadas como são presentemente, graças às tendências inerentes à mentalidade actual, de par com a difusão tão apregoada da «instrução obrigatória», profana e rudimentar!

Não queremos alargar-nos mais sobre um assunto que se presta a desenvolvimentos quase infinitos, mas que se afastariam demasiado daquilo que temos principalmente em vista; seria fácil mostrar, por exemplo, que, em razão da «sobrevivência» de hipóteses, elementos pertencentes na realidade a teorias diversas, se sobrepõem e se misturam de tal modo nas representações vulgares, que chegam a formar por vezes as combinações mais heteróclitas; aliás, em consequência da desordem inextricável que reina por todo o lado, a mentalidade contemporânea é de tal modo feita que aceita as mais estranhas contradições. Preferimos insistir agora só num dos aspectos da questão que anticipará um pouco as considerações que se farão mais à frente, porque se refere a coisas que pertencem propriamente a uma outra fase diferente da que referimos até aqui; mas tudo isto não se pode separar inteiramente, senão daria uma figuração demasiado «esquemática» da nossa época e, ao mesmo tempo, poder-se-á já entrever como as tendências para a «solidificação» e para a dissolução, embora aparentemente opostas sob determinados aspectos, se associam no entanto, pelo próprio facto de agirem simultaneamente para chegar à catástrofe final. O que queremos mencionar, é o carácter mais particularmente extravagante que revestem as representações de que falamos, quando são transportadas para outro domínio diferente daquele a que estavam primitivamente destinadas; é daí que deriva, efectivamente, a maior parte das fantasmagorias daquilo a que chamámos já o «neo-espiritualismo» sob as suas diferentes formas, e são precisamente estes empréstimos a concepções que relevam es-

sencialmente da ordem sensível que explicam essa espécie de «materialização» do supra-sensível que constitui um dos seus traços mais gerais[1]. Sem procurar agora determinar mais exactamente a natureza e a qualidade do supra-sensível que tratamos aqui, não é inútil notar até que ponto mesmo aqueles que o admitem ainda e que pensam constatar a sua acção estão, no fundo, penetrados da influência materialista: se não negam toda a realidade extra-corporal como a maior parte dos seus contemporâneos, é porque têm dela uma ideia que lhes permite reduzi-la de certo modo ao tipo das coisas sensíveis, o que, seguramente, não vale muito mais. Não devemos espantar-nos, aliás, quando vemos de que modo todas as escolas ocultistas, teosóficas e outras do género, gostam de procurar constantemente pontos de aproximação com as teorias científicas modernas, as quais se inspiram muitas vezes até mais directamente do que aquilo que querem fazer crer; o resultado não é mais do que a consequência lógica em tais condições; e poder-se-ia mesmo notar que, pelo facto das variações sucessivas destas teorias científicas, a semelhança das concepções de uma dada escola com uma dada teoria especial permitiria, de certa maneira, «datar» essa escola na ausência de qualquer informação mais precisa sobre a sua história e as suas origens.

Este estado de coisas começou na altura em que o estudo e a manipulação de certas influências psíquicas caíram, se assim podemos exprimir no domínio profano, o que marca de certo modo o começo da fase mais propriamente «dissolvente» do desvio moderno; e pode até ir buscar-se esse começo ao século XVIII, de tal modo que ele é assim contemporâneo do próprio materialismo, o que mostra bem que estas duas coisas, só contrárias em aparência, deviam acompanhar-se uma à outra; não parece que factos similares se tenham produzido anteriormente, talvez porque o desvio ainda não tivesse atingido o grau de desenvolvimento que os devia tornar possíveis. O traço principal da «mitologia» científica dessa época é a concepção dos diversos «fluidos» sob cuja forma se representavam então todas as formas físicas; e foi precisamente esta concepção que se transportou da ordem corporal à ordem subtil com a teoria do «magnetismo animal»; se nos reportarmos à ideia da «solidificação» do mundo, dir-se-á talvez que um «fluido» é, por definição, o oposto de um «sólido», mas não é menos verdade que neste caso, tem exactamente o mesmo papel, já que esta concepção tem como efeito «corporizar» coisas que dizem respeito realmente à manifestação subtil. Os magnetizado-

[1] É sobretudo no espiritismo que as representações deste género se apresentam sob as formas mais grosseiras, e já tivemos ocasião de dar numerosos exemplos em *L'Erreur Spirite*.

res foram, de certo modo, os precursores directos do «neo-espiritualismo», senão mesmo os primeiros representantes; as suas teorias e as suas práticas influenciaram, em maior ou menor grau, todas as escolas que nasceram a partir daí, quer as que são abertamente profanas como o espiritismo, quer tenham pretensões «pseudo-iniciáticas» como as múltiplas variedades do ocultismo. Esta influência persistente é tanto mais estranha quanto ela parece totalmente desproporcionada com a importância dos fenómenos psíquicos, bastante elementares, aliás, que constituem o campo de experiências do magnetismo; mas o que é ainda mais estranho, é o papel que desempenhou esse magnetismo, desde o seu aparecimento, para desviar todo o trabalho sério das organizações iniciáticas que tinham conservado até então, se não um conhecimento efectivo longínquo pelo menos a consciência daquilo que tinham perdido dele e a vontade de se esforçar para o reencontrar; é lícito pensar que não é uma das razões menores pelas quais o magnetismo foi «lançado» no momento exacto, mesmo se, como acontece quase sempre, os seus promotores aparentes foram meros instrumentos mais ou menos inconscientes.

A concepção «fluídica» sobreviveu na mentalidade geral, excepto nas teorias dos físicos, pelo menos até metade do século XIX (ainda se empregaram commummente durante muito tempo expressões como a de «fluido eléctrico», mas de modo mais maquinal e sem lhe atribuir uma representação precisa); o espiritismo, que viu o dia por esta altura, herdou essa concepção, da maneira mais natural, já que estava predisposto para ela, em virtude da sua conexão original com o magnetismo, conexão que é mesmo mais estrita do que poderia supor-se à primeira vista, porque é muito possível que o espiritismo nunca pudesse ter tido um tão grande desenvolvimento se não fossem as divagações dos sonâmbulos, tendo sido a existência dos «sujeitos» magnéticos que preparou e tornou possível a dos «mediums» espíritas. Hoje ainda, a maior parte dos magnetizadores e dos espíritas continua a falar de «fluidos» e, mais ainda, a crer neles seriamente; este «anacronismo» é tanto mais curioso, quanto todas estas pessoas são, em geral, de partidários fanáticos do «progresso», o que se liga mal com uma concepção que, excluída há muito tempo do domínio científico, deveria parecer-lhes bastante «retrógrada». Na «mitologia» actual, os «fluidos» foram substituídos pelas «ondas» e as «radiações»; é claro que estas, por sua vez, não deixam de desempenhar o mesmo papel nas teorias mais recentemente inventadas para tentar explicar a acção de certas influências subtis; basta que mencionemos a «radiestesia», que é bem «representativa» a este respeito. É evidente que se não fosse mais qualquer

coisa do que de simples imagens, de comparações baseadas em uma certa analogia (e não uma identidade) com fenómenos de ordem sensível, a coisa não teria graves inconvenientes, e poder-se-ia justificar até certo ponto; só que não é assim, e é muito literalmente que os «radiestesistas» crêem que as influências psíquicas a que estão submetidos são «ondas» ou «radiações» que se propagam no espaço de modo tão «corporal» quanto é possível imaginar; o «próprio» pensamento, de resto, não escapa a este modo de representação. É, pois, sempre a mesma materialização que continua a afirmar-se sob nova forma, talvez mais insidiosa que a dos «fluidos», porque pode parecer menos grosseira, embora, no fundo, tudo isto seja exactamente da mesma ordem e não exprima mais do que as próprias limitações inerentes à mentalidade moderna e à sua incapacidade de conceber seja o que for fora do domínio da imaginação sensível[2].

Quase nem é preciso notar que os «clarividentes», segundo as escolas a que estão ligados, não deixam de ver «fluidos» ou «radiações», tal como os teósofos vêem átomos e electrões; nisso, como em muitas outras coisas, aquilo que eles de facto vêem, são as suas próprias imagens mentais que, naturalmente, são sempre conformes com as teorias particulares em que eles crêem. Também há quem veja a «quarta dimensão», e até outras dimensões suplementares do espaço; isto leva-nos a dizer algumas palavras, para terminar, sobre outro caso da «mitologia» científica, aquilo a que chamaríamos de bom grado «o delírio da quarta dimensão». É preciso concordar que a «hiper-geometria» foi criada para deslumbrar a imaginação das pessoas que não possuíam conhecimentos matemáticos suficientes para se darem conta do verdadeiro sentido de uma construção algébrica expressa em termos de geometria, porque realmente não se trata de outra coisa; e notemo-lo de passagem, é mais um dos perigos da «vulgarização». Por isso, muito antes dos físicos terem sonhado fazer intervir a «quarta dimensão» nas suas hipóteses (tornadas, aliás, muito mais matemáticas do que verdadeiramente físicas, em razão do seu carácter cada vez mais quantitativo e «convencional»), os «psicólogos» (na altura ainda não se dizia «metapsicólogos») já se serviam dela para explicar os fenómenos em que um corpo sólido parece atravessar outro; mais uma vez, não era uma simples imagem para «ilustrar» de certa maneira aquilo a que podemos chamar as «interferências» entre domínios ou estados diferentes, o que

[2] É em virtude desta mesma incapacidade e da confusão que resulta dela, que, na ordem filosófica, Kant não hesitava em declarar «inconcebível» tudo o que era simplesmente «inimaginável»; aliás, mais geralmente, são estas mesmas limitações que vão dar origem a todas as variedades do «agnosticismo».

seria aceitável, mas eles pensavam que o corpo em questão tinha passado pela «quarta dimensão». Era apenas um começo, e nestes últimos anos vimos, sob a influência da nova física, as escolas ocultistas chegaram mesmo a edificar uma grande parte das suas teorias sobre esta mesma concepção da «quarta dimensão»; pode notar-se, aliás, que o ocultismo e a ciência moderna tendem cada vez mais a juntar-se, à medida que a «desintegração» avança, porque ambos se encaminham para ela por vias diferentes.

Teremos que voltar a falar mais à frente da «quarta dimensão» sob outro ponto de vista; por agora já dissemos o suficiente sobre ela, e é tempo de voltarmos a outras considerações que se ligam mais directamente com a questão da «solidificação» do mundo.

CAPÍTULO XIX

OS LIMITES DA HISTÓRIA E DA GEOGRAFIA

Dissemos atrás que, em razão das diferenças qualitativas existentes entre os diferentes períodos do tempo, como por exemplo as diferentes fases de um ciclo tal como o *Manvantara* (e é evidente que para além dos limites da duração da presente humanidade, as condições devem ser ainda mais diferentes), no meio cósmico em geral, e mais particularmente no meio terrestre, que nos diz respeito de modo mais directo, produzem-se mudanças, de que a ciência profana, com o seu horizonte limitado só ao mundo moderno em que nasceu, não faz a mais pequena ideia, de tal modo que, para qualquer época que queira tratar, imagina sempre um mundo em que as condições tivessem sido semelhantes às actuais. Já vimos, por outro lado, que os psicólogos pensam que o homem foi sempre mentalmente aquilo que é hoje; e o que é verdadeiro para os psicólogos é-o igualmente para os historiadores, que apreciam as acções dos homens da Antiguidade ou da Idade Média exactamente como fazem para as dos seus contemporâneos, atribuindo-lhes os mesmos motivos e as mesmas intenções; quer se trate, pois, do homem ou do meio, há evidentemente uma aplicação destas concepções simplificadas e «uniformizantes» que correspondem igualmente à tendência actual; quanto a saber como é que esta «uniformização» do passado se pode conciliar com as teorias «progressistas» e «evolucionistas» que os mesmos indivíduos admitem, ao mesmo tempo é um problema que não tentaremos sequer resolver, nem nos interessa, mas é mais um exemplo das inumeráveis contradições da mentalidade moderna.

Quando falamos em mudanças do meio, não queremos fazer alusão só aos cataclismos mais ou menos extensos que marcam de certo modo os «pontos críti-

cos» do ciclo; são mudanças bruscas que correspondem a verdadeiras rupturas do equilíbrio, e até no caso de se tratar, por exemplo, do desaparecimento de um continente (casos que são os que realmente se encontrariam ao longo da história da presente humanidade), é fácil conceber que todo o conjunto do meio terrestre deverá ser afectado pelas suas repercussões, e que a «imagem do mundo», se assim se pode chamar, deverá ser notavelmente modificada. Mas há também modificações contínuas e insensíveis que, dentro de um período em que não se produz nenhum cataclismo, acabam no entanto, pouco a pouco, por ter resultados quase tão consideráveis; é claro que não se trata aqui de simples modificações «geológicas», no sentido em que a ciência profana as entende, e é, aliás, um erro considerar os cataclismos só sob este ponto de vista exclusivo, que, como sempre, se limita àquilo que há de mais exterior; o que temos em vista é algo de mais profundo, que diz respeito às próprias condições do meio, de tal modo que, mesmo que não tomássemos em consideração os fenómenos geológicos que aqui são pormenores de importância secundária, os seres e as coisas não ficariam menos verdadeiramente modificados. Quanto às modificações artificiais produzidas pela intervenção do homem, elas não são mais do que consequência daquelas, no sentido em que, como já explicámos, são precisamente as condições especiais de uma ou de outra época que as tornam possíveis; no entanto, se o homem pode agir de modo mais profundo no ambiente, essa acção é mais psíquica do que corporalmente, e aquilo que dissemos sobre os efeitos da atitude materialista pode já ser suficientemente esclarecedor.

Por tudo o que explicámos até aqui, é fácil darmo-nos conta agora do sentido geral em que se efectuam estas mudanças: este sentido é aquele que já caracterizámos como a «solidificação» do mundo, que dá a todas as coisas um aspecto que corresponde a uma maneira cada vez mais aproximada (embora sempre inexacta) da maneira como são encaradas pelas concepções quantitativas, mecanicistas ou materialistas; é por isso, dissemos nós, que a ciência moderna tem sucesso nas suas aplicações práticas, e é igualmente por isso que a realidade ambiente não apresenta desmentidos gritantes. Não teria podido ser assim em épocas anteriores, em que o mundo não era tão «sólido» como hoje, e em que a modalidade corporal e as modalidades subtis do domínio individual não estavam tão separadas (embora, como veremos adiante, mesmo no estado actual, haja algumas reservas quanto a esta separação). Porque as suas faculdades estavam menos estreitamente limitadas, o homem não só não via o mundo com os mesmos olhos com que hoje os vê, mas apercebia-se de coisas que agora lhe escapam inteiramente; corre-

lativamente, o próprio mundo, enquanto conjunto cósmico, era verdadeiramente diferente qualitativamente, porque se reflectiam possibilidades de outra ordem no domínio corporal que de certo modo o «transfiguravam», é assim que, quando algumas «lendas» dizem, por exemplo, que houve um tempo em que as pedras preciosas eram tão comuns como são hoje as pedras mais grosseiras, não devemos olhar isto exclusivamente do ponto de vista simbólico. É claro que há sempre um sentido simbólico nestes casos, mas não quer dizer que seja o único, porque tudo o que é manifestado é em si próprio necessariamente um símbolo em relação a uma realidade superior; pensamos, aliás, que não é necessário insistir neste aspecto, porque já tivemos muitas vezes ocasião de nos explicar sobre isto, quer de maneira geral, quer no que respeita a casos particulares do valor simbólico dos factos históricos e geográficos.

Anticiparemos uma objecção que pode ser levantada a propósito destas mudanças qualitativas na «imagem do mundo»: se assim fosse, dirão talvez, os vestígios de épocas desaparecidas que se descobrem a cada momento, deveriam testemunhar esse facto, e ainda que, sem falar de épocas «geológicas» e quedando-nos só pela história humana, os arqueólogos e até os paleontólogos não encontram nunca nada que se relacione com aquele aspecto, por mais longe que as suas descobertas os façam recuar. A resposta é muito simples: primeiro, esses vestígios, no estado em que se encontram hoje, e do modo como fazem parte do meio actualmente, participaram, como tudo o resto, na «solidificação» do mundo; se não tivessem participado nela, como a sua existência já não estava de acordo com as condições gerais, teriam desaparecido completamente, e é o que deve ter sucedido com muitas coisas de que não podemos hoje encontrar o menor vestígio. Em segundo lugar, os arqueólogos examinam esses vestígios com olhos de modernos que só conseguem ver a modalidade mais grosseira da manifestação, de tal modo que, mesmo havendo ainda presa a esse vestígio alguma coisa de subtil, os investigadores são incapazes de se aperceber disso e tratam-nos, afinal, como os físicos mecanicistas tratam as coisas que lhes dizem respeito, porque a sua mentalidade é a mesma e as suas faculdades igualmente limitadas. É voz corrente que, quando alguém procura um tesouro que, por qualquer razão, não lhe era destinado, o ouro e as pedras preciosas se transformam em carvão e em pedras vulgares; os modernos amantes de escavações arqueológicas poderiam aproveitar os ensinamentos desta outra «lenda»!

Seja como for, é certo que, pelo facto dos historiadores fazerem as suas investigações colocando-se num ponto de vista moderno e profano, encontram no tempo

certas «barreiras» mais ou menos intransponíveis; e, como dissemos noutro sítio, a primeira destas «barreiras» situa-se por volta do século VI, antes da era cristã, onde começa aquilo que se chama, segundo as concepções actuais, a história propriamente dita, embora a antiguidade que esta abrange seja bastante relativa. Objectar-se-á talvez que as modernas descobertas arqueológicas permitem ir mais longe na história do mundo, trazendo à luz do dia restos de uma antiguidade mais recuada, o que é verdade até certo ponto; só que, o que é assaz notável, deixa de poder atribuir-se-lhe uma cronologia exacta, de tal modo que há divergências na estimação das datas dos objectos e dos factos que podem ir de um século até um milénio; além disso, não se consegue fazer uma ideia nem pouco nem muito nítida das civilizações dessas épocas longínquas, porque não é possível encontrar termos de comparação com o que existe actualmente, tal como se consegue ainda fazer quando se trata da Antiguidade «clássica», o que não quer dizer que esta, tal como a Idade Média, que, no entanto, está mais próxima de nós no tempo, não seja desfigurada pelas representações que dela fazem os historiadores modernos. Aliás, a verdade é que tudo o que as escavações arqueológicas tem feito conhecer de mais antigo remonta ao início do *Kali-Yuga,* onde se situa naturalmente uma segunda «barreira»; e se conseguíssemos vir a ultrapassá-la de qualquer modo, haveria uma terceira correspondente à época do último grande cataclismo terrestre que é designado tradicionalmente como o desaparecimento da Atlântida; é evidente que seria completamente inútil querer recuar mais ainda, porque, antes que os historiadores cheguem a este ponto, o mundo moderno já terá tido tempo de desaparecer por sua vez!

Estas indicações bastam para fazer compreender quão vãs são todas as discussões a que os profanos (e por esta palavra entendemos aqui aqueles que estão afectados pelo espírito moderno) podem tentar fazer sobre o que diz respeito aos primeiros períodos do *Manvantara,* os tempos da «idade de ouro» e da «tradição primordial», e até a factos muito mais recuados como o «dilúvio bíblico», se tomarmos este só no sentido mais imediatamente literal que se refere ao cataclismo da Atlântida; estas coisas são daquelas que estão e estarão sempre fora do seu alcance. É por isso, aliás, que eles as negam, como negam indistintamente tudo o que os ultrapassa de uma maneira ou de outra, porque todos os seus estudos e investigações, feitos a partir de um ponto de vista falso e limitado, só podem levar à negação de tudo o que não esteja incluído nesse ponto de vista; e, além disso, estas pessoas estão de tal modo persuadidas da sua «superioridade» que não podem admitir a existência ou a possibilidade seja do que for que escape

às suas investigações; era como se os cegos se sentissem bem fundamentados ao negar a existência da luz e a ter nisso um pretexto para se vangloriarem de serem superiores aos homens normais!

O que acabámos de dizer para os limites da história, encarada do ponto de vista profano, pode aplicar-se igualmente à geografia, porque, também aí, há muitas coisas que desapareceram completamente do horizonte dos modernos; comparem-se as descrições dos geógrafos antigos com as dos modernos, e perguntar-nos-emos muitas vezes se é realmente possível que umas e outras digam respeito ao mesmo país. No entanto, estes antigos são-no num ponto de vista relativo, para constatar coisas deste género, não é preciso ir além da Idade Média; não houve, portanto, no intervalo que os separa de nós, nenhum cataclismo notável; apesar disso, pôde o mundo mudar assim tanto e tão rapidamente? Sabemos bem que os modernos retorquirão dizendo que os antigos viram mal, ou que transmitiram mal o que viram; mas esta explicação, que significa dizer que antes da nossa época todos os homens sofriam de perturbações sensoriais ou mentais, é demasiado «simplista» e «negativa»; e se quisermos examinar a questão com toda a imparcialidade, porque não serão os modernos, pelo contrário, que vêem mal, ou que não vêem até certas coisas? Proclamam triunfalmente que «a terra está totalmente descoberta», o que talvez não seja tão verdade quanto eles crêem, e inversamente imaginam que ela era desconhecida dos antigos na sua maior parte, o que nos pode levar a perguntar de que antigos falam eles e se pensam que, antes deles, não houve outros homens além dos Ocidentais da época «clássica» e que o mundo habitado se reduzia a uma pequena porção da Europa e da Ásia Menor; acrescentam ainda que «esse desconhecido, porque o era, só podia ser misterioso». Onde viram eles que os antigos disseram que havia coisas «misteriosas»? Não serão eles próprios que assim dizem porque já não compreendem aquilo que os outros percebiam? No princípio, afirmam ainda, viam-se «maravilhas», depois, mais tarde, eram só «curiosidades» ou «singularidades», e finalmente, «aperceberam-se que essas singularidades se sujeitavam a leis gerais, que os sábios procuravam fixar»; mas o que eles descrevem deste modo aproximado, não é precisamente a sucessão das etapas da limitação das faculdades humanas, etapas a que corresponde a última, que poderíamos chamar a da mania das explicações racionais, com tudo aquilo que têm de grosseiramente insuficiente? De facto, esta última maneira de ver as coisas, de onde vem a geografia moderna, só data verdadeiramente dos séculos XVII e XVIII isto é, da própria época que viu o nascimento e a difusão da mentalidade particularmente racionalista, o que

confirma bem a nossa interpretação; a partir deste momento, as faculdades de concepção e de percepção que permitiam ao homem atingir outra coisa além do mais grosseiro e mais inferior da realidade estavam totalmente atrofiadas, ao mesmo tempo que o mundo se «solidificara» irremediavelmente.

Analisando as coisas por este prisma, chega-se facilmente à seguinte conclusão: ou se via antigamente aquilo que já não podemos ver agora, porque houve mudanças consideráveis no meio terrestre, ou nas faculdades humanas, ou então nos dois ao mesmo tempo, mudanças que se foram tornando mais rápidas à medida que nos aproximamos da nossa época; ou então, aquilo a que se chama «geografia» tinha antigamente outro significado diferente do actual. De facto, os dois termos desta alternativa não se excluem, e cada um deles exprime um lado da verdade: a concepção que se faz de uma ciência que depende ao mesmo tempo do ponto de vista em que se considera o seu objectivo e da medida na qual somos realmente capazes de apreender as realidades que estão implicadas nela; por estes dois lados ao mesmo tempo, uma ciência tradicional e uma ciência profana, mesmo tendo nomes iguais (o que indica geralmente que a segunda é uma espécie de «resíduo» da primeira), são tão profundamente diferentes que estão separadas por um abismo. Ora o facto é que há realmente uma «geografia sagrada», ou tradicional, que os modernos ignoram totalmente, tal como os outros conhecimentos do mesmo estilo; há um simbolismo geográfico, tal como há um simbolismo histórico, e é o valor simbólico das coisas que lhes dá o seu significado profundo, porque é por esse lado que se estabelece a sua correspondência com as realidades de ordem superior; mas, para determinar efectivamente esta correspondência, é preciso ser capaz, de uma maneira ou de outra, de perceber nessas coisas o reflexo das realidades. É por isso que há lugares que estão mais aptos a servir de «suporte» à acção de «influências espirituais», e é aí que sempre se estabeleceram alguns «centros» tradicionais principais ou secundários, de que os «oráculos» da antiguidade e os lugares de peregrinação são os exemplos mais aparentes exteriormente; há também outros lugares que não são menos particularmente favoráveis à manifestação de «influências» de um carácter completamente oposto, que pertencem às baixas regiões do domínio subtil; mas o que pode importar a um ocidental que haja um lugar a que se chama «porta dos Céus» ou outro a que foi posto o nome de «boca dos Infernos», se a «espessura» da sua constituição «psico-fisiológica» é tal que, nem um nem outro lhe podem fazer sentir algo de especial? Estas coisas são, pois, inexistentes para si, o que não quer dizer que tenham deixado de existir; mas também é certo que, como as comunicações do

domínio corporal com o domínio subtil se reduziram ao mínimo, é preciso, para poder constatá-las, um maior desenvolvimento das mesmas faculdades de antigamente, e são exactamente estas faculdades que, em vez de se desenvolverem, pelo contrário, foram enfraquecendo e acabaram por desaparecer na «média» dos indivíduos humanos, de tal modo que a dificuldade e a raridade de percepções desta ordem se torna duplamente difícil, e é isto que permite aos modernos ridicularizarem as narrativas dos antigos.

A este propósito, acrescentaremos ainda uma nota que diz respeito a certas descrições de seres estranhos que se encontram nestas narrativas: como datam naturalmente o mais tardar da Antiguidade «clássica», na qual já se tinha produzido uma incontestável degenerescência sob o ponto de vista tradicional, é muito possível que aí tenham sido introduzidas confusões de vária sorte; deste modo, uma parte dessas descrições pode provir realmente de «sobrevivências» de um simbolismo que já não era compreendido[1], enquanto que outra pode ligar-se às aparências que revestiam as manifestações de certas «entidades» ou «influências» pertencentes ao domínio subtil, e que outra ainda, que não é sem dúvida a mais importante, pode ser realmente a descrição de seres que tiveram uma existência corporal em tempos mais ou menos recuados, que pertenciam a espécies desaparecidas desde essa altura ou que subsistiram só em condições excepcionais e com raros representantes, que ainda podem encontrar-se hoje, pese embora àqueles que pensam que já não existe no mundo nada de desconhecido para eles. Vemos que para discernir aquilo que há no fundo de tudo isto, era preciso um trabalho bastante longo e difícil, tanto mais que as «fontes» de que dispomos estejam longe de representar puros dados tradicionais; é evidentemente mais simples e mais cómodo rejeitar tudo em bloco como fazem os modernos, que, aliás, não compreenderiam melhor os verdadeiros dados tradicionais e só veriam neles indecifráveis enigmas, e persistirão naturalmente nesta atitude negativa até que novas mudanças na «imagem do mundo» venham finalmente destruir a sua falaciosa segurança.

[1] A *História Natural* de Plínio, nomeadamente, parece uma «fonte» quase inesgotável de exemplos deste género, fonte a que, aliás, foram beber abundantemente todos os que vieram depois dele.

CAPÍTULO XX

DA ESFERA AO CUBO

Depois de ter apresentado algumas «ilustrações» daquilo que designamos por «solidificação» do mundo, resta-nos falar da sua representação no simbolismo geométrico, em que ela pode ser figurada pela passagem gradual da esfera ao cubo; com efeito, primeiro, a esfera é propriamente a forma primordial, porque é a menos «específica» de todas, sendo semelhante a si própria em todas as direcções, de tal modo que, em qualquer movimento de rotação, relativamente ao centro, todas as suas posições sucessivas podem sempre sobrepor-se rigorosamente umas às outras[1]. Pode, pois, dizer-se que é a fórma mais universal e que contém todas as outras que dela sairão por diferenciações que se efectuam segundo certas direcções particulares; é por isso que esta forma esférica é, em todas as tradições, a do «Ovo do Mundo», isto é, aquilo que representa o conjunto «global», no seu estado primeiro e «embrionário», de todas as possibilidades que se desenvolverão no decorrer de um ciclo de manifestação[2]. É, aliás, altura de dizer que este estado primeiro, no que diz respeito ao nosso mundo, pertence propriamente ao domínio da manifestação subtil, enquanto esta procede necessariamente a manifestação grosseira e é como que o pricípio imediato dela. É por isso, de facto, que a forma esférica perfeita, ou a forma circular que lhe corresponde na geometria

[1] Ver *Le Symbolisme de la Croix*, cap. VI e XX.

[2] Esta mesma forma encontra-se no princípio da existência embrionária de cada indivíduo incluído neste desenvolvimento cíclico, já que o embrião individual *(pinda)* é o análogo microcósmico do «Ovo do Mundo» *(Brakmânda)* na ordem macrocósmica.

(secção da esfera por um plano de qualquer direcção) não se encontra nunca realizada no mundo corporal[3].

Por outro lado, o cubo é, ao invés, a mais «acabada» de todas as formas, se assim nos podemos exprimir, isto é, aquela que corresponde ao máximo de «especificação»; por isso, é a forma que, entre os elementos corporais, se liga à terra, enquanto esta constitui o «elemento extremo e final» da manifestação neste estado corporal[4]; deste modo, corresponde também ao fim do ciclo da manifestação, ou àquilo a que já chamámos o «ponto de paragem» do movimento cíclico. Esta forma é, pois, de certo modo, a do sólido por excelência[5], e simboliza a «estabilidade», quando esta implica a paragem de todo o movimento. Aliás, é evidente que um cubo assente sobre uma das faces é, de facto, o corpo cujo equilíbrio apresenta o máximo de estabilidade. Importa notar que essa estabilidade, no termo do movimento descendente não é, e não pode ser outra coisa, além da imobilidade pura e simples, cuja imagem mais aproximada no mundo corporal é dada pelos minerais; e essa imobilidade, se pudesse ser inteiramente realizada, seria propriamente, do ponto de vista mais baixo, o reflexo inverso daquilo que é, do ponto de vista mais alto, a imutabilidade principal. A imobilidade, ou a estabilidade entendida deste modo, representada pelo cubo, refere-se, pois, ao pólo substancial da manifestação, do mesmo modo que a imutabilidade, na qual estão compreendidas todas as possibilidades para o estado «global» representado pela esfera, refere-se ao seu pólo essencial[6]; e é por isso que o cubo simboliza ainda a ideia de «base» ou de «fundamento» que corresponde precisamente a este pólo substancial[7]. Assinalaremos também que as

---

[3] Pode dar-se como exemplo o movimento dos corpos celestes, que não é rigorosamente circular, mas elíptico; a elipse é uma espécie de primeira «especificação» do círculo, pelo desdobramento do centro em dois pólos ou «núcleos» segundo um certo diâmetro que tem desde logo um papel «axial» particular, ao mesmo tempo que todos os outros diâmeros se diferenciam entre si quanto ao comprimento. Acrescentaremos incidentemente a este propósito que, como os planetas descrevem elipses das quais o Sol é um dos núcleos, poderíamos perguntar-nos a que corresponde o outro núcleo: como nesse espaço não há efectivamente nada de corporal, deve existir qualquer coisa que só se poderá referir à ordem subtil; mas não é agora o momento de examinar de perto esta questão, que ficaria completamente fora do nosso assunto.

[4] Ver Fabre D'Olivet, *La langue hebraïque restituée.*

[5] Não é que a terra, enquanto elemento, se assimile pura e simplesmente ao estado sólido como alguns crêem erradamente, ela é que é o próprio princípio da «solidez».

[6] É por isso que a forma esférica, segundo a tradição islâmica, se liga ao «Espírito» *(Er-Rûh)* ou à Luz primordial.

[7] Na Cabala hebraica, a forma cúbica corresponde, entre os *Sephirot* a *Iesod*, que é, com efeito, o «fundamento» (e se objectássemos a este respeito que *Iesod* não é, no entanto, a última *Sephirah*, teríamos

faces do cubo podem ser olhadas como estando orientadas duas a duas respectivamente, segundo as três dimensões do espaço, isto é, como paralelas aos três planos determinados pelos eixos que formam o sistema de coordenadas com o qual este espaço se relaciona e que permite «medi-lo», isto é, realizá-lo efectivamente na sua integralidade; segundo o que explicámos noutro sítio, como os três eixos que formam a cruz a três dimensões devem ser considerados como traçados a partir do centro de uma esfera, cuja expansão infinita enche o espaço inteiro (e os três planos que estes eixos determinam passam necessariamente por este centro, que é a «origem» de todo o sistema de coordenadas), esse facto estabelece a relação existente entre estas duas formas extremas da esfera e do cubo, relação na qual o que era interior e central na esfera se encontra de certo modo «invertido» para constituir a superfície ou a exterioridade do cubo[8].

O cubo representa a terra em todas as acepções tradicionais desta palavra, isto é, não somente a terra enquanto elemento corporal, como dissemos mais atrás, mas também um princípio de ordem muito mais universal, aquele que a tradição extremo-oriental designa como a Terra *(Ti)* em correlação com o Céu *(Tien)*: as formas esféricas ou circulares são relacionadas com o Céu, e as formas cúbicas ou quadradas, com a Terra; como estes dois termos complementares são os equivalentes de *Purusha* e de *Prakriti*, na doutrina hindu, isto é, outra expressão para designar a essência e a substância entendidas no sentido universal, chegamos mais uma vez aqui à mesma conclusão como anteriormente; de resto, é evidente que, tal como as noções de essência e de substância, o próprio simbolismo é sempre susceptível de se aplicar a dois níveis diferentes, isto é, quer aos princípios de um estado particular de existência, quer aos do conjunto da manifestação universal. Tal como estas formas geométricas, também se ligam com o Céu e com a Terra os instrumentos que servem para desenhá-los, isto é, o compasso e o esquadro,

que responder que a seguir a ela só há *Malkuth*, que é propriamente a «sintetização» final à qual todas as coisas são reduzidas a um estado que corresponde, a outro nível, à unidade principial de *Kether*; na constituição subtil da individualidade humana, segundo a tradição hindu, esta forma liga-se ao *chakra* «básico» ou *mûlâdhâra*; isto está também em relação com os mistérios da *Caaba* na tradição islâmica; e, no simbolismo arquitectónico, o cubo é propriamente a forma da «primeira pedra» de um edifício, isto é, da «pedra fundamental», colocada ao nível mais baixo, sobre a qual assentara toda a estrutura desse edifício e que lhe assegura a estabilidade.

[8] Na geometria plana há uma relação semelhante, considerando os lados do quadrado como paralelas a dois diâmetros rectangulares do círculo, e o simbolismo desta relação está ligado directamente àquilo que a tradição hermética designa como a «quadratura do círculo», de que diremos algumas palavras mais à frente.

tanto no simbolismo da tradição extremo-oriental como no das tradições iniciáticas ocidentais[9]; e as correspondências destas formas dão lugar, naturalmente, em diversas circunstâncias, a múltiplas aplicações simbólicas rituais[10].

Outro caso em que a relação destas mesmas formas geométricas é ainda posto em evidência, é o simbolismo do «Paraíso terrestre» e da «Jerusalém celeste», de que já tivemos oportunidade de falar noutro sítio[11]; este caso é particularmente importante no ponto de vista em que nos colocamos agora, porque se trata exactamente das duas extremidades do ciclo actual. Ora a forma do «Paraíso terrestre», que corresponde ao início deste ciclo, é circular, enquanto que a da «Jerusalém celeste», que corresponde ao fim, é quadrada[12]; e a cintura circular do «Paraíso terrestre» não é mais do que o corte horizontal do «Ovo do Mundo», isto é, da forma esférica universal e primordial[13]. Poder-se-ia dizer que é este mesmo círculo que se transforma finalmente num quadrado, já que as duas extremidades devem unir-se, ou antes (o ciclo nunca se fecha realmente, o que implicaria uma repetição impossível) corresponder-se exactamente; a presença da própria «Árvore da Vida» ao centro nos dois casos indica bem que não se trata, com efeito, mais do que de dois estados de uma mesma coisa; e o quadrado figura aqui o acabamento das possibilidades deste ciclo, que estavam em germe na «cintura orgânica»

---

[9] Em certas figurações simbólicas, o compasso e o esquadro estão colocados respectivamente nas mãos de Fo-hi e da sua irmã Niu-kua, do mesmo modo que, nas figuras alquímicas de Basílio Valentim, estão colocados nas mãos das duas metades masculina e feminina do *Rebis* ou Andrógino Hermético; vê-se por este facto que Fo-hi e Niu-kua são de certo modo, assimilados analogicamente, nos seus papéis respectivos, ao princípio essencial ou masculino e ao princípio substancial ou feminino da manifestação.

[10] É assim que na China, por exemplo, os fatos rituais dos antigos soberanos deviam ser de forma redonda no cimo e de forma quadrada em baixo; o soberano representava assim o tipo próprio do Homem *(Jen)* no seu papel cósmico, isto é, o terceiro termo da «Grande Tríade», que exercia a função de intermediário entre o Céu e a Terra unindo os poderes de um e de outra.

[11] Ver *Le Roi du Monde*, p. 128-130 e também *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX.

[12] Se aproximarmos isto das correspondências que indicámos mais atrás, pode parecer que há uma inversão no emprego das duas palavras «celeste» e «terrestre», e, de facto, só convém empregar aqui ambos os termos sob determinada relação: no início do ciclo, este mundo não se apresentava como actualmente, e o «Paraíso terrestre» era a projecção directa, manifestada então visivelmente, da forma propriamente celeste e principial (estava, aliás, situado algures nos confins do céu e da terra, já que se diz que tocava a «esfera da Lua», isto é, o «primeiro céu»); no final, a «Jerusalém celeste» desce «do céu à terra» e é somente no termo desta descida que aparece sob a forma quadrada, porque nessa altura o movimento cíclico parou.

[13] É bom notar que este círculo é dividido pela cruz formada pelos quatro rios que parte do seu centro, dando assim exactamente a figura de que já falámos, a propósito da relação do círculo com o quadrado.

circular do início, e que são então fixados e estabilizados num estado de certo modo definitivo, pelo menos em relação a este mesmo ciclo. O resultado final pode ainda ser representado como uma «cristalização», o que corresponde sempre à forma cúbica (ou quadrada na secção plana): obtém-se assim uma «cidade» com simbolismo mineral, enquanto que, no início, se tinha um «jardim» com um simbolismo vegetal, cuja vegetação representa a elaboração dos germes na esfera da assimilação vital [14]. Lembraremos aquilo que já dissemos atrás sobre a imobilidade do mineral como imagem do termo para o qual tende a «solidificação» do mundo; mas deve-se acrescentar que aqui se trata do mineral considerado num estado já «transformado» ou «sublimado», porque são pedras preciosas que figuram na descrição da «Jerusalém celeste»; é por isso que a fixação só é realmente definitiva em relação ao ciclo actual, e para além do «ponto de paragem», esta mesma «Jerusalém celeste» deve, em virtude do encadeamento casual que não admite nenhuma descontinuidade efectiva, tornar-se no «Paraíso terrestre» do ciclo futuro, já que o começo deste e o final daquele que o precede são propriamente um só e o mesmo momento visto de dois lados opostos [15].

Não é menos verdade que, se nos limitarmos à consideração do ciclo actual, chegará finalmente um momento em que «a roda deixe de andar», e aqui como sempre, o simbolismo é perfeitamente coerente: com efeito, uma roda é ainda uma figura circular e se se deformasse de modo a ficar quadrada, é evidente que a única coisa que poderia fazer era parar. É por isso que esse momento aparece como «o final dos tempos»; e é então que, segundo a tradição hindu, os «doze Sóis» brilharão simultaneamente, porque o tempo é efectivamente medido pelo percurso do Sol através dos doze signos do Zodíaco, que constituem o ciclo anual, e, se a rotação parasse, os doze aspectos correspondentes fundir-se-iam, por assim dizer, num só, entrando desse modo na unidade essencial e primordial da sua natureza comum, já que só diferem na relação da manifestação cíclica que terá terminado então [16].

---

[14] Ver *O Esoterismo de Dante*. (N. do T.: p. 73-76 da edição portuguesa).

[15] Este momento é representado também como o da «inversão dos pólos», ou como o dia em que «os astros se levantarão no Ocidente e desaparecerão no Oriente», porque um movimento de rotação, consoante o vejamos de um ou de outro lado, parece efectuar-se em dois sentidos contrários, embora não seja realmente mais do que o mesmo movimento que se continua sob outro ponto de vista, correspondente à marcha de um novo ciclo.

[16] Ver *Le Roi du Monde*, p. 48. — Os doze signos do Zodíaco, em vez de estarem dispostos circularmente, tornam-se as doze portas da «Jerusalém celeste», das quais três estão situadas de cada lado do quadrado e os «doze Sóis» aparecem ao centro da «cidade» como os doze frutos da «Árvore da Vida».

Por outro lado, a transformação do círculo num quadrado equivalente[17] é aquilo que se designa por «quadratura do círculo»; aqueles que declaram que esta é um problema insolúvel, embora ignorem todo o seu significado simbólico, têm de facto razão, já que esta «quadratura» entendida no seu verdadeiro sentido, só poderá ser realizada no final do próprio ciclo[18].

Resulta ainda de tudo isto que a «solidificação» do mundo se apresenta de certo modo, com um duplo sentido: considerada em si mesma, no decorrer do ciclo, como a consequência de um movimento descendente para a quantidade e a «materialidade», tem evidentemente um significado «desfavorável» e até «sinistro», oposto à espiritualidade; mas, por outro lado, é necessária para preparar, embora de uma maneira que poderíamos dizer «negativa», a fixação última dos resultados do ciclo sob a forma da «Jerusalém celeste», onde estes resultados se tornarão em breve os germes das possibilidades do ciclo futuro. Mas é claro que nesta mesma fixação última, e para que ela seja verdadeiramente uma restauração do «estado primordial», é preciso a intervenção imediata de um princípio transcendente, sem o qual nada poderia ser salvo e o «cosmos» desapareceria pura e simplesmente no «caos»; é esta intervenção que produz a «inversão» final, já prefigurada pela «transmutação» do mineral na «Jerusalém celeste», levando em seguida ao reaparecimento do «Paraíso terrestre» no mundo visível, onde haverá a partir de então «novos céus e uma nova terra», visto que será o início de um outro *Manvantara* e a existência de uma outra humanidade.

[17] Isto é, com a mesma superfície, se nos colocarmos no ponto de vista quantitativo, mas este não é mais do que uma expressão completamente exterior àquilo que realmente se trata.

[18] A fórmula numérica correspondente é a da *Tetraktys* pitagórica: 1+2+3+4=10; se utilizarmos os números em sentido inverso: 4+3+2+1, temos as proporções dos quatro *Yugas*, cuja soma forma o denário, isto é, o ciclo completo e acabado.

CAPÍTULO XXI

CAIM E ABEL

A «solidificação» do mundo tem ainda, na ordem humana e social, outras consequências de que não falámos até agora: a este respeito, ela cria um estado de coisas no qual tudo está contado, registado e regulamentado, o que, no fundo, não é mais do que outro género de «mecanização»; nada é mais fácil do que constatar por todo o lado, na nossa época, factos sintomáticos tais como, por exemplo, a mania dos recenseamentos (que se liga, aliás, directamente à importância atribuída às estatísticas)[1], e igualmente, a multiplicação incessante das intervenções administrativas em todas as circunstâncias da vida, intervenções que devem ter como efeito certamente assegurar uma uniformidade tão completa quanto possível entre os indivíduos, tanto mais que, de certo modo, é «princípio» de qualquer administração moderna tratar esses indivíduos como simples unidades numéricas todas semelhantes entre si, isto é, agir como se, por hipótese, a uniformidade «ideal» estivesse já realizada, obrigando deste modo todos os homens a ajustarem-se, se assim de pode dizer, a uma mesma medida «média». Por outro lado, esta regulamentação cada vez mais excessiva tem

[1] Muito haveria a dizer sobre as proibições formuladas em certas tradições contra os recenseamentos, salvo em alguns casos excepcionais; se disséssemos que estas operações e todas aquelas daquilo a que chamamos o «estado civil» têm, entre outros inconvenientes, o de contribuir para encurtar a duração da vida humana (o que, aliás, está conforme com a própria marcha do ciclo, sobretudo nos últimos períodos), ninguém acreditaria; e, no entanto, em certos países, os camponeses mais ignorantes sabem bastante bem, como facto de experiência corrente, que se se contarem muitas vezes os animais, morrem muitos mais do que se não o fizerem. É claro, evidentemente, que aos olhos dos modernos que se dizem «esclarecidos», isto não passa de uma «superstição»!

uma consequência bastante paradoxal: é que, quanto mais se glorifica a rapidez e a facilidade crescentes da comunicação entre os países mesmo os mais afastados, graças às invenções da indústria moderna, põem-se ao mesmo tempo todos os entraves possíveis à liberdade dessa comunicação, de tal modo que é muitas vezes praticamente impossível passar de um país para outro, ou pelo menos, tornou-se mais difícil do que nos tempos em que não havia nenhum meio mecânico de transporte. É mais um aspecto particular da «solidificação»: num mundo assim, já não há lugar para os povos nómadas que até agora têm subsistido em condições diversas, porque cada vez menos encontram espaço livre diante de si. Aliás, todos se esforçam por todos os meios para os levar à vida sedentária[2], de modo que, também sob este aspecto, não parece longe o momento em que «a roda deixará de andar»; além disso, nesta vida sedentária, as cidades, que representam, de certo modo, o último grau da «fixação», tomam uma preponderância importante e tendem cada vez mais a absorver tudo[3]; e é assim que, perto do final do ciclo, Caim acabara realmente por matar Abel.

Com efeito, no simbolismo bíblico, Caim é representado como agricultor e Abel como pastor. São assim tipos das duas espécies de povos que existiram desde as origens da presente humanidade, ou pelo menos, desde que se produziu nela uma primeira diferenciação: os sedentários, ligados à cultura da terra, os nómadas, à criação de gado[4]. Estas são, é preciso insistir, as ocupações essenciais e primordiais destes dois tipos humanos; o resto é acidental, derivado ou acrescentado, e falar de povos caçadores ou pescadores, por exemplo, como fazem commummente os etnólogos modernos, ou é tomar o acidental pelo essencial, ou referir unicamente casos mais ou menos tardios de anomalia e de degenerescência,

[2] Citemos, como exemplos particularmente significativos, os projectos «sionistas», no que diz respeito aos Judeus e também as tentativas recentes para fixar os Ciganos em certas regiões da Europa ocidental.

[3] É preciso lembrar a este respeito que a própria «Jerusalém celeste» é simbolicamente uma «cidade», o que mostra, mais uma vez, como dizíamos atrás, que se pode verificar um duplo sentido da «solidificação».

[4] Poderíamos acrescentar que, sendo Caim designado como mais velho, a agricultura parece que teve uma certa anterioridade, e, de facto, o próprio Adão, antes da «queda», é representado como tendo a função de «cultivar o jardim», o que, aliás, não se refere propriamente à predominância do simbolismo vegetal na figuração do início do ciclo (daí uma «agricultura» simbólica e até iniciática, a mesma que, entre os Latinos, se dizia que Saturno tinha ensinado aos homens da «idade de ouro»); mas, seja como for, só temos que ter em conta aqui o estado simbolizado pela oposição (que é ao mesmo tempo um complementarismo) de Caim e de Abel, isto é, aquele em que a distinção dos povos em agricultores e pastores é já um facto consumado.

como se pode encontrar realmente em certos povos selvagens (e os povos essencialmente comerciantes ou industriais do Ocidente moderno não são, aliás, menos anormais, embora de outro modo)[5]. Cada uma destas duas categorias tinha naturalmente a sua lei tradicional própria, diferente da outra, e adaptada ao seu género de vida e à natureza das suas ocupações; esta diferença manifestava-se nomeadamente nos ritos sacrificiais, e daí a menção especial que é feita das oferendas vegetais de Caim e das oferendas animais de Abel, no texto do *Génesis*[6]. Já que fazemos aqui uma referência particular ao simbolismo bíblico, é bom notar já, a este propósito, que a *Thora* hebraica se liga propriamente ao tipo da lei dos povos nómadas: daí a maneira como é apresentada a história de Caim e de Abel, que, do ponto de vista dos povos sedentários, apareceria sob outra luz e seria susceptível de outra interpretação; mas, claro, os aspectos correspondentes a estes dois pontos de vista estão incluídos um e outro no seu sentido profundo, e não são, na realidade, mais do que uma aplicação do duplo sentido dos símbolos, aplicação à qual só fizemos uma alusão parcial a propósito da «solidificação», já que esta questão, como se verá melhor a seguir, está estreitamente ligada ao simbolismo do assassínio de Abel por Caim. Do carácter especial da tradição hebraica vem também a reprovação que se faz a certas artes ou a certos ofícios que estão ligados propriamente aos sedentários, e nomeadamente a tudo o que diz respeito à construção de habitações fixas; pelo menos foi assim até à época em que precisamente Israel deixou de ser nómada, durante alguns séculos, isto é, até ao tempo de David e de Salomão, e sabe-se que, para construir o Templo de Jerusalém, foi preciso chamar operários estrangeiros[7].

São naturalmente os povos agricultores que, pelo facto de serem sedentários, acabam, mais tarde ou mais cedo, por construir cidades; e, de facto, diz-se que a primeira cidade foi fundada pelo próprio Caim; esta fundação só teve lugar,

---

[5] As denominações de *Iran* e de *Turan* que se quis já atribuir a designações de raças, representam na realidade respectivamente os povos sedentários e os povos nómadas; *Iran* ou *Airyana* vem da palavra *arya* (de onde deriva *ârya* por alongamento), que significa «lavrador» (derivado da raiz *ar,* que se encontra também no latim *arare, arator,* e também *arvum* «campo»); e o emprego da palavra *ârya* como designação honorífica (para as castas superiores) é, por conseguinte, característica da tradição dos povos agricultores.

[6] Sobre a importância muito particular do sacrifício e dos ritos que a eles se ligam, nas diferentes formas tradicionais, ver Frithjov Schuon, *Du Sacrifice,* na revista *Études Traditionnelles,* Abril de 1938, e A. K. Coomaraswamy, *Atmayajna: Self-sacrifice,* no *Harvard Journal of Asiatic Studies,* Fevereiro de 1942.

[7] A fixação do povo hebreu dependia, essencialmente, aliás, da própria existência do Templo de Jerusalém: assim que este foi destruído, o nomadismo reapareceu sob a forma especial da «dispersão».

aliás, muito depois de se terem referido as suas ocupações agrícolas, o que mostra bem que há como que duas fases sucessivas no «sedentarismo», em que a segunda representa, em relação à primeira, um grau mais acentuado de fixação e de «concentração» espacial. De modo geral, as obras dos povos sedentários são, por assim dizer, obras do tempo; fixados no espaço e num domínio estritamente delimitado, desenvolvem a sua actividade numa continuidade temporal que lhes aparece como indefinida. Pelo contrário, os povos nómadas e pastores não edificam nada que perdure, e não trabalham com vista a um futuro que lhes escapa; mas vão adiante de si próprios no espaço, que não lhes opõe nenhuma limitação, mas, pelo contrário, lhes abre constantemente novas possibilidades. Encontra-se assim a correspondência dos princípios cósmicos aos quais se liga, numa outra ordem, o simbolismo de Caim e de Abel: o princípio da compressão, representado pelo tempo e o princípio da expansão, pelo espaço[8]. A bem dizer, ambos estes princípios se manifestam simultaneamente no tempo e no espaço, como em todas as coisas, e é necessário anotar isto para evitar identificações ou assimilações demasiado «simplificadas», bem como para resolver por vezes certas oposições aparentes; mas não é menos certo que a acção do primeiro predomina na condição temporal, e a do segundo na condição espacial. Ora o tempo gasta o espaço, se assim se pode dizer, afirmando desse modo o seu papel de «devorador»; igualmente, ao longo dos tempos, os sedentários absorvem pouco a pouco os nómadas: é esse, como dizíamos mais atrás, o sentido social e histórico do assassínio de Abel por Caim.

A actividade dos nómadas exerce-se especialmente no reino animal, móvel como eles; a dos sedentários, pelo contrário, tem como objecto directo os dois reinos fixos, o vegetal e o mineral[9]. Por outro lado, pela força das coisas, os sedentários chegam a constituir símbolos visuais, imagens feitas de diversas substâncias, mas que, do ponto de vista do significado essencial, se reduzem sempre mais ou menos directamente ao esquematismo geométrico, origem e base de todas as formações espaciais. Os nómadas, pelo contrário, para quem as imagens estão proibidas como tudo o que tenda a fixá-los num determinado lugar, têm símbolos

[8] Sobre este significado cosmológico devem ver-se especialmente os trabalhos de Fabre d'Olivet.

[9] A utilização dos elementos minerais compreende nomeadamente a construção e a metalurgia: voltaremos a esta última, cujo simbolismo bíblico a faz remontar a Tubalcaim, isto é, a um descendente de Caim, cujo nome se encontra na formação do seu próprio, o que indica que existe entre eles uma ligação directa particularmente estreita.

sonoros, os únicos compatíveis com o seu estado de contínua migração[10]. Mas há uma coisa notável que é o facto de, entre as faculdades sensíveis, a vista estar em ligação directa com o espaço, e o ouvido, com o tempo: os elementos do símbolo visual exprimem-se em simultaneidade, os do símbolo sonoro, em sucessão; opera-se, pois, nesta ordem uma espécie de inversão das relações que vimos atrás, inversão que é, aliás, necessária para estabelecer um certo equilíbrio entre os dois princípios contrários de que falámos, e para manter as suas acções respectivas nos limites compatíveis com a existência humana normal. Assim, os sedentários criam as artes plásticas (arquitectura, escultura, pintura), isto é, as artes das formas que se desenvolvem no espaço; os nómadas criam as artes fonéticas (música, poesia), isto é, as artes das formas que se desenvolvem no tempo; porque, digamo-lo de novo, qualquer arte é, na sua origem, simbólica e ritual, e só por uma degenerescência ulterior, muito recente, aliás, é que perde esse carácter sagrado para se tornar finalmente o «jogo» puramente profano, ao qual está reduzida entre os nossos contemporâneos[11].

Eis onde se manifesta o complementarismo das condições de existência: os que trabalham para o tempo estão estabilizados no espaço; os que erram no espaço, modificam-se sem cessar com o tempo. E vejamos onde aparece a antinomia do «sentido inverso»: aqueles que vivem segundo o tempo, elemento mudável e destruidor, fixam-se e conservam-se; aqueles que vivem segundo o espaço, elemento fixo e permanente, dispersam-se e mudam-se sem cessar. É preciso que seja assim para que a existência de uns e de outros se torne possível, pelo equilíbrio, pelo menos relativo, que se estabelece entre os termos representativos das duas tendências contrárias; se só uma ou outra destas duas tendências compressiva e expansiva estivesse em acção, o fim viria rapidamente, quer por «cristalização», quer por «volatilização», se nos é permitido empregar a este respeito as expressões simbólicas que devem evocar a «coagulação» e a «solução» alquímicas, e que correspondem, aliás, efectivamente, no mundo actual, a duas fases de que ainda iremos

[10] A distinção destas duas categorias fundamentais de símbolos é, na tradição hindu, a do *yantra,* símbolo figurado, e do *mantra,* símbolo sonoro; ela arrasta naturalmente uma distinção correspondente nos ritos onde estes elementos simbólicos são empregues respectivamente, embora não haja sempre uma separação tão nítida como a que se pode encarar teoricamente, já que todas as combinações em proporções diversas são possíveis aqui.

[11] Quase nem é preciso notar que, em todas as considerações expostas aqui, se vê aparecer nitidamente o carácter correlativo, e de certo modo simétrico, das duas condições espacial e temporal, encaradas no seu aspecto qualitativo.

dilucidar mais à frente o respectivo significado[12]. Com efeito, é este um domínio onde se afirmam com particular nitidez todas as consequências das dualidades cósmicas, imagens ou reflexos mais ou menos longínquos da primeira dualidade, a mesma da essência e da substância, do Céu e da Terra, de *Purusha* e de *Prakriti,* que gera e rege toda a manifestação.

Mas voltando ao simbolismo bíblico, o sacrifício animal é fatal a Abel[13], e a oferenda vegetal de Caim não é aceite[14]; aquele que é abençoado, morre, aquele que vive é amaldiçoado. Rompe-se o equilíbrio, de uma parte e de outra; como restabelecê-lo senão através de trocas, de tal modo que cada uma tenha a sua parte das produções da outra? É assim que o movimento associa o tempo e o espaço, e de certo modo, é a resultante da sua combinação e concilia neles as duas tendências opostas de que falámos atrás[15]; o movimento não é em si próprio mais do que uma série de desequilíbrios, mas a soma destes constitui o equilíbrio relativo compatível com a lei da manifestação ou do «devir», isto é, com a própria existência contingente. Qualquer troca entre os seres submetidos às condições temporal e espacial é um movimento, em suma, ou antes, um conjunto de dois movimentos inversos e recíprocos, que se harmonizam e se compensam um ao outro; aqui, o equilíbrio realiza-se, pois, directamente pelo facto

---

[12] É por isso que o nomadismo, sob o seu aspecto «maléfico» e desviado, exerce facilmente uma acção «dissolvente» sobre tudo aquilo com que entra em contacto; por seu lado, o sedentarismo, sob o mesmo aspecto, só pode levar às formas mais grosseiras de um materialismo sem saída.

[13] Como Abel derramou o sangue dos animais, o seu sangue é derramado por Caim; há como que a expressão de uma «lei de compensação», em virtude da qual os desequilíbrios parciais, que é no que consiste fundamentalmente toda a manifestação, se integram no equilíbrio total.

[14] Importa notar que a Bíblia hebraica admite, no entanto, a validade do sacrifício não sangrento considerado em si mesmo: é o caso do sacrifício de Melquisedec, que consiste na oferenda essencialmente vegetal do pão e do vinho; mas isto liga-se em realidade ao ritual do *Soma* védico e à perpetuação directa da «tradição primordial», para além da forma especializada da tradição hebraica e «abraâmica», e até, muito mais longe ainda, para além da distinção da lei dos povos sedentários e da dos povos nómadas; há ainda uma reminiscência da associação do simbolismo vegetal com o «Paraíso terrestre», isto é, com o «estado primordial» da nossa humanidade.

A aceitação do sacrifício de Abel e a rejeição do de Caim é representada muitas vezes sob uma forma simbólica bastante curiosa; o fumo do primeiro eleva-se verticalmente para o céu, enquanto que o do segundo se espalha horizontalmente à superfície da terra; deste modo traçam respectivamente a altura e a base de um triângulo que representa o domínio da manifestação humana.

[15] Estas duas tendências manifestam-se ainda, aliás, no próprio movimento, sob as formas respectivas do movimento centrípeto e do movimento centrífugo.

mesmo desta compensação[16]. O movimento alternativo das trocas pode, aliás, exercer-se nos três domínios espiritual (ou intelectual puro), psíquico e corporal, em correspondência com os «três mundos»: troca dos princípios, dos símbolos e das oferendas, tal é, na verdadeira história tradicional da humanidade terrestre, a tripla base sobre a qual assenta o mistério dos pactos, das alianças e das bênçãos, isto é, no fundo, a própria repartição das «influências espirituais» em acção no nosso mundo; mas não podemos insistir mais nestas últimas considerações, que se ligam evidentemente a um estado normal do qual estamos muito afastados sob todos os aspectos, e dos quais o mundo moderno não é mais do que negação pura e simples[17].

[16] Equilíbrio, harmonia, justiça, não são mais do que três formas ou três aspectos de uma e mesma coisa; aliás, em certo sentido, poder-se-ia fazê-las corresponder respectivamente aos três domínios que mencionamos a seguir, com a condição, claro, de restringir aqui a justiça ao seu sentido mais imediato, cuja simples «honestidade» nas transacções comerciais representa, nos modernos, a expressão menorizada e degenerada pela redução de todas as coisas ao ponto de vista profano e à estreita banalidade da «vida vulgar».

[17] A intervenção da autoridade espiritual no que diz respeito à moeda, nas civilizações tradicionais, liga-se imediatamente àquilo que acabámos de dizer; com efeito, a moeda em si é de certo modo a própria representação da troca, e podemos compreender por esse facto, de modo mais preciso, qual era o papel efectivo dos símbolos que trazia gravados e que circulavam com ela, dando a essa troca um significado completamente diferente da simples «materialidade», que é tudo o que resta nas condições profanas que regem, no mundo moderno, as relações dos povos bem como as dos indivíduos.

CAPÍTULO XXII

SIGNIFICADO DE METALURGIA

Já dissemos que as artes ou os ofícios que implicam uma actividade exercida no reino mineral pertencem propriamente aos povos sedentários, e, por isso, eram proibidos pela lei tradicional aos povos nómadas, de que a lei hebraica representa o exemplo mais geralmente conhecido; com efeito, é evidente que estas artes tendem directamente para a «solidificação», que, no mundo corporal tal como ele se nos apresenta, atinge efectivamente o seu grau mais acentuado no próprio mineral. Aliás, este mineral, sob a forma mais comum que é a pedra, serve, antes do mais para a construção de edifícios estáveis[1]; uma cidade sobretudo, pelo conjunto de edifícios que a compõe, aparece de certo modo como um aglomerado artificial de minerais; e, como já dissemos, a vida nas cidades corresponde a um sedentarismo ainda mais completo que a vida agrícola, tal como o mineral é mais fixo e mais «sólido» que o vegetal. Mas há ainda outra coisa: as artes que têm por objecto o mineral compreendem também a metalurgia sob todas as formas; ora, se observarmos que na nossa época o metal tende cada vez mais a substituir a pedra na construção, como outrora a pedra substituiu a madeira, somos tentados a pensar que deve haver um sintoma característico de uma fase mais «avançada» na marcha descedente do ciclo; e isso é confirmado pelo facto de, na generalidade, o metal ter

[1] É certo que, entre muitos povos, as construções das épocas mais antigas faziam-se de madeira, mas evidentemente, tais edifícios não eram tão duradoiros, e, por conseguinte, tão fixos, como os edifícios de pedra; o emprego do mineral na construção implica, pois, em todos os casos, um maior grau de «solidez», em toda a acepção da palavra.

um papel cada vez maior na civilização moderna «industrializada» e «mecanizada», quer do ponto de vista destrutivo, quer do ponto de vista construtivo, porque o consumo de metal nas guerras contemporâneas é verdadeiramente prodigioso.

Esta nota está, aliás, de acordo com uma particularidade que se encontra na tradição hebraica: desde o início, quando se permitia o emprego da pedra em certos casos como na construção de um altar, era, contudo, especificado que essa pedra devia ser «inteira» e «não tocada pelo ferro»[2]; segundo os próprios termos desta passagem bíblica, a insistência diz respeito mais ao facto de não se trabalhar a pedra com o ferro, do que de não empregar metal para o altar; a proibição que dizia respeito ao metal era, pois, mais rigorosa, sobretudo para tudo o que se destinava a um uso ritual[3]. Subsistem mesmo traços desta proibição, quando Israel deixou de ser nómada e construiu ou mandou construir edifícios estáveis: quando se edificou o Templo de Jerusalém, «as pedras (vinham) preparadas; como as traziam se edificava; de maneira que nem o martelo, nem machado nem nenhum outro instrumento de ferro se ouvia»[4]. Este facto não tem, aliás, nada de excepcional, e podia encontrar-se uma quantidade de elementos concordantes neste mesmo sendido: assim, em muitos países, uma espécie de exclusão parcial da comunidade, ou pelo menos uma «marginalização», existiu e existe ainda contra os operários que trabalham os metais, sobretudo os ferreiros, cujo ofício se associa muitas vezes, de resto, com a prática de uma magia inferior e perigosa, que degenera, na maior parte dos casos, em bruxaria pura e simples. No entanto, por outro lado, a metalurgia, em certas formas tradicionais, pelo contrário, foi particularmente exaltada e serviu mesmo de base a organizações iniciáticas bastante importantes; citaremos apenas a este respeito o exemplo dos Mistérios Cabíricos, sem insistir sobre este assunto muito complexo e que nos levaria muito longe; o que é preciso reter agora, é que a metalurgia tem ao mesmo tempo um aspecto «sagrado» e um aspecto «execrado», e, no fundo, estes

[2] *Deuteronómio*, 27, 5-6.

[3] Daí também o emprego, que ainda persiste, das facas de pedra para o rito da circuncisão.

[4] *I Reis*, 6, 7.

— O Templo de Jerusalém continha, no entanto, uma grande quantidade de objectos metálicos, mas o uso deles liga-se a outro aspecto do simbolismo dos metais, que é o efeito duplo, como diremos mais à frente; parece, aliás, que a proibição tenha acabado por ser «localizada», principalmente no emprego do ferro, que é precisamente, de todos os metais, aquele cujo papel é mais importante na época moderna.

dois aspectos procedem de um duplo simbolismo inerente aos próprios metais.

Para compreender isto, é preciso antes de mais, lembrarmo-nos que os metais, em razão das suas correspondências astrais, são, de certo modo, os «planetas do mundo inferior»; devem, pois, ter naturalmente, como os próprios planetas de que recebem e condensam, por assim a dizer, as influências no meio terrestre, um aspecto «benéfico» e um aspecto «maléfico»[5]. Além disso, já que se trata de um reflexo inferior, representado nitidamente pela própria situação das minas metálicas no interior da terra, o lado «maléfico» deve facilmente tornar-se predominante; não nos podemos esquecer que, do ponto de vista tradicional, os metais e a metalurgia estão em relação directa com o «fogo subterrâneo», cuja ideia se associa em muitos aspectos à do «mundo infernal»[6]. É claro que as influências metálicas, se as tomarmos pelo lado «benéfico» utilizando-as de uma maneira verdadeiramente «ritual» no sentido mais completo desta palavra, são susceptíveis de ser «transmudadas» e «sublimadas», e podem mesmo e até melhor tornar-se então um «suporte» espiritual, de tal modo que aquilo que está ao nível mais baixo, corresponde, por analogia inversa, ao que está ao nível mais elevado; todo o simbolismo mineral da alquimia se baseia afinal nisto, tal como o das antigas iniciações cabíricas[7]. Pelo contrário, quando se trata de um uso exclusivamente profano dos metais, e dado que o próprio ponto de vista profano tem necessariamente como efeito cortar toda a comunicação com os princípios superiores, só fica o lado «maléfico» das influências correspondentes para poder agir efectivamente, e desenvolver-se-á tanto mais, quanto mais se encontrar isolado de tudo o que puder, restringi-lo e dar-lhe equilíbrio. Este caso de um uso exclusivamente profano é eviden-

[5] Na tradição zoroastriana parece que os planetas são encarados quase exclusivamente como «maléficos»; isto pode resultar de um ponto de vista particular a esta tradição, mas o que se conhece daquilo que subsiste dela actualmente, representa só uns fragmentos muito mutilados, para que seja possível pronunciarmo-nos sobre questões deste género.

[6] No que diz respeito a esta relação com o «fogo subterrâneo», a semelhança manifesta do nome de Vulcano com o do Tubalcaim bíblico é particularmente significativa; ambos são, aliás, representados da mesma maneira como ferreiros; e, precisamente a propósito de ferreiros, acrescentaremos que esta associação com o «mundo infernal» explica suficientemente aquilo que dizíamos mais atrás sobre o lado «sinistro» do ofício destes. — Os Cabiros, por outro lado apesar de também serem ferreiros, tinham um duplo aspecto terrestre e celeste, o que os punha em ligação ao mesmo tempo com os metais e com os planetas correspondentes.

[7] Convém dizer que a alquimia propriamente dita parava no «mundo intermediário» e atinha-se ao ponto de vista que podemos chamar «cosmológico»; mas o seu simbolismo não era por esse facto menos susceptível de uma transposição que lhe dava um valor verdadeiramente espiritual e iniciático.

temente aquele que, no mundo moderno, se realiza em toda a sua amplitude[8].

Até aqui colocámo-nos sobretudo no ponto de vista da «solidificação» do mundo, que é, aliás, aquele que conduz propriamente ao «reino da quantidade», do qual o uso actual dos metais não é senão um aspecto; este ponto de vista é, de facto, aquele que se manifestou em todas as coisas da maneira mais aparente até ao ponto a que o mundo chegou presentemente. Mas as coisas podem ir mais longe ainda, e os metais, por causa das influências subtis que lhe estão agregadas, podem também ter um papel numa fase ulterior que tenderá mais imediatamente para a dissolução final; estas influências subtis passaram, seguramente, ao estado latente, durante todo o decorrer do período que podemos considerar como materialista, tal como tudo o que está fora da ordem corporal pura e simples; mas isso não quer dizer que tenham deixado de existir, nem mesmo que tenham deixado de agir completamente, embora de maneira dissimulada, da qual o lado «satânico» que existe no próprio «mecanicismo», sobretudo (mas não exclusivamente) nas suas aplicações destrutivas, não é mais do que uma manifestação, embora os materialistas sejam incapazes de suspeitar isso. Estas mesmas influências podem, pois, estar só à espera de uma ocasião favorável para afirmar a sua acção mais abertamente, e, naturalmente, sempre no mesmo sentido «maléfico», já que, no que diz respeito às influências de ordem «benéfica», este mundo está fechado para elas devido à atitude profana da humanidade moderna; ora essa ocasião pode mesmo não estar muito longe, porque a instabilidade que vai crescendo actualmente em todos os domínios mostra bem que o ponto correspondente à maior predominância efectiva da «solidez» e da «materialidade» já foi ultrapassado.

Compreender-se-á talvez melhor o que acabamos de dizer se se reparar que os metais, segundo o simbolismo tradicional, estão em relação, não só com o «fogo subterrâneo», como já dissemos, mas também com os «tesouros escondidos». Tudo isto está, aliás, estreitamente conexo, por razões que não podemos de modo nenhum desenvolver neste momento, mas que podem ajudar à explicação do modo como as intervenções humanas são susceptíveis de provocar, ou mais exactamente de «desencadear» alguns cataclismos naturais. Seja como for, todas

[8] O caso da moeda, tal como ela existe actualmente, pode mais uma vez servir aqui de exemplo característico: despojada de tudo aquilo que podia, nas civilizações tradicionais, fazer dela um veículo de «influências espirituais», não só está reduzida a não ser mais do que um signo «material» e quantitativo em si própria, mas também já só pode ter um papel verdadeiramente nefasto e «satânico», o que não é difícil de constatar efectivamente na nossa época.

as «lendas» (para falar a linguagem actual) que referem estes «tesouros» mostram claramente que os seus «guardas», isto é, precisamente as influências subtis que lhes estão adstritas, são «entidades» psíquicas das quais é muito perigoso aproximar-nos sem possuir as «qualificações» requeridas e sem tomar as precauções necessárias; mas, de facto, que precauções poderiam tomar os modernos a este respeito, se são completamente ignorantes destas coisas? Estão muito evidentemente desprovidos de todas as «qualificações», bem como de todos os meios de acção neste domínio, que lhes escapa em consequência da atitude que eles próprios tomaram face a estas coisas; é verdade que se gabam constantemente de «dominar as forças da natureza»; mas, por outro lado, estão certamente bem longe de duvidar que, por detrás destas forças, que eles encaram de um ponto de vista estritamente corporal, há qualquer coisa de outra ordem, da qual essas coisas não são mais do que o mero veículo e a aparência exterior; e são elas que poderão um dia destes revoltar-se e virar-se contra aqueles que as menosprezaram.

A este propósito, acrescentaremos incidentemente uma outra nota que talvez pareça só uma curiosidade, mas que teremos ocasião de reencontrar mais à frente: os «guardas dos tesouros escondidos», que são ao mesmo tempo os ferreiros que trabalham no «fogo subterrâneo», são representados nas «lendas», segundo os casos, igualmente como gigantes e anões. Existia qualquer coisa semelhante nos Cabiros, o que indica que todo este simbolismo é ainda susceptível de receber uma aplicação que se refira a uma ordem superior; mas, se nos ativermos ao ponto de vista no qual, devido às condições da nossa época, temos de nos colocar presentemente, só podemos ver a face «infernal» dela, isto é, em que só há, uma expressão de influências pertencentes ao lado inferior e «tenebroso» daquilo a que podemos chamar o «psiquismo cósmico»; como veremos melhor mais adiante no nosso estudo, são efectivamente influências desse tipo que, sob formas múltiplas, ameaçam hoje a «solidez» do mundo.

Para completar esta resenha, notaremos ainda, ligada evidentemente ao lado «maléfico» da influência dos metais, a proibição frequente de trazer consigo objectos metálicos durante a realização de certos ritos, quer no caso de ritos exotéricos[9], quer no caso de ritos propriamente iniciáticos[10]. É claro que todos

[9] Esta proibição existe nomeadamente, pelo menos em princípio, nos ritos islâmicos da peregrinação, embora já não seja muito observada hoje em dia; além disso, aquele que cumpriu inteiramente esses ritos, incluindo o que constitui o seu lado mais «interior», deve abster-se de qualquer trabalho em que o fogo seja utilizado, o que exclui especialmente os ferreiros e os outros metalurgistas.

[10] Nas iniciações ocidentais isto traduz-se, na preparação ritual do recipiendário, por aquilo que se designa como o «despojamento dos metais». Poder-se-ia dizer que, num caso como este, os metais, além

os preceitos deste género têm antes de mais um carácter simbólico, e é mesmo isso que faz o seu valor profundo; mas do que temos de nos dar conta é que o verdadeiro simbolismo tradicional (que é preciso ter cuidado em não confundir com falsificações e falsas interpretações, às quais os modernos dão muitas vezes o mesmo nome)[11] tem sempre um alcance efectivo; e não devemos esquecer também que particularmente as suas aplicações rituais têm efeitos perfeitamente reais, embora as faculdades estreitamente limitadas do homem não possam percebê-las de modo geral. Não se trata de coisas vagamente «ideais», mas, bem pelo contrário, de coisas cuja realidade se manifesta por vezes de certo modo «tangível»; se não fosse assim, como se poderia explicar, por exemplo, o facto de haver homens que, em certos estados espirituais, não podem sentir o mínimo contacto com os metais? E sobretudo se o contacto tiver sido feito sem eles darem por isso e em condições tais que lhes seja impossível aperceberem-se disso através dos seus sentidos corporais, o que exclui forçosamente a explicação psicológica e «simplista» da «auto-sugestão»[12]? Se acrescentarmos que esse contacto pode chegar, em tais casos, a produzir exteriormente os efeitos fisiológicos de uma queimadura verdadeira, concordar-se-á que tais efeitos deveriam fazer reflectir, se os modernos ainda fossem capazes disso; mas a atitude profana e materialista e as ideias preconcebidas que daí resultam mergulharam-nos numa cegueira incurável.

---

de poderem prejudicar efectivamente a transmissão das «influências espirituais», são tomados como representando, de certo modo, aquilo que a Cabala hebraica chama as «cascas» ou as «conchas» *(qlipoth)*, isto é, o que há de mais inferior no domínio subtil, constituindo, se nos é permitida a expressão, os «*bas-fonds*» infra-corporais do nosso mundo.

[11] Assim, os «historiadores das religiões», na primeira metade do século XIX, inventaram uma coisa a que deram o nome de «simbólico», e que era um sistema de interpretação que não tinha com o verdadeiro simbolismo mais do que relações extremamente longínquas; quanto aos abusos simplesmente «literários» da palavra «simbolismo», é evidente que nem vale a pena falar.

[12] Podemos citar aqui, como exemplo conhecido, o caso de Shri Râmakrishna.

CAPÍTULO XXIII

O TEMPO TRANSFORMADO EM ESPAÇO

Como já dissemos atrás, o tempo gasta o espaço, de certa maneira, por efeito do poder de contracção que tende a reduzir cada vez mais a expansão espacial à qual se opõe; mas nesta acção contra o princípio antagonista, o próprio tempo se desenrola com uma velocidade sempre crescente, porque, longe de ser homogéneo como supõem aqueles que encaram só sob o ponto de vista quantitativo, é, pelo contrário, «qualificado» de maneira diferente a cada momento pelas condições cíclicas da manifestação à qual pertence. Esta aceleração torna-se mais aparente que nunca na nossa época, porque é nos finais do ciclo que ela é mais exagerada, embora, exista constantemente do princípio ao fim deste; poder-se-ia, pois, dizer que o tempo não contrai só o espaço, mas que se contrai a si próprio progressivamente; esta contracção exprime-se pela proporção decrescente dos quatro *Yugas,* com tudo o que ela implica, incluindo a diminuição correspondente da duração da vida humana. Diz-se por vezes, certamente sem compreender a verdadeira razão disso, que hoje os homens vivem mais depressa do que antigamente, e isso é literalmente verdadeiro; a pressa característica que os modernos põem em todas as coisas não é, aliás, mais do que a consequência da impressão confusa que eles têm disso.

No seu grau mais extremo, a contracção do tempo chegaria a reduzi-lo no final a um instante único, e então a duração deixaria verdadeiramente de existir, porque é evidente que no instante não pode haver mais nenhuma sucessão. É assim que «o tempo devorador» acaba por se devorar a si próprio, de modo que no «fim do mundo», isto é, no próprio limite da manifestação cíclica, «deixa de haver tempo»; e é também por isso que se diz que «a morte é o último ser a

morrer», porque, onde não há mais sucessão de espécie nenhuma, não há morte possível[1]. Assim que a sucessão pára, ou que, em termos simbólicos, «a roda deixa de rodar», tudo o que existe só pode estar em perfeita simultaneidade; a sucessão encontra-se, pois, de certo modo, transmutada em simultaneidade, o que se pode exprimir de outro modo dizendo que o «tempo se mudou em espaço»[2]. Deste modo, opera-se uma «inversão» em último lugar contra o tempo em proveito do espaço; no próprio momento em que o tempo parecia acabar de devorar o espaço, é pelo contrário o espaço que absorve o tempo; referindo-nos ao sentido cosmológico do simbolismo bíblico, poderíamos dizer que essa é a desforra final de Abel sobre Caim.

Uma espécie de «prefiguração» desta absorção do tempo pelo espaço, seguramente inconsciente por parte dos autores, encontra-se nas recentes teorias psico-matemáticas que tratam o complexo «espaço-tempo» como constituindo um conjunto único e indivisível; aliás, a maior parte das vezes dá-se dessas teorias uma interpretação inexacta, dizendo que elas consideram o tempo como uma «quarta dimensão» do espaço. Seria mais certo dizer que elas olham o tempo como comparável a uma «quarta dimensão», no sentido em que, nas equações do movimento, ele tem o papel de uma quarta coordenada que se junta às outras que representam as três dimensões do espaço; aliás, convém notar que isto corresponde à representação geométrica do tempo sob uma forma rectilínea, maneira de representar de que já assinalámos a insuficiência, e não pode ser de outro modo, devido ao carácter puramente quantitativo dessas teorias. Mas o que acabamos de dizer, rectificando até certo ponto a interpretação «vulgarizada», é ainda inexacto: na verdade, aquilo que faz o papel de uma quarta coordenada não é o tempo, mas aquilo a que os matemáticos chamam «o tempo imaginário»[3]; e

---

[1] Como *Yama* é designado na tradição hindu como o «primeiro morto», e como ele é assimilado à própria «Morte» *(Mrityu),* ou, se se preferir a linguagem da tradição islâmica, ao «Anjo da Morte», vê-se que, aqui como em muitos outros aspectos, o «primeiro» e o «último» juntam-se e identificam-se de certo modo na correspondência das duas extremidades do ciclo.

[2] Wagner escreveu no *Parsifal:* «Aqui, o tempo transforma-se em espaço», isto em relação a Montsalvat que representa o «centro do mundo» (voltaremos a este aspecto um pouco mais adiante); é pouco provável, aliás, que ele tenha compreendido verdadeiramente o sentido profundo da frase, porque não parece que mereça a reputação de «esoterista» que alguns lhe atribuíram: tudo o que se encontra de realmente esotérico na sua obra pertence às «lendas» propriamente ditas que utilizou, e às quais muitas vezes diminuiu o sentido.

[3] Noutros termos, sendo as três coordenadas do espaço *x, y, z,* a quarta coordenada não é *t* que designa o tempo, mas a expressão $t\sqrt{-1}$.

esta expressão, que é em si mesma uma singularidade de linguagem que provém do emprego de uma notação «convencional», toma aqui um significado inesperado. Com efeito, dizer que o tempo deve tornar-se «imaginário» para ser assimilável a uma «quarta dimensão» do espaço, não é mais do que dizer, no fundo, que é preciso que ele deixe de existir como tal, isto é, que a transmutação do tempo em espaço só seja propriamente realizável no «fim do mundo»[4].

Poder-se-ia concluir daqui que é perfeitamente inútil procurar aquilo que pode ser uma «quarta dimensão» do espaço nas condições do mundo actual, o que tem pelo menos a vantagem de cortar cerce todas as divagações «neo-espiritualistas» de que já falámos atrás; mas será de concluir que a absorção do tempo pelo espaço se deva traduzir efectivamente pela junção a este de uma dimensão suplementar, ou isso é só uma maneira de falar? Tudo o que é possível dizer a este respeito é que se a tendência expansiva do espaço não for contrariada e restringida pela acção da tendência compressiva do tempo, o espaço deve naturalmente receber dele, de uma maneira ou de outra, uma dilatação que leva a sua infinitude a uma potência superior[5]; mas é claro que se trata de qualquer coisa impossível de representar em imagens retiradas do domínio corporal. Com efeito, sendo o tempo uma das condições determinantes da existência corporal, é evidente que, assim que é suprimido, eis-nos fora deste mundo; passa-se àquilo que já chamámos noutro lado um «prolongamento» extra-corporal de um mesmo estado de existência individual da qual o mundo corporal representa uma simples modalidade; e isto mostra, aliás, que o fim desse mundo corporal não é de modo nenhum o fim desse estado encarado na sua integralidade. É preciso mesmo ir mais longe: o fim de um ciclo tal como o da humanidade actual só é verdadeiramente o fim do mundo corporal em certo sentido relativo, e somente em relação às possibilidades que, estando incluídas nesse ciclo, acabam nessa altura o seu desenvolvimento em mundo corporal; na realidade, o mundo corporal não se anula, mas «transmuda-se», e recebe logo uma nova existência, visto que, para além do «ponto de paragem» correspondente a esse instante único em que o tempo já não existe, «a roda recomeça a rodar» para o percurso de um outro ciclo.

[4] Note-se que se fala comummente em «fim do mundo» como sendo o fim «do tempo», e nunca se lhe atribui «o fim do espaço»; esta observação, que poderia parecer insignificante àqueles que só vêem as coisas superficialmente, não deixa de ser menos significativa na realidade.

[5] Sobre as potências sucessivas do infinito, ver *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XII.

Outra consequência importante a tirar destas considerações, é que o fim do ciclo é «intemporal», tal como o seu início, o que é exigido, aliás, pela rigorosa correspondência analógica que existe entre estes dois termos extremos; e é por isso que esse fim é efectivamente, para a humanidade desse ciclo, a restauração do «estado primordial», o que indica por outro lado, a relação simbólica da «Jerusalém celeste» com o «Paraíso terrestre». É também o retorno ao «centro do mundo», que se manifesta exteriormente, nas duas extremidades do ciclo, sob as formas respectivas do «Paraíso terrestre» e da «Jerusalém celeste», com a árvore «axial», elevando-se igualmente ao meio de um e de outra; em todo o intervalo, é, isto é, no próprio percurso do ciclo, este centro está escondido, e está-o cada vez mais, porque a humanidade se foi afastando dele gradualmente, o que é, no fundo, o verdadeiro sentido da «queda». Este afastamento, aliás, não é mais do que uma outra representação da marcha descendente do ciclo, porque o centro de um estado como o nosso, sendo o ponto de comunicação directa com os estados superiores, é ao mesmo tempo o pólo essencial da existência nesse estado; ir da essência para a substância, é ir, pois, do centro para a circunferência, do interior para o exterior, e também, como a representação geométrica mostra claramente neste caso, da unidade para a multiplicidade[6].

O *Pardes,* enquanto «centro do mundo», é, segundo o sentido primeiro do seu equivalente em sânscrito *paradêsha,* a «região suprema»; mas é também, segundo uma acepção secundária da mesma palavra, a «região longíngua», desde que, pela marcha do processo cíclico, se tornou efectivamente inacessível à humanidade vulgar. Com efeito, ele é, pelo menos em aparência, o que há de mais afastado, situado no «fim do mundo» no duplo sentido espacial (o cume da montanha do «Paraíso terrestre» que toca na esfera lunar) e temporal à «Jerusalém celeste» que desce à terra no fim do ciclo; no entanto, é sempre, na realidade, o que há de mais próximo, já que nunca deixou de estar no centro de todas as coisas[7], e isto marca a relação inversa do ponto de vista «exterior» e do ponto de vista «interior». Só que, para que esta proximidade possa ser realizada de

[6] Pode ainda deduzir-se daqui um outro significado da «inversão» dos pólos, já que a marcha do mundo manifestado até ao seu pólo substancial chega finalmente a uma «inversão» que o leva, por uma «transmutação» instantânea, ao seu pólo essencial; acrescentemos que, devido a esta instantaneidade, não pode haver, contrariamente a algumas concepções erróneas do movimento cíclico, nenhuma «subida» de ordem exterior que suceda à «descida», já que a marcha da manifestação como tal é sempre descendente do princípio ao fim.

[7] É o «*Regnum Dei intra vos est*» do Evangelho.

facto, é preciso necessariamente que a condição temporal seja suprimida, visto que foi o próprio desenrolar do tempo, conforme às leis da manifestação, que levou ao afastamento aparente, e que o tempo, aliás, pela própria definição de sucessão, não pode voltar atrás; a libertação desta condição é sempre possível para alguns seres em particular, mas, para a humanidade (ou mais exactamente uma humanidade) tomada no seu conjunto, implica evidentemente que esta tenha percorrido inteiramente o ciclo da sua manifestação corporal, e só então é que ela pode, com todo o conjunto do meio terrestre que depende de si e participa na mesma marcha cíclica, ser reintegrada verdadeiramente no «estado primordial», ou, o que é o mesmo, no «centro do mundo». É neste centro que «o tempo se muda em espaço», porque é aí que se situa o reflexo directo, no nosso estado de existência, da eternidade principal, o que exclui qualquer sucessão; por isso, a morte nunca pode lá chegar, e é aí propriamente a «morada da imortalidade»[8]; todas as coisas aparecem em perfeita simultaneidade num presente imutável, pelo poder do «terceiro olho», com o qual o homem recobrou o «sentido da eternidade»[9].

[8] A respeito da «morada da eternidade» e da sua correspondência no ser humano ver *Le Roi du Monde,* p. 87-89.

[9] Sobre o simbolismo do «terceiro olho», ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* p. 203, e *Le Roi du Monde,* p. 52-53.

CAPÍTULO XXIV

A CAMINHO DA DISSOLUÇÃO

Depois de termos considerado o próprio final do ciclo, temos agora que voltar atrás, para examinar mais em pormenor aquilo que, nas condições da época actual, pode efectivamente contribuir para encaminhar a humanidade e o mundo para esse final; a este propósito, devemos distinguir duas tendências que se exprimem em termos aparentemente antinómicos: por um lado, a tendência para aquilo que chamámos a «solidificação» do mundo, de que já falámos largamente até agora, e, por outro lado, a tendência para a sua dissolução, da qual temos ainda de precisar a acção, porque não podemos esquecer que qualquer fim se apresenta forçosamente como uma dissolução do manifestado enquanto tal. Notemos, aliás, que, neste momento, a segunda destas duas tendências parece começar a tornar-se predominante; primeiro, o materialismo propriamente dito, que corresponde evidentemente à «solidificação» na sua forma mais grosseira (poder-se-ia dizer a «petrificação», por analogia com aquilo que o mineral representa sob este aspecto), já perdeu muito terreno, pelo menos no domínio das teorias científicas e filosóficas, senão mesmo na mentalidade comum; e isto é de tal modo verdade que, como dissemos mais atrás, a própria noção de «matéria», nestas teorias, começou a desvanecer-se e a dissolver-se. Por outro lado, e correlativamente com esta mudança, a ilusão de segurança que reinava no tempo em que o materialismo tinha atingido o seu máximo de influência, e que era então, de certa maneira, inseparável da ideia que se tinha da «vida comum», dissipou-se em grande parte, devido aos próprios acontecimentos e à velocidade crescente com que eles se desenrolam, de tal modo que hoje a impressão dominante pelo contrário, é a da instabilidade que se estende a todos os

domínios; e como a «solidez» implica necessariamente a estabilidade, isto mostra bem ainda que o ponto de maior «solidez» efectiva, nas possibilidades do nosso mundo, já foi, não só atingido, mas até ultrapassado, e que, por conseguinte, é propriamente em direcção à dissolução que este mundo se encaminha a partir de agora.

A própria aceleração do tempo, ao aumentar sem cessar e tornando as mudanças sempre mais rápidas, parece ir também nesse caminho. A este propósito, não podemos dizer que a direcção geral dos acontecimentos tenha sido modificada, porque o movimento do ciclo continua bem a seguir a sua marcha descendente. Aliás, as teorias físicas a que fazíamos alusão há pouco, mudando tão rapidamente como tudo o resto, tomam cada vez mais um carácter quantitativo, chegando mesmo a revestir inteiramente a aparência de teorias puramente matemáticas, o que aliás, como já notámos, as afasta sempre cada vez mais da realidade sensível que elas pretendem explicar, para as levar a um domínio que só pode situar-se abaixo dessa realidade, segundo o que dissemos ao falar da quantidade pura. De resto, o «sólido» mesmo no seu máximo concebível de densidade e de impenetrabilidade, não corresponde de modo nenhum à quantidade pura, e há sempre um mínimo de elementos qualitativos; aliás, é qualquer coisa de corporal por definição, e até, em certo sentido, o que há de mais corporal; ora a «corporalidade» implica que o espaço, por mais «comprimido» que esteja na condição do «sólido», lhe seja necessariamente inerente, e o espaço, lembremo-nos mais uma vez, não pode ser de modo nenhum assimilado à quantidade pura. Mesmo que quiséssemos, colocando-nos momentaneamente no ponto de vista da ciência moderna, reduzir a «corporalidade» à extensão como fazia Descartes, ou considerar o próprio espaço como um simples modo da quantidade, continuaríamos ainda no domínio da quantidade contínua; se passarmos à quantidade descontínua, isto é, ao domínio do número, a única coisa que pode ser olhada como representando a quantidade pura, é evidente que, em razão mesmo dessa descontinuidade, já não podemos falar em «sólido» nem em qualquer coisa de corporal.

Há pois, na redução gradual de todas as coisas ao quantitativo, um ponto a partir do qual essa redução já não tende para a «solidificação», e esse ponto é aquele em que se chega a querer reduzir a própria quantidade contínua à quantidade descontínua; os corpos não podem subsistir como tal, e reduzem-se então a uma espécie de poeira «atómica» sem consistência; poder-se-ia, pois, a este respeito, falar numa verdadeira «pulverização» do mundo, o que é evidentemente

uma das formas possíveis da dissolução cíclica[1]. No entanto, se esta dissolução pode ser encarada assim sob um certo ponto de vista, aparece também, sob outro ponto de vista, e segundo uma expressão que já empregámos precedentemente, como uma «volatilização»: a «pulverização», por mais completa que a suponhamos, deixa sempre «resíduos», mesmo que sejam impalpáveis; por outro lado, o final do ciclo, para ser plenamente efectivo, implica que tudo o que esteja incluído nesse ciclo desapareça inteiramente enquanto manifestação; mas estas duas maneiras diferentes de conceber as coisas representam uma certa parte da verdade. Com efeito, enquanto que os resultados positivos da manifestação cíclica são «cristalizados» para em seguida serem «transmutados» em germes das possibilidades do ciclo futuro, aquilo que constitui o ponto de chegada da «solidificação» sob o seu aspecto «benéfico» (implicando essencialmente a «sublimação» que coincide com a «inversão» final), aquilo que não pode ser utilizado desse modo, em suma, tudo o que constitui só os resultados negativos dessa mesma manifestação, é «precipitado» sob a forma de *caput mortuum*, na acepção alquímica do termo, nos «prolongamentos» mais baixos do nosso estado de existência, ou naquela parte do domínio subtil que se pode qualificar verdadeiramente de «infra-corporal»[2]; mas, nos dois casos, passou-se igualmente a modalidades extra-corporais, superiores para um e inferiores para outro, de modo que se pode dizer que a própria manifestação corporal, no que diz respeito ao ciclo a que nos referimos desapareceu realmente ou «volatilizou-se» inteiramente. Vê-se que é sempre necessário considerar os dois termos que correspondem àquilo que o hermetismo designa respectivamente como «coagulação» e «solução», e isso dos dois lados ao mesmo tempo: do lado «benéfico» tem-se a «cristalização» e a «sublimação»; do lado «maléfico» tem-se a «precipitação» e o retorno final à indistinção do «caos»[3].

Devemos agora fazer a seguinte pergunta: para chegar efectivamente à dissolução é suficiente que o movimento pelo qual o «reino da quantidade» se afirme

---

[1] «*Solvet saeclum in favilla*», diz textualmente a liturgia católica, que invoca ao mesmo tempo a este propósito, o testemuno de David e o da Sibila, o que é, aliás, no fundo, uma maneira de afirmar o acordo unânime das diferentes tradições.

[2] Aquilo que a Cabala hebraica designa, como já dissemos atrás, o «mundo das cascas» *(ôlam qlippoth)*; é aí que caem os «antigos reis de Edom», que representam os «resíduos» inutilizados das *Manvantaras* transcorridas.

[3] É claro que os dois lados a que chamamos «benéfico» e «maléfico» correspondem exactamente aos de «direita» e «esquerda» em que estão divididos respectivamente os «eleitos» e os «danados» no «Julgamento Final», isto é, precisamente na «discriminação» final dos resultados da manifestação cíclica.

e se intensifique cada vez mais, seja deixado a si próprio e prossiga pura e simplesmente até ao seu termo extremo? A verdade está em que esta possibilidade, que já referimos ao falar das concepções actuais dos físicos e do significado que eles comportam de certo modo inconscientemente (porque é evidente que os «sábios» modernos não fazem a mínima ideia para onde se dirigem), corresponde mais a uma visão teórica das coisas, visão «unilateral» que representa só de maneira muito parcial aquilo que deve ter lugar realmente; de facto, para desatar os «nós» que resultam da «solidificação» que se tem verificado até agora (e empregamos aqui a palavra «nós», que evoca os efeitos de uma espécie de «coagulação» ligada sobretudo com a ordem mágica), é preciso a intervenção, mais directamente eficaz a este respeito, de qualquer coisa que não pertença ao domínio, bastante restrito afinal, a que se refere propriamente o «reino da quantidade». É fácil de compreender por aquilo que já indicámos ocasionalmente, que se trata da acção de certas influências de ordem subtil, acção que começou há muito, aliás, a exercer-se no mundo moderno, embora de maneira pouco aparente; e que coexistiu até com o materialismo desde o momento mesmo em que este se constituiu sob uma forma nitidamente definida, tal como vimos a propósito do magnetismo e do espiritismo, ao falar dos empréstimos que ambos foram retirar à «mitologia» científica da época em que nasceram. Como também dissemos antes, se é certo que o domínio do materialismo diminui, não convém felicitarmo-nos por isso, porque, como a «descida» cíclica ainda não acabou, as «fissuras» a que fizemos referência atrás, e que voltaremos a abordar para falar da sua natureza, só podem produzir-se por baixo; por outras palavras aquilo que «interfere» com o mundo sensível não pode ser senão o «psiquismo cósmico» inferior, naquilo que ele tem de mais destruidor e de mais «desagregador», e é evidente que só as influências desta espécie é que estão aptas a agir visando a dissolução; por isso, não é difícil darmo-nos conta de que tudo o que tende a favorecer e a estender estas «interferências» só pode corresponder, consciente ou inconscientemente, a uma nova fase do desvio do qual o materialismo representou realmente um estádio menos «avançado», quaisquer que possam ser as aparências exteriores, que são muitas vezes bastante enganadoras.

Devemos notar a este propósito que «tradicionalistas» pouco esclarecidos[4] alegram-se por ver a ciência moderna, nos seus diferentes ramos, sair um pouco

[4] A palavra «tradicionalismo», com efeito, designa só uma tendência que pode ser mais ou menos vaga e muitas vezes mal aplicada, porque não implica nenhum conhecimento efectivo das verdades tradicionais; voltaremos a este assunto um pouco mais adiante.

dos limites estreitos em que as suas concepções as fechavam, e tomar uma atitude menos grosseiramente materialista que aquela que tinha no século XIX; até imaginam de bom grado que, de certo modo, a ciência profana acabará por juntar-se à ciência tradicional (que eles não conhecem e de que só têm uma ideia singularmente inexacta, baseada sobretudo em certas deformações e «imitações» modernas), o que, por razões de princípio sobre as quais temos insistido muitas vezes, é coisa totalmente impossível. Estes mesmos «tradicionalistas» alegram-se também, e talvez ainda mais, por ver certas manifestações de influências subtis produzirem-se mais abertamente, sem pensar em perguntar-se qual pode ser ao certo a «qualidade» dessas influências (talvez até nem suspeitem que uma tal pergunta tenha razão de ser...); e têm grande esperança naquilo a que se chama hoje a «metafísica» para trazer remédio aos males do mundo moderno, que eles se comprazem a imputar exclusivamente ao materialismo, o que é outra ilusão deplorável. Aquilo de que eles não se apercebem (e nisso estão muito mais afectados do que julgam pelo espírito moderno, com todas as insuficiências que lhe são inerentes), é que, em tudo isto, trata-se na verdade de uma nova etapa no desenvolvimento, perfeitamente lógico, mas de uma lógica verdadeiramente «diabólica», do «plano» segundo o qual se cumpre o desvio progressivo do mundo moderno; é claro que o materialismo teve o seu papel, e um papel incontestavelmente importante, mas presentemente a negação pura e simples que ele representa tornou-se insuficiente; essa negação serviu eficazmente para impedir o homem de ter acesso às possibilidades de ordem superior, mas não consegue por si só desencadear as forças inferiores, as únicas que podem levar ao extremo ponto de desordem e de dissolução.

A atitude materialista, pela sua própria limitação, só apresenta um perigo igualmente limitado; a «espessura», se assim podemos dizer, põe aquele que se agarra a esse materialismo ao abrigo de todas as influências subtis sem distinção, e confere-lhe uma espécie de imunidade comparável à do molusco que fica sempre fechado na sua concha, imunidade que dá ao materialista a impressão de segurança de que já falámos; mas se a esta concha, que representa aqui o conjunto das concepções científicas convencionalmente aceites e dos hábitos mentais correspondentes, como o «endurecimento» que daí resulta para a constituição «psico-fisiológica» do indivíduo[5], fizermos uma abertura por baixo, como dizíamos há

[5] É curioso notar que na linguagem corrente se utiliza habitualmente a expressão «materialista empedernido», certamente sem se pensar que não é uma simples imagem mas que corresponde a qualquer coisa de muito real.

pouco, as influências subtis destrutivas penetrarão imediatamente, e mais facilmente ainda, devido ao trabalho negativo da fase precedente, e nenhum elemento de ordem superior poderá intervir para se opor à sua acção. Acrescentemos ainda que o período do materialismo não é mais do que uma espécie de preparação sobretudo teórica, enquanto que a do psiquismo inferior comporta uma «pseudo-realização», dirigida propriamente ao contrário de uma verdadeira realização espiritual; teremos ainda que explicar mais amplamente este último ponto. A irrisória segurança da «vida comum», que era a inseparável companhia do materialismo, está agora fortemente ameaçada, e veremos cada vez mais claramente, e cada vez mais geralmente, que não era mais do que ilusão; mas que vantagem real há nisso, se não for para cair logo de seguida noutra ilusão pior do que esta e mais perigosa sob todos os pontos de vista, porque tem consequências muito mais extensas e profundas, ilusão que é a de uma «espiritualidade ao invés», de que os vários movimentos «neo-espiritualistas» que a nossa época viu nascer e desenvolver-se até agora, mesmo aqueles que têm um carácter mais nitidamente «subversivo», não são mais do que uns fracos e medíocres precursores.

CAPÍTULO XXV

AS FISSURAS DA GRANDE MURALHA

Por mais longe que tenha chegado a «solidificação» do mundo sensível, ela não pode nunca ter sido de tal modo que este se tenha tornado um «sistema fechado», como crêem os materialistas; aliás, essa «solidificação» tem limites impostos pela própria natureza das coisas, e quanto mais se aproximam estes limites, mais o estado que ela representa é instável; com efeito, como já vimos, o ponto correspondente a este máximo de «solidez» já foi ultrapassado, e esta aparência de «sistema fechado» é cada vez mais ilusória e inadequada à realidade. Por isso falámos em «fissuras» através das quais já se introduzem e se introduzirão cada vez mais certas forças destruidoras; segundo o simbolismo tradicional, estas «fissuras» produzem-se na «Grande Muralha» que envolve o mundo e o protege contra a intrusão das influências maléficas do domínio subtil inferior[1]. Para compreender bem este simbolismo sob todos os aspectos, importa notar que uma muralha constitui uma protecção e uma limitação ao mesmo tempo; num certo sentido, pode dizer-se, pois, que ela tem vantagens e inconvenientes; mas, enquanto é essencialmente destinada a assegurar uma defesa contra os ataques vindos de baixo, as vantagens são incomparavelmente maiores, e, para aquilo que está contido intra-muros, mais vale estar limitado por este lado inferior do que sujeito aos ataques incessantes do inimigo, e

[1] No simbolismo da tradição hindu, esta «Grande Muralha» é a montanha circular *Lokâloka,* que separa o «cosmos» *(loka)* das «trevas exteriores» *(aloka);* é claro que isto é susceptível de se poder aplicar analogicamente a domínios mais ou menos extensos no conjunto da manifestação cósmica, daí a aplicação específica que é feita dela em relação só ao mundo corporal.

até mesmo à destruição mais ou menos completa. De resto, uma muralha não é fechada por cima e, por conseguinte, nada impede a comunicação com os domínios superiores, e isto corresponde ao estado normal das coisas; na época moderna, foi a «concha» sem saída construída pelo materialismo que fechou essa comunicação. Ora, como já dissemos, como a «descida» ainda não terminou, esta «concha» subsiste intacta no alto, isto é, precisamente do lado em que o mundo não tem necessidade de protecção e não pode senão receber influências benéficas; as «fissuras» só se produzem por baixo, isto é, na própria muralha protectora, e as forças inferiores que se introduzem por aí encontram pouca resistência, visto que, nestas condições, nenhuma potência de ordem superior pode intervir para se opor eficazmente; o mundo encontra-se, pois, sem defesa e exposto a todos os ataques dos seus inimigos, tanto mais, que devido à mentalidade actual, ignora completamente os perigos que o ameaçam.

Na tradição islâmica, é por estas «fissuras», que penetrarão, ao aproximar-se o fim do ciclo, as hordas devastadores de Gog e de Magog[2], que fazem, aliás, esforços incessantes para invadir o nosso mundo; estas «entidades», que representam as forças inferiores de que estamos a falar, e que se consideram como tendo actualmente uma existência «subterrânea», são descritas como gigantes e anões ao mesmo tempo, o que, segundo o que dissemos mais atrás, as identifica, pelo menos sob certo aspecto, com os «guardas dos tesouros escondidos» e com os ferreiros do «fogo subterrâneo» que têm, não nos esqueçamos um aspecto extremamente maléfico; no fundo, trata-se sempre da mesma ordem de influências subtis «infra-corporais»[3]. A bem dizer, as tentativas destas «entidades» para se insinuarem no mundo corporal e humano estão longe de ser uma novidade, e remontam, pelo menos, ao início do *Kali-Yuga,* isto é, muito para além dos tempos da antiguidade «clássica», limite do horizonte dos historiadores profanos. A este propósito, a tradição chinesa relata, em termos simbólicos, que «Niu-kua (irmã e esposa de Fo-hi, e de quem se diz que reinou conjuntamente com ele) fundiu pedras de cinco cores[4] para reparar um rasgão que um gigante tinha feito no céu» (aparentemente, embora isto não seja explicado claramente, num ponto situado no ho-

[2] Na tradição hindu, são os demónios *Koka* e *Vikoka,* cujos nomes são evidentemente similares.

[3] O simbolismo do «mundo subterrâneo» e duplo também tem igualmente um sentido superior, como demonstram nomeadamente algumas das considerações que expusemos em *O Rei do Mundo;* mas aqui trata-se exclusivamente do seu sentido inferior, e até, podemos afirmá-lo, literalmente «infernal».

[4] As cinco cores são o branco, o negro, o azul, o vermelho e o amarelo, que, na tradição extremo-oriental, correspondem aos cinco elementos, bem como aos quatro pontos cardeais e ao centro.

rizonte terrestre)[5] e isto refere-se a uma época que, precisamente, é só alguns séculos posterior ao início do *Kali-Yuga.*

Só que, se todo o *Kali-Yuga* é propriamente um período de escuridão, o que tornaria possível essas «fissuras», esta escuridão está bem longe de ter atingido imediatamente o grau que se pode constatar nas suas últimas fases, e é por isso que essas «fissuras» podiam ser reparadas com uma relativa facilidade; bastava para isso exercer uma vigilância aturada, o que entrava naturalmente nas atribuições dos centros espirituais das diferentes tradições. Veio a seguir uma época em que, devido a uma excessiva «solidificação» do mundo, essas mesmas «fissuras» foram menos de recear, pelo menos temporariamente; essa época correspondente à primeira parte dos Tempos modernos, isto é, àquilo que podemos definir como o período especialmente mecanicista e materialista, em que o «sistema fechado» de que falámos estava mais próximo de ser realizado, pelo menos tanto quanto é possível. Agora, isto é, no que diz respeito ao período que podemos designar como a segunda parte dos Tempos modernos, e que já começou, as condições, em relação às de épocas anteriores, estão seguramente muito mudadas: não só as «fissuras» se podem produzir de novo e cada vez mais abertamente, tendo um carácter muito mais grave que nunca em razão do caminho descendente que foi percorrido entretanto, como também as possibilidades de reparação já não são as de antigamente; com efeito, a acção dos centros espirituais fechou-se cada vez mais, porque as influências superiores que transmitiam normalmente ao nosso mundo já não podem manifestar-se no exterior, porque estão impedidas por essa «concha» impenetrável de que falámos há pouco; num tal estado do conjunto humano e cósmico ao mesmo tempo, onde se poderia encontrar uma defesa mesmo relativamente eficaz contra as «hordas de Gog e de Magog»?

Ainda não é tudo: o que acabámos de dizer só representa o lado negativo das dificuldades crescentes que encontra qualquer oposição à intrusão destas influências maléficas, e podemos juntar-lhes também essa espécie de inércia que se deve à ignorância geral destas coisas e à «sobrevivência» da mentalidade materialista e da atitude correspondente, que pode persistir tanto mais tempo quanto esta ati-

[5] Também se diz que «Niu-kua cortou os quatro pés da tartaruga para aí colocar as quatro extremidades do mundo», a fim de estabilizar a terra; se repararmos naquilo que ficou dito mais atrás sobre as correspondências analógicas respectivas de Fo-hi e de Niu-kua, podemos dar-nos conta de que, depois de tudo isto, a função de assegurar a estabilidade e a «solidez» do mundo pertence ao lado substancial da manifestação, o que está absolutamente de acordo com tudo o que expusemos a este respeito.

tude se tornou, por assim dizer, instintiva nos modernos e como que se incorporou à sua própria natureza. É claro que muitos dos «espiritualistas» e até dos «tradicionalistas», ou dos que se intitulam como tal, são realmente tão materialistas como os outros sob este aspecto, porque o que torna a situação ainda mais irremediável é que aqueles que quereriam o mais sinceramente possível combater o espírito moderno, estão também afectados por ele sem se darem conta de tal modo que todos os seus esforços estão condenados a não ter resultados apreciáveis; são coisas para as quais a boa vontade está longe de ser suficiente, e para as quais é preciso, e antes do mais, um conhecimento efectivo; mas é precisamente este conhecimento que a influência do espírito moderno e das suas limitações torna totalmente impossível, mesmo entre aqueles que poderiam ter algumas capacidades intelectuais para isso se se encontrassem em condições mais normais.

Mas, além destes elementos negativos, as dificuldades de que falámos têm um lado que podemos dizer positivo, e que é representado por tudo aquilo que, no nosso próprio mundo, favorece activamente a intervenção das influências subtis inferiores, quer consciente quer inconscientemente. Poder-se-ia encarar aqui, primeiro, o papel, de certo modo «determinante» dos próprios agentes do desvio moderno total, já que essa constitui propriamente uma nova fase mais «avançada» deste desvio, e corresponde exactamente ao «plano», segundo o qual se efectuou; é pois, evidentemente deste lado que é preciso buscar os auxiliares conscientes destas forças maléficas, embora, ainda aí, possa haver nessa consciência muitos graus diferentes. Quanto aos outros auxiliares, isto é, a todos aqueles que agem de boa fé e que, ignorando a verdadeira natureza destas forças (graças precisamente à tal influência do espírito moderno que acabámos de assinalar), só desempenham o papel de incautos, o que não os impede de ser mais activos ainda, porque são mais sinceros e mais cegos, estes outros auxiliares são já incontáveis e podem agrupar-se em múltiplas categorias, desde os ingénuos aderentes dos organismos «neo-espiritualistas» de todos os estilos, até aos filósofos «intuicionistas», passando pelos sábios «metafísicos» e pelos psicólogos das escolas mais recentes. Não insistiremos mais nisto neste momento, porque seria anteciparmo-nos ao que teremos de dizer um pouco mais à frente; antes disso, ainda temos de dar alguns exemplos do modo como certas «fissuras» podem produzir-se efectivamente, bem como dos «suportes» que as influências subtis ou psíquicas de ordem inferior (porque domínio subtil e domínio psíquico são para nós, no fundo, termos sinónimos) podem encontrar no próprio meio cósmico para exercer a sua acção e espalhar-se no mundo humano.

CAPÍTULO XXVI

XAMANISMO E BRUXARIA

A época actual, porque corresponde às últimas fases de uma manifestação cíclica, deve esgotar as possibilidades mais baixas dela; é por isso que utiliza de certo modo, tudo o que tinha negligenciado em épocas anteriores: as ciências experimentais e quantitativas dos modernos e nomeadamente as suas aplicações industriais, não têm, no fundo, outra característica além dessa; daí advém que as ciências profanas, como já dissemos, constituem muitas vezes, quer historicamente, quer do ponto de vista do seu conteúdo, verdadeiros «resíduos» de algumas das ciências tradicionais[1]. Outro facto que concorda com estes, por pouco que percebamos o seu verdadeiro significado, é a fúria que os modernos põem na exumação dos vestígios de épocas passadas e de civilizações desaparecidas, das quais aliás, são incapazes realmente de compreender seja o que for; e aí reside mesmo um sintoma pouco tranquilizador, por causa da natureza das influências subtis que ainda estão agarradas a esses vestígios e que, sem que os investigadores dêem por isso, são trazidas à luz do dia e postas em liberdade pelo facto de terem sido exumadas. Para que isto se possa compreender melhor, vamos ser obrigados a falar um pouco de certas coisas que, em si próprias estão, por assim dizer, completamente fora do mundo moderno,

[1] Dizemos de algumas, porque há também outras ciências tradicionais, que não deixaram no mundo moderno o mais pequeno vestígio, por mais deformado e desviado que seja. Por outro lado, também é certo que todas as enumerações e classificações dos filósofos só dizem respeito às ciências profanas, já que as ciências tradicionais não podem, de modo nenhum, entrar nos seus quadros estreitos e «sistemáticos»; mais a propósito do que nunca, pode aplicar-se à nossa época o ditado árabe que diz: «há muitas ciências, mas poucos sábios».

mas que mesmo assim são susceptíveis de serem empregues para exercer, relativamente a este, uma acção particularmente «desagregadora»; o que diremos agora só aparentemente é uma digressão, boa ocasião, aliás, para elucidar algumas questões muito pouco conhecidas.

Antes de mais, é preciso dissipar uma confusão e um erro de interpretação devidos à mentalidade moderna: a ideia de que há coisas puramente «materiais», concepção exclusivamente própria àquela mentalidade, não é mais, no fundo, se a desembaraçarmos de todas as complicações secundárias acrescentadas pelas teorias especiais dos físicos, não é mais, dizia, do que a ideia de que há seres e coisas que só são corporais, e cuja existência e constituição não implicam nenhum elemento de outra ordem senão este. Em suma, esta ideia está ligada directamente ao ponto de vista profano, tal como ele se afirma, sob a sua forma mais completa nas ciências actuais, porque como estas se caracterizam pela ausência de qualquer ligação a princípios de ordem superior, as coisas que tomam como objecto do seu estudo devem elas próprias ser concebidas como estando desprovidas de uma tal ligação (o que mostra mais uma vez o carácter «residual» destas ciências); poder-se-ia dizer que essa é a condição para que a ciência esteja adequada ao seu objecto, já que, se ela admitisse que poderia ser de outro modo, tinha de reconhecer por isso mesmo também que a natureza desse objecto lhe escapa. Talvez não seja preciso procurar noutro lado a razão pela qual os «cientistas» se afadigaram tanto em desacreditar qualquer outra concepção a não ser esta, apresentando-a como uma «superstição» devida à imaginação dos «primitivos», que, para eles, não podem ser mais do que selvagens ou homens de mentalidade infantil, como afirmam as teorias «evolucionistas»; e quer haja da sua parte incompreensão pura e simples ou ideia preconcebida voluntariamente, conseguem transmitir uma ideia suficientemente caricatural para que uma tal apreciação pareça inteiramente justificada a todos aqueles que os crêem sob palavra de honra, isto é, a grande maioria dos nossos contemporâneos. É assim, em particular, no que diz respeito às teorias dos etnólogos naquilo que eles chamam o «animismo»; um tal termo podia ter, aliás, um sentido aceitável, mas, claro, com a condição de o entendermos de modo diferente do deles e de ver nesse termo só aquilo que ele pode significar etimologicamente.

Com efeito, o mundo corporal não pode ser considerado na realidade como um todo que se baste a si próprio, nem como qualquer coisa isolada no conjunto da manifestação universal; pelo contrário, e quaisquer que possam ser as aparências devidas actualmente à «solidificação», ele procede totalmente da ordem sub-

til, por intermédio da qual se liga, sucessivamente, à manifestação informal e depois ao não-manifestado; se fosse de outro modo a sua existência não poderia ser mais do que ilusão pura e simples, uma espécie de fantasmagoria atrás da qual não haveria nada, o que, em suma, significa dizer que não existiria de modo algum. Nestas condições, não pode haver, nesse mundo corporal, nenhuma coisa cuja existência não se baseie em definitivo em elementos de ordem subtil, e, para além deles, num princípio em que pode dizer-se «espiritual», e sem o qual nenhuma manifestação é possível, seja em que grau for. Se nos ativermos à consideração dos elementos subtis, que devem assim estar presentes em todas as coisas, mas que estão mais ou menos escondidos segundo os casos, podemos dizer que eles correspondem àquilo que constitui propriamente a ordem «psíquica» no ser humano; pode-se, pois, por uma extensão natural e que não implica nenhum «antropomorfismo», mas tão só uma analogia perfeitamente legítima, chamá-los também «psíquicos» em todos os casos (e é por isso que falámos já anteriormente em «psiquismo cósmico»), ou ainda «anímicos», porque estas duas palavras, se as ligarmos ao seu sentido primeiro, a partir do étimo grego e latino, são exactamente sinónimas. Resulta disto que não poderão existir realmente objectos «inanimados», e é por isso, aliás, que a «vida» é uma das condições a que toda a existência corporal sem excepção está submetida; é também por isso que ninguém conseguiu definir de maneira satisfatória a distinção entre «vivo» e «não-vivo», questão que, como tantas outras da filosofia e da ciência modernas, só é insolúvel porque não há razão para se pôr, já que o «não-vivo» não tem lugar no domínio que nos ocupa e que, em suma, tudo se reduz a simples diferença de grau.

Pode-se, pois, se quisermos, chamar «animismo» a uma determinada maneira de ver as coisas, entendendo por esta palavra só e nada mais do que a afirmação de que há nessas coisas elementos «anímicos»; e ver-se-á que esse «animismo» se opõe directamente ao mecanicismo, tal como a própria realidade se opõe à simples aparência exterior; aliás, é evidente que esta concepção é «primitiva», simplesmente porque é verdadeira, o que é mais ou menos o contrário daquilo que os «evolucionistas» querem dizer quando a qualificam deste modo. Ao mesmo tempo, e pela mesma razão, esta concepção é necessariamente comum a todas as doutrinas tradicionais; poderíamos, pois, dizer ainda que é «normal», enquanto a ideia oposta, a das coisas «inanimadas» (que teve uma das suas expressões mais extremas na teoria cartesiana dos «animais-máquinas»), representa uma verdadeira anomalia, como sucede de resto com todas as ideias modernas e profanas. Mas deve compreender-se que em tudo isto não há uma «personificação» das for-

ças naturais que os físicos estudam à sua maneira, e ainda menos da sua «adoração», como pretendem aqueles para quem o «animismo» constitui aquilo que crêem poder chamar a «religião primitiva»; na realidade, são considerações que relevam unicamente do domínio da cosmologia, e que podem encontrar a sua aplicação nas diferentes ciências tradicionais. É também verdade que, quando se trata de questões de elementos «psíquicos» inerentes às coisas, ou de forças desta ordem que se exprimem e se manifestam através destas, nada disto tem o que quer que seja de «espiritual»; a confusão destes dois domínios é, mais uma vez, puramente moderna, e não deve ser estranha à ideia de fazer uma «religião» daquilo que é a ciência, no sentido mais exacto desta palavra; a despeito de pretenderem ter «ideias claras» (herança directa, aliás, do mecanicismo e do «matematismo universal» de Descartes), os nossos contemporâneos misturam de maneira singular as coisas mais heterogéneas e as mais essencialmente distintas!

Em relação àquilo a que queríamos chegar, importa agora notar que os etnólogos têm o hábito de considerar como «primitivas» formas que, pelo contrário, são degeneradas, de uma maneira ou de outra; no entanto, muitas vezes, elas não são realmente de um nível tão baixo como as suas interpretações podem fazer supor; mas seja como for, isto explica que o «animismo», que constitui apenas um ponto particular de uma doutrina, tenha sido tomado para caracterizar toda essa doutrina. Com efeito, nos casos de degenerescência, é naturalmente a parte superior da doutrina, isto é, o seu lado metafísico e «espiritual» que desaparece sempre mais ou menos completamente; por conseguinte, aquilo que era originariamente secundário, nomeadamente o lado cosmológico e «psíquico», ao qual pertencem propriamente o «animismo» e as suas aplicações, toma inevitavelmente uma importância preponderante; o resto, mesmo que subsista ainda de certo modo, pode facilmente escapar ao observador de fora, tanto mais que este, ignorando o significado profundo dos ritos e dos símbolos, é incapaz de reconhecer o que pertence a uma ordem superior (como também não reconhece os vestígios das civilizações completamente desaparecidas), e crê poder explicar tudo indistintamente em termos de «magia», e mesmo, por vezes, de «bruxaria» pura e simples.

Pode encontrar-se um exemplo nítido do que acabamos de expor num caso como o do «xamanismo», que é geralmente olhado como uma das formas típicas do «animismo»; esta denominação, cuja derivação é incerta, aliás, designa propriamente o conjunto das doutrinas e das práticas tradicionais de certos povos mongóis da Sibéria; mas alguns estendem-no àquilo que, noutros sítios, apresenta

características mais ou menos semelhantes. Para muitos, «xamanismo» é quase sinónimo de bruxaria, o que é certamente inexacto, porque há mais qualquer outra coisa; esta palavra sofreu assim um desvio inverso da palavra «feiticismo», que, essa, tem etimologicamente o sentido de bruxaria, mas que foi aplicada a coisas onde também não há só isso. Assinalemos a este propósito, que a distinção que alguns quiseram estabelecer entre «xamanismo» e «feiticismo», considerados como duas variedades do «animismo», talvez não seja tão nítida e tão importante como eles pensam: quer sejam seres humanos, como no primeiro, quer sejam objectos, como no segundo, aquilo que serve principalmente de «suporte» ou de «condensador», se assim nos podemos exprimir, a certas influências subtis, é só uma simples diferença de modalidades «técnicas» que, afinal de contas, não tem nada de absolutamente essencial[2].

Se considerarmos o «xamanismo» propriamente dito, constatamos a existência de uma cosmologia muito desenvolvida, que poderia dar lugar a aproximações com as de outras tradições sob numerosos aspectos, a começar pela divisão dos «três mundos» que parece constituir a sua própria base. Por outro lado, também se encontra nele ritos comparáveis a alguns que pertencem a tradições de ordem mais elevada: uns, por exemplo, lembram de maneira gritante os ritos védicos, e estão mesmo entre os que procedem manifestamente da tradição primordial, como aqueles em que os símbolos da árvore e do cisne têm o papel principal. Não é de duvidar, pois, que haja qualquer coisa que, pelo menos, nas suas origens, tenha constituído uma forma tradicional regular e normal; e aí se conservou até à época actual uma certa «transmissão» de poderes necessários ao exercício das funções do «xamã»; mas quando se vê que este consagra sobretudo a sua actividade às ciências tradicionais mais baixas, como a magia e a adivinhação, podemos suspeitar que a degenerescência é muito real, e podemos mesmo perguntar-nos se ela não vai até um verdadeiro desvio, a que coisas deste género, desde que tomem um desenvolvimento excessivo, são facilmente conduzidas. A bem dizer, há indícios bastante inquietantes: um deles é o laço estabelecido entre o «xamã» e um animal, laço que diz respeito a um só indivíduo, e que, por conseguinte, não é de modo nenhum assimilável ao laço colectivo que constitui o que se chama, com razão ou sem ela, o «totemismo». Devemos dizer, aliás, que aquilo de que nos

[2] Para o que segue, retirámos um certo número de indicações a respeito do «xamanismo» de um texto intitulado *Shamanism of the Natives os Siberia*, de I. M. Casanowicz (extraído do *Smithsonian Report for 1924*) cujo conhecimento devemos à amabilidade de A. K. Coomaraswamy.

ocupamos aqui, poderia ser susceptível, em si mesmo, de uma interpretação totalmente legítima e não ter nada a ver com a bruxaria; mas o que lhe dá um carácter mais suspeito é que, nalguns povos, senão em todos, o animal é considerado como uma forma do próprio «xamã»; e de uma tal identificação à «licantropia», tal como ela existe entre povos de raça negra[3] a distância não é muita.

Mas há ainda outra coisa que toca mais de perto com o nosso assunto: os «xamãs», entre as influências psíquicas a que estão sujeitos, distinguem duas espécies, umas benéficas, outras maléficas e, como não há nada a recear das primeiras, é das segundas que se ocupam quase exclusivamente; tal parece ser pelo menos o caso mais frequente, porque é possível que o «xamanismo» compreenda formas bastante diversas entre as quais haveria diferenças a estabelecer sob este aspecto. Não se trata de um «culto» a essas influências maléficas, que seria uma espécie de «satanismo» consciente, como se supôs muitas vezes sem razão; trata-se simplesmente, em princípio, de impedi-los de fazer mal, de neutralizar ou desviar a sua acção. A mesma observação poderia aplicar-se também a outros pretensos «adoradores do diabo» que existem em várias regiões; de modo geral, não é verosímil que o «satanismo» real possa ser um facto de todo um povo. No entanto, não é menos verdade que, qualquer que possa ser a intenção primeira, a manipulação de influências deste género, sem que se faça apelo a influências de ordem superior (e ainda menos a influências propriamente espirituais), chega, pela própria força das coisas, a constituir uma verdadeira bruxaria, diferente, aliás, da dos vulgares «bruxos do campo» ocidentais, que representam os últimos destroços de um conhecimento mágico tão degenerado e reduzido quanto possível e a ponto de se extinguir inteiramente. A parte mágica do «xamanismo» tem, seguramente, uma vitalidade diferente, e é por isso que ela representa qualquer coisa de verdadeiramente temível sob vários aspectos; com efeito, o contacto constante com forças psíquicas inferiores é dos mais perigosos, primeiro para o próprio «xamã», claro, mas também, sob outro ponto de vista cujo interesse é muito menos «localizado». Com efeito, pode acontecer que certas pessoas, operando de modo mais consciente e com conhecimentos mais vastos, o que não quer dizer de ordem mais elevada, utilizem essas mesmas forças para fins completamente diferentes, à revelia

[3] Segundo testemunhas dignas de crédito, há nomeadamente, numa região recuada do Sudão, um povo inteiro «licantropo», com cerca de vinte mil indivíduos; há também noutros pontos de África organizações secretas, tal como aquela a que foi dado o nome de «Sociedade do Leopardo», em que certas formas de «licantropia» têm um papel predominante.

dos «xamãs» ou daqueles que agem como eles e que não têm outro papel senão o de simples instrumentos para a acumulação das forças em questão em pontos determinados. Sabemos que há assim, pelo mundo fora, um certo número de «reservatórios» de influências cuja repartição não tem nada de «fortuito» e que servem demasiado bem os desígnios de certas «potências» responsáveis por todo o desvio moderno; mas isto exige ainda outras explicações, porque é possível que o leitor esteja espantado por ver que os restos daquilo que foi outrora uma tradição autêntica se prestem a uma «subversão» deste género.

CAPÍTULO XXVII

RESÍDUOS PSÍQUICOS

Para compreender o que acabamos de dizer a propósito do «xamanismo», e que é, em suma, a razão principal pela qual fizemos aqui esta referência, é preciso notar que o caso dos vestígios que subsistem de uma tradição degenerada, cuja parte superior ou «espiritual» desapareceu, é, no fundo, comparável ao dos restos psíquicos que um ser humano deixa atrás de si ao passar a outro estado, que, assim que são abandonados pelo «espírito», podem servir para qualquer outra coisa; aliás, quer sejam utilizados conscientemente por um mágico ou um bruxo, ou inconscientemente por espíritas, os efeitos mais ou menos maléficos que daí podem resultar não têm evidentemente nada a ver com a qualidade própria do ser ao qual esses elementos pertenceram anteriormente; não são mais do que uma categoria especial de «influências errantes», segundo a expressão empregue pela tradição extremo-oriental, influências que só conservaram desse ser uma aparência puramente ilusória. Do que temos de nos dar conta para compreender bem uma tal semelhança, é que as próprias influências espirituais para entrarem em acção no nosso mundo, devem ter necessariamente «suportes» apropriados, primeiro na ordem psíquica, e depois na ordem corporal, de tal modo que existe uma analogia com a constituição de um ser humano. Se estas influências espirituais se retiram por qualquer razão, os seus antigos «suportes» corporais, os lugares ou objectos (e quando se trata de lugares, a sua situação está naturalmente em relação com a «geografia sagrada» de que falámos atrás), não deixam por isso de ficar menos carregados de elementos psíquicos, que serão mais fortes e persistentes se tiverem servido como intermediários e como instrumentos de uma acção mais poderosa. Poderíamos concluir logica-

mente que se forem centros tradicionais e iniciáticos importantes, extintos há um tempo mais ou menos longo, é o caso que apresenta mais perigos, ou porque simples imprudentes provocam reacções violentas dos «conglomerados» psíquicos que ainda subsistem, ou porque «mágicos negros», para empregar a expressão correntemente aceite, os tomam para os manobrar a seu bel-prazer e obter desse modo os efeitos conformes aos seus desígnios.

O primeiro dos dois casos que acabamos de indicar é suficiente para explicar, pelo menos em grande parte, o carácter nocivo que apresentam certos vestígios de civilizações desaparecidas, quando são exumados por pessoas, como os arqueólogos modernos, que ignorando tudo a respeito dessas coisas, agem forçosamente com imprudência. E pode ser até, que se dê outra coisa ainda: uma dada civilização antiga pode ter degenerado; no seu último período, por um uso excessivo da magia[1], e os seus restos conservarão disso a marca, sob a forma de influências psíquicas de ordem inferior. Pode suceder também que, mesmo fora de qualquer degenerescência deste estilo, lugares ou objectos tenham sido preparados especialmente tendo em vista uma acção defensiva contra aqueles que lhe toquem indevidamente, porque tais precauções não têm em si nada de ilegítimo, embora, no entanto, o facto de ligar muita importância a isso não seja um indício dos mais favoráveis, já que é testemunho de precauções bastante afastada da espiritualidade pura, e talvez mesmo de um certo desconhecimento do próprio poder que esta possui em si mesma, sem que seja necessário recorrer a tais «adjuvantes». Mas posto isto tudo de lado, as influências psíquicas subsistentes, desprovidas do «espírito» que as dirigia anteriormente e reduzidas assim a uma espécie de estado «larvar», podem muito bem reagir por si próprias a uma provocação qualquer, mesmo involuntária, de maneira mais ou menos desordenada e que, não tenha até nenhuma relação com as intenções daqueles que as empregaram outrora numa acção de ordem completamente diferente. Do mesmo modo que as manifestações extravagantes dos «cadáveres» psíquicos que intervêm às vezes nas sessões espíritas não tem nenhuma relação com o que poderiam ter feito ou querido fazer, em qualquer circunstância, as individualidades de quem constituiram a forma subtil e de quem simulam mais ou menos ainda a «identidade» póstuma, para grande admiração dos ingénuos que os tomam de boa vontade por «espíritos».

As influências em questão podem, pois, em muitas ocasiões, ser já suficientemente maléficas quando estão entregues a si próprias; é um facto que resulta da

[1] Parece que foi este o caso do Egipto antigo.

própria natureza das forças do «mundo intermédio», e contra o qual ninguém pode nada, do mesmo modo que não se podem impedir as forças «físicas», isto é, aquelas que pertencem à ordem corporal e de que os físicos se ocupam, de causar, em certas condições, acidentes de que nenhuma vontade humana pode ser responsável. Por aqui podemos compreender o verdadeiro significado das escavações arqueológicas modernas e do papel que elas têm efectivamente no abrir das «fissuras» de que falámos anteriormente. Mas, além disso, essas mesmas influências estão à mercê de quem as saiba «captar», tal como estão as forças «físicas»; escusado será dizer que ambas poderão servir para os mais diversos fins, mesmo opostos, segundo as intenções daquele que as obtiver e que as dirija como bem entender. No que diz respeito às influências subtis, se for um «mágico negro», é evidente que ele as utilizará totalmente ao contrário daquilo que fariam, na origem, os representantes qualificados de uma tradição regular.

Tudo o que dissemos até aqui aplica-se aos vestígios deixados por uma tradição inteiramente extinta; mas, paralelamente a estes casos, podemos ainda falar noutro: o de uma antiga civilização tradicional que sobrevive a si própria, isto é, em que a sua degenerescência foi levada a tal ponto que o «espírito» se retirou dela completamente; certos conhecimentos, que não têm em si próprios nada de «espiritual» e só relevam da ordem das aplicações contingentes, poderão ainda continuar a transmitir-se, sobretudo as mais inferiores de entre elas, mas, naturalmente, desde logo susceptíveis de todos os desvios, porque não representam mais do que «resíduos» de outra espécie, pois desapareceu a doutrina pura de que deveriam depender. Num tal caso de «sobrevivência», as influências psíquicas anteriormente utilizadas pelos representantes da tradição poderão ainda ser «captadas», mesmo à revelia dos seus continuadores aparentes, mas agora ilegítimos e desprovidos de toda a verdadeira autoridade; aqueles que se servirão dela realmente terão a vantagem de dispor, como instrumentos inconscientes da acção que querem exercer, não só objectos ditos «inanimados», mas também homens vivos que servem igualmente de «suportes» a essas influências, cuja existência actual lhes confere naturalmente uma maior vitalidade. Era isso que tínhamos em vista ao considerar um exemplo como o do «xamanismo», sob reserva, claro, de que isto possa não se aplicar indistintamente a tudo o que temos o hábito de arrumar sob esta designação pouco convencional, e que talvez não tenha chegado a um igual estado de decadência.

Uma tradição que foi desviada deste modo está verdadeiramente morta como tal, como aquela para a qual não há nenhuma aparência de continuidade; aliás,

se ainda vivesse, pouco que fosse, uma tal «subversão», que não é, em suma, mais do que uma inversão daquilo que ainda subsiste para ser utilizado num sentido anti-tradicional por definição, não poderia ter lugar de modo nenhum. Convém acrescentar, no entanto, que, antes mesmo das coisas chegarem a este ponto, e logo que as organizações tradicionais estão memorizadas e enfraquecidas para já não serem capazes de uma resistência suficiente, agentes mais ou menos directos do «adversário»[2] podem já introduzir-se nelas para ir apressando o momento em que a «subversão» se torne possível; não é certo que consigam em todos os casos, porque tudo o que ainda tem vida pode sempre recuperar-se; mas se se produz a morte, o inimigo encontrará logo o seu lugar, prestes como estava a tirar partido dessa morte e a utilizar o «cadáver» para os seus próprios fins. Os representantes de tudo o que, no mundo ocidental, possui ainda actualmente um carácter autêntico, tanto no domínio exotérico como no domínio iniciático, teriam todo o interesse, na nossa opinião, em tirar proveito desta última observação, enquanto é tempo, porque à sua volta, os sinais ameaçadores que constituem as «infiltrações» deste género não faltam para quem sabe aperceber-se deles.

Outra consideração importante é a seguinte: se o «adversário» (cuja natureza apontaremos adiante com mais precisão) tem a vantagem de apanhar os lugares que foram a sede de antigos centros espirituais, sempre que pode, e não só unicamente por causa das influências psíquicas que aí estão acumuladas e que, de certo modo, se encontram «disponíveis»; é também por causa da situação particular desses lugares, porque, é bem de ver, eles não foram escolhidos arbitrariamente para o papel que lhe foi atribuído numa ou noutra época e em relação a esta ou aquela forma tradicional. A «geografia sagrada», cujo conhecimento determina uma dada escolha é, como qualquer outra ciência tradicional de ordem contingente, susceptível de ser desviada do seu uso legítimo e aplicada «do avesso»: se um determinado ponto é «privilegiado» para servir a emissão e a direcção das influências psíquicas, quando estas são o veículo de uma acção espiritual, não o será menos quando essas mesmas influências psíquicas forem utilizadas de outra maneira e para fins contrários a toda a espiritualidade. Este perigo de desvio de certos conhecimentos, de que temos aqui um exemplo flagrante, explica bem, aliás, digamo-lo de passagem, as reservas e o segredo, naturais numa civilização normal, mas que os modernos são incapazes de compreender, já que atribuem

[2] Sabe-se que «adversário» é o sentido literal da palavra *Shatan* em hebreu, e aqui trata-se com efeito de «potências» cujo carácter é verdadeiramente «satânico».

comummente a uma vontade de «monopólio» dos conhecimentos aquilo que não é, na realidade, mais que uma atitude destinada a impedir, na medida do possível, o abuso desses conhecimentos. A bem dizer, esta medida só deixa de ser eficaz no caso em que as organizações depositárias dos conhecimentos em questão deixam penetrar no seu seio indivíduos não qualificados, e até, como acabámos de dizer, agentes do «adversário», cuja finalidade primeira será exactamente a de descobrir esses segredos. Tudo isto não tem, é certo, nenhuma relação directa com o verdadeiro segredo iniciático, que, tal como dissemos mais atrás, reside exclusivamente no «inefável» e no «incomunicável» e que, evidentemente, por isso mesmo, está ao abrigo de todas as buscas indiscretas; mas, embora se trate de coisas contingentes, teremos de reconhecer que as precauções que podem ser tomadas para evitar qualquer desvio, e por conseguinte, qualquer acção malfeitora que possa resultar dele, estão longe de, na prática, ter só um interesse relativo.

Seja como for, quer se trate dos próprios lugares, das influências que estão ligadas a eles, ou ainda dos conhecimentos do género daqueles que acabámos de mencionar, podemos lembrar-nos, a este propósito, do ditado antigo: *«corrupto optimi pessima»,* que talvez se aplique mais excatamente aqui do que noutros casos; é bem de «corrupção» que convém falar, mesmo no sentido mais literal desta palavra, já que os «resíduos» que estão em causa aqui, como dissemos em primeiro lugar, são comparáveis aos produtos da decomposição daquilo que foi um ser vivo; e como toda a corrupção é contagiosa, de certo modo, os produtos da dissolução das coisas passadas terão, em todo o lado onde forem «projectados», uma acção particularmente dissolvente e desagregadora, sobretudo se forem utilizados por uma vontade nitidamente consciente dos seus fins. Podemos dizer que há uma espécie de «necromancia» que utiliza restos psíquicos diferentes dos das individualidades humanas, e que certamente não é a menos temível, porque tem possibilidades de estender a sua acção diferentemente da vulgar bruxaria, que não tem mesmo comparação sob este aspecto; é preciso, aliás, no ponto em que estão as coisas actualmente, que os nossos contemporâneos sejam verdadeiramente cegos para não terem disso a menor suspeita!

CAPÍTULO XXVIII

AS ETAPAS DA ACÇÃO ANTI-TRADICIONAL

Depois das considerações que expusemos e dos exemplos que demos até aqui, poder-se-á compreender melhor em que consistem exactamente, de modo geral, as etapas da acção anti-tradicional que o mundo moderno «realizou»; mas, antes do mais, anotaremos que, como qualquer acção efectiva supõe necessariamente agentes que a realizem, esta última não pode, nem mais nem menos que outras, ser uma espécie de produção espontânea e «fortuita», e, exercendo-se especialmente no domínio humano, deve forçosamente implicar a intervenção de agentes humanos. O facto de esta acção concordar com as características próprias do período cíclico em que se produziu explica o seu êxito, mas não chega para explicitar o modo como foi realizada e não indica os meios utilizados para se conseguir isso. De resto, para ficarmos convencidos deste facto, basta reflectir um pouco no seguinte: as próprias influências espirituais, em toda a organizaçao tradicional, agem sempre por intermédio de seres humanos, representantes autorizados da tradição, embora esta seja realmente «supra-humana» na sua essência; com mais forte razão deve ser o mesmo num caso em que só entram em jogo influências psíquicas, e até da ordem mais baixa, isto é, o contrário de um poder transcendente em relação ao nosso mundo, sem contar que o carácter de «falsificação» que se verifica neste domínio, e ao qual voltaremos ainda, exige mais rigorosamente que assim seja. Por outro lado, como a iniciação, qualquer que seja a forma em que se apresente, é aquilo que encarna verdadeiramente o «espírito» de uma tradição, e também aquilo que permite a realização efectiva dos estados «supra-humanos», é evidente que é a ela que se deve opor mais directamente (na medida em que uma tal oposição é concebível)

aquilo de que tratamos agora, e que tende, pelo contrário, a arrastar o homem ao «infra-humano», por todos os meios aos seu alcance. Por isso, o termo de «contra-iniciação» é o que melhor convém para designar aquilo a que se ligam, no seu conjunto e em graus diferentes (porque, tal como na iniciação, também podemos falar aqui em graus), os agentes humanos através dos quais se cumpre a acção anti-tradicional; e não se trata de uma designação convencional empregue para falar mais comodamente daquilo que não tem verdadeiramente um nome, mas uma expressão que corresponde o mais exactamente possível a realidades muito precisas.

É notável que, em todo o conjunto daquilo que constitui propriamente a civilização moderna, qualquer que seja o ponto de vista em que nos coloquemos, temos sempre de constatar que tudo parece cada vez mais artificial, desnaturado e falsificado; muitos dos que fazem hoje a crítica dessa civilização são também tocados por ela, mesmo quando não penetram muito nela e não têm a menor suspeita daquilo que se esconde realmente por detrás. Parece-nos, pois, que basta um pouco de lógica para dizer que se tudo se tornou de tal modo artificial, a própria mentalidade a que corresponde este estado de coisas não será menos artificial que tudo o resto, que deve também ser «fabricada» e não espontânea; e assim que tivermos feito esta simples reflexão, não poderemos deixar de ver que os índices concordantes com isto se multiplicam por todos os lados e quase infinitamente; mas temos de acreditar que infelizmente é muito difícil de escapar completamente às «sugestões» a que o mundo moderno deve a sua própria existência e a sua duração, porque até aqueles que se declaram resolutamente «anti-modernos» não vêem nada, e é por isso, aliás, que os seus esforços são muitas vezes inúteis e quase desprovidos de alcance real.

A acção anti-tradicional deve necessariamente ter tido como finalidade mudar a mentalidade geral e destruir todas as instituições tradicionais no Ocidente, porque foi aí que se exerceu em primeiro lugar e directamente, enquanto esperava estender-se ao mundo inteiro por intermédio dos Ocidentais, preparados como estavam para servir de seu instrumento. Aliás, assim que a mentalidade foi transformada, as instituições, que, a partir desse momento já não lhe correspondiam, foram facilmente destruídas; portanto, é o trabalho de desvio da mentalidade que aparece como verdadeiramente fundamental, e como é daí que depende tudo o resto, é neste aspecto que temos de insistir mais em particular. É evidente que este trabalho não podia ser feito de uma só vez, embora o mais espantoso seja a rapidez com que os Ocidentais foram levados a esquecer tudo aquilo que estava

ligado à existência de uma civilização tradicional; se pensarmos na incompreensão total com que os séculos XVII e XVIII trataram a Idade Média, sob todos os aspectos, deve ser fácial compreender que uma mudança tão completa e tão brusca não podia ter-se feito de maneira natural e espontânea. Seja como for, era preciso primeiro reduzir o indivíduo a si próprio, e essa tarefa, como já dissemos, foi obra do racionalismo, que nega ao ser a posse e o uso de qualquer faculdade de ordem transcendente; não é preciso dizer, aliás, que o racionalismo começou a agir mesmo antes de receber este nome com a sua forma mais especialmente filosófica, tal como vimos a propósito do Protestantismo; e, de resto, o «humanismo» da Renascença não foi mais do que o precursor directo do racionalismo propriamente dito, pois quem diz «humanismo» diz pretensão de reduzir todas as coisas a elementos puramente humanos, logo (pelo menos, se não ainda, em virtude de uma teoria expressamente formulada), exclusão de tudo o que é de ordem supra-individual. Era preciso a seguir voltar inteiramente a atenção do indivíduo para coisas exteriores e sensíveis, para o fechar, por assim dizer, não só no domínio humano, mas também por uma limitação muito mais estreita ainda, no mundo corporal; é este o ponto de partida de toda a ciência moderna, que, dirigida constantemente neste sentido, deveria tornar essa limitação cada vez mais efectiva. A constituição das teorias científicas, ou filosófico-científicas se quisermos, teve também de proceder gradualmente; e (basta lembrar sumariamente o que já dissemos atrás) o mecanicismo preparou directamente a via ao materialismo, que devia marcar, de certo modo irremediavelmente, a redução do horizonte mental ao domínio corporal, considerado, a partir de então, como a única «realidade», e, aliás, ele próprio desprovido de tudo o que não pudesse ser olhado como simplesmente «material»; naturalmente, a elaboração da própria noção de «matéria» pelos físicos teve aqui um papel importante. Tinha-se entrado propriamente no «reino da quantidade»: a ciência profana, sempre mecanicista desde Descartes, e tornada mais propriamente materialista a partir da segunda metade do século XVIII, devia, com teorias sucessivas, tornar-se cada vez mais quantitativa, ao mesmo tempo que o materialismo, insinuando-se na mentalidade geral, conseguia determinar aí esta atitude, independente de qualquer afirmação teórica, mas ainda mais difundida e transformada finalmente no estado de uma espécie de «instinto», a que chamámos o «materialismo prático». E esta mesma atitude devia ainda ser reforçada pelas aplicações industriais da ciência quantitativa, que tinham como efeito o ligar cada vez mais os homens só a realizações «materiais». O homem «mecanizava» todas as coisas, e acabava final-

mente por «mecanizar-se», caindo pouco a pouco no estado das falsas «unidades» numéricas perdidas na uniformidade e na indistinção da «massa», isto é, na multiplicidade; é esse, seguramente, o mais completo triunfo da quantidade sobre a qualidade.

No entanto, ao mesmo tempo que prosseguia esse trabalho de «materialização» e de «quantificação», que, de resto, ainda não está completamente acabado, nem poderá nunca estar, já que a redução total à quantidade pura é irrealizável na manifestação, um outro trabalho, só contrário em aparência, tinha começado, e isso, lembremo-lo, desde o aparecimento do materialismo propriamente dito. Esta segunda parte da acção anti-tradicional devia tender, não para a «solidificação», mas para a «dissolução»; só que, longe de contrariar a primeira tendência, que se caracteriza pela redução ao quantitativo, iria ajudá-la quando o máximo da «solidificação» tivesse sido atingido, e essa tendência, tendo ultrapassado a sua primeira finalidade ao querer reduzir o contínuo ao descontínuo, tornar-se-ia ela própria uma tendência para a dissolução. Por isso, é neste segundo momento que o trabalho, que só se efectuara até então a título de preparação, de uma maneira mais ou menos escondida e mesmo assim em meios restritos, devia vir ao de cima e atingir por seu lado um alcance cada vez mais geral, ao mesmo tempo que a própria ciência quantitativa se tornava menos estritamente materialista, no sentido próprio da palavra, e acabava mesmo por deixar de se apoiar na noção de «matéria», tornada cada vez mais inconsistente e «fugidia» devido às suas próprias elaborações teóricas. É esse o estado em que estamos presentemente: o materialismo sobrevive a si próprio, e pode continuar assim mais ou menos tempo, sobretudo enquanto «materialismo prático»; mas, em todo o caso, deixou de desempenhar o papel principal na acção anti-tradicional.

Depois de ter fechado o mundo corporal o mais completamente possível, era preciso, não deixando restabelecer nenhuma outra comunicação com os domínios superiores, reabri-lo por baixo, para deixar penetrar as forças dissolventes e destrutivas do domínio subtil inferior; é pois o «desencadeamento» dessas forças e a sua utilização para acabar o desvio do nosso mundo e levá-lo efectivamente até à dissolução final, que constituem a segunda parte ou a segunda fase de que acabámos de falar. Pode dizer-se, com efeito, que há duas fases distintas, embora elas tenham sido simultâneas em parte, porque, no «plano» de conjunto do desvio moderno, seguem-se logicamente e só sucessivamente é que têm o seu efeito pleno; de resto, assim que se constituiu o materialismo, a primeira estava de certo modo virtualmente completada e bastava-lhe desenrolar-se através do desenvolvimento

daquilo que estava implicado no próprio materialismo; e foi precisamente nesse momento que começou a preparação da segunda, da qual só agora começamos a ver os primeiros efeitos, já suficientemente visíveis para permitir prever o que vai seguir-se, e para que se possa dizer, sem exagero, que é este segundo aspecto da acção anti-tradicional que, a partir de agora, passa verdadeiramente para o primeiro plano nos desígnios daquilo que designámos primeiro colectivamente como o «adversário» e que podemos, com mais precisão, chamar agora a «contra-iniciação».

CAPÍTULO XXIX

DESVIO E SUBVERSÃO

Consideramos a acção anti-tradicional, através da qual foi, de certo modo «fabricado» o mundo moderno, como constituindo no seu conjunto uma obra de desvio em relação ao estado normal que é o de todas as civilizações tradicionais, quaisquer que sejam, aliás, as suas formas particulares; isto é fácil de compreender e não precisa de comentários mais desenvolvidos. Por outro lado, há uma distinção a fazer entre desvio e subversão: o desvio é susceptível de graus infinitamente múltiplos, de modo que se pode operar pouco a pouco e quase insensivelmente; um exemplo disso é o encaminhamento gradual da mentalidade moderna do «humanismo» e do racionalismo para o mecanicismo, e depois para o materialismo, e igualmente o processo segundo o qual a ciência profana elaborou sucessivamente teorias de carácter cada vez mais exclusivamente quantitativo, o que permite dizer que todo este desvio, desde a sua origem, teve sempre como tendência o estabelecimento progressivo do «reino da quantidade». Mas, quando o desvio chega ao seu termo último, atinge uma «inversão», isto é, um estado que é diametralmente oposto à ordem normal, e é então que se pode falar propriamente em «subversão», no sentido etimológico da palavra; é claro que esta «subversão» não deve ser de modo nenhum confundida com a «reviravolta» ou «inversão» de que falámos a propósito do instante final do ciclo, e é mesmo o seu contrário, já que a «reviravolta», que vem precisamente da «subversão» e no exacto momento em que esta parece estar completa, é, na realidade, uma «recuperação» a restabelecer a ordem normal, e a restaurar o «estado primordial» que representa nele a perfeição no domínio humano.

Poder-se-ia dizer que a subversão, assim entendida, não é mais do que o úl-

timo grau e a própria finalização do desvio, ou ainda, o que equivale ao mesmo, que todo o desvio tende para a subversão, o que é realmente verdade; no estado presente das coisas, embora ainda não se possa dizer que a subversão esteja completa, já há sinais muito visíveis em tudo o que apresenta a característica de «imitação» ou de «paródia» a que já fizemos muitas vezes alusão, e a que voltaremos mais amplamente a seguir. Por agora, limitar-nos-emos a notar, a propósito, que esta característica constitui, por si só, uma marca muito significativa quanto à origem real daquilo que é afectado por ela e, por conseguinte, do próprio desvio moderno, do qual ela põe bem em evidência a natureza verdadeiramente «satânica»; com efeito, esta última palavra aplica-se propriamente a tudo o que é negação e inversão da ordem, e é aí, sem a menor dúvida, que podemos constatar melhor os efeitos à nossa volta; o que é o próprio mundo moderno senão a negação pura e simples de qualquer verdade tradicional? Mas, ao mesmo tempo, este espírito de negação é também, de certo modo por necessidade, o espírito de mentira; reveste todos os disfarces, muitas vezes os mais inesperados, para não ser reconhecido tal como é, para se fazer passar pelo contrário, e é aí que aparece a imitação; é altura de lembrar que se diz que «Satã é o arremedo de Deus», e também que «se transfigura em anjo de luz». No fundo, isto equivale a dizer que ele imita à sua maneira, alterando e falsificando de modo a utilizar essa imitação para os seus fins, mesmo para aquilo a que se quer opor: assim, fará de maneira que a desordem tome a aparência de uma falsa ordem, dissimulará a negação de todos os princípios afirmando falsos princípios, e assim por diante. Naturalmente, tudo isto não poderá ser, na realidade, senão simulacro e mesmo caricatura, mas habilmente apresentada para que a imensa maioria dos homens caia no logro; como poderemos espantar-nos com isto quando vemos quantas imitações, mesmo grosseiras, conseguem facilmente impor-se à multidão, e quantas, pelo contrário, é difícil impor para repor a verdade daquela? «*Vulgus vult decipi*», diziam já os antigos da época «clássica»; e sempre se encontraram pessoas, embora não tão numerosas como nos nossos dias, dispostas a acrescentar: «*Ergo decipiatur*»!

No entanto, quando se diz imitação, diz-se, por isso mesmo, paródia, porque são termos quase sinónimos, há invariavelmente, em todas as coisas deste género, um elemento grotesco que pode ser mais ou menos aparente, mas que, em todo o caso, não devia escapar a observadores mais ou menos perspicazes, se as «sugestões» que sofrem inconscientemente não abolissem a sua perspicacidade natural. É este o lado pelo qual a mentira, por mais hábil que seja, não pode deixar de

se trair; e, claro, também isso é uma «marca» de origem, inseparável da própria imitação, e que deve normalmente permitir reconhecê-la. Se quiséssemos citar aqui exemplos tirados das mais diferentes manifestações do espírito moderno, só teríamos o embaraço da escolha, desde os pseudo-ritos «cívicos», e «laicos», que conheceram tamanha expansão por todo o lado nestes últimos anos, e que visam fornecer à «massa» um substituto puramente humano dos verdadeiros ritos religiosos, até às extravagâncias de um denominado «naturismo», que, a despeito do nome, não é menos artificial, para não dizer «anti-natural», do que as inúteis complicações da existência contra as quais tem a pretensão de reagir com uma comédia risível, cujo verdadeiro propósito é, aliás, fazer crer que o «estado natural» se confunde com animalidade; e nem sequer o simples repouso de ser humano deixa de estar ameaçado de desnaturação pela ideia contraditória em si, mas muito conforme com o «igualitarismo» democrático, de uma «organização dos tempos livres»[1]! Só mencionamos aqui, intencionalmente, factos conhecidos de toda a gente, factos que pertencem incontestavelmente àquilo que se chama o «domínio» público, e que cada um pode constatar facilmente; não é incrível que aqueles que sentem, não o perigo, mas o ridículo, sejam tão raros que representem verdadeiras excepções? «Pseudo-religião», deveria dizer-se a este propósito, «pseudo-natureza», «pseudo-repouso» e assim igualmente para outras tantas coisas; se quiséssemos falar estritamente segundo a verdade dos factos, deveríamos utilizar sempre a palavra «pseudo» junto da designação de todos os produtos específicos do mundo moderno, incluindo a ciência profana, que não é mais do que uma «pseudo-ciência» ou um simulacro de conhecimento, para indicar o que tudo isso é na realidade: falsificações e nada mais, cuja finalidade é demasiado evidente para aqueles que ainda são capazes de reflectir.

Dito isto, voltemos às considerações de ordem mais geral: o que é que torna possível esta falsificação, e até mais possível e mais perfeita, se assim nos podemos exprimir num caso destes, quanto mais se avança na marcha descendente do ciclo? A razão profunda está na relação da analogia inversa que existe, tal como explicámos, entre o ponto mais alto e o ponto mais baixo; é isso que permite nomeadamente a realização, na medida correspondente àquela em que nos aproximamos do domínio da quantidade pura, destas espécies de falsificações da unidade principial que se manifestam na «uniformidade» e na «simplicidade», para

[1] Devemos acrescentar que esta «organização dos tempos livres» faz parte integrante dos esforços desenvolvidos para, como dissemos atrás, obrigar os homens a viver «em comum» o mais possível.

as quais tende o espírito moderno, e que são a expressão mais completa do seu esforço de redução de todas as coisas ao ponto de vista quantitativo. Talvez isto mostre melhor que ao desvio basta desenrolar-se e prosseguir até ao fim para levar à subversão propriamente dita, porque, quando o que há de mais inferior (pois que se trata daquilo que é mesmo inferior a qualquer existência possível), procura imitar e falsificar os princípios superiores e transcendentes, é mesmo de subversão que podemos falar efectivamente. No entanto, convém lembrar que, pela própria natureza das coisas, a tendência para a quantidade pura nunca pode chegar a produzir o seu verdadeiro efeito; para que a subversão possa ser completa de facto, é preciso pois, que intervenha outra coisa, e poderemos repetir a este propósito, colocando-nos num ponto de vista ligeiramente diferente, aquilo que dissemos atrás sobre a dissolução; nos dois casos, aliás, é evidente que se trata igualmente daquilo que diz respeito ao termo final da manifestação cíclica; e é precisamente por isso que a «recuperação» do instante último deve aparecer, da maneira mais exacta, como uma inversão de todas as coisas relativamente ao estado de subversão no qual elas se encontravam imediatamente antes desse mesmo instante.

Tendo em conta a última anotação que acabámos de fazer, podemos ainda dizer o seguinte: a primeira das duas fases que distinguimos na acção anti-tradicional representa simplesmente uma obra de desvio, cuja finalidade própria é o materialismo mais completo e mais grosseiro; quanto à segunda fase, ela poderia ser caracterizada mais especialmente como uma obra de subversão (porque é para isso que ela tende mais directamente), que deve chegar à constituição daquilo a que já chamámos uma «espiritualidade ao invés», tal como veremos adiante mais claramente. As forças subtis inferiores, às quais se faz apelo nesta segunda fase podem ser verdadeiramente qualificadas de forças «subversivas» sob todos os pontos de vista; e também aplicámos mais atrás a palavra «subversão» à utilização feita «ao invés» daquilo que resta das antigas tradições que o «espírito» abandonou; de resto, é sempre de casos semelhantes que se trata, porque esses vestígios corrompidos, em tais condições, caem necessariamente nas regiões inferiores do domínio subtil. Daremos outro exemplo particularmente nítido da obra de subversão, que é a inversão intencional do sentido legítimo e normal dos símbolos tradicionais; aliás, aproveitaremos a ocasião para explicar mais completamente a questão do duplo sentido que os símbolos contém geralmente em si próprios. Já falámos tantas vezes dele ao longo desta exposição, que não vem a despropósito precisar um pouco mais.

CAPÍTULO XXX

A INVERSÃO DOS SÍMBOLOS

Por vezes espantamo-nos que um mesmo símbolo possa ser tomado em dois sentidos que, aparentemente pelo menos, são directamente opostos um do outro. Não se trata, claro, da multiplicidade de sentidos que, de modo geral, pode apresentar qualquer símbolo, segundo o ponto de vista ou o nível em que se encare, e que faz, aliás, que o simbolismo não possa nunca de modo nenhum ser «sistematizado». Aqui trata-se mais especialmente, de dois aspectos que estão ligados entre si por uma certa relação de correlação, que toma a forma de oposição, de tal modo que um deles seja, por assim dizer, o inverso ou o «negativo» do outro. Para compreender isto é preciso partir da consideração que a dualidade é pressuposto de toda a manifestação, e por conseguinte, que a condiciona em todos os modos em que ela deva encontrar-se sob uma ou outra forma[1]; é certo que esta dualidade é propriamente uma complementaridade e não uma oposição; mas dois termos que são realmente complementares podem também, sob um ponto de vista mais exterior e mais contingente, aparecer como opostos[2]. Qualquer oposição só existe como tal a um certo nível, porque não há nenhuma que seja irredutível; num nível mais elevado, resolve-se

[1] Como há erros de língua que se produzem com bastante frequência e que resultam fatalmente em graves inconvenientes, não é inútil precisar que «dualidade» e «dualismo» são duas coisas completamente diferentes: o dualismo (cuja concepção cartesiana do «espírito» e da «matéria» é um dos exemplos mais conhecidos) consiste propriamente em considerar uma dualidade como irredutível e em não ver nada para além, o que implica a negação do princípio comum, do qual, em realidade, as duas formas desta dualidade procedem por «polarização».

[2] Ver *Le Symbolisme de la Croix*, cap. VII.

numa complementaridade, na qual estes dois termos se encontram já conciliados e harmonizados, antes de entrarem finalmente na unidade do princípio comum de que procedem um e outro. Poder-se-ia, pois, dizer que o ponto de vista da complementaridade é, em certo sentido, intermediário entre o de oposição e o de unificação; e cada um destes pontos de vista tem a sua razão de ser e o seu valor próprio na ordem a que se aplica, embora, evidentemente, não se situem no mesmo grau de realidade; o que importa é, pois, saber pôr cada aspecto no seu lugar hierárquico, e não pretender transportá-lo a um domínio no qual ele não teria nenhum significado aceitável.

Nestas condições, pode compreender-se que o facto de se ver num símbolo dois aspectos contrários é, em si mesmo, perfeitamente legítimo, e, aliás, o considerar um destes aspectos não exclui absolutamente nada o considerarmos o outro, já que cada um deles é igualmente verdadeiro sob determinada relação e até, pelo facto da correlação entre eles, a sua existência é de certo modo solidária. É, pois, um erro, bastante frequente de resto, pensar que ao considerar-se respectivamente um ou outro destes aspectos ele deva ser relacionado com doutrinas ou escolas que se encontrem em oposição[3]; aqui tudo depende da predominância que possa ser atribuída a um em relação ao outro, ou, por vezes também, da intenção segundo a qual o símbolo pode ser empregue, por exemplo, como elemento que intervém em certos ritos, ou ainda como meio de reconhecimento para os membros de certas organizações; mas este é um dos pontos a que teremos de voltar. O que mostra bem que os dois aspectos não se excluem e são susceptíveis de serem vistos simultaneamente, é que eles podem encontrar-se reunidos numa mesma figuração simbólica complexa; a este propósito, convém notar, embora seja impensável desenvolver isso completamente aqui, que uma dualidade, que pode ser oposição ou complementaridade segundo o ponto de vista em que nos coloquemos, pode, quanto à situação dos seus termos um em relação a outro, dispor-se num sentido vertical ou num sentido horizontal; isto resulta imediatamente do esquema crucial do quaternário, que é possível decompor em duas dualidades, uma vertical e outra horizontal. A dualidade vertical pode ligar-se às duas extremidades de um eixo, ou às duas direcções contrárias segundo as quais este eixo pode ser percorrido; a dualidade horizontal é a de dois elementos que se situam simetricamente de um lado e de outro deste mesmo eixo. Como exemplo do primeiro caso temos

[3] Já tivemos ocasião de mostrar um erro deste género a propósito da figuração da suástica com os braços orientados de modo a indicar dois sentidos de rotação oposta (*Le Symbolisme de la Croix*, cap. X).

os dois triângulos do selo de Salomão (e também todos os outros símbolos da analogia que se dispõem segundo um esquema geométrico semelhante), e como exemplo do segundo, as duas serpentes do caduceu; e veremos que é só na dualidade vertical que os dois termos se distinguem nitidamente um do outro pela sua oposição inversa, enquanto que, na dualidade horizontal, podem parecer totalmente semelhantes ou equivalentes quando se olham separadamente, apesar do seu significado ser tão igualmente contrário num caso como noutro. Podemos dizer agora que, na ordem espacial, a dualidade vertical é a do alto e do baixo e a dualidade horizontal a da direita e da esquerda; esta observação parecerá talvez demasiado evidente, mas não deixa por isso de ter a sua importância, porque, simbolicamente (e isto leva-nos ao valor propriamente qualitativo das direcções do espaço), estes dois pares de termos são susceptíveis de aplicações múltiplas, de que não será difícil descobrir traços até na linguagem corrente, o que indica bem que se trata de coisas de alcance muito geral.

Depois desta explicação, conseguiremos sem dificuldade deduzir algumas consequências a respeito daquilo que poderemos chamar o uso prático dos símbolos; mas a este respeito, é preciso ainda fazer intervir primeiro uma consideração de carácter mais particular, que é a do caso em que os dois aspectos contrários são tomados respectivamente como «benéfico» e «maléfico». Devemos dizer que empregamos aqui estas duas expressões à falta de melhor, como já fizemos atrás; com efeito, elas têm o inconveniente de fazer supor que há qualquer interpretação mais ou menos «moral», quando não é nada disso que se trata, pois devem ser entendidas aqui num sentido meramente «técnico». Além disso, é preciso compreender bem que a qualidade «benéfica» ou «maléfica» não se liga de modo nenhum a um dos dois aspectos, já que ela convém só a uma aplicação específica, à qual seria impossível reduzir indistintamente qualquer oposição, e que em todo o caso desaparece necessariamente quando se passa do ponto de vista da oposição ao da complementaridade, à qual uma tal consideração é totalmente estranha. Nestes limites, e tendo em conta estas reservas, é um ponto de vista que tem normalmente o seu lugar entre outros; mas é também deste mesmo ponto de vista, ou antes, dos abusos aos quais ele dá lugar, que pode resultar, na interpretação e uso do simbolismo, a subversão de que queremos falar especialmente aqui, subversão que constitui uma das «marcas» características daquilo que, conscientemente ou não, releva do domínio da «contra-iniciação» ou se encontra mais ou menos directamente submetido à sua influência.

Esta subversão pode consistir quer na atribuição do aspecto «maléfico», embora reconhecendo-o como tal, do lugar que normalmente é o do aspecto «bené-

fico», e até mesmo de uma supremacia sobre este último, quer na interpretação dos símbolos ao invés do seu sentido legítimo, considerando como «benéfico» o aspecto que na realidade é «maléfico» e inversamente. Aliás, é preciso notar baseados naquilo que dissemos atrás, que uma tal subversão pode não aparecer visivelmente na representação dos símbolos, já que os dois aspectos opostos não estão marcados por nenhuma diferença exterior, reconhecível à primeira vista: assim, nas figurações que se ligam àquilo a que se costuma chamar, muito impropriamente, aliás, o «culto da serpente», seria muitas vezes impossível, pelo menos considerando só a serpente, dizer *a priori* se se trata do *Agathodaimon* ou do *Kakodaimon*; daí, os numerosos enganos, sobretudo da parte daqueles que, ignorando este duplo significado, são tentados a interpretá-lo sempre e em todo o lado como símbolo «maléfico», que é, desde há muito tempo já, o caso da generalidade dos Ocidentais[4]; e o que dizemos da serpente poderia aplicar-se igualmente a muitos outros animais simbólicos, os quais comummente e quaisquer que sejam as razões, aliás, se encaram só num dos dois aspectos opostos que eles possuem na realidade. Para os símbolos susceptíveis de ter duas posições inversas, e especialmente para aqueles que se reduzem a formas geométricas, pode parecer que a diferença seja muito mais nítida; e, no entanto, nem sempre é assim na realidade, porque as duas posições do mesmo símbolo são susceptíveis de ter ambas um significado legítimo, além de que a sua relação não é forçosamente a do «benéfico» e do «maléfico», relação que não é mais, voltamos a dizer, do que uma simples aplicação particular entre todas as outras. O que importa saber em tais casos, é se há realmente uma vontade de «inversão», se assim se pode chamar, em contradição formal com o valor legítimo e normal do símbolo; é por isso, por exemplo, que o emprego do triângulo invertido está bem longe de ser sempre um sinal de «magia negra» como alguns crêem[5], embora seja assim em alguns casos efectivamente, em que essa representação se liga à intenção de mostrar o sentido diametralmente oposto do triângulo cujo vértice está virado para cima; e, notemo-lo de passagem, uma tal «inversão» intencional exerce-se também em palavras ou fórmulas, de modo a formar espécies de *mantras* ao invés, como se pode constatar em certas práticas de bruxaria, mesmo na simples «bruxaria de aldeia», tal como existe ainda no Ocidente.

[4] É por esta razão que o próprio dragão extremo-oriental, que na realidade é um símbolo do Verbo, tem sido muitas vezes interpretado como um símbolo «diabólico» pela ignorância ocidental.

[5] Até já vimos interpretar deste modo os triângulos invertidos que figuram nos símbolos alquímicos dos elementos!

Vê-se, pois, que a questão da inversão dos símbolos é bastante complexa, e diremos mesmo bastante subtil, porque aquilo que é preciso examinar para saber o que temos diante de nós neste ou naquele caso, é menos as figurações, tomadas naquilo que poderíamos chamar a sua «materialidade», do que as interpretações que as acompanham e pelas quais se explica a intenção que presidiu à sua adopção. Mais do que isso, a subversão mais hábil e mais perigosa é certamente aquela que não se trai por singularidades demasiado manifestas, e que todos podem facilmente perceber, mas que deforma o sentido dos símbolos ou inverte o seu valor sem mudar nada às suas aparências exteriores. Mas a manha mais diabólica de todas é talvez aquela que consiste em fazer atribuir ao próprio simbolismo ortodoxo, tal como ele existe nas organizações verdadeiramente tradicionais, e mais particularmente nas organizações iniciáticas, que são as mais visadas nestes casos, a interpretação ao invés que é o caso da «contra-iniciação»; e esta não se priva de usar este meio para provocar confusões e equívocos dos quais quer tirar algum proveito. É aí, no fundo, que está todo o segredo de certas campanhas, também significativas para mostrar o carácter da época contemporânea, contra o esoterismo em geral, ou contra esta ou aquela forma iniciática em particular, com a ajuda inconsciente de pessoas, das quais uma grande parte ficaria espantada, e até horrorizada, se pudesse dar-se conta da finalidade para que é utilizada; acontece por vezes, infelizmente, que aqueles que crêem combater o diabo, seja qual for a ideia que façam dele, se encontram muito simplesmente, sem se darem minimamente conta disso, transformados nos seus melhores servidores!

CAPÍTULO XXXI

TRADIÇÃO E TRADICIONALISMO

A falsificação de todas as coisas, que é, como dissemos, um dos traços característicos da nossa época, não é ainda a subversão propriamente dita, mas contribui bastante directamente para prepará-la; o que demonstra melhor este facto é aquilo a que podemos chamar a falsificação da linguagem, isto é, o emprego abusivo de certas palavras desviadas do seu verdadeiro sentido, imposto por uma sugestão constante da parte daqueles que, por um ou outro motivo, exercem qualquer influência sobre a mentalidade pública. Não se trata só dessa degenerescência à qual fizemos alusão mais atrás, e pela qual muitas palavras chegaram a perder o sentido qualitativo que tinham na origem, para conservar apenas um sentido quantitativo; trata-se antes do uma «inversão» pela qual as palavras são aplicadas a coisas às quais não convêm de modo nenhum, e que se opõem muitas vezes àquelas que normalmente definem. Há, antes de mais, um sintoma evidente da confusão intelectual que reina por todo o lado no mundo actual; mas não nos podemos esquecer que essa confusão é desejada por aquilo que se esconde por detrás de todo o desvio moderno; esta reflexão impõe-se sobremaneira, quando vemos surgir de vários lados ao mesmo tempo, tentativas de utilização ilegítima da própria ideia de «tradição», por pessoas que querem assimilar indevidamente aquilo que ela implica às suas próprias concepções seja em que domínio for. É claro que não se trata de suspeitar da boa fé de uns e de outros, porque, em muitos casos, pode não haver mais do que uma incompreensão pura e simples; a ignorância da maior parte dos nossos contemporâneos a respeito de tudo o que possui um carácter realmente tradicional é tão completa que nem sequer nos devemos espantar; mas, ao mesmo tempo,

somos forçados a reconhecer também que estes erros de interpretação e estes enganos involuntários servem tão bem certos «planos», que é lícito perguntar se a sua difusão não será devida a alguma dessas «sugestões» que dominam a mentalidade moderna e que, precisamente, tendem sempre, no fundo, para a destruição de tudo o que é tradição no verdadeiro sentido da palavra.

A própria mentalidade moderna, em tudo o que a caracteriza especificamente como tal, não é mais, voltemos a dizê-lo (porque há coisas em que não é demasiado insistir), do que o produto de uma vasta sugestão colectiva, que, exercendo-se continuadamente no decorrer de vários séculos, determinou a formação e o desenvolvimento progressivo do espírito anti-tradicional, no qual se resume, em definitivo, todo o conjunto dos traços distintivos desta mentalidade. Mas, por mais poderosa e hábil que seja essa sugestão, pode no entanto chegar uma altura em que o estado de desordem e de desequilíbrio que daí resulta se torne tão aparente que alguns não poderão deixar de aperceber-se dele, e então pode produzir-se uma «reacção» que compromete o próprio resultado; parece que hoje as coisas estão justamente neste ponto, e é notável que coincida precisamente, por uma espécie de «lógica imanente», com o momento em que termina a fase pura e simplesmente negativa do desvio moderno, representada pela dominação completa e inconstestada da mentalidade materialista. É aí que intervém eficazmente, para desviar essa «reacção» da finalidade para a qual tende, a falsificação da ideia tradicional, tornada possível pela ignorância de que falávamos há pouco, e que não é em si mesma mais do que um dos efeitos da fase negativa: a própria ideia de tradição foi a tal ponto destruída, que aqueles que aspiram a encontrá-la, já não sabem onde devem dirigir-se e estão demasiado prontos a aceitar todas as falsas ideias que lhes apresentarem em nome dessa tradição. Esses deram-se conta, pelo menos até certo ponto, que tinham sido enganados pelas sugestões abertamente anti-tradicionais, e que as crenças que lhes tinham sido impostas desse modo eram só erro e decepção; tudo isto faz parte da «reacção» a que aludimos, mas, apesar de tudo, se se pára aí, não há nenhum resultado efectivo. Apercebemo-nos bem disso ao ler escritos, cada vez mais raros, em que se fazem críticas à «civilização» actual, mas onde, como dissemos atrás, os meios encarados para remediar aos males assim denunciados têm um carácter estranhamente desproporcionado e insignificante, infantil mesmo: projectos «escolares» ou «académicos», podemos dizer, mas mais nada e sobretudo, que testemunham o menor conhecimento de ordem profunda. É neste estádio que o esforço, por mais louvável e meritório que possa ser, facilmente se deixa desviar para actividades que,

a seu modo e a despeito de certas aparências, só contribuirão para acrescentar ainda mais à desordem e à confusão desta «civilização» que elas são supostas recuperar.

Aqueles de quem falámos atrás são os que podemos qualificar propriamente de «tradicionalistas», isto é, os que só têm uma aspiração ou tendência em relação à tradição, sem um conhecimento real dela; por aqui se pode medir a distância que separa o espírito «tradicionalista» do verdadeiro espírito tradicional, que implica, pelo contrário, esse conhecimento essencial, de tal modo que ambos são um só. Em suma, o «tradicionalista» não é e não pode ser mais do que um simples «investigador», e é por isso que corre sempre o risco de se desviar, visto que não está de posse dos princípios que lhe dariam, e só eles, uma direcção infalível; e este perigo será maior ainda se ele encontrar pelo caminho, emboscadas, todas essas falsas ideias suscitadas pelo poder de ilusão que tem um interesse capital em impedi-lo de chegar ao verdadeiro termo da sua investigação. Com efeito, é evidente que esse poder só se pode manter e continuar a exercer a sua acção com a condição de que qualquer restauração da ideia tradicional seja impossibilitada, e sobretudo, mais que nunca, no momento em que se apresta a ir mais longe ainda no sentido da subversão, o que constitui, como já explicámos, a segunda fase dessa acção. Por isso mesmo, é-lhe importante desviar as buscas que tendam para um conhecimento tradicional, visto que centrando-se estas nas origens e causas reais do desvio moderno, seriam susceptíveis de desvendar alguma coisa da própria natureza e dos meios de influência desse poder; há duas necessidades complementares uma da outra, que poderíamos ver, no fundo, como os dois aspectos, positivo e negativo, de uma mesma exigência fundamental da sua dominação.

Todos os empregos abusivos da palavra «tradição» podem, num ou noutro grau, servir para esse fim, a começar pelo mais comum de todos, aquele que o faz ou sinónimo de «costume» ou «uso», e que leva a confundir a tradição com as coisas mais baixamente humanas e as mais completamente desprovidas de qualquer sentido profundo. Mas há outras deformações mais subtis, e por isso mesmo mais perigosas; todas têm, aliás, por característica comum o fazer baixar a ideia de tradição a um nível puramente humano, quando, pelo contrário, só há e só pode haver algo de verdadeiramente tradicional: aquilo que implica um elemento de ordem supra-humano. É esse, com efeito, o ponto essencial, aquele que constitui, de certo modo, a própria definição de tradição e de tudo o que está ligado a ela; e é isso, claro, que é preciso a todo o custo impedir que seja reconhecido, para manter a mentalidade moderna nas suas ilusões, e, com mais razão ainda,

dar-lhe novas ilusões, que, longe de estarem de acordo com a restauração do supra-humano, deverão, pelo contrário, dirigir mais efectivamente essa mentalidade para as piores modalidades do infra-humano. Aliás, para nos convencermos da importância que se dá à negação do supra-humano pelos agentes conscientes e inconscientes do desvio moderno, basta ver como aqueles que se pretendem «historiadores» das religiões e das outras formas de tradição (que confundem geralmente sob o mesmo nome de «religiões») se obstinam logo a explicá-las por factores exclusivamente humanos; pouco importa que, segundo as escolas, esses factores sejam psicológicos, sociais ou outros, pois até a multiplicidade das explicações assim aduzidas permite seduzir mais facilmente um maior número de pessoas; o que é constante, é a vontade bem vincada de tudo reduzir ao humano e de não deixar subsistir nada que o ultrapasse; e aqueles que acreditam no valor desta «crítica» destrutiva estão desde logo predispostos a confundir tradição com qualquer outra coisa, visto que já não há, na ideia que lhes inculcaram, nada que possa distingui-la realmente daquilo que é completamente desprovido de características tradicionais.

Como tudo o que é de ordem puramente humana, não pode, por esta mesma razão, ser legitimamente qualificado como tradicional. É uma aberração, por exemplo, falar em «tradição filosófica», ou «tradição científica», no sentido moderno e profano desta palavra; claro que também não pode haver «tradição política», pelo menos onde não existe qualquer organização social tradicional, que é o caso do mundo ocidental actual. E no entanto, hoje em dia são expressões constantemente empregues, constituindo por isso mesmo outras tantas desnaturações da ideia de tradição; está bem de ver que, se os espíritos «tradicionalistas» de que falávamos há pouco, podem ser levados a desviar a sua actividade para um ou outro destes domínios e limitar aí todos os seus esforços, as suas aspirações ficarão igualmente «neutralizadas» e tornadas perfeitamente inofensivas, se é que não são mesmo, por vezes, utilizadas à revelia, num sentido completamente oposto às suas intenções. Com efeito, acontece que até se chega a aplicar o nome de «tradição» a coisas que, pela sua própria natureza, são o mais anti-tradicionais possível: é assim que se fala de «tradição humanista», ou ainda de «tradição nacional», quando o «humanismo» não é mais do que a própria negação do supra-humano, e que a constituição das «nacionalidades» foi o meio empregue para destruir a organização social da Idade Média. Nestes condições, não nos devemos espantar se um destes dias se viesse a falar de «tradição protestante», ou até de «tradição laica», ou de «tradição revolucionária», ou ainda, se os próprios mate-

rialistas viessem a proclamar-se defensores de uma «tradição», nem que fosse por se considerarem representantes de qualquer coisa que pertence já em grande parte ao passado! Ao grau de confusão mental a que chegou a grande maioria dos nossos contemporâneos, a associação de palavras mais contraditórias não tem já nada que a faça recuar, ou pelo menos, reflectir.

Isto leva-nos directamente a outra anotação importante: quando alguém se apercebeu da desordem moderna ao constatar o grau demasiado visível a que ela chegou actualmente (sobretudo depois que o ponto correspondente ao máximo de «solidificação» foi ultrapassado), e quer «reagir» de uma maneira ou de outra, o melhor meio de tornar ineficaz essa necessidade de «reacção», não será orientá-la para qualquer um dos estádios anteriores e menos «avançados» desse desvio, em que essa desordem ainda não se tinha tornado tão aparente e se apresentava, se assim podemos dizer, com uma aparência exterior aceitável para quem não tinha ficado completamente cego por certas sugestões? Todo o «tradicionalista» de intenção deve normalmente afirmar-se como «anti-moderno», mas pode ser afectado, sem se dar conta, pelas ideias modernas sob qualquer forma mais ou menos atenuada, e por isso menos discernível, embora corresponda, no entanto, a uma ou outra das etapas que essas ideias percorreram no decorrer do seu desenvolvimento; não é possível aqui nenhuma concessão, mesmo involuntária ou inconsciente, porque, do ponto de partida até ao ponto de chegada, e mesmo até para além deste, tudo anda ligado e se encadeia inexoravelmente. A este respeito, acrescentaremos ainda o seguinte: o trabalho que tem como finalidade impedir qualquer «reacção» de visar mais longe que a volta a uma desordem menor, dissimulando, aliás, o carácter desta fazendo-a passar por «ordem», anda ligado exactamente àquele que é cumprido, por outro lado, para fazer penetrar o espírito moderno no próprio interior daquilo que pode ainda subsistir, no Ocidente, das organizações tradicionais de qualquer ordem; o mesmo efeito de «neutralização» das forças de que poderíamos recear a oposição é igualmente obtido nos dois casos. Não basta sequer falar em «neutralização», porque, da luta que deve inevitavelmente ter lugar entre elementos que se encontram, por assim dizer, no mesmo nível e no mesmo terreno, e cuja hostilidade recíproca não representa, no fundo, mais do que aquela que pode existir entre produções diferentes e aparentemente contrárias do mesmo desvio moderno, só poderá sair um novo acréscimo de desordem e de confusão, e será mais um passo para a dissolução final.

Entre todas as coisas mais ou menos incoerentes que se agitam e se chocam presentemente, no seio de «movimentos» exteriores de qualquer género, não há

absolutamente nada, do ponto de vista tradicional ou simplesmente «tradicionalista», pela qual se possa «tomar partido», segundo a expressão empregue vulgarmente, porque isso representaria uma ingenuidade. E como são as mesmas influências que se exercem realmente atrás de tudo isso, era fazer o seu jogo se nos misturássemos às lutas desejadas e dirigidas invisivelmente por elas; o simples facto de «tomar partido» nestas condições constituiria, em definitivo, por mais inconsciente que fosse, uma atitude verdadeiramente anti-tradicional. Não queremos fazer aqui nenhuma aplicação particular, mas devemos constatar, pelo menos, de modo muito geral, que, em tudo isto, os princípios também fazem falta, embora nunca se tenha falado tanto em «princípios» como agora, aplicando quase indistintamente esta designação a tudo o que menos a merece, e muitas vezes mesmo àquilo que implica, pelo contrário, a negação de qualquer verdadeiro princípio; e este outro abuso de palavra é mais uma achega significativa quanto às tendências reais dessa falsificação da linguagem, cujo desvio da palavra «tradição» nos forneceu um exemplo típico, e a propósito da qual devíamos insistir mais em particular, porque está mais directamente ligada ao nosso assunto, o qual deve dar uma visão de conjunto das útimas fases de «descida» cíclica. Com efeito, não podemos parar no ponto que representa propriamente o apogeu do «reino da quantidade», porque aquilo que o segue liga-se estreitamente àquilo que o precede para poder ser separado de maneira que não seja artificial; não fazemos «abstracções», o que, em suma, não é mais que uma forma da «simplificação» cara à mentalidade moderna, mas, pelo contrário, queremos encarar, tanto quanto é possível, a realidade tal como é, sem retirar nada de essencial para a compreensão das condições da época actual.

CAPÍTULO XXXII

O NEO-ESPIRITUALISMO

Acabámos de falar daqueles que, querendo reagir contra a desordem actual, mas não tendo conhecimentos suficientes para poder fazê-lo de modo eficaz, são de certo modo «neutralizados» e dirigidos para caminhos sem saída; mas, ao lado desses, há também aqueles que facilmente são levados mais longe, pelo caminho que leva à subversão. O pretexto que lhes é dado, no estado presente das coisas, na maior parte das vezes é o de «combater o materialismo» e, com certeza, a maior parte crê nisso sinceramente; mas enquanto os primeiros, se querem agir nesse sentido, chegam só às banalidades de uma vaga filosofia «espiritualista», sem nenhum alcance real, os últimos são orientados para o domínio das piores ilusões psíquicas, o que é muito mais perigoso. Com efeito, enquanto que aqueles estão mais ou menos afectados pelo espírito moderno sem darem por isso, mas não tão profundamente a ponto de ficarem cegos, estes estão inteiramente penetrados dele e vangloriam-se geralmente de ser «modernos»; a única coisa que os repugna, entre as diversas manifestações deste espírito, é o materialismo, e estão tão fascinados com esta ideia única, que nem vêem que muitas outras coisas, como a ciência e a indústria que tanto admiram, estão estreitamente dependentes, pelas suas origens e pela sua própria natureza, desse materialismo que os horroriza. Por aqui é fácil de compreender por que é que uma tal atitude deve ser encorajada e difundida: é que eles são os melhores auxiliares inconscientes para a segunda fase da acção anti-tradicional; como o materialismo acabou mais ou menos de desempenhar o seu papel, são eles que espalharão pelo mundo aquilo que lhe deve suceder; e serão mesmo utilizados para ajudar activamente a abrir as «fissuras» de que já falámos, porque, nesse domí-

nio, não se trata só de «ideias» ou de quaisquer teorias, mas também, ao mesmo tempo, de uma «prática» que os põe em relação directa com as forças subtis de ordem inferior; e eles prestam-se a isso voluntariamente, porque estão iludidos sobre a verdadeira natureza dessas forças, e chegam mesmo a atribuir-lhe um carácter «espiritual».

Foi a isso que chamámos, de maneira geral, o «neo-espiritualismo», para o distinguir do simples «espiritualismo» filosófico; poderíamos quase contentar-nos em citá-lo aqui a título de informação, pois já dedicámos estudos especiais a duas destas formas mais espalhadas[1]; mas é um elemento tão importante, entre todos os característicos da época contemporânea, que não podemos deixar de lembrar, ao menos, os seus traços principais, abstendo-nos, no entanto, de falar, por agora, no aspecto «pseudo-iniciático» que tem a maior parte das escolas (com excepção, no entanto, das escolas espíritas abertamente profanas, o que, aliás, é exigido pelas necessidades da sua extrema «vulgarização»), porque teremos de voltar a isso mais tarde. Primeiro, convém notar que não se trata de um conjunto homogéneo, mas de algo que toma uma multitude de formas diversas, embora apresente sempre bastantes características comuns para poder ser reunido legitimamente sob uma mesma denominação; mas o que é mais curioso, é que todos os grupos, escolas e «movimentos» deste género estão constantemente em concorrência e até em luta uns com os outros, a tal ponto que é difícil encontrar, a menos que seja entre os «partidos» políticos, ódios mais violentos do que os que existem entre os seus aderentes respectivos, embora, no entanto, por uma ironia singular, todas estas pessoas tenham a mania de pregar a «fraternidade» a propósito de tudo e de nada! Há qualquer coisa de verdadeiramente «caótico», que pode dar, mesmo a observadores superficiais, uma impressão de desordem levada ao extremo; e, de facto, isto é bem um indício de que este «neo-espiritualismo» representa uma etapa bastante avançada na via da dissolução.

Por outro lado, o «neo-espiritualismo», a despeito da aversão que testemunha ao materialismo, parece-se muito com ele em mais de um aspecto, de tal modo que se pode empregar justamente, a este propósito, a expressão de «materialismo transposto», isto é, em suma, alargado para além dos limites do mundo corporal; este facto é muito claramente demonstrado pelas representações grosseiras do mundo subtil que se diz «espiritual» a que já fizemos alusão mais atrás, e que são feitas exclusivamente de imagens tiradas do domínio corporal. Este mesmo

[1] *L'Erreur Spirite* e *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion.*

«neo-espiritualismo», está também ligado às etapas anteriores do desvio moderno de maneira mais efectiva, por aquilo que podemos chamar o seu lado «científico»; isso também já assinalámos, ao falar da influência exercida nas diferentes escolas pela «mitologia» científica no momento em que nasceram; e podemos anotar aqui muito simplesmente o papel considerável que têm nas suas concepções, de modo geral e sem nenhuma excepção, as ideias «progressistas» e «evolucionistas», marcas típicas da mentalidade moderna, e que bastariam, só por si, para caracterizar essas concepções como um dos produtos mais incontestáveis dessa mentalidade. Acrescentemos que as mesmas escolas que se dão ares «arcaicos» utilizando a seu modo fragmentos de ideias tradicionais incompreendidas e deformadas, ou mascarando consoante as suas necessidades as ideias modernas, sob um vocabulário tirado de qualquer forma de tradição oriental ou ocidental (tudo coisas, aliás, diga-se de passagem, em contradição formal com a sua crença no «progresso» e na «evolução»), estão constantemente preocupadas em pôr de acordo essas ideias antigas ou pretensamente antigas com as teorias de ciência moderna; um trabalho de tal envergadura precisa de estar sempre a ser refeito, à medida que essas teorias mudam, mas deve dizer-se que aqueles que se aplicam a isso têm a sua tarefa simplificada pelo facto de se guiarem quase sempre por aquilo que se pode encontrar em obras de «vulgarização».

Além disso, o «neo-espiritualismo», na parte que qualificámos de «prática», é muito conforme com as tendências «experimentais» da mentalidade moderna; e é por essa via que consegue exercer pouco a pouco uma influência sensível na própria ciência, e insinuar-se nela por meio daquilo que se chama a «metafísica». Não há dúvida que os fenómenos a que esta dá origem também merecem ser estudados, tal como os da ordem corporal; mas aquilo que se presta a objecção, é o modo como ela os estuda, aplicando os métodos da ciência profana; os físicos (que se obstinam a empregar os métodos quantitativos indo mesmo até querer «pesar a alma»!) e até os psicólogos, no sentido «oficial» desta palavra, estão seguramente mal preparados para um estudo deste género, e, por isso mesmo, são mais susceptíveis de se deixar iludir por todos os modos[2]. E há ainda outra coisa: de facto, as investigações «metafísicas» não são nunca levadas a efeito de modo independente de todo o apoio da parte dos «neo-espiritualistas», e sobre-

[2] Não queremos falar só da parte mais ou menos grande que se deve dar à fraude consciente e inconsciente, mas também das ilusões criadas sobre as forças que intervêm na produção real dos fenómenos ditos «metafísicos».

tudo os espíritas, o que prova que eles esperam bem servir-se deles para a sua «propaganda»; e o que é talvez mais grave sob este aspecto, é que os experimentalistas são postos em tais condições que se acham obrigados a recorrer a «mediums» espíritas, isto é, a indivíduos cujas ideias preconcebidas modificam notavelmente os fenómenos em questão e dão-lhes uma «cor» especial. Aliás, eles foram mesmo adestrados com um cuidado particular (pois se até existem escolas de «mediums»!...) para servir de «suportes» passivos a certas influências que pertencem aos fundos baixos do mundo subtil, influências que eles «veiculam» por todo o lado e que não deixam de afectar perigosamente todos os que, sábios ou outros, vêm ao seu contacto e que, pela ignorância daquilo que há no fundo de tudo isso, são totalmente incapazes de se defenderem. Não insistiremos mais, porque já nos explicámos suficientemente sobre todos esses aspectos. Remetemos para o que já escrevemos aqueles que estiverem interessados em aprofundá-los. Mas sublinhamos ainda, porque é uma coisa muito especial na época actual, o estranho que é o papel dos «mediums» e da pretensa necessidade da sua presença para a produção de fenómenos de ordem subtil; por que é que não era nada assim antigamente, o que não impedia de modo nenhum que as forças desta ordem se manifestassem espontaneamente, em certas circunstâncias, com outra grandeza que não acontece nas sessões espíritas ou «metapsíquicas» (e isto, muitas vezes, em casas desabitadas ou em lugares desertos, o que exclui a hipótese muito cómoda da presença de um «medium» inconsciente das suas faculdades)? Podemos perguntar se não há realmente, desde o aparecimento do espiritismo, qualquer coisa mudada na própria maneira como o mundo subtil age nas suas «interferências» com o mundo corporal, e isso seria um novo exemplo das modificações do meio que já referimos a propósito dos efeitos do magnetismo; mas o que é certo, em todo o caso, é que há qualquer coisa que corresponde perfeitamente às exigências de um «controlo» exercido sobre essas influências psíquicas inferiores, já essencialmente «maléficas» em si mesmas, para as utilizar mais directamente com vista a determinados fins, conforme o «plano» pré-estabelecido da obra de subversão para as quais essas influências psíquicas foram «desencadeadas» no nosso mundo.

CAPÍTULO XXXIII

O INTUICIONISMO CONTEMPORÂNEO

No domínio filosófico e psicológico, as tendências correspondentes à segunda fase da acção anti-tradicional traduzem-se naturalmente no apelo ao «subconsciente» sob todas as formas, isto é, aos elementos psíquicos mais baixos do ser humano; isto aparece nomeadamente, no que diz respeito à filosofia propriamente dita, nas teorias de William James, bem como no «intuicionismo» bergsoniano. Já tivemos ocasião de falar de Bergson, a propósito das críticas justas que ele formula, embora de modo pouco claro e em termos equívocos, contra o racionalismo e as suas consequências; mas o que caracteriza propriamente a parte «positiva» (se assim a podemos chamar) da sua filosofia, é que, em vez de procurar acima da razão aquilo que deve remediar as suas insuficiências, ele procura, pelo contrário, abaixo dela; e assim, em vez de se dirigir à verdadeira intuição intelectual que ele ignora da mesma maneira que os racionalistas, invoca uma pretensa «intuição» de ordem unicamente sensitiva e «vital», na própria noção extremamente confusa na qual a intuição sensível propriamente dita se mistura com as forças mais obscuras do instinto e do sentimento. Não é por um encontro mais ou menos «fortuito» que esse «intuicionismo» tem afinidades manifestas e particularmente marcadas naquilo que poderíamos chamar o seu «último estado» (o que se aplica igualmente à filosofia de William James), com o «neo-espiritualismo», mas é só porque se trata, no fundo, de expressões diferentes das mesmas tendências: a atitude de um em relação ao racionalismo é, de certo modo, paralela à do outro em relação ao materialismo; um tende para o «infra-corporal» (e, sem dúvida, também inconscientemente), de modo que nos dois casos, trata-se sempre, em definitivo, de uma direcção no sentido do «infra-humano».

Não é aqui o lugar para examinar estas teorias em pormenor, mas temos pelo menos de assinalar alguns traços que se relacionam mais directamente com o nosso assunto, e em primeiro lugar o seu carácter mais integralmente «evolucionista» possível, já que elas colocam toda a realidade exclusivamente no «devir», negação formal de todo e qualquer princípio imutável, e, por conseguinte, de toda a metafísica; daí o seu aspecto «fugidio» e inconsistente, que dá verdadeiramente, em contraste com a «solidificação» racionalista e materialista, uma espécie de imagem antecipada da dissolução de todas as coisas no «caos» final. Encontra-se um exemplo disso na maneira como a religião é encarada, o que se explica precisamente numa das obras de Bergson que representam o «último estado» de que falávamos há pouco[1]; a bem dizer, não é que haja qualquer coisa de inteiramente novo, porque as origens da tese que é sustentada aí são bem simples, no fundo: sabe-se que todas as teorias modernas a este respeito, têm como traço comum o querer reduzir a religião a um facto puramente humano, o que, aliás, é o mesmo que negá-la, consciente ou inconscientemente, porque é recusar ter em conta o que constitui a sua própria essência; e a concepção bergsoniana não é excepção a este respeito. Estas teorias sobre a religião podem, no seu conjunto, reduzir-se a dois tipos principais: um «psicológico», que pretende explicá-la pela natureza do indivíduo humano, e outro «sociológico», que vê nela um facto de ordem exclusivamente social, o produto de uma espécie de «consciência colectiva» que dominaria os indivíduos e se imporia a eles. A originalidade de Bergson está só em ter procurado combinar estes dois tipos de explicações e de maneira bastante singular: em vez de os olhar como mais ou menos exclusivos um do outro, tal como fazem normalmente os seus partidários respectivos, Bergson aceita-os a ambos, mas liga-os a coisas diferentes, embora designadas pela mesma palavra «religião»; as «duas fontes» que ele encontra para esta, não são mais do que isso, em realidade[2]. Para ele, há, pois, duas espécies de religiões, uma «estática» e outra «dinâmica», a que também chama, estranhamente, «religião fechada» e «religião aberta»; a primeira é de natureza social, a segunda, de natureza psicológica; e, naturalmente, é para esta que vão as suas preferências, e é esta que ele considera a forma superior da religião; naturalmente, dizemos nós, porque é bem evidente que, numa «filosofia do devir», como a sua, não poderia ser de outro modo, já

[1] *Les Deux Sources de la morale et de la religion.*

[2] No que diz respeito à moral, que não nos interessa especialmente aqui, a explicação proposta é naturalmente, paralela à de religião.

que segundo ele, aquilo que não muda, não corresponde a nada de real, e impede mesmo o homem de agarrar o real tal como ela o concebe. Mas então, uma tal filosofia, para a qual não há «verdades eternas»[3], deve logicamente recusar qualquer valor, não só à metafísica como à religião; é o que acontece realmente, porque a religião, no verdadeiro sentido da palavra, é aquilo a que Bergson chama «religião estática», na qual não vê mais do que uma «efabulação» imaginária; e quanto à sua «religião dinâmica», a verdade é que não se trata de nenhuma religião.

Esta pretensa «religião dinâmica», com efeito, não possui nenhum dos elementos característicos que entram na definição de religião: nada de dogmas, pois isso é qualquer coisa de imutável e, como diz Bergson, de «parado»; nada de ritos, claro, pela mesma razão, e também por causa do seu carácter social; uns e outros devem ser deixados para a «religião estática»; quanto à moral, Bergson começou por pô-la de lado, como qualquer coisa que está fora da religião tal como ele a entende. Nesse caso, não resta mais nada, ou resta só uma «religiosidade», espécie de aspiração confusa a um qualquer «ideal», bastante próximo, em suma, do dos modernistas e dos protestantes liberais e que lembra, sob muitos aspectos, a «experiência religiosa» de William James, porque tudo anda ligado, de muito perto, evidentemente. É esta «religiosidade» que Bergson toma por uma religião superior, acreditando assim, como todos aqueles que obedecem às mesmas tendências, «sublimar» a religião quando o que fez não foi mais do que esvaziá-la de todo o seu conteúdo positivo, porque não há efectivamente nada neste que seja compatível com as suas concepções; e, aliás, talvez seja só isso o que se pode retirar de uma teoria psicológica, porque, de facto, nunca vimos que uma tal teoria se tenha mostrado capaz de ir mais longe do que o «sentimento religioso», que, mais uma vez dizemos, não é a religião. Esta «religião dinâmica», aos olhos de Bergson, encontra a sua mais alta expressão no «misticismo», coisa bastante mal compreendida aliás, e vista do seu pior lado, porque ele só o exalta assim por causa do que aí se encontra de «individual», isto é, de vago, de inconsistente, e, de certo modo, de «anárquico», cujos melhores exemplos, embora ele não os cite, se encontrariam em alguns «ensinamentos» de inspiração ocultista e teosófica; no fundo, o que lhe agrada nos místicos, é preciso dizê-lo sem peias, é a tendência para a «divagação», no sentido etimológico do termo, que eles facil-

[3] Reparemos que Bergson parece mesmo evitar empregar a palavra «verdade», que substitui quase sempre por «realidade», que para si designa aquilo que está submetido a uma mudança contínua.

mente manifestam quando estão entregues a si próprios. Quanto ao que faz a verdadeira base do misticismo propriamente dito, deixando de lado os seus desvios mais ou menos anormais ou «excêntricos», isto é, quer se queira quer não, a sua ligação a uma «religião estática», é visivelmente considerado por Bergson como não tendo importância; sente-se, aliás, que há qualquer coisa que o perturba, porque as suas explicações sobre este aspecto são um pouco embrulhadas; mas se fossemos examinar isto mais de perto, afastar-nos-iamos daquilo que é para nós o essencial da questão.

Se voltarmos à «religião estática», vemos que Bergson aceita confiadamente sobre as suas pretensas origens, todas as histórias da famosa «escola sociológica», incluindo as mais sujeitas a caução: «magia», «totemismo», «tabu», «mana», «culto dos animais», «culto dos espíritos», «mentalidade primitiva», não falta nada de toda a panóplia e do «bric-à-brac» habitual, se nos podemos exprimir assim (e podemos, sempre que se trata de coisas com características tão grotescas). O que lhe pertence talvez propriamente, é o papel que ele atribui em tudo isto a uma espécie de «função fabuladora», que nos parece efectivamente muito mais «fabulosa» do que aquilo que ela pretende explicar; mas é preciso imaginar uma teoria qualquer que permita negar em bloco qualquer fundamento real a tudo o que se convencionou chamar «superstições»; um filósofo «civilizado», e, mais ainda, «do século XIX», acha que qualquer outra atitude seria indigna de si! Nisto só há uma coisa interessante para nós, que é o que diz respeito à «magia»; esta é um grande refúgio para alguns teóricos que não sabem realmente o que ela é, mas de onde querem fazer sair a religião e a ciência. Esta não é precisamente a posição de Bergson: procurando uma «origem psicológica» para a magia, ele faz dela «a exteriorização de um desejo de que o coração está cheio», e pretende que «se se reconstituir, por um esforço de introspecção, a reacção natural do homem à sua percepção das coisas, podemos ver que magia e religião se completam, e que não há nada em comum entre a magia e a ciência». É certo que a seguir há uma certa flutuação: se nos colocarmos num determinado ponto de vista, «a magia faz parte evidentemente da religião», mas, sob outro ponto de vista, «a religião opõe-se à magia»; o que é mais nítido, é a afirmação de que «a magia é o inverso da ciência» e que «longe de preparar a vinda da ciência, como se pretendeu, foi o grande obstáculo contra o qual o saber metódico teve de lutar». Tudo isto é mais ou menos exactamente ao invés da verdade, porque a magia não tem nada a ver com a religião, e não é a origem de todas as ciências, mas simplesmente uma ciência particular entre outras; mas sem dúvida que Berg-

son está convencido de que não poderão existir outras ciências além das que vêm enumeradas nas «classificações» modernas, estabelecidas do ponto de vista mais estritamente profano. Falando das «operações mágicas» com a segurança imperturbável de alguém que nunca as viu[4], Bergson escreve esta frase espantosa: «Se a inteligência primitiva tivesse começado assim a conceber princípios, bem depressa se teria rendido à experiência que lhe mostraria a falsidade deles». Admiramos a intrepidez com que este filósofo, fechado no seu gabinete, e bem defendido, aliás, contra os ataques de certas influências que seguramente não cuidariam de se meter com um auxiliar tão precioso quanto inconsciente, nega *a priori* tudo o que entra no quadro destas teorias; como pode ele acreditar que os homens são tão palermas que repetiram vezes sem conta, mesmo sem «princípios», «operações» que nunca deram nada, e que diria ele se, pelo contrário, «a experiência demonstrar a falsidade» das suas próprias asserções? Evidentemente que ele nem sequer concebe que uma tal coisa seja possível; é tal a força das ideias pré-concebidas, nele e nos seus pares, que ninguém duvida um só instante que o mundo esteja estritamente limitado à medida das suas concepções (é isso, aliás, o que lhes permite construir «sistemas»); e como é que um filósofo poderia compreender que devia, tal como o comum dos mortais, abster-se de falar daquilo que não conhece?

Ora acontece isto de particularmente notável e bem significativo quanto à conexão efectiva do «intuicionismo» bergsoniano com a segunda fase da acção anti-tradicional: é que a magia, por uma irónica inversão das coisas, vinga-se cruelmente das negações deste filósofo; reaparecendo nos nossos dias, através das recentes «fissuras» deste mundo, na sua forma mais baixa e mais rudimentar sob a máscara da «ciência psíquica» (a mesma a que outros preferem chamar, pouco felizmente, aliás, «metafísica»), a magia consegue fazer-se admitir por ele, sem que ele a reconheça, não só como muito real, mas como devendo ter um papel capital no futuro da sua «religião dinâmica»! Não estamos a exagerar: Bergson fala da «imortalidade» como um vulgar espírita, e crê num «aprofundamento experimental» que permite «concluir da possibilidade e mesmo da probabilidade da imortalidade da alma» (o que se deve entender exactamente por isto? Não se trata antes da fantasmagoria dos «cadáveres psíquicos»?) sem que se possa dizer, no entanto, se é «por um determinado tempo ou para sempre». Mas esta restrição

[4] É pena que Bergson tenha cortado relações com a sua irmã, a senhora Mac Gregor (aliás, «Soror Vestigia Nulla Retrorsum») porque ela teria podido dar-lhe instruções importantes nesse sentido!

aborrecida não o impede de proclamar em tom ditirâmbico: «Não seria preciso mais nada para converter em realidade viva e motora uma crença no além que parece encontrar-se na maioria dos homens, mas que, a maior parte das vezes é verbal, abstracta, ineficaz... Na verdade, se tivéssemos a certeza, a certeza absoluta da imortalidade, não pensaríamos noutra coisa». A magia antiga era mais «científica», no verdadeiro sentido da palavra, e até mesmo no sentido profano, e não tinha estas pretensões; para que alguns destes fenómenos dessem lugar a tais interpretações, foi preciso esperar pela invenção do espiritismo, que só uma fase avançada do desvio moderno podia dar à luz; e é só a teoria espírita a respeito destes fenómenos, pura e simplesmente, que Bergson, tal como William James antes dele, aceita assim com uma «alegria» que faz «empalidecer todos os prazeres» (citamos textualmente estas palavras incríveis que terminam o seu livro) e que nos dá indicação precisa sobre o grau de discernimento de que este filósofo é capaz, porque o que diz respeito à sua boa fé não está em causa, e os filósofos profanos, em casos deste género, não estão geralmente mais aptos do que a ser enganados e a servir de «intermediários» inconscientes para manipularem muitos outros; seja como for, a propósito de «superstição», nunca houve melhor, seguramente, e isso dá a ideia exacta daquilo que vale realmente toda essa «filosofia nova», como gostam de lhe chamar os seus partidários!

CAPÍTULO XXXIV

OS MALEFÍCIOS DA PSICANÁLISE

Se passarmos da fisolofia à psicologia, constatamos que também aparecem as mesmas tendências em escolas mais recentes, sob um aspecto ainda mais perigoso, porque, em vez de se traduzirem em simples visões teóricas, encontram uma aplicação prática de características muito inquietantes; os mais «representativos» destes novos métodos são os que se conhecem sob a designação geral de «psicanálise». Notemos, aliás, que por uma estranha incoerência, esta manipulação de elementos que pertencem incontestavelmente à ordem subtil continua, no entanto, a ser acompanhada, entre muitos psicólogos, de uma atitude materialista, devida, sem dúvida, à sua anterior educação, e também à ignorância em que se encontram da verdadeira natureza dos elementos que põem em jogo[1]; uma das características mais singulares da ciência moderna não é a de nunca saber exactamente aquilo de que se trata, mesmo quando se debruça simplesmente sobre forças do domínio corporal? Não é preciso dizer, aliás, que uma certa «psicologia de laboratório», resultante do processo de limitação e de materialização no qual a psicologia «filosófico-literária» do ensino universitário não representa mais do que um estádio menos avançado, e que realmente não passa de um ramo acessório da fisiologia, coexiste ainda com teorias

[1] O próprio caso de Freud, o fundador da «psicanálise», é típico deste ponto de vista, porque ele nunca deixou de se proclamar materialista. Uma nota a propósito: por que é que os principais representantes das novas tendências, como Einstein, na física, Bergson, na filosofia, Freud, na psicologia, e muitos outros de menor importância, são quase todos de origem judaica? Não será porque há qualquer coisa que corresponde exactamente ao lado «maléfico» e dissolvente do nomadismo desviado, o qual predomina inevitavelmente nos Judeus afastados das suas tradições?

e métodos novos; e é a esta que se aplica aquilo que dissemos atrás das tentativas feitas para reduzir a própria psicologia a uma ciência quantitativa.

Há certamente mais do que uma simples questão de vocabulário no facto, muito significativo em si mesmo, de a psicologia actual só se preocupar com o «subconsciente» e não com o «superconsciente» que lhe devia ser logicamennte correlativo; não duvidemos que é bem a expressão de uma extensão que se opera exclusivamente por baixo, isto é, do lado que corresponde, no ser humano, tal como no meio cósmico, às «fissuras» pelas quais penetram as influências mais «maléficas» do mundo subtil, podíamos até dizer, aquelas que têm um carácter verdadeira e literalmente «infernal»[2]. Alguns adoptam também, como sinónimo ou equivalente de «subconsciente», o termo «inconsciente», que, à letra, pareceria referir-se a um nível mais baixo, mas que, a bem dizer, não corresponde à realidade; se aquilo de que trata fosse verdadeiramente inconsciente, não vemos muito bem como é que seria possível falar nisso, e sobretudo em termos psicológicos; aliás, a que propósito, se não por um simples preconceito materialista ou mecanicista, é que se admitiria haver realmente alguma coisa de inconsciente? Seja como for, o que é digno de nota, é a estranha ilusão pela qual os psicólogos chegam a considerar estados mais «profundos», quando são simplesmente inferiores; não haverá já aqui um índice da tendência que vai contra a espiritualidade, a única que se pode dizer verdadeiramente profunda, já que só ela toca no princípio e no próprio centro do ser? Por outro lado, como o domínio da psicologia não chegou a considerar o alto, o «superconsciente», como é natural, é-lhe completamente estranho e fechado; e quando a psicologia chega a encontrar alguma coisa ligada a esse «superconsciente», anexa-o pura e simplesmente, assimilando-o ao «inconsciente»; é este o carácter mais ou menos constante das suas pretensas explicações que dizem respeito a coisas como a religião, o misticismo, e também certos aspectos das doutrinas orientais como o *Yoga*; nesta confusão de superior e inferior, há já algo que se pode olhar como uma verdadeira subversão.

Notemos também que, fazendo apelo ao «subconsciente», a psicologia, tal como a «filosofia nova», tende cada vez mais a juntar-se à «metapsíquica»[3]; e, na mesma medida, aproxima-se inevitavelmente, embora talvez sem querer (pelo

[2] Vale a pena reparar a este propósito, que Freud usou no frontispício do seu *Träumdeutung*, a seguinte epígrafe muito significativa: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*, Virgilio, *Eneida*, VII, 312.
[3] Foi, aliás, o «psiquista» Myers que inventou a expressão *subliminal consciousness*, a qual, para mais brevidade, foi substituída, pouco depois, no vocabulário psicológico, pela palavra «subconsciente».

menos em relação aos seus representantes que pretendem continuar materialistas, apesar de tudo), do espiritismo e de outras coisas mais ou menos semelhantes, todas apoiadas nos mesmos elementos obscuros do psiquismo inferior. Se todos estes aspectos, cuja origem e carácter são mais que suspeitos, fazem figura de movimentos «precursores» e aliados da psicologia recente, e se esta chega, mesmo por um caminho ínvio, por isso mesmo muito mais fácil que o da «metapsíquica» mas ainda discutido em certos meios, a introduzir os elementos em questão no domínio corrente daquilo que é admitido como ciência «oficial», é difícil admitir que o verdadeiro papel dessa psicologia, no estado presente do mundo, não seja o de concorrer activamente para a segunda fase da acção antitradicional. A este respeito, a pretensão da psicologia comum, que assinalávamos há pouco, de anexar, fazendo-as entrar à força no «subconsciente», certas coisas que lhe escapam inteiramente pela sua própria natureza, ainda só se liga, apesar do seu carácter bastante subversivo, àquilo que poderíamos chamar o lado infantil desse papel, porque explicações deste género, tal como explicações «sociológicas» das mesmas coisas, são, no fundo, de uma ingenuidade «simplista» que chega a ser palermice; em todo o caso, isto é incomparavelmente menos grave, quanto às suas consequências efectivas, do que o lado verdadeiramente «satânico» que teremos ensejo de analisar de maneira mais precisa, no que diz respeito à psicologia nova.

Este carácter «satânico» aparece com uma particular nitidez nas interpretações psicanalíticas do simbolismo, ou daquilo que é dado como tal, com razão ou sem ela; fazemos esta restrição, porque, sobre este ponto, como sobre tantos outros, se quiséssemos entrar no pormenor, haveria muito a distinguir e muitas confusões a dissipar; assim, para dar só um exemplo típico, um sonho no qual se exprime qualquer inspiração «supra-humana» é verdadeiramente simbólico, enquanto que um sonho vulgar não o é de modo nenhum, quaisquer que possam ser as aparências exteriores. É claro que os psicólogos das escolas anteriores já tinham tentado muitas vezes explicar o simbolismo à sua maneira e reduzi-lo à medida das suas próprias concepções; em tal caso, se se trata verdadeiramente de simbolismo, as explicações através de elementos puramente humanos, aqui, como em tudo o que diz respeito a coisas de ordem tradicional, desconhecem o que constitui toda a sua essência; pelo contrário, se se trata só de coisas humanas, então é um falso simbolismo, e o próprio facto de se designar por este nome implica mais uma vez o mesmo erro sobre a verdadeira natureza do simbolismo. Isto aplica-se igualmente às considerações dos psicanalistas, mas com a diferença de que então já não devemos falar em humano, mas também, em grande parte, de «infra-

-humano»; estamos, pois, desta vez, em presença, já não de um simples abaixamento, mas de uma subversão total; e toda e qualquer subversão, mesmo que seja devida, pelo menos imediatamente, à incompreensão e à ignorância (que são, aliás, o que melhor se presta a ser explorado para um tal uso), é sempre, em si mesma, propriamente «satânica». De resto, o carácter geralmente ignóbil e repugnante das interpretações psicanalíticas constitui, a este respeito, uma «marca» que não engana; e o que é particularmente significativo, segundo o nosso ponto de vista, é que, como demonstrámos noutro lado[4], esta mesma «marca» encontra-se precisamente também em certas manifestações espíritas; é preciso muito boa vontade, íamos a dizer uma completa cegueira, para não ver mais que uma simples «coincidência». Os psicanalistas podem naturalmente, na maior parte dos casos, estar tão inconscientes como os espíritas sobre aquilo que se encontra realmente por detrás disto tudo; mas uns e outros aparecem igualmente «levados» por uma vontade subversiva, utilizando nos dois casos elementos da mesma ordem, ou até perfeitamente idênticos. Essa vontade, quaisquer que sejam os seres em que é encarnada, é certamente bem consciente nestes, pelo menos, e corresponde às intenções, sem dúvida diferentes, de tudo o que podem imaginar aqueles que são os instrumentos inconscientes pelos quais se exerce a sua acção.

Nestas condições, é demasiado evidente que o principal uso da psicanálise, que é a sua aplicação terapêutica, é extremamente perigosa para aqueles que a ela se submetem, e até para os que a exercem, porque estas coisas são daquelas que nunca se manipulam impunemente; não seria exagerado ver nela um dos meios especialmente utilizados para aumentar o mais possível o desequilíbrio do mundo moderno, e conduzi-lo à dissolução final[5]. Aqueles que praticam estes métodos estão, não duvidamos, muito persuadidos dos benefícios dos seus resultados; mas é precisamente graças a esta ilusão que a sua difusão é possível, e é aí que reside toda a diferença existente entre as intenções destes «práticos» e a vontade que preside à obra na qual eles colaboram cegamente. Na realidade, a psicanálise só pode ter como efeito o trazer à superfície, tornando-o claramente consciente, todo o conteúdo destes fundos baixos do ser que formam aquilo a que se chama propriamente o «subconsciente»; aliás, este ser é psiquicamente fraco por hipótese,

[4] Cf. *L'Erreur Spirite*, 2.ª parte, cap. X.

[5] Outro exemplo destes meios é-nos dado pelo uso similar da «radiestesia», porque, também aí entram em jogo, em muitos casos, elementos psíquicos da mesma qualidade, embora se deva reconhecer que eles não se mostram nesta sob o aspecto «hediondo» tão manifesto na psicanálise.

já que, se fosse de outro modo, não tinha necessidade absolutamente nenhuma de recorrer a um tratamento desse género; e por isso é menos capaz ainda de resistir a essa «subversão», e arrisca-se a cair irremediavelmente no caos de forças tenebrosas imprudentemente desencadeadas; no entanto, se conseguir escapar, conservará durante toda a vida uma marca que persistirá como uma «sujidade» indelével.

Sabemos bem que alguns leitores podem levantar uma objecção, invocando uma semelhança com uma «descida aos Infernos», tal como ela existe nas fases preliminares do processo iniciático; mas uma tal assimilação é completamente falsa, porque os fins não têm nada em comum, tal como as condições do «sujeito» nos dois casos; pode falar-se só numa espécie de paródia profana, e isso mesmo bastaria para dar um carácter de «falsificação» inquietante. A verdade é que esta pretensa «descida aos Infernos», não seguida de nenhuma «subida», é muito simplesmente uma «queda no lodaçal», segundo o simbolismo usado em alguns Mistérios antigos; sabe-se que este «lodaçal» estava situado na estrada que levava a Elêusis, e aqueles que caíam nele eram profanos que pretendiam ser iniciados sem ter a qualificação para receber a iniciação, sendo, afinal, vítimas da sua própria imprudência. Acrescentaremos somente que há efectivamente tais «lodaçais» na ordem macrocósmica; isto liga-se directamente à questão das «trevas exteriores»[6], e lembremo-nos a este respeito, de alguns textos evangélicos cujo sentido está exactamente de acordo com o que acabámos de indicar. Na «descida aos Infernos», o ser esgota definitivamente algumas possibilidades inferiores para poder elevar-se em seguida aos estados superiores; na «queda no lodaçal», são as possibilidades inferiores que se apoderam dele, o dominam e acabam por submergi-lo.

Falámos em «falsificação»; esta impressão é grandemente reforçada por outras constatações, como a da desnaturação do simbolismo que assinalámos, desnaturação que tende, aliás, a estender-se a tudo o que comporta essencialmente elementos «supra-humanos», tal como mostra a atitude a respeito da religião[7], e até das doutrinas de ordem metafísica e iniciática como o *Yoga*, que não escapam também a este género de interpretação, a tal ponto que alguns chegam mesmo

[6] Podemos referir aqui o que dissemos atrás a propósito do simbolismo da «Grande Muralha» e da montanha *Lokaloka*.

[7] Freud consagrou à interpretação psicanalítica da religião um livro especial, no qual as suas próprias concepções são combinadas com o «totemismo» da «escola sociológica».

a assimilar os seus métodos de «realização» espiritual aos processos terapêuticos da psicanálise. Há nisto qualquer coisa de mais grave ainda que as deformações mais grosseiras que correm actualmente no Ocidente, como a que pretende ver nestes mesmos métodos de *Yoga* uma espécie de «cultura física» ou de terapêutica de ordem simplesmente fisiológica, porque estas são, pela sua própria vulgaridade, menos perigosas que as que se apresentam sob aspectos mais subtis. A razão não é só porque estas últimas podem seduzir espíritos que em princípio são refractários a outras quaisquer; essa razão existe, claro, mas há uma, de alcance mais geral, aquela pela qual as concepções materialistas, como já explicámos, são menos perigosas do que as que fazem apelo ao psiquismo inferior. É claro que a finalidade puramente espiritual, a única que constitui o *Yoga* na sua essência, e sem a qual o próprio emprego desta palavra não passa de uma simples palhaçada, não é menos desconhecida num caso do que noutro; de facto, o *Yoga* é tanto terapêutica psíquica como terapêutica corporal, e os seus processos não são de modo nenhum, nem em nenhum grau, um tratamento para doentes ou desequilibrados; bem longe disso, dirigem-se, pelo contrário, exclusivamente a seres que, para poder realizar o desenvolvimento espiritual sua única razão de ser, devem ser o mais equilibrados possível; há condições que, como é fácil de compreender, entram estritamente na questão das qualificações iniciáticas[8].

E ainda não é tudo. Há mesmo outra coisa, a propósito da «falsificação», talvez mais digna de nota do que tudo o que mencionámos até aqui: é a necessidade imposta, a quem quer praticar profissionalmente a psicanálise, de ser previamente «psicanalizado». Isto implica, antes do mais, o reconhecimento do facto de que o ser que sofreu esta operação não volta a ser aquilo que era, ou, como dizíamos há pouco, que ela lhe deixa uma marca indelével, tal como a iniciação, mas em sentido contrário, visto que, em vez de um desenvolvimento espiritual, se trata aqui de um desenvolvimento do psiquismo inferior. Por outro lado, há uma imitação manifesta da transmissão iniciática; mas, dada a diferença de natureza das influências que intervêm, e como há, no entanto, um resultado efectivo que não permite considerar a coisa como reduzindo-se a um simples simulacro sem nenhum alcance, esta transmissão, seria antes comparável, àquela que se pratica num domínio como o da magia, e até da bruxaria. Há, aliás, um ponto bas-

[8] Sobre uma tentativa de aplicação das teorias psicanalíticas à doutrina taoísta, outra do mesmo estilo, ver o estudo de André Préau, *La Fleur d'or et le Taoïsme sans Tao*, que é uma excelente refutação disto mesmo.

tante obscuro no que diz respeito à própria origem desta transmissão: como é evidentemente impossível dar a outros aquilo que a própria pessoa não possui, e como a invenção da psicanálise é coisa recente, de onde é que os primeiros psicanalistas tiraram os «poderes» que comunicam aos seus discípulos, e por quem é que eles foram «psicanalizados» primeiro? Esta questão, que é lógico que se ponha, pelo menos por quem é capaz de um pouco de reflexão, deve ser provavelmente muito indiscreta, e é mais que duvidoso que lhe seja dada alguma vez uma resposta satisfatória; mas, na verdade, não é preciso pô-la para reconhecer, numa tal transmissão psíquica, outra «marca» verdadeiramente sinistra pelas aproximações a que dá lugar: a psicanálise apresenta, sob este aspecto, uma parecença terrífica com certos «sacramentos do diabo»!

CAPÍTULO XXXV

A CONFUSÃO DO PSÍQUICO E DO ESPIRITUAL

O que dissemos a propósito de certas explicações psicológicas das doutrinas tradicionais representa um caso particular da confusão muito espalhada no mundo moderno, que é a dos dois domínios psíquico e espiritual; e esta confusão, mesmo quando não chega até à subversão como a da psicanálise, assimilando o espiritual ao que há de mais baixo na ordem psíquica, não é menos extremamente grave em todos os casos. Há, aliás, de certo modo, uma consequência natural pelo facto de os ocidentais, desde há muito tempo, não saberem já distinguir a «alma» e o «espírito» (e o dualismo cartesiano tem muita culpa, porque confunde numa e mesma coisa tudo o que não é o corpo, e o que é vago e mal definido, é designado nele pelos dois nomes); por isso, esta confusão manifesta-se a todo o momento, mesmo na linguagem corrente; o nome dos «espíritos» dado vulgarmente a «entidades» psíquicas que na realidade não têm nada de «espiritual», e a própria denominação do «espiritismo» que daí deriva, sem falar desse outro erro que chama «espírito» àquilo que não passa de «mental», são exemplos suficientes. Não é difícil verificar as consequências desagradáveis que podem resultar de um tal estado de coisas: propagar essa confusão, sobretudo nas condições actuais, é, quer se queira quer não, levar os seres a perderem-se irremediavelmente no caos do «mundo intermédio», e, por isso mesmo, muitas vezes inconscientemente, aliás, fazer o jogo das forças «satânicas» que regem aquilo a que chamámos a «contra-iniciação».

Sejamos precisos, para evitar qualquer mal entendido: não se pode dizer que qualquer desenvolvimento das possibilidades de um ser, mesmo numa ordem pouco elevada como aquela que representa o domínio psíquico, seja essencial-

mente «maléfico» em si mesmo; mas não devemos esquecer que este domínio é por excelência o das ilusões, e, além disso, é preciso situar sempre cada coisa no lugar que lhe pertence habitualmente; em suma, tudo depende do uso que se faz de um tal desenvolvimento e, antes de mais, é necessário considerar se se toma por um fim em si, ou, pelo contrário, por um simples meio com vista a atingir um fim de ordem superior. Com efeito, seja quem for pode, segundo as circunstâncias de cada caso particular, servir de ocasião ou de «suporte» àquele que se coloca na via que o deve levar a uma «realização» espiritual; isto é sobretudo verdade no início, em razão da diversidade das naturezas individuais, cuja influência está então no seu máximo, mas continua a ser assim até certo ponto, enquanto os limites da individualidade não estão completamente ultrapassados. Mas, por outro lado, qualquer coisa pode também ser ao mesmo tempo um obstáculo e um «suporte», se o ser pára aí e se deixa iludir e desviar por certas aparências de «realização» que não têm nenhum valor próprio e são só resultados acidentais e contingentes, se é que os podemos considerar resultados seja de que maneira for; este perigo de desvio existe sempre, precisamente, enquanto se está ainda na ordem das possibilidades individuais; aliás, no que diz respeito às possibilidades psíquicas é que ele é incontestavelmente maior e mais ainda, naturalmente, se essas possibilidades são de ordem inferior.

O perigo é certamente muito menos grave quando se trata de possibilidades de ordem simplesmente corporal e fisiológica; podemos citar como exemplo o erro de certos ocidentais que, como dizíamos atrás, tomam o *Yoga,* ou pelo menos o pouco que conhecem dos seus processos preparatórios, como uma espécie de método de «cultura física»; num caso destes, não se corre o risco de obter, através de «práticas» sem controlo, um resultado oposto àquele que se procura, e arruinar a saúde, em vez de a melhorar. Só nos referimos àquilo que é um grosseiro desvio no emprego dessas «práticas», que, na realidade, são feitas para um uso completamente diferente, o mais possível afastado deste domínio fisiológico, e cujas repercussões naturais neste são um simples «acidente» ao qual não se deve ligar a menor importância. No entanto, é preciso acrescentar que essas mesmas «práticas» também podem, à revelia do ignorante que se entrega a elas como a uma qualquer «ginástica», ter repercussões nas modalidades subtis do indivíduo, o que aumenta consideravelmente o perigo; pode-se assim, sem dúvida nenhuma, abrir a porta a influências de toda a espécie (e, claro, são sempre as da qualidade mais baixa que aproveitam em primeiro lugar), contra as quais estamos de tal modo desprevenidos, que muitas vezes nem sequer supomos da sua existência, e por isso mesmo

estamos incapazes de discernir a sua verdadeira natureza; mas, ao menos aqui, não há nenhuma pretensão «espiritual».

O caso muda de figura quando entra em jogo a confusão do psíquico propriamente dito e do espiritual, confusão que se apresenta, aliás, sob duas formas inversas: na primeira, o espiritual está reduzido ao psíquico, é o que acontece nomeadamente nas explicações psicológicas de que já falámos; na segunda, o psíquico é tomado pelo espiritual, cujo exemplo mais comum é o espiritismo, embora as outras formas mais complexas do «neo-espiritualismo» procedam todas igualmente desse mesmo erro. Nos dois casos, é sempre, em definitivo, o espiritual que é mal conhecido; mas o primeiro diz respeito àqueles que o negam pura e simplesmente de facto, ou de modo sempre explícito, enquanto que o segundo diz respeito àqueles que se iludem com uma falsa espiritualidade, e é a este último caso que nos referimos presentemente. A razão pela qual tanta gente se deixa desviar por esta ilusão é bastante simples, no fundo: alguns buscam antes de mais, pretensos «poderes», isto é, a produção, por qualquer modo, de «fenómenos» mais ou menos extraordinários; outros esforçam-se para «centrar» a sua consciência nos «prolongamentos» inferiores da individualidade humana, tomando-os erradamente por estádios superiores, simplesmente porque estão fora do quadro em que se efectua geralmente a actividade do homem «médio», quadro que, no estado que corresponde ao ponto de vista profano da época actual, é aquilo a que se convencionou chamar a «vida comum», na qual não intervém nenhuma possibilidade de ordem extra-corporal. Para estes últimos, de resto, é a atracção do «fenómeno», isto é, no fundo, a tendência «experimental» inerente ao espírito moderno, que está muitas vezes na base do erro: o que pretendem obter, na realidade, são resultados de certo modo «sensíveis», e é aí que eles julgam que se trata de uma «realização»; só que isso quer de facto dizer que tudo o que é de pura ordem espiritual lhes escapa inteiramente, que eles nem sequer são capazes de o conceber e que, não tendo absolutamente nenhuma «qualificação» a este respeito, era melhor para eles que se contentassem em ficar restringidos à banal e medíocre segurança da «vida comum». É claro que não se trata aqui de negar a realidade dos «fenómenos» em questão; eles são mesmo demasiado reais, e, por isso mesmo, mais perigosos; o que contestamos formalmente é o seu valor e o seu interesse, sobretudo do ponto de vista de um desenvolvimento espiritual, e é precisamente a isso que leva a ilusão. Se o resultado fosse só uma perda de tempo e de esforço, o mal não seria muito grande, apesar de tudo; mas, em geral, o ser que se liga a essas coisas é incapaz de se libertar delas e de ir mais além,

e assim fica irremediavelmente desviado; é bem conhecido, em todas as tradições orientais, o caso de indivíduos que, tornados simples produtores de «fenómenos», nunca atingem a menor espiritualidade. Mas há mais: pode haver uma espécie de desenvolvimento «ao invés», que não só não traga nenhuma aquisição válida, mas afaste cada vez mais da «realização» espiritual, até que o ser esteja definitivamente desviado nos «prolongamentos» inferiores da sua individualidade, aos quais fazíamos alusão há pouco, e pelos quais só lhe resta entrar em contacto com o «infra-humano»; a sua situação não tem saída, ou pelo menos só tem uma, que é a «desintegração» total do ser consciente; e isso é, para um indivíduo, o equivalente à dissolução final para o conjunto do «cosmos» manifestado.

Nunca é de mais desconfiar, a este propósito mais do que qualquer outro, dos apelos ao «subconsciente», ao «instinto», à «intuição» infra-racional, até mesmo a uma «força vital» mais ou menos mal definida, numa palavra, a todas essas coisas vagas e obscuras que a filosofia e a psicologia novas tendem a exaltar, e que conduzem mais ou menos directamente a uma tomada de contacto com os estados inferiores. Com mais razão se deve ter uma extrema vigilância (porque o que vamos dizer costuma ter os disfarces mais insidiosos) com tudo aquilo que induz o ser a «fundir-se», diremos melhor e mais exactamente, a «confundir-se» ou até a «dissolver-se», numa espécie de «consciência cósmica» exclusiva de qualquer «transcendência», logo de qualquer espiritualidade efectiva; é esta a última consequência de todos os erros anti-metafísicos, designados, no seu aspecto mais especialmente filosófico, por termos como «panteísmo», «imanentismo», «naturalismo», tudo coisas estreitamente conexas, aliás, consequência diante da qual alguns recuariam se pudessem saber verdadeiramente aquilo de que estão a falar. Isto é tomar literalmente a espiritualidade «ao invés», substituí-la por aquilo que lhe é verdadeiramente contrário, já que conduz inevitavelmente à sua perda definitiva — eis o «satanismo» propriamente dito; de resto, quer seja consciente ou inconsciente segundo os casos, isso pouco muda os resultados; não devemos esquecer que o «satanismo inconsciente» de alguns, mais numerosos que nunca na nossa época de desordem em todos os domínios, é verdadeiramente, no fundo, um instrumento ao serviço do «satanismo consciente» dos representantes da «contra-iniciação».

Já tivemos, aliás, ocasião de assinalar o simbolismo iniciático de uma «navegação» que se fizesse através do oceano que é o domínio psíquico, e que é preciso atravessar evitando todos os escolhos até chegar ao fim[1]; mas que dizer de al-

[1] Ver *O Rei do Mundo,* p. 120-121 e *Autorité spirituelle et pouvoir temporel,* p. 140-144.

guém que se atirasse ao mar em pleno oceano e que não tivesse outra aspiração senão afogar-se? É isto, precisamente, o que representa esta pretensa «fusão» com uma «consciência cósmica» que não é mais, na realidade, do que o conjunto confuso e indistinto de todas as influências psíquicas. Estas, embora alguns imaginem diferentemente, não têm absolutamente nada em comum com as influências espirituais, mesmo se acontece imitarem-nas relativamente em algumas das suas manifestações exteriores (porque é esse o domínio em que a «falsificação» se exerce em toda a sua extensão, e é por isso que estas manifestações «fenoménicas» nunca provam nada por si mesmas, podendo ser totalmente iguais num santo e num bruxo). Aqueles que cometem este erro fatal esquecem ou ignoram muito simplesmente a distinção entre as «Águas superiores» e as «Águas inferiores»; em vez de se elevarem em direcção ao oceano de cima, mergulham nos abismos do oceano baixo; em vez de concentrarem todas as suas forças para as dirigirem ao mundo informal, o único que se pode chamar «espiritual», dispersam-nas na diversidade infinitamente mudável e fugidia das formas da manifestação subtil (que corresponde o mais exactamente possível à concepção da «realidade» bergsoniana), sem desconfiarem que aquilo que eles tomam por uma plenitude de «vida» não é efectivamente mais do que o reino da morte e da dissolução sem regresso.

CAPÍTULO XXXVI

A PSEUDO-INICIAÇÃO

Quando qualificámos de «satânica» a acção anti-tradicional, da qual temos vindo a estudar os diversos aspectos, deve entender-se que isso é independente da ideia particular de cada um a respeito daquilo a que se dá o nome de «Satã», sob o ponto de vista teológico ou outro, porque, como é óbvio, as «personificações» não interessam para o nosso ponto de vista e não têm que intervir nestas considerações. O que interessa aqui é, por um lado, o espírito de negação e de subversão no qual «Satã» se resolve metafisicamente, quaisquer que sejam as formas especiais que possa revestir para se manifestar neste ou naquele domínio, e por outro lado, aquilo que o representa propriamente e o «encarna», por assim dizer, no mundo terrestre em que a sua acção se realiza, e que não é mais do que aquilo a que chamamos «contra-iniciação». Note-se que falamos em «contra-iniciação» e não em «pseudo-iniciação», que é algo muito diferente; com efeito, não se deve confundir o falsificador com a falsificação, de que a «pseudo-iniciação», tal como existe hoje em numerosas organizações, a maior parte das quais ligadas ao «neo-espiritualismo», não passa de um dos múltiplos exemplos, no mesmo nível daqueles que já constatámos em ordens diferentes, embora ela apresente talvez, enquanto falsificação da iniciação, uma importância mais especial que a falsificação de outra coisa qualquer. A «pseudo-iniciação» é, na realidade, um dos produtos do estado de desordem e de confusão na época moderna provocado pela acção «satânica» que tem o seu ponto de partida consciente na «contra-iniciação»; aquela, também pode ser, de maneira inconsciente, um instrumento desta, mas, no fundo, isso dá-se igualmente, num ou noutro grau, com todas as falsificações, no sentido em que repre-

sentam outros tantos meios adjuvantes da realização do mesmo plano de subversão, em que cada uma tem um papel específico, mais ou menos importante, que lhe foi atribuído nesse conjunto, o que, de resto, constitui mais uma falsificação da própria ordem e harmonia contra as quais este plano é dirigido.

A «contra-iniciação», essa, não é uma simples falsificação ilusória, mas, pelo contrário, qualquer coisa de muito real, tal como é demonstrado demasiado bem pela acção que exerce efectivamente; pelo menos pode dizer-se que é falsificação no sentido em que imita necessariamente a iniciação, como se fosse uma sombra invertida, embora a sua intenção não seja a de imitar, mas a de se opor. Esta intenção, aliás, é forçosamente vã, porque o domínio metafísico e espiritual lhe é absolutamente interdito, pois está para além de todas as oposições; tudo o que ela pode fazer é ignorá-lo ou negá-lo, e em nenhum caso pode ir para além do «mundo intermédio», isto é, do domínio físico, que é, de resto, sob todos os aspectos, o campo de influência privilegiado de «Satã» na ordem humana e até na ordem cósmica[1]; mas a intenção não deixa de existir, com a ideia preconcebida que implica ir propriamente «ao invés» da iniciação. Quanto à «pseudo-iniciação», não passa de uma paródia pura e simples, o que equivale a dizer que não é nada em si mesma, que está vazia de qualquer realidade profunda, ou, se quisermos, que o seu valor intrínseco não é positivo, como o da iniciação, nem negativo como o da «contra-iniciação», mas simplesmente nulo; se no entanto não se reduz a um jogo mais ou menos inofensivo como seríamos talvez tentados a acreditar atendendo a estas condições, a razão está naquilo que explicámos, de modo geral, sobre o verdadeiro carácter das falsificações e do papel a que estão destinadas; é preciso acrescentar ainda, neste caso especial, que os ritos, em virtude da sua natureza «sagrada», no sentido mais restrito da palavra, são qualquer coisa que não é possível nunca simular impunemente. Pode dizer-se ainda que as falsificações «pseudo-tradicionais», às quais se ligam todas as desnaturações da ideia de tradição, de que falámos atrás, atingem aqui o seu máximo de gravidade, primeiro porque se traduzem por uma acção efectiva, em vez de se ficarem no estado de conceitos mais ou menos vagos, e depois porque atacam o lado «interior» da tradição, aquilo que constitui o seu próprio espírito, isto é, o domínio esotérico e iniciático.

Podemos notar que a «contra-iniciação» se dedica a introduzir os seus agentes nas organizações «pseudo-iniciáticas» a quem «inspiram», à revelia dos seus

[1] Segundo a doutrina islâmica, é pela *nefs* (a alma) que o *Shaytân* tem poder sobre o homem, enquanto que a *rûh* (o espírito), cuja essência é pura luz, está acima dos seus ataques.

membros ordinários, e até, muitas vezes, dos chefes aparentes, tão inconscientes como os outros daquilo para que estão a ser utilizados realmente; mas convém dizer que, de facto, ela os introduz, de maneira semelhante, em todos os lados em que pode, em todos os «movimentos» mais exteriores do mundo contemporâneo, políticos ou outros, e até, como diziamos mais atrás, nas organizações autenticamente iniciáticas ou religiosas, mas onde o espírito tradicional está demasiado enfraquecido para poder resistir a essa penetração insidiosa. No entanto, àparte este último caso que permite exercer mais directamente uma acção dissolvente, o das organizações «pseudo-iniciáticas» é sem dúvida aquele que deve reter preferencialmente a atenção da «contra-iniciação» e ser objecto de esforços mais particulares da sua parte, porque a obra que se propõe levar a cabo é antes do mais anti-tradicional, e é só a isso que, em definitivo, ela se resume. Aliás, é muito provavelmente por esta razão que há múltiplos laços entre as manifestações «pseudo-iniciáticas» e muitas outras coisas que, à primeira vista, pareceriam não dever ter com elas a mínima relação, mas todas são representativas do espírito moderno sob qualquer destes aspectos mais acentuados[2]; se assim não fosse, por que é que os «pseudo-iniciados» teriam sempre um papel tão importantes em tudo isto? Poder-se-ia dizer que, entre os instrumentos ou os meios de toda a espécie postos ao serviço desta matéria, a «pseudo-iniciação», pela sua própria natureza, deve ocupar logicamente o primeiro lugar; ela não é mais do que um meio transmissor, mas que pode comandar muitos outros que se vêm engrenar nela e de quem tomam o impulso. Ainda aqui a falsificação prossegue: a «pseudo-iniciação» tem função semelhante à de um motor invisível, função que, na ordem normal, pertence propriamente à iniciação; mas é preciso ter cuidado com o seguinte: a iniciação representa verdadeiramente e legitimamente o espírito, animador principal de todas as coisas, enquanto que, no que diz respeito à «pseudo-iniciação», o espírito está naturalmente ausente. Daqui resulta imediatamente que a acção assim exercida, em vez de ser realmente «orgânica», só pode ter um carácter puramente «mecânico», o que justifica plenamente, aliás, a comparação com um motor como acabámos de fazer; e este carácter não será também, como vimos, aquele que se encontra em todo o lado, e da maneira mais evidente, no mundo actual, em que a máquina invade tudo cada vez mais, em que o próprio ser humano está reduzido, em toda a sua actividade, a parecer-se o mais possível com um autómato, porque se lhe retirou toda a espiritualidade? Mas é aí que se torna mais notória a inferioridade

[2] Demos um grande número de exemplos de actividades deste género em *Le Théosophisme.*

das produções artificiais, mesmo que uma habilidade «satânica» tenha presidido à sua elaboração; podem-se fabricar máquinas, mas não se podem fabricar seres vivos, porque, mais uma vez, o espírito continua e continuará a faltar sempre.

Falámos em «motor invisível», e, à parte a vontade de imitação que se manifesta ainda sob este ponto de vista, há nesta espécie de «invisibilidade», por mais relativa que seja, uma vantagem incontestável da «pseudo-iniciação» sobre qualquer outra coisa de carácter mais «público», no desempenho do papel que acabámos de citar. Não é que as organizações «pseudo-iniciáticas» na grande maioria tenham cuidado em dissimular a sua existência; há até algumas que chegam ao ponto de fazer abertamente uma propaganda perfeitamente incompatível com as suas pretensões ao esoterismo; mas, apesar de tudo, elas são ainda o que há de menos aparente e aquilo que melhor se presta ao exercício de uma acção «discreta», por conseguinte, aquilo com que a «contra-iniciação» pode entrar mais directamente em contacto sem ter de recear que a sua intervenção seja desmascarada, tanto mais que nestes domínios é sempre fácil arranjar meio de obviar às consequências de uma indiscrição ou de uma imprudência. É preciso também dizer que uma grande parte do público, apesar de conhecer mais ou menos a existência de organizações «pseudo-iniciáticas», não sabe muito bem o que são e liga-lhe pouca importância, porque vê nelas simples «excentricidades» sem finalidade séria; e esta indiferença serve ainda os mesmos desígnios, embora involuntariamente, tal como o faria o segredo mais rigoroso.

Procurámos fazer compreender, o mais exactamente possível, o papel real, ainda que inconsciente, da «pseudo-iniciação» e a verdadeira natureza das suas relações com a «contra-iniciação»; é preciso acrescentar ainda que esta pode, pelo menos em certos casos, encontrar aí um meio de observação e de selecção para o seu próprio recrutamento, mas não é altura de insistirmos mais nisso. Do que não podemos fazer ideia, mesmo aproximada, é da multiplicidade e da complexidade incríveis das ramificações que existem de facto entre todas estas coisas, e de que só o estudo directo e detalhado poderia permitir o conhecimento; mas é claro que aqui é o «princípio» que nos interessa, se nos podemos exprimir assim. No entanto, ainda não é tudo: até aqui vimos porque é que a ideia tradicional é contrafeita pela «pseudo-iniciação»; resta-nos ver com mais precisão como é que o é, para que estas considerações não dêem a impressão de ficar fechadas numa ordem exclusivamente «teórica».

Um dos meios mais simples que as organizações «pseudo-iniciáticas» têm à sua disposição para fabricar uma falsa tradição para uso dos seus aderentes, é

o «sincretismo», que consiste em reunir elementos tirados daqui e dali, e justapô-los do «exterior», sem nenhuma compreensão real daquilo que eles representam verdadeiramente nas diversas tradições a que pertencem propriamente. No entanto, como é preciso dar a este agrupamento mais ou menos informe uma certa aparência de unidade, para poder apresentá-lo como uma «doutrina», reúnem-se estes elementos em torno de algumas «ideias mestras», não de origem tradicional, mas, pelo contrário, de concepções profanas e modernas, logo anti-tradicionais; já notámos, a propósito do «neo-espiritualismo» que a ideia de «evolução», nomeadamente, tem sempre a este respeito um papel preponderante. É fácil compreender que, por isso mesmo, as coisas se agravam ainda mais; não se trata simplesmente, nestas condições, da constituição de uma espécie de «mosaico» de restos tradicionais, o que não seria, em suma, mais do que um jogo totalmente vão, mas quase inofensivo; trata-se da desnaturação e, podíamos dizer, do «desvio» dos elementos apropriados noutros lados, porque se lhes vai atribuir um sentido alterado, para estar de acordo com a «ideia mestra», até ir directamente contra o sentido tradicional. É bem claro que aqueles que assim agem podem não ter disso uma consciência nítida, porque a sua mentalidade moderna pode causar a este respeito uma verdadeira cegueira; em tudo isto é preciso ter em conta quer a incompreensão pura e simples devido a essa mentalidade moderna, quer também, e devíamos dizer sobretudo, às «sugestões» de que estes «pseudo-iniciados» são as primeiras vítimas, antes de contribuirem por seu lado para inculcá-las noutros; mas esta insconsciência não transforma em nada o resultado e não atenua de modo nenhum o perigo desta espécie de coisas, que apesar disso, estão aptas a servir, mesmo que seja em «segunda mão», os fins que se propõe alcançar a «contra-iniciação». Pomos de lado aqui os casos em que os agentes desta tenham provocado ou inspirado, por uma intervenção mais ou menos directa, a formação de «pseudo-tradições» semelhantes; podíamos dar alguns exemplos, mas isso não quer dizer que, mesmo assim, estes agentes conscientes tenham sido os criadores aparentes e conhecidos das formas «pseudo-iniciáticas» de que falámos, porque é evidente que a prudência recomenda-lhes que se dissimulem sempre o mais possível atrás de simples instrumentos inconscientes.

Quando falamos em inconsciência, entendemo-la sobretudo no sentido em que aqueles que elaboram uma «pseudo-tradição» estão, a maior parte das vezes, ignorantes daquilo para que ela serve na realidade; em relação ao carácter e ao valor de uma tal produção, é mais difícil admitir que a sua boa fé seja total, e, no entanto, ainda aqui, é possível que estejam iludidos de certo modo, ou pelo menos

iludidos em relação ao caso que mencionámos em último lugar. É preciso muitas vezes ter em conta certas «anomalias» de ordem psíquica que complicam mais as coisas, e que, de resto, constituem um terreno particularmente favorável para que influências e sugestões de qualquer género possam exercer-se com o máximo de força; anotaremos só a este propósito, sem insistir demasiado, o papel importante que «videntes» e outros «sensitivos» desempenharam frequentemente em tudo isso. Mas, apesar de tudo, há quase sempre um ponto em que a imitação consciente e o charlatanismo se tornam, para os dirigentes de uma organização «pseudo-iniciática», uma espécie de necessidade: assim, se alguém se apercebe, o que não é difícil, dos aspectos que eles retiraram desta ou daquela tradição, como poderão reconhecê-lo sem se sentirem obrigados a confessar que não são mais do que simples profanos? Em tais casos, não hesitam habitualmente a inverter as relações e a declarar audaciosamente que é a sua própria «tradição» a «fonte» comum de todas as que eles pilharam; e se não conseguem convencer toda a gente, haverá sempre uns ingénuos que acreditam na sua palavra, em número suficiente para que a situação que têm de «chefes de escola» que eles prezam acima de tudo, não fique seriamente comprometida, tanto mais que pouco lhes interessa a qualidade dos «discípulos» e que, de acordo com a mentalidade moderna, a quantidade é muito mais importante para eles, o que bastaria, aliás, para demonstrar suficientemente como estão longe da mais elementar noção daquilo que é realmente esoterismo e iniciação.

É desnecessário dizer que o que descrevemos aqui não corresponde só a possibilidades mais ou menos hipotéticas, mas a factos reais e devidamente constatados; não acabaríamos se tivéssemos de os enumerar todos, e isso seria pouco útil, no fundo; basta citar alguns exemplos característicos. Assim, é pelo processo «sincrético» de que acabámos de falar, que vemos constituir-se uma pretensa «tradição oriental», a dos teósofos, que só tem de oriental uma terminologia mal compreendida e mal aplicada; e como este mundo está sempre «dividido contra si mesmo», segundo a palavra evangélica, os ocultistas franceses, por espírito de oposição e de concorrência, edificaram por sua vez uma «tradição ocidental» do mesmo estilo, da qual muitos elementos, nomeadamente aqueles que foram tirados da Cabala, dificilmente podem ser chamados ocidentais quanto à sua origem, senão mesmo quanto à maneira especial como foram interpretados. Os primeiros apresentaram a sua «tradição» como sendo a própria expressão da «sabedoria antiga»; os segundos, talvez um pouco mais modestos nas suas pretensões, procuraram sobretudo fazer passar o seu «sincretismo» por uma «síntese» — não houve

ninguém que tivesse usado tanto esta palavra como eles. Se os primeiros se mostravam mais ambiciosos, foi talvez porque, havia realmente na origem do seu «movimento» influências bastante enigmáticas de que eles próprios seriam incapazes de determinar a verdadeira natureza; quanto aos segundos, sabiam muito bem que não havia nada por detrás, que a sua obra era verdadeiramente só a de algumas individualidades reduzidas aos seus próprios meios, e se, no entanto, «alguma coisa» diferente foi introduzida, isso aconteceu certamente muito mais tardiamente; não seria difícil aplicar a estes dois casos, considerados sob este aspecto, aquilo que dissemos há pouco, e deixamos a cada um o cuidado de tirar as conclusões que lhe parecerem lógicas.

É claro que nunca houve nada a que se pudesse chamar autenticamente «tradição oriental» ou «tradição ocidental»; tais designações são demasiado vagas para se poderem aplicar a uma forma tradicional definida, já que, a menos que se recue até à tradição primordial que está fora de causa aqui, por razões muito fáceis de compreender, e que não é nem oriental, nem ocidental, há e sempre houve formas tradicionais diversas e múltiplas, tanto no Oriente como no Ocidente.

Outros julgaram que faziam melhor e que inspirariam facilmente mais confiança apropriando-se do nome de alguma tradição que tivesse realmente existido em época mais ou menos longínqua, fazendo-a etiqueta de uma construção tão heteróclita como as precedentes, porque, mesmo usando naturalmente aquilo que podem chegar a saber dessa tradição a que lançaram mão, são muitas vezes forçados a completar esses poucos dados sempre muito fragmentários, e muitas vezes hipotéticos, recorrendo a outros elementos retirados noutros sítios ou até inteiramente imaginários.

De qualquer modo, o mais pequeno exame de todas estas produções é suficiente para fazer ressaltar o espírito especificamente moderno que presidiu, e que se traduz invariavelmente pela presença de algumas dessas mesmas «ideias mestras», a que fazíamos alusão mais atrás; não vale a pena, pois, levar as investigações mais longe e darmo-nos ao trabalho de determinar exactamente em pormenor a proveniência real deste ou daquele elemento de tal conjunto, já que essa constatação mostra bastante bem, sem deixar lugar para dúvidas, que nos encontramos em presença de uma falsificação pura e simples.

Um dos melhores exemplos deste último caso são as numerosas organizações que, na época actual, se intitulam «rosa-cruzes» e que, como é evidente, não deixam de estar em contradição umas com as outras, combatendo-se mesmo mais ou menos abertamente, todas pretendendo igualmente ser representantes de uma

e mesma «tradição». De facto, podemos dar razão a todas sem excepção, quando cada uma delas denuncia a outra como ilegítima e fraudulenta; nunca houve tantos que se reclamassem «rosa-cruz», como desde que não há nenhum autêntico! Aliás, não há grande perigo em fazer-se passar pela continuação de qualquer coisa que pertence inteiramente ao passado, sobretudo quando os desmentidos não são de recear, visto que esta associação esteve sempre envolta de uma certa obscuridade, de tal modo que nem a sua origem, nem o seu final se conhecem bem; e quem, entre o público profano e até entre os «pseudo-iniciados» pode saber o que foi ao certo a tradição que, durante um certo período, se qualificou de rosacruciana? Devemos acrescentar que estas anotações dizem respeito à usurpação do nome de uma organização iniciática e não se aplicam a um caso como o da pretensa «Grande Loja Branca» de que, curiosamente, se fala cada vez mais, e não só da parte dos teósofos; com efeito, esta denominação nunca teve o mais pequeno carácter autenticamente tradicional e, se este nome convencional pode servir de «máscara» a qualquer coisa que tenha alguma realidade, não é certamente do lado iniciático que devemos procurá-la.

Muitas vezes se criticou a maneira como certos «iniciados» costumam relegar os «Mestres» de que se dizem seguidores, para uma qualquer região inacessível da Ásia central; com efeito, é um meio fácil de tornar as suas asserções impossíveis de verificar, mas não é o único, porque o afastamento no tempo pode também ter um papel comparável ao afastamento no espaço. Por isso, outros não hesitam em ligar-se a qualquer tradição inteiramente desaparecida e apagada há séculos, milhares de anos, mesmo; é certo que, a menos que não ousem afirmar que essa tradição se perpetuou durante todo o tempo de modo secreto e de tal maneira escondida que ninguém conseguiu descobrir-lhe o menor traço, isso os prive da vantagem apreciável de reivindicar uma filiação directa e contínua, e não teria a aparência de verosimilhança que pode ter se se tratar de uma forma recente como é a da tradição rosacruciana; mas este defeito parece ter pouca importância aos seus olhos, porque são tão ignorantes das verdadeiras condições da iniciação que imaginam de bom grado que uma simples ligação «ideal», sem nenhuma transmissão regular, pode fazer a vez de uma ligação efectiva. Além disso, uma tradição prestar-se-á melhor a todas as «reconstituições» fantasistas se estiver completamente perdida e esquecida e se se desconhecer o significado real dos vestígios que subsistem, porque assim pode-se fazer-lhe dizer tudo o que se quiser; cada um acrescentará naturalmente só o que estiver conforme com as suas próprias ideias; não há certamente outra razão para explicar por que é que a civiliza-

ção egípcia é particularmente «explorada» neste sentido e por que é que tantos «pseudo-iniciados» de escolas tão diferentes têm por ela uma predilecção que de outro modo não se poderia compreender. Temos de precisar, para evitar qualquer falsa aplicação do que acabamos de dizer, que estas observações não dizem respeito de modo nenhum às referências ao Egipto ou a outras coisas do mesmo género que podemos encontrar por vezes também em certas organizações iniciáticas, mas que têm aí unicamente um carácter de «lendas» simbólicas, sem qualquer pretensão a fazer-se valer de semelhantes origens; só nos referimos àquilo que aparece como restauração, válida como tal, de uma tradição ou de uma iniciação que já não existe, restauração que, aliás, mesmo na hipótese impossível de ser exacta e completa em todos os pontos, não teria ainda assim outro interesse a não ser o de uma simples curiosidade arqueológica.

Paramos por aqui estas considerações já longas e amplamente suficientes para fazer compreender o que são, de modo geral, todas as falsificações «pseudo-iniciáticas» da ideia tradicional, tão características na nossa época: uma mistura mais ou menos coerente (mais menos que mais), de elementos em parte retirados em parte inventados, tudo dominado pelas concepções anti-tradicionais que são próprias ao espírito moderno, e que só podem, por conseguinte, servir para espalhar ainda mais essas concepções fazendo-as passar junto de alguns como tradicionais, sem falar do engano manifesto que consiste em dar como «iniciação» aquilo que, na realidade, tem um carácter estritamente profano, para não dizer «profanador». Se se retorquir dizendo, como tentativa de circunstância atenuante, que há sempre, apesar de tudo, alguns elementos de proveniência realmente tradicional, responderemos: qualquer imitação, para se fazer aceitar, deve naturalmente tomar, pelo menos, alguns dos traços daquilo que ela simula, mas é isso que aumenta o perigo; a mentira mais hábil, e também a mais funesta, não será aquela que mistura inextricavelmente o verdadeiro com o falso, esforçando-se por pôr aquele ao serviço do triunfo deste?

CAPÍTULO XXXVII

O LOGRO DAS «PROFECIAS»

A mistura de verdadeiro e de falso que se encontra nas «pseudo-tradições» de fabricação moderna encontra-se também nas pretensas «profecias» que, sobretudo nestes últimos anos, se espalharam e exploraram de todas as maneiras e feitios para fins dos quais o menos que podemos dizer é que são enigmáticos; dizemos pretensas, porque é bem claro que a palavra «profecias» só se pode aplicar a acontecimentos futuros, as que estão contidas nos Livros sagrados das diferentes tradições, e que provêm de uma inspiração de ordem puramente espiritual; em qualquer outro caso, o seu emprego é absolutamente abusivo e a única palavra que convém para esse caso é «predições». Estas predições podem, aliás, ter origens bastante diversas; há algumas que foram obtidas pela aplicação de certas ciências tradicionais secundárias, e são seguramente as mais válidas, mas com a condição de se poder compreender realmente o seu sentido, que nem sempre é dos mais fáceis, porque, por múltiplas razões, estão geralmente formuladas em termos mais ou menos obscuros e muitas vezes só se esclarecem depois dos acontecimentos a que aludem se terem realizado; devemos, pois, desconfiar sempre, não das predições em si mesmas, mas das interpretações erróneas ou «tendenciosas» que se faz delas. Quanto ao resto, aquilo que há de autêntico emana quase exclusivamente de «videntes» sinceros, mas pouco «esclarecidos», que se aperceberam de coisas confusas que diziam respeito mais ou menos exactamente a um futuro mal determinado quanto à data e à ordem de sucessão dos acontecimentos. Misturando isto tudo com as suas próprias ideias exprimiram-nas mais confusamente ainda, de tal modo que é possível encontrar no meio desta confusão tudo o que se quiser.

Podemos desde já compreender como é que se utiliza isto nas condições actuais:

como estas predições apresentam quase sempre as coisas sob um aspecto inquietante e mesmo terrífico, porque é naturalmente este o lado dos acontecimentos que mais perturba os «videntes», para alarmar a opinião pública, basta propagá-las simplesmente, acompanhando-as de comentários, se se quiser fazer ressaltar o lado ameaçador e apresentar os acontecimentos como iminentes[1]; se estas predições estiverem de acordo entre si, o efeito sai reforçado, se se contradisserem, como sucede às vezes, o resultado é mais desordem ainda; tanto num caso como noutro, quem tem os dividendos são os poderes de subversão. É preciso acrescentar, aliás, que todas estas coisas, que provém em geral de regiões bastante baixas do domínio psíquico, trazem consigo influências desequilibradoras e dissolventes que aumentam ainda mais o seu perigo; e é sem dúvida por isso que aqueles que não acreditam nisto sentem, em muitos casos, um mal estar comparável àquele que é produzido, mesmo em pessoas pouco «sensíveis», pela presença de forças subtis de ordem inferior. Não se pode avaliar, por exemplo, a quantidade de pessoas que ficaram gravemente desequilibradas, e muitas vezes irremediavelmente, pelas numerosas predições em que se fala do «Grande Papa» e do «Grande Monarca» e que, no entanto, contém traços de algumas verdades, estranhamente deformadas pelos «espelhos» do psiquismo inferior, e, além disso, tecidas à medida da mentalidade dos «videntes» que, de certo modo, as «materializaram» e as «localizaram» mais ou menos, para as fazer entrar no quadro das suas ideias preconcebidas[2]. O modo como estas coisas são apresentadas pelos «videntes» em questão, que muitas vezes são «sugestionados»[3], tem a ver de muito perto, aliás, com certos meandros subjacentes, cujas ramificações inconcebíveis, pelo menos desde o início do século XIX, seria curioso seguir para quem quisesse fazer a verdadeira história destes tempos, história seguramente muito diferente daquela que é ensinada «oficialmente»; mas é evidente que a nossa intenção aqui não é entrar nesses pormenores, e devemos contentar-nos em fazer algumas anotações de carácter geral sobre essa questão complicada, aliás, complicada de propósito sob todos os aspec-

[1] Por exemplo, o anúncio da destruição de Paris, durante a Segunda Guerra Mundial, foi várias vezes espalhado deste modo, com datas fixas, sem nunca se ter produzido nada de semelhante, a não ser a impressão de terror que uma tal notícia suscitou, e que não diminuiu apesar do insucesso repetido das predições.

[2] A parte relativamente válida destas predições parece ligar-se sobretudo ao papel do *Mahdi* e ao do décimo *Avatâra*; estas coisas, que dizem respeito directamente à preparação da «recuperação» final, estão fora do assunto do presente estudo; tudo o que queremos fazer notar aqui é que até a sua deformação se presta a uma exploração «ao invés» no sentido da subversão.

[3] É preciso compreender que «sugestionado» não quer dizer «alucinado»; entre estes dois termos há a mesma diferença que entre ver coisas que foram consciente e voluntariamente imaginadas por outros e alguém imaginá-las «subconscientemente».

tos[4], que não poderemos deixar inteiramente em silêncio, porque ficaria incompleta a enumeração dos principais elementos característicos da época contemporânea, e porque é mais um dos sintomas significativos da segunda fase da acção anti-tradicional.

Aliás, a simples propagação de predições como aquelas que vimos, não passa da parte mais elementar do trabalho realizado actualmente, porque neste caso, o trabalho já foi feito mais ou menos completamente, embora sem dar por isso, pelos próprios «videntes»; há outros casos em que é necessário elaborar interpretações mais subtis para levar as predições a responder a certos desígnios. É o que acontece nomeadamente com aquelas que se baseiam em certos conhecimentos tradicionais, e neste caso é a sua obscuridade que se utiliza para o fim que se deseja[5]; certas profecias bíblicas são, por esta mesma razão, o objecto deste género de interpretações «tendenciosas», cujos autores, de resto, estão muitas vezes cheios de boa fé, mas que se contam entre os «sugestionados» que servem para sugestionar os outros; é uma espécie de «epidemia» psíquica altamente contagiosa, mas que entra demasiado bem no plano de subversão para que se possa considerar «espontânea», e que, como todas as outras manifestações da desordem moderna (incluindo as revoluções que os ingénuos crêem ser também «espontâneas»), supõe forçosamente uma vontade consciente no seu ponto de partida. A pior cegueira seria aquela que consistisse em ver nisto só uma «moda» sem importância real[6]; e o mesmo se poderia dizer da difusão crescente de certas «artes divinatórias», que não são tão inofensivas como podem parecer àqueles que não vão ao fundo das coisas: são geralmente restos incompreendidos de antigas ciências tradicionais quase completamente perdidas e, para além do perigo que é já a sua qualidade de «resíduos», estes são ainda combinados e arranjados de tal modo que a sua utilização abre a porta, sob pretexto de «intuição» (e este encontro com a «filosofia nova» é já em si notável) à intervenção de todas as influências psíquicas da mais duvidosa natureza[7].

[4] Tenha-se em conta tudo o que foi feito para tornar inextricável uma questão histórica como a da sobrevivência de Luís XVII, e poder-se-á ter por esse exemplo uma ideia daquilo que queremos dizer.

[5] As predições de Nostradamus são o exemplo mais típico e o mais importante; as interpretações mais ou menos extraordinárias a que tem dado azo, sobretudo nestes últimos anos (*N. do T.*: quer no tempo da Segunda Grande Guerra, quando Guénon escrevia, quer ultimamente nestes anos finais simultaneamente do século e do milénio, tenham-se em conta as sucessivas edições dos comentários às «Centúrias»).

[6] A própria «moda», invenção essencialmente moderna, não é, aliás, no seu verdadeiro significado, uma coisa inteiramente destituída de importância: representa a mudança incessante e sem finalidade, em contraste com a estabilidade e a ordem que reinam nas civilizações tradicionais.

[7] Muito haveria a dizer a este respeito, do *Tarot* sobretudo, onde se encontram os vestígios de uma ciên-

Também se utilizam, com interpretações apropriadas, predições cuja origem é suspeita mas bastante antiga, e que não foram feitas para servir nas circunstâncias actuais, embora os poderes de subversão tenham evidentemente exercido já a sua influência nessa época (isto é, no tempo a que remontam os primórdios do desvio moderno, do século XIV ao século XVI), e seja possível que desde então tenham tido em vista, ao mesmo tempo que os fins mais imediatos e particulares, a preparação de uma acção que devia cumprir-se a longo prazo[8]. A bem dizer, esta preparação nunca parou; prosseguiu sob outras modalidades, das quais a sugestão dos «videntes» modernos e a organização de «aparições» de carácter pouco ortodoxo representam um dos aspectos onde se mostra mais claramente a intervenção directa das influências subtis; mas este aspecto não é o único, e até quando se trata de predições aparentemente «fabricadas», essas influências podem muito bem entrar igualmente em jogo, primeiro devido à fonte «contra-iniciática», de onde emana a sua primeira inspiração, e depois também por causa de certos elementos que são tomados para servir de «suportes» a esta elaboração.

Ao escrever estas últimas palavras, temos em vista particularmente um exemplo espantoso, não só por si mesmo, mas também pelo sucesso que teve em certos meios, e que merece, por isso, mais que uma simples menção: referimo-nos às «profecias da Grande Pirâmide», espalhadas em Inglaterra primeiro, e depois em todo o mundo, para fins em parte políticos, mas que vão certamente mais longe que a política, no sentido vulgar desta palavra, e que estão estreitamente ligados a outra finalidade que é a de persuadir os ingleses que eles são os descendentes das «tribos perdidas de Israel»; mais uma vez não poderemos insistir neste aspecto sem entrar em pormenores que viriam a despropósito para este estudo. Mesmo assim, eis em poucas palavras do que se trata: ao medir, de maneira que não está, aliás, isenta de arbitrariedade (tanto mais que, na realidade, não sabemos ao certo as medidas de que se

cia tradicional incontestável, qualquer que tenha sido a sua origem real, mas que tem também aspectos bastante tenebrosos; não nos referimos às numerosas divagações ocultistas a que deu lugar, e que não têm o mínimo interesse, mas a algo de mais efectivo, que torna a sua manipulação perigosa para quem não está suficientemente garantido contra a acção das «forças de baixo».

[8] Os que tiveram curiosidade em saber pormenores sobre este aspecto da questão podem consultar com utilidade, apesar das reservas que há a fazer sobre alguns pontos, um livro intitulado *Autour de la Tiare*, de Roger Duguet, obra póstuma de alguém que andou comprometido nos meandros subjacentes de que falámos atrás, e que, no fim da vida, quis dar o seu «testemunho», segundo as suas palavras, e contribuir, de certo modo, para desvendar esses «meandros» misteriosos; as razões «pessoais» que o levaram a agir desse modo não importam, porque, evidentemente, não retiram nada ao interesse das «revelações».

serviam os antigos egípcios), as diversas partes dos corredores e das câmaras da Grande Pirâmide[9] pretende-se ver nisto «profecias», fazendo corresponder os números assim obtidos a períodos e a datas da história. Para azar dos interessados, há nisto um absurdo tão manifesto que perguntamo-nos como é possível que ninguém se tenha apercebido dele, o que mostra bem até que ponto os nossos contemporâneos estão «sugestionados»; com efeito, supondo que os construtores da Pirâmide tenham incluído nela algumas «profecias», duas coisas são plausíveis: ou essas «profecias» que se deviam basear em conhecimentos das leis cíclicas, se ligam à história geral do mundo e da humanidade, ou então foram adaptadas para corresponderem mais especialmente à história do Egipto; só que não se trata nem de uma coisa nem de outra, porque aquilo que se pretende com esta interpretação é ligá-la ao Judaísmo primeiro, e depois ao Cristianismo, de modo que se deveria concluir que a Pirâmide não é um monumento egípcio, mas um monumento «judeo--cristão»! Isto só bastaria para ajuizar desta história inverosímil; convém ainda acrescentar que tudo está concebido segundo uma pretensa «cronologia» bíblica totalmente contestável, de acordo com o «literalismo» mais estreito e mais protestante, sem dúvida porque era preciso adaptar estas coisas à mentalidade especial do meio em que elas deveriam ser espalhadas principalmente e em primeiro lugar. Haveria ainda outros pormenores curiosos a notar: por exemplo, desde o início da era cristã, não há nenhuma data interessante antes da do primeiro caminho de ferro! Segundo esta teoria, teríamos de acreditar que estes antigos construtores tinham uma perspectiva bem moderna na sua apreciação da importância dos acontecimentos; é este o elemento grotesco que não falta nunca nesta espécie de coisas, e que trai imediatamente a sua verdadeira origem: o diabo é seguramente muito hábil, mas, no entanto, não pode impedir-se de ter o seu lado ridículo[10]!

Ainda não é tudo: de vez em quando, apoiando-se nas «profecias da Grande Pirâmide», ou em outras quaisquer predições, e fazendo cálculos, cuja base é sempre mal definida, anuncia-se que uma determinada data vai marcar «a entrada da hu-

[9] A bem dizer, esta Grande Pirâmide não é muito maior que as outras duas, sobretudo da que lhe está mais perto, pelo menos para que a diferença seja notória; mas, sem que se saiba bem por que razões, é sobre ela que se «hipnotizam» quase todos os «investigadores» modernos, e é a ela que ligam sempre as suas hipóteses mais fantasistas, podíamos mesmo dizer mais fantásticas, incluindo aquela que pretende que a sua disposição interior é um mapa das fontes do Nilo e outra que diz que o «Livro dos Mortos» não é mais do que uma descrição explicativa dessa mesma disposição!...

[10] Não deixaremos a Grande Pirâmide sem assinalar, de passagem, outra fantasia moderna: alguns atribuem uma importância considerável ao facto de ela nunca ter sido acabada; de facto, falta-lhe o cimo,

manidade numa nova era», ou ainda «o aparecimento de uma renovação espiritual» (veremos mais adiante como se deve entender isto na realidade); várias datas destas já passaram, e não parece que se tenha produzido algo de marcante; mas o que pode querer dizer isto concretamente? De facto, há ainda outra utilização das predições (queremos dizer outra diferente daquela que serve para semear a desordem e a confusão), e que não é talvez a menos importante, porque consiste em fazer de si mesmas um meio de sugestão directa que contribua para determinar efectivamente a produção de certos acontecimentos futuros; por exemplo, e tomando um caso muito simples para melhor compreensão, não é crível que anunciando com insistência uma revolução num determinado país e em determinada época, se esteja a ajudar o ambiente para que ela se dê no momento que interessa àqueles que a propagandearam? No fundo, trata-se de criar um «estado de espírito» favorável à realização de «qualquer coisa» que contribua para desígnios pré-estabelecidos, que se forem contrariados por influências adversas serão levados a produzirem-se mais tarde ou mais cedo; resta-nos ver mais exactamente para que tende essa empresa «pseudo-espiritual», e é preciso dizer, sem querer ser «pessimista» (tanto mais que «optimismo» e «pessimismo» são, como explicámos noutras ocasiões, duas atitudes sentimentais opostas que devem igualmente permanecer estranhas ao nosso ponto de vista estritamente tradicional), que isso é uma atitude muito pouco tranquilizante para o nosso futuro próximo.

---

mas o que podemos dizer com segurança a este propósito é que os autores antigos que nos legaram o seu testemunho e que são ainda relativamente recentes, sempre a viram truncada, tal como ela se apresenta agora; daí a pretender, como escreveu textualmente um ocultista, que «o simbolismo escondido das Escrituras hebraicas e cristãs se liga directamente aos factos que tiveram lugar no decorrer da construção da Grande Pirâmide», vai uma grande distância e é mais uma asserção a que nos parece faltar demasiada verosimilhança sob todos os aspectos! — Coisa bastante curiosa, no selo oficial dos Estados Unidos figura a Pirâmide truncada e sobre ela um triângulo envolvido por raios de sol, que, apesar de separado, e até isolado pelo círculo de nuvens que o cercam, parece, de certo modo, completar o cimo; mas nesse selo, que as organizações «pseudo-iniciáticas» que pululam nos Estados Unidos explicam cada uma à sua maneira, segundo as «doutrinas» que professam, há ainda outros pormenores estranhos, e que parecem indicar bem uma intervenção de influências suspeitas: assim, o número de degraus da Pirâmide, que é treze (este mesmo número aparece com insistência em outras particularidades, nomeadamente no total das letras que compõem a divisa *E pluribus unum*) diz-se que corresponde ao das tribos de Israel (contando separadamente as duas semi-tribos dos filhos de José), e isto está certamente ligado às origens reais das «profecias» da Grande Pirâmide, que, como acabámos de ver, tendem a fazer dela, para fins obscuros, uma espécie de monumento «judeo-cristão»!

CAPÍTULO XXXVIII

DA ANTI-TRADIÇÃO À CONTRA-TRADIÇÃO

Coisas como as que referimos em último lugar têm, como tudo o que pertence essencialmente ao mundo moderno, um carácter profundamente anti-tradicional; mas, num certo sentido, vão ainda mais longe que a «anti-tradição», entendida como a negação pura e simples, e tendem à constituição daquilo a que poderíamos chamar mais propriamente uma «contra-tradição». Há entre elas uma distinção semelhante à que fizemos atrás entre desvio e subversão, e que corresponde ainda às duas mesmas fases da acção anti-tradicional considerada no seu conjunto: a «anti-tradição» teve a sua expressão mais completa no materialismo que podemos chamar «integral», tal como ele reinava no final do século passado; quanto à «contra-tradição», só agora estamos a ver os sinais precursores, constituídos precisamente por todas as coisas que visam à falsificação de uma maneira ou de outra da própria ideia tradicional. Podemos acrescentar imediatamente que a tendência para a «solidificação», expressa pela «anti-tradição», não tendo ainda podido atingir o seu limite extremo, que seria verdadeiramente fora e abaixo de qualquer existência possível, é de prever que a tendência para a dissolução, encontrando por sua vez a expressão na «contra-tradição», também não possa atingir esse limite; as próprias condições da manifestação, enquanto o ciclo não está completamente acabado, exigem evidentemente que assim seja; e, quanto ao fim desse mesmo ciclo, ela supõe a «recuperação» que permitirá que essas tendências «maléficas» sejam «transmutadas» para um resultado definitivamente «benéfico», tal como explicámos atrás. Aliás, todas as profecias (é claro que tomamos aqui esta palavra no seu sentido verdadeiro) indicam que o triunfo aparente da «contra-tradição» só será passageiro,

e que é no momento exacto em que ele parece mais completo que será destruído pela acção de influências espirituais que intervêm então para preparar imediatamente a «recuperação» final[1]; bastará, com efeito, uma simples intervenção directa para pôr fim, no momento exacto, à mais terrível e à mais verdadeiramente «satânica» de todas as possibilidades incluídas na manifestação cíclica; mas sem antecipações, examinemos mais de perto o que representa na realidade essa «contra-tradição».

Para isso, temos de voltar ainda ao papel da «contra-iniciação»: com efeito, é esta evidentemente que, depois de ter trabalhado constantemente na sombra para inspirar e dirigir invisivelmente todos os «movimentos» modernos, chegará finalmente a «exteriorizar», se nos podemos exprimir assim, qualquer coisa como a contrapartida de uma verdadeira tradição, pelo menos tão completa e tão exactamente quanto o permitem os limites que se impõem necessariamente a toda a falsificação. Como a iniciação, tal como dissemos, é aquilo que representa efectivamente o espírito de uma tradição, a «contra-iniciação» terá um papel parecido em relação à «contra-tradição»; mas, claro, seria totalmente impróprio e erróneo falar-se aqui em espírito, já que se trata precisamente daquilo em que o espírito está o mais possível ausente, daquilo que seria mesmo o seu oposto se o espírito não estivesse essencialmente para além de toda a oposição, mas que, em todo o caso, tem a pretensão de se lhe opor, imitando-o como a sombra invertida de que já falámos por diversas vezes; é por isso que, por mais longe que vá essa imitação, a «contra-tradição» nunca poderá ser mais do que uma paródia, e será a maior e a mais extrema de todas as paródias, de que só vimos até agora, através de toda a falsificação do mundo moderno, «experiências» parciais e «prefigurações» muito pálidas, em comparação com aquilo que se prepara num futuro que alguns vêem próximo e que a rapidez cada vez maior dos acontecimentos tende a dar razão. É evidente, aliás, que não temos nenhuma intenção de procurar fixar datas mais ou menos precisas, à maneira dos amantes de pretensas «profecias»; mesmo que isso fosse possível devido a um conhecimento da duração exacta dos períodos

[1] É a isto que se refere a fórmula: «Quando tudo parecer perdido é que tudo será salvo», repetida de certo modo maquinalmente por um grande número de «videntes», e que é, naturalmente, aplicada àquilo que ele julga poder compreender, geralmente a acontecimentos de importância menor, muitas vezes até secundária e simplesmente «local», em virtude da tendência «restringidora» que já assinalámos a propósito das histórias relativas ao «Grande Monarca», que leva a ver neste exclusivamente um futuro rei de França; é evidente que as verdadeiras profecias se referem a coisas de uma grandeza completamente diferente.

cíclicos (embora a principal dificuldade esteja sempre, em tais casos, na determinação do ponto de partida real que é preciso tomar para efectuar o cálculo), conviria guardar a maior reserva a esse respeito, por razões precisamente contrárias às que motivam os propagadores conscientes ou inconscientes de predições desnaturadas, isto é, para não nos arriscarmos a contribuir para aumentar ainda mais o grau de inquietação e de desordem que reinam presentemente no nosso mundo.

Seja como for, o que permite que as coisas possam chegar a tal ponto, é que a «contra-iniciação», é preciso dizê-lo, não pode ser assimilada a uma invenção meramente humana, que não se distinguiria em nada, pela sua natureza, da «pseudo-iniciação» pura e simples; em verdade, é mais do que isso, e para o ser efectivamente, é preciso necessariamente que, de certo modo, e quanto à sua própria origem, provenha da fonte única a que se liga toda e qualquer iniciação, e também, de maneira mais geral, a tudo o que manifesta no nosso mundo um elemento não-humano; só que ela provém dessa fonte por degenerescência que chega ao grau mais extremo, isto é, até à «inversão» que constitui o «satanismo» propriamente dito. Uma tal degenerescência é evidentemente muito mais profunda que a de uma tradição simplesmente desviada numa certa medida, ou mesmo truncada e reduzida à sua parte inferior; há aí mesmo qualquer coisa a mais do que no caso dessas tradições verdadeiramente mortas e inteiramente abandonadas pelo espírito, cuja própria «contra-iniciação» pode utilizar os «resíduos» para os seus fins tal como explicámos. Isto leva-nos logicamente a pensar que essa degenerescência deve remontar muito mais longe no passado; e, por mais obscura que seja a questão das origens, podemos admitir como verosímil que ela está ligada à perversão de alguma das antigas civilizações que pertenceram a este ou àquele continente desaparecidos nos cataclismos que se produziram durante o presente *Manvantara*[2]. Em todo o caso, quase nem é preciso repeti-lo, desde que o espírito se retira, já não se pode falar em iniciação seja de que modo for; de facto, os representantes da «contra-iniciação», ao mesmo tempo que são total e irremediavelmente uns simples profanos, ignoram o essencial, isto é, qualquer verdade de ordem espiritual e metafísica, a qual, até nos princípios mais elementares, se lhes tornou alheia desde que «o céu se fechou» para eles[3]. Não podendo condu-

[2] O capítulo 6 do *Génesis* poderia, embora sob uma forma simbólica, fornecer algumas indicações que se ligam a estas origens longínquas da «contra-iniciação».

[3] Pode-se aplicar aqui analogicamente o simbolismo da «queda dos anjos», já que o que tratamos corresponde efectivamente a isso na ordem humana; é, aliás, por isso que se pode falar, a este respeito, em «satanismo», no sentido mais próprio e mais literal do termo.

zir os seres aos estados «supra-humanos», nem limitar-se, aliás, ao simples domínio humano, a «contra-iniciação» leva-os inevitavelmente ao «infra-humano», e é justamente aí que ainda lhe sobra algum poder efectivo; é fácil compreender que é algo diferente da comédia da «pseudo-iniciação». No esoterismo islâmico, diz-se que aquele que se apresenta a determinada «porta» sem ter sido pela via normal ou legítima, vê essa porta fechar-se-lhe na cara e é obrigado a voltar pelo mesmo caminho, não como simples profano, o que é já impossível, mas como *sâher* (feiticeiro ou mágico que opera no domínio das possibilidades subtis de ordem inferior)[4]; não poderíamos encontrar uma expressão mais exacta: é esta a via «infernal» que pretende opor-se à via «celeste» e que apresenta na verdade aparências exteriores de uma tal oposição, embora, na realidade, só possa ser ilusória; como dissemos mais atrás a propósito da falsa espiritualidade onde vão perder-se alguns seres comprometidos numa espécie de «realização ao invés», essa via só pode levar à «desintegração» total do ser consciente e à sua dissolução sem regresso[5].

Naturalmente, para que a imitação por reflexo invertido seja o mais completa possível, podem constituir-se centros aos quais se ligarão organizações que dependem da «contra-iniciação», centros exclusivamente «psíquicos», claro, como as influências que utilizam e que transmitem, e não espirituais como no caso da iniciação e da tradição verdadeira, mas dos quais podem, em razão do que acabámos de dizer, tomar até certo ponto as aparências exteriores, o que dá a ilusão da «espiritualidade ao invés». Não devemos espantar-nos, aliás, se os próprios centros, e não só certas das organizações que lhes estão mais ou menos directamente subordinadas, se possam encontrar em luta uns com os outros, porque o domínio em que se situam, sendo o que está mais próximo da dissolução «caótica», é, por isso mesmo, aquele em que todas as oposições se digladiam, quando não estão harmonizadas e conciliadas pela acção directa de um princípio superior, que aqui falta necessariamente. Daí resulta, muitas vezes, no que diz respeito às manifestações destes centros ou do que emana deles, uma impressão de confusão e

[4] O último grau da hierarquia «contra-iniciática» é ocupado por aquilo a que se chama os «santos de Satã» (awliyâ esh-Shaytân), que são, de certo modo, o inverso dos verdadeiros santos (*awliyâ er-Rahman*), e que manifestam assim a expressão mais completa da «espiritualidade ao invés» (Cf. *Le symbolisme de la Croix*, p. 186).

[5] É evidente que este final extremo constitui um caso excepcional, que é precisamente o dos *awliyâ esh-Shaytân*; para os que foram menos longe neste sentido, trata-se só de uma via sem saída, onde podem ficar fechados numa eternidade «eoniana» ou cíclica.

de incoerência que, essa, não é ilusória, e que é mesmo uma «marca» característica deles; os centros só estão de acordo negativamente, podíamos dizer, quando se trata da luta contra verdadeiros centros espirituais, na medida em que estes se encontram a um nível que permite haver uma tal luta, isto é, só no que diz respeito a um domínio que não ultrapassa os limites do nosso estado individual[6]. Mas é aqui que aparece aquilo a que poderíamos chamar verdadeiramente a «palermice do diabo»: ao agir deste modo, os representantes da «contra-iniciação» têm a ilusão de se opor ao próprio espírito, ao qual ninguém se pode opor realmente; mas, ao mesmo tempo, sem querer e sem darem por isso, estão-lhe, no entanto, subordinados de facto e não podem nunca deixar de estar, tal como tudo o que existe, mesmo inconsciente e involuntariamente, está submetido à vontade divina, à qual ninguém pode eximir-se. Portanto, também eles são utilizados, embora contra sua vontade, e apesar de pensarem o contrário, para a realização do «plano divino no domínio humano»[7]; também eles representam nela, como todos os outros, o papel que é próprio à sua natureza, mas, em vez de estarem efectivamente conscientes desse papel como estão os verdadeiros iniciados, só estão conscientes do seu lado negativo e invertido; assim, são duas vezes logrados, e de uma maneira bem pior para eles do que a pura e simples ignorância dos profanos, já que, em vez de ficarem sempre no mesmo ponto, o resultado é que são atirados cada vez para mais longe do centro principial, até cairem finalmente nas «trevas exteriores». Mas se encararmos as coisas, já não em relação a estes seres em si, mas em relação ao conjunto do mundo, devemos dizer que, tal como os outros, eles são necessários no lugar que ocupam, enquanto elementos desse conjunto e como instrumentos «providenciais», diríamos em linguagem teológica, da marcha deste mundo no seu ciclo de manifestação, porque é desta maneira que todas as desordens parciais, mesmo quando aparecem como a desordem por excelência, não deixam de concorrer apesar de tudo para a ordem total.

Estas considerações devem ajudar a compreender como é possível a constituição de uma «contra-tradição», mas também por que é que ela não poderá nunca deixar de ser eminentemente instável e quase efémera, o que não a impede de ser verdadeiramente em si mesma, como dizíamos atrás, a mais terrível de todas as

[6] Este domínio é aquele que, do ponto de vista iniciático, se designa como os «pequenos Mistérios»; pelo contrário, tudo o que diz respeito aos «grandes Mistérios», como é de ordem essencialmente «supra-humana», está por isso mesmo isento de uma tal oposição, já que esse é o domínio que, pela sua própria natureza, é absolutamente inacessível à «contra-iniciação» e aos seus representantes em todos os graus.

[7] *Et-tadâbîrul-itâhiyah fîl-mamlakatil-insânniyah*, título de um tratado de Mohyddin ibn Arabi.

possibilidades. Deve compreender-se igualmente que é essa a finalidade que a «contra-iniciação» se propõe realizar realmente e que sempre se propos no seguimento da sua acção, da qual a «anti-tradição» negativa só representava afinal a preparação; resta-nos agora, depois disto, examinar um pouco mais de perto aquilo que é possível prever desde já, segundo vários índices concordantes, quanto às modalidades em que se poderá realizar essa «contra-tradição».

CAPÍTULO XXXIX

A GRANDE PARÓDIA OU A ESPIRITUALIDADE «AO INVÉS»

Através de tudo o que fomos dizendo até agora, é fácil darmo-nos conta que a constituição da «contra-tradição» e o seu triunfo aparente e momentâneo serão propriamente o reino daquilo a que chamámos «a espiritualidade ao invés», que, naturalmente, não é mais do que uma paródia da própria espiritualidade, que ela imita em sentido invertido, de tal modo que parece ser o próprio contrário dela; dizemos que parece e não que é realmente, porque, quaisquer que sejam as suas pretensões, não há nem simetria nem equivalência possível. Importa insistir sobre este ponto, porque muita gente que se deixa levar pelas aparências, imagina que há no mundo como que dois princípios opostos que disputam a supremacia entre si, concepção errónea que é, no fundo, igual à que, em linguagem teológica, põe Satã no mesmo nível que Deus, e que, com razão ou sem ela, se atribui normalmente aos Maniqueístas; é certo que há actualmente muitas pessoas que são «maniqueístas» neste sentido sem saberem, o que é mais um efeito de «sugestão» das mais perniciosas. Com efeito, esta concepção leva à afirmação de uma dualidade principial radicalmente irredutível, ou, noutros termos, à negação da Unidade suprema que está acima de todas as oposições e de todos os antagonismos; que uma tal negação seja característica dos aderentes da «contra-iniciação», não é de espantar, e até pode ser sincera da sua parte, já que o domínio metafísico lhes está completamente fechado; que seja necessário para eles espalhar e impor esta concepção é ainda mais evidente, porque é só por esse meio que podem conseguir fazer-se tomar por aquilo que não são e não podem ser na realidade, isto é, por representantes de qualquer coisa que pudesse pôr-se em paralelo com espiritualidade e até ser-lhe superior.

A bem dizer, esta «espiritualidade ao invés» não é mais, afinal, do que uma falsa espiritualidade, falsa até no grau mais extremo que se possa conceber; mas também se pode falar em falsa espiritualidade em todos os casos em que, por exemplo, o psíquico é tomado pelo espiritual, sem chegar forçosamente à subversão total; é por isso que para designar esta, a expressão «espiritualidade ao invés» é em definitivo aquela que mais convém, com a condição de explicar exactamente o modo como se deve entendê-la. Com efeito, é essa «renovação espiritual» de que muitos inconscientes anunciam com insistência a vinda, ou ainda a «era nova» na qual muitos se esforçam por fazer entrar a humanidade actual[1], e que o estado de «espera» geral criado pela difusão das predições de que já falámos pode contribuir também para apressar efectivamente. A atracção do «fenómeno», que já analisámos como um dos factores determinantes da confusão do psíquico e do espiritual, pode igualmente ter a este respeito um papel muito importante, porque é através dele que a maior parte dos homens será apanhada e enganada no tempo da «contra-tradição», já que está escrito que os «falsos profetas» surgirão então e «farão tão grandes sinais e prodígios que, se fosse possível, até enganavam os próprios eleitos»[2]. É sobretudo sob este aspecto que as manifestações da «metafísica» e das diferentes formas do «neo--espiritualismo» podem aparecer já como uma espécie de «prefiguração» daquilo que se produzirá a seguir, embora só dêem disso uma ideia fraca; no fundo, é sempre uma acção das mesmas forças subtis inferiores, mas que serão então postas em movimento com um poder incomparavelmente maior; e quando vemos quantas dessas pessoas estão sempre prontas a dar inteira confiança a todas as divagações de um simples «medium», unicamente porque estão apoiados por «fenómenos», porque nos espantaríamos se a sedução vier então a ser geral? É por isso que nunca é de mais insistir que os «fenómenos» em si mesmos não provam absolutamente nada quanto à verdade de uma doutrina ou de um ensinamento qualquer, que é o domínio por excelência da «grande ilusão», na qual tudo o que alguns tomam facilmente por sinais de «espiritualidade» pode sempre ser simulado e falsificado pelo jogo das forças inferiores; é talvez

[1] É quase impossível acreditar as vezes que esta expressão «era nova» tem sido, nestes últimos tempos, espalhada e repetida em todos os meios, com significados que podem parecer muitas vezes bastante diferentes uns dos outros, mas que, no fundo, tendem todos a estabelecer a mesma persuasão na mentalidade pública.

[2] S. Mateus, 24, 24.

mesmo o único caso em que a imitação pode ser verdadeiramente perfeita, porque, na verdade, se trata dos mesmos «fenómenos», tomando esta palavra no seu sentido próprio de aparências exteriores, que se produzem num e noutro caso, e a diferença reside só na natureza das causas que intervém respectivamente, causas que a grande maioria dos homens é forçosamente incapaz de determinar, de tal modo que o melhor que tem a fazer é não ligar a menor importância a tudo o que é «fenómeno», e mesmo ver nisso *a priori* um sinal desfavorável; mas como fazê-los compreender isso com a mentalidade «experimental» dos nossos contemporâneos, mentalidade que, moldada primeiro pelo espírito «cientista» da «anti-tradição», se torna deste modo um dos factores que podem contribuir mais eficazmente para o sucesso da «contra-tradição»?

O «neo-espiritualismo» e a «pseudo-iniciação» que daí deriva são ainda uma espécie de «prefiguração» parcial da «contra-tradição» sob outro ponto de vista: falamos da utilização, que já assinalámos, de elementos autenticamente tradicionais na sua origem, mas desviados do seu verdadeiro sentido e postos ao serviço do erro; este desvio não é, em suma, mais do que um caminho para a inversão completa que deve caracterizar a «contra-tradição» (e de que já vimos, aliás, um exemplo significativo no caso da inversão intencional dos símbolos); mas nessa altura não se trata só de alguns elementos fragmentários e dispersos, porque será preciso dar a ilusão de qualquer coisa comparável, e até equivalente segundo a intenção dos seus autores, àquilo que constitui a integralidade de uma tradição verdadeira, incluindo as suas aplicações exteriores em todos os domínios. Podemos notar a este propósito que a «contra-iniciação», para atingir os seus fins, ao inventar e propagar todas as ideias modernas que só representam a «anti-tradição» negativa, está perfeitamente consciente da falsidade dessas ideias, porque é evidente que ela sabe o que quer; mas isso mesmo indica que se trata, na sua intenção, duma fase transitória e preliminar, porque um tal cometimento de mentira consciente não pode ser em si mesmo o único fim que ela se propõe; tudo isso se destina a preparar a vinda ulterior de outra coisa que parece constituir um resultado mais «positivo», e que é precisamente a «contra-tradição». É por isso que se vê já esboçar, entre as diversas produções cuja origem ou inspiração «contra-iniciática» não deixa dúvidas, a ideia de uma organização que seria uma espécie de contrapartida, mas também a falsificação, de uma concepção tradicional tal como a do «Santo Império», organização que deve ser a expressão da «contra-tradição» na ordem social; e é também por isso que o Anticristo deve aparecer como aquilo a que pode-

mos chamar, segundo a linguagem da tradição hindu, um *Chakravartî* ao invés[3].

Este reino da «contra-tradição» é, com efeito, exactamente aquilo que se designa como o «reino do Anticristo»: este, qualquer que seja a ideia que façamos dele, é quem há-de concentrar e sintetizar em si, para esta obra final, todos os poderes da «contra-iniciação», quer seja um indivíduo ou uma colectividade; até pode ser ao mesmo tempo um e outra, porque deverá haver uma colectividade que seja como que a «exteriorização» da organização «contra-iniciática», que há-de aparecer à luz do dia, e também uma personagem que, colocada à testa desta colectividade, seja a expressão mais completa e como que a «encarnação» daquilo que ela representa, quanto mais não seja como «suporte» de todas as influências maléficas que, depois de as ter concentrado em si mesmo, há-de lançar sobre o mundo[4]. Será evidentemente um «impostor» (é o sentido da palavra *dajjâl* tal como é designado habitualmente em árabe), já que o seu reino não será mais do que a «grande paródia» por excelência, a imitação caricatural e «satânica» de tudo o que é verdadeiramente tradicional e espiritual; mas, no entanto, ele estará feito de tal maneira, se assim nos podemos exprimir, que lhe será verdadeiramente impossível deixar de desempenhar o seu papel. Não certamente como «reino da quantidade», que era só o caminho final da «anti-tradição»; pelo contrário, sob o pretexto de uma falsa «restauração espiritual», haverá uma espécie de reintrodução da qualidade em todas as coisas, mas de uma qualidade tomada ao invés do seu valor legítimo e normal[5]; depois do «igualitarismo» dos nossos dias, virá de

---

[3] Sobre o *Chakravartî* ou «monarca universal», ver *O Esoterismo de Dante,* p. 66 da edição portuguesa, e *Le Roi du Monde,* p. 17-18.

— O *Chakravartî* é literalmente «aquele que faz andar a roda», o que implica que esteja colocado no centro de todas as coisas, enquanto que o Anticristo é, pelo contrário, o ser mais afastado do centro; e também pretenderá «fazer andar a roda», mas no sentido inverso ao movimento cíclico normal (o que «prefigura», aliás, inconscientemente a ideia moderna do «progresso»), enquanto que, na realidade, qualquer mudança na rotação é impossível antes da «inversão dos pólos», isto é, antes da «recuperação» que só pode operar-se devido à intervenção do décimo *Avatâra;* mais precisamente, se ele é designado por Anticristo é porque parodia a seu modo o próprio papel deste *Avatâra* final, representado como a «segunda vinda de Cristo» na tradição cristã.

[4] Pode ser considerado como o chefe dos *awliyêsh-Shaytân,* e como será o último a ter esta função, ao mesmo tempo que aquele com quem há-de ter no mundo a maior importância, podemos dizer que será como que o seu «selo» *(Khâtem),* segundo a terminologia do esoterismo islâmico; não é difícil de ver pelo exemplo junto até onde irá efectivamente a paródia da tradição sob todos os seus aspectos.

[5] A própria moeda, ou o que fizer as vezes dela, terá de novo um carácter qualitativo, já que está es-

novo uma hierarquia afirmada visivelmente, mas uma hierarquia invertida, ou mais propriamente, uma «contra-hierarquia», cujo cume será ocupado pelo ser que tocar mais perto no próprio fundo dos «abismos infernais».

Este ser, mesmo que apareça sob a forma de uma personagem determinada, será realmente menos um indivíduo que um símbolo, e como que a própria síntese de todo o simbolismo invertido para uso da «contra-iniciação», que ele manifestará em si o mais completamente possível, já que nesta função, não tem predecessor, nem sucessor. Assim para exprimir o falso no seu grau mais extremo, deverá ser «falso» sob todos os pontos de vista, e como que uma encarnação da própria falsidade[6]. É por isso mesmo, aliás, e em razão desta extrema oposição ao verdadeiro sob todos os aspectos, que o Anticristo pode tomar os próprios símbolos do Messias, mas, claro, num sentido igualmente oposto[7]; e a predominância dada ao aspecto «maléfico», ou até, mais exactamente, a substituição deste pelo aspecto «benéfico», através da subversão do duplo sentido dos símbolos, é aquilo que constitui a sua marca característica. Igualmente pode e deve haver uma estranha semelhança entre as designações do Messias (*El-Mesîha,* em árabe) e as do Anticristo *(El-Mesîkh)*[8]; mas estas últimas não são mais que uma deformação daquelas, tal como o próprio Anticristo é representado como disforme em todas as descrições mais ou menos simbólicas que dele são feitas, o que é bem significativo. Com efeito, estas descrições insistem sobretudo nas dissimetrias corporais, o que supõe essencialmente que estas são as marcas visíveis da própria natureza do ser ao qual são atribuídas, e, efectivamente, são sempre sinais de qualquer de-

---

crito que «ninguém possa comprar ou vender, senão aquele que tiver o sinal, ou o nome da Besta, ou o número do seu nome», (*Apocalipse,* 23, 17), o que implica, a este respeito, um uso efectivo dos símbolos invertidos da «contra-tradição».

[6] É mais uma vez a antítese de Cristo que diz: «Eu sou Verdade», ou de um *walî* como El-Hallâj dizendo igualmente: «*Anâ-el-Haqq*».

[7] «Talvez ainda não se tenha reparado suficientemente na analogia que existe entre a verdadeira doutrina e a falsa; Santo Hipólito, no seu opúsculo sobre o *O Anticristo* dá dele um exemplo memorável que não espantará as pessoas que tenham estudado o simbolismo: o Messias e o Anticristo têm ambos como emblema o leão» (P. Vulliaud, *La Kabbale juive,* t. II, p. 373).

— A razão profunda, do ponto de vista cabalístico, está na consideração das duas faces, a luminosa e a escura de *Metatron;* é igualmente por isso que o número apocalíptico 666, o «número da Besta», é também um número solar (cf. *Le Roy du Monde,* p. 34-35).

[8] Há aqui um duplo significado intraduzível: *Mesîkh* pode ser tomado como deformação de *Mesîha,* pela simples junção de um ponto à letra final; mas, ao mesmo tempo, esta palavra também quer dizer «disforme», o que exprime propriamente a característica do Anticristo.

sequilíbrio interior; é por isso, aliás, que tais disformidades constituem «desqualificações» sob o ponto de vista iniciático, mas, ao mesmo tempo, não é difícil conceber que elas possam ser «qualificações» em sentido contrário, isto é, relativamente à «contra-iniciação». Com efeito, esta, indo ao invés da iniciação, vai por conseguinte no sentido de um crescimento do desequilíbrio dos seres, cujo final extremo é a dissolução ou a «desintegração» de que já falámos; o Anticristo deve evidentemente estar tão perto quanto possível desta «desintegração», de tal modo que se poderia dizer que a sua individualidade, ao mesmo tempo que se desenvolve de maneira monstruosa, está, no entanto, quase aniquilada, realizando assim o inverso do apagamento do «eu» diante do sujeito «indeterminado»[9], ou, em outros termos, a confusão no «caos», em vez da fusão na Unidade principial; e este estado, figurado pelas próprias disformidades e as desproporções da sua forma corporal, está verdadeiramente no limite inferior das possibilidades do nosso estado individual, de modo que o cume da «contra-hierarquia» é bem o lugar que lhe convém propriamente neste «mundo invertido» que será o seu. Por outro lado, mesmo do ponto de vista puramente simbólico, e enquanto representante da «contra-tradição», o Anticristo não é menos necessariamente disforme: com efeito, dizíamos há pouco que não pode haver mais do que uma caricatura da tradição, e quem diz caricatura diz, por isso mesmo, disformidade; de resto, se assim não fosse não haveria exteriormente nenhuma possibilidade de distinguir a «contra-tradição» da tradição verdadeira, e é necessário para que os «eleitos», pelo menos, não sejam seduzidos, que ela traga a «marca do diabo». Além disso, o falso é forçosamente também o «artificial», e, a este respeito, a «contra--tradição» não poderá deixar de ter, mais uma vez, apesar de tudo, esta característica «mecânica» que é a de todas as produções do mundo moderno de que ela será a última; mais exactamente ainda, haverá nela qualquer coisa de comparável ao automatismo desses «cadáveres psíquicos» que referimos precedentemente, e será constituída como eles, só de «resíduos» animados artificial e momentaneamente, o que explica mais uma vez que não pode ter nada de durável; este amontoado de «resíduos» galvanizado, se assim nos podemos exprimir, por uma vontade «infernal» é bem, seguramente, o que dá a ideia mais nítida de qualquer coisa que chegou aos próprios confins da dissolução.

Pensamos que não é necessário insistir mais em todas estas coisas; no fundo, seria pouco útil procurar prever em pormenor como será constituída a «contra-

[9] Cf. Nota 34, p. 99 (*N. do T.*).

-tradição», e, aliás, estas indicações gerais são já quase suficientes para aqueles que quiserem fazer por si próprios as aplicações a pontos particulares, o que não está, de modo nenhum, nos nossos propósitos. Seja como for, estamos chegados ao último termo da acção anti-tradicional que deve encaminhar o mundo ao seu fim; depois deste reino passageiro da «contra-tradição», para chegar ao momento último do ciclo actual, não pode haver senão uma «recuperação» que, pondo todas as coisas no seu lugar normal, no momento em que a subversão parecia completa, prepara imediatamente a «idade de ouro» do ciclo futuro.

CAPÍTULO XL

O FIM DE UM MUNDO

Tudo o que descrevemos durante este estudo constitui, de modo geral, aquilo a que podemos chamar os «sinais dos tempos», segundo a expressão dos evangelhos, isto é, os sinais precursores do «fim do mundo» ou de um ciclo, que só aparece como «fim do mundo», sem restrições nem especificações de qualquer espécie, para aqueles que não vêem nada para além dos limites deste ciclo, erro de perspectiva desculpável talvez, mas que não deixa mesmo assim de ter consequências aborrecidas por causa dos terrores excessivos e injustificados que fez nascer entre aqueles que não estão suficientemente desligados da existência terrestre; e, claro, são exactamente esses que têm facilmente esta concepção errónea, em razão da própria estreiteza do seu ponto de vista. Em verdade, pode haver muitos «fins do mundo», já que há ciclos de duração muito diversa, de certo modo contidos uns nos outros, podendo a mesma noção aplicar-se analogicamente a todos os graus e a todos os níveis; mas é evidente que esses «fins do mundo» são de importância bastante desigual, tal como os ciclos a que dizem respeito, e a este respeito devemos reconhecer que o fim a que nos referimos aqui tem incontestavelmente um alcance muito mais importante que muitos outros, visto que é o final de um *Manvantara* completo, isto é, da existência temporal daquilo a que chamamos mais propriamente uma humanidade, o que, mais uma vez, não quer de modo nenhum dizer que seja o fim do mundo terrestre em si, já que, pela «recuperação» que se opera no momento último, esse mesmo fim torna-se imediatamente o começo de outro *Manvantara*.

A este propósito, há ainda um ponto sobre o qual temos de nos explicar de modo mais preciso: os partidários do «progresso» têm o hábito de dizer que a

«idade de ouro» não está no passado, mas no futuro; a verdade, bem pelo contrário, no que diz respeito ao nosso *Manvantara* é que ela é realmente do passado, visto que não é outra coisa senão o próprio «estado primordial». No entanto, em certo sentido, está no passado e no futuro, com a condição de não se limitar ao presente *Manvantara* e de considerar a sucessão dos ciclos terrestres, porque, quanto ao futuro, é na «idade de ouro» de outro *Manvantara* que se tem de falar necessariamente; está, pois, separada da nossa época por uma «barreira» verdadeiramente intransponível para os profanos que assim falam, e que não sabem o que dizem quando anunciam a próxima vinda de uma «nova era» ligando-a com a humanidade actual. O seu erro, levado ao grau mais extremo, será o do próprio Anticristo pretendendo instaurar a «idade de ouro» através do reino da «contra-tradição», e dando-lhe mesmo uma aparência da maneira mais enganosa e mais efémera, pela falsificação da ideia tradicional do *Sanctum Regnum*; pode compreender-se por que é que em todas as «pseudo-tradições», que não são ainda senão «prefigurações» bem parciais e bem fracas da «contra-tradição», mas que tendem inconscientemente a prepará-la mais directamente do que qualquer outra coisa, as concepções «evolucionistas» têm constantemente o papel que já assinalámos. É claro que a «barreira» que referíamos atrás e que obriga de certo modo aqueles para quem ela existe, a encerrar tudo no interior do ciclo actual, é um obstáculo mais absoluto ainda para os representantes da «contra-iniciação» do que para os simples profanos, porque estes, orientados unicamente para a dissolução, são verdadeiramente aqueles para quem nada poderá existir para além deste ciclo, e é por isso que, para eles, o fim deste ciclo deve ser realmente o «fim do mundo», no sentido mais integral que se possa dar a esta expressão.

Isto levanta ainda outra questão, da qual diremos algumas palavras, embora, a bem dizer, muitas das considerações precedentes tenham já dado uma resposta implícita: em que medida, as mesmas pessoas que representam mais completamente a «contra-iniciação» estarão efectivamente conscientes do papel que desempenham, e em que medida não passam de instrumentos de uma vontade que os ultrapassa e que eles ignoram, aliás, sendo ao mesmo tempo inevitavelmente os seus subordinados? Baseando-nos em tudo o que dissemos antes, o limite entre estes dois pontos de vista sob os quais se pode encarar a sua acção está forçosamente determinado pelo próprio limite do mundo espiritual, no qual eles não podem penetrar de modo nenhum; poderão ter os conhecimentos mais vastos quanto às possibilidades do «mundo intermédio», mas esses conhecimentos não deixarão por isso de estar sempre falseados pela ausência do espírito, o único que poderia

dar-lhes um verdadeiro sentido. É evidente que tais seres nunca poderão ser mecanicistas, ou materialistas, nem sequer «progressistas» ou «evolucionistas», no sentido comum destas palavras, e quando lançam no mundo ideias expressas por elas, enganam-no conscientemente; mas isto só diz respeito em suma à «anti-tradição» negativa, que para eles é unicamente um meio e não um fim e poderiam, tal como outros, procurar desculpar este engano dizendo que «o fim justifica os meios». O seu erro é de ordem muito mais profunda do que o dos homens influenciados e «sugestionados» por tais ideias, porque ele não é senão a própria consequência da sua ignorância total e inultrapassável do que seja a verdadeira natureza de qualquer espiritualidade: é por isso que é muito mais difícil dizer até que ponto eles podem estar conscientes da falsidade da «contra-tradição» que visam constituir, pois podem crer muito sinceramente que se opõem ao espírito, tal como ele se manifesta em todas as tradições normais e regulares, e que se situam ao mesmo nível que aqueles que o representam neste mundo; é neste sentido que o Anticristo será o mais «iludido» de todos os seres. Esta ilusão tem a sua raiz no erro «dualista» de que já falámos; e o dualismo, seja de que forma for, é a característica de todos aqueles cujo horizonte pára em certos limites, mesmo os do mundo manifestado, que, não podendo resolver, reduzindo-a a um princípio superior, a dualidade que constatam em todas as coisas no interior destes limites, acreditam piamente que ela é irredutível e são levados por isso à negação da Unidade suprema, que, na realidade, é como se não existisse para eles. Foi por esse motivo que pudemos dizer que os representantes da «contra-iniciação» acabam por ser enganados pelo seu próprio papel, e a sua ilusão é mesmo verdadeiramente a pior de todas, visto que, em definitivo, é a única pela qual um ser pode não só tresmalhar-se mais ou menos gravemente, mas perder-se realmente sem esperança de regresso; mas, evidentemente, se não tivessem esta ilusão, não preencheriam a função que deve ser necessariamente preenchida como qualquer outra para o cumprimento do plano divino neste mundo.

Somos assim levados a considerar o duplo aspecto «benéfico» e «maléfico» sob o qual se apresenta a marcha do mundo enquanto manifestação cíclica, e que é verdadeiramente a «chave» da explicação tradicional das condições nas quais se desenvolve esta manifestação, sobretudo quando a encaramos, como fizemos até aqui, no período que leva directamente ao seu fim. Por um lado, se tomarmos simplesmente esta manifestação em si mesma, sem a ligar a um conjunto mais vasto, toda a sua marcha, do princípio ao fim, é evidentemente uma «descida» ou uma «degradação» progressiva, e isso é aquilo que podemos chamar o seu sentido «maléfico»; mas, por

outro lado, essa mesma manifestação, resposta no conjunto de que faz parte, produz resultados que têm um valor realmente «positivo» na existência universal, e é preciso que o seu desenvolvimento prossiga até ao final, inclusive o das possibilidades inferiores da «idade sombria», para que a «integração» desses resultados seja possível e se torne o princípio imediato de um outro ciclo de manifestação, e é isso que constitui o seu sentido «benéfico». É igualmente assim quando consideramos o próprio final do ciclo: do ponto de vista daquilo que deve ser destruído, porque a sua manifestação está completa e como que esgotada, esse fim é naturalmente «catastrófico», no sentido etimológico em que a palavra evoca a ideia de «queda» repentina e irremediável; mas, por outro lado, do ponto de vista em que a manifestação, ao desaparecer como tal, se encontra reduzida ao seu princípio em tudo o que tem existência positiva, este mesmo fim aparece, pelo contrário, como a «recuperação» pela qual, como dissemos, todas as coisas são igualmente de repente restabelecidas no seu «estado primordial». Isto pode, aliás, aplicar-se analogicamente a todos os graus, quer se trate de um ser ou de um mundo: em suma, é sempre o ponto de vista parcial que é «maléfico» e o ponto de vista total que é «benéfico», porque todas as desordens possíveis só o são enquanto as encararmos em si mesmas e «separadamente», e porque essas desordens parciais se apagam inteiramente face à ordem total na qual acabam por entrar e da qual, desprovidas do seu aspecto «negativo», são os elementos constitutivos, no mesmo título que qualquer outra coisa; em definitivo, «maléfica» só é a limitação que condiciona necessariamente toda a existência contingente, e esta limitação, na realidade, só tem uma existência puramente negativa. Falámos anteriormente como se os dois pontos de vista «benéfico» e «maléfico» fossem simétricos de certo modo; mas é fácil compreender que não é assim, e que o segundo só exprime algo de instável e de transitório, enquanto que aquilo que o primeiro representa só tem um carácter permanente e definitivo, de modo que o aspecto «benéfico» não pode deixar de triunfar, enquanto que o aspecto «maléfico» se desvanece inteiramente, porque, no fundo, não era mais do que uma ilusão inerente à «separatividade». Só que, a bem dizer, já não se pode falar propriamente em «benéfico», tal como não se pode falar em «maléfico», porque estes termos são essencialmente correlativos e marcam uma oposição que já não existe, porque, como qualquer oposição, pertence exclusivamente a um certo domínio relativo e limitado; assim que é ultrapassada, há simplesmente o que é, e que não pode deixar de ser, nem ser diferente daquilo que é; é por isso que, se quisermos chegar até à realidade da ordem mais profunda, podemos dizer com todo o rigor que o «fim do mundo» não é nunca e não pode nunca ser mais do que o fim de uma ilusão.

ALGUNS DADOS SOBRE A VIDA E A OBRA DE RENÉ GUÉNON

CRONOLOGIA

1886, 15 de Novembro: Nasce em Blois René-Jean-Marie-Joseph Guénon, filho do arquitecto Jean-Baptiste Guénon e de uma jovem da burguesia local, Anna-Léontine Jolly.

A sua tia, Madame Duru, professora primária, servir-lhe-á de preceptora até aos doze anos de idade.

1898-1903: Estudos em Blois, primeiro na Escola Notre-Dame des Aydes, depois no Colégio Augustin-Thierry.

Conclui o curso secundário a 15 de Julho de 1903.

Inicia estudos de matemática elementar.

1904, Outubro: Instala-se em Paris, primeiro no Quartier Latin, depois na rua St.-Louis-en-L'Ile, n.º 51. Prossegue estudos de matemática especial, que virá a abandonar em 1906.

1906-1909: É admitido em diversas ordens herméticas (Ordem *Martinista*) e obediências maçónicas (Loja *Humanidade*).

Em 1908, é secretário dos serviços do Congresso Espiritualista e Maçónico, que abandonará logo após o discurso de abertura proferida por Papus.

Funda com alguns amigos a Ordem do Templo renovada, que teve uma existência breve. Esta última experiência viria a provocar a sua ruptura com as organizações ocultistas.

É admitido na Loja *Tebas,* que depende da Grande Loja de França e que frequentará até à Primeira Guerra Mundial.

1909: Adere, em finais do ano, à Igreja Gnóstica, onde encontra Léon Champrenaud (Abdul-Haqq) e Albert de Pourvourville (Matgioi).

Funda, sob o pseudónimo gnóstico de *Palingénius* a revista *La Gnose* (que deixará de editar-se em 1912), na qual publica entre outros o seu primeiro texto «Le Démiurge», uma parte importante do *Le Symbolisme de la Croix* e a parte essencial de *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta.*

1910: Encontra o pintor sueco John Gustaf Agelii (Abdul-Hâdi) que colabora em *La Gnose.*

1912, Julho: Casamento, segundo o rito católico, com Mlle. Berthe Lory, professora primária.

É nesse mesmo ano que geralmente se situa a sua ligação ao Islão, e a recepção, por intermédio d'Abdul-Hâdi, da «Barakah» do Sheik Abder Rahmân Elis-El-Kebir.

1913-1914: Colabora na revista *La France Anti-Maçonnique* sob o pseudónimo de Sphinx.

1915: Lecciona em Saint-Germain en Laye.

1916: Primeiros contactos com Jacques Maritain por intermédio de Noëlle Maurice-Denis.

1917, Outubro: Professor de filosofia em Setif (Argélia).

1918, Outubro: Ensina a mesma disciplina em Blois, no Colégio Augustin-Thierry.

1919: Abandona o ensino, e volta a instalar-se, em companhia da sua mulher e de uma jovem sobrinha, no apartamento parisiense da Rua St.-Louis-en-L'Ile. Fracasso da agregação em filosofia.

1921: Sylvain Lévi recusa conceder-lhe o doutoramento em filosofia face à apresentação de uma tese que virá a ser publicada, nesse mesmo ano, sob o título de *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues.*

Um pouco mais tarde, conhece Gonzague Truc, director literário das Éditions Bossard.

Colabora na *Revue de Philosophie.*

1922: Encontro com Paul Chacornac; de então em diante passa a colaborar na revista editada por este, *Le Voile d'Isis*, mais tarde designada *Études Traditionnelles.*

1924: Publicação de *Orient et Occident.*

Participa com Jacques Maritain e René Grousset no debate organizado pela revista *Nouvelles Littéraires*, por ocasião do lançamento do livro de Ferdinand Ossendowski, *Bêtes, Hommes et Dieux.* Até 1929, dará lições de filosofia no Cours Saint-Louis, onde estudava a sua sobrinha.

1925: Publicação de *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta.* Colaboração (interrompida em 1927) na revista *Regnabit,* dirigida pelo R. P. Anizan. Foi Louis-Auguste Charbonneau-Lassay quem o levou a prestar essa colaboração. Profere na Sorbonne a sua única conferência pública, sobre o tema: «La Métaphysique Orientale».

1927: Publicação de *La Crise du Monde Moderne* e de *Le Roi du Monde.*

1928, 15 de Janeiro: Falecimento de sua mulher.
Tendo a sua tia, Mme. Duru, morrido pouco depois, e tendo a sua sobrinha voltado para casa da família, René Guénon fica só.

1930, 5 de Março: Partida para o Egipto, em companhia de Mme. Dina. No Cairo, onde se instala, primeiro provisoriamente e, depois, definitivamente, tornar-se-á o Sheik Abdel Wahêd Yahia.

1931: Publicação de *Le Symbolisme de la Croix.*

1932: Publicação de *Les États Multiples de l'Être;* uma primeira versão desta obra tinha sido redigida, embora não publicada, em 1915.

1934, Julho: Casamento com Fatma, filha mais velha do Sheik Mohammad Ibrahim, em casa de quem o casal passa a habitar.

1937: Instala-se com sua mulher na vivenda Fatma, situada no bairro de Doki, a oeste do Cairo.

1938: Visita de Frithjof Schuon, com quem se correspondia desde há seis anos, e que voltará a visitá-lo no ano seguinte.

1944: Nascimento da sua primeira filha, Khadija.
Nessa mesma época, visita de Najmud-dine Bammate.

1945: Publicação de *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps.*

1946: Publicação de *Aperçus sur l'Initiation.*

1947: Nascimento de Leila, a sua segunda filha.

1948: Obtém a nacionalidade egípcia.

1949, 5 de Setembro: Nascimento do seu primeiro filho, Ahmed (o seu segundo filho, Abdel Wahed, nascerá após a sua morte, em 17 de Maio de 1951).

1950, Dezembro: Gravemente doente, fica retido no leito e é tratado pelo seu amigo, Dr. Katz.

1951, 7 de Janeiro: Morre durante a noite, invocando o nome de Allah. Antes, havia pronunciado as palavras: «El Nafass Khalass» (a alma parte) e tinha dito a sua mulher «que desejava que o seu gabinete de trabalho fosse conservado tal qual estava, e que, ainda que invisível, lá se encontraria».

O funeral, a que assistiram o Sheik Abu Bakr, o Dr. Katz e Mme. Valentine de Saint-Point, que estivera junto dele nos seus momentos finais, decorreu no dia seguinte, conforme o rito muçulmano.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de René Guénon

— *Aperçus sur l'Esotérisme Chrétien*, Paris 1954, 1960, 1971, 1973.
— *Aperçus sur l'Esotérisme Islamique et le Taoïsme*, Paris 1973.
— *Aperçus sur l'Initiation*, Paris 1946, 1953, 1964, 1970, 1972, 1975.
— *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel*, Paris 1929, 1930, 1947, 1964.
— *La Crise du Monde Moderne*, Paris 1927, 1946, 1956, 1969.
— *Comptes rendus*, Paris 1973.
— *L'Erreur Spirite*, Paris 1923, 1930, 1952, 1973, 1981.
— *L'Esotérisme de Dante*, Paris 1925, 1939, 1949, 1957, 1974.
— *Les Etats Multiples de l'Être*, Paris 1932, 1947, 1957.
— *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, Paris 1965, 1973.
— *Études sur l'Hindouisme*, Paris 1968, 1973.
— *Examen des idées de Leibnitz sur la signification du calcul infinitésimal*, Paris 1916.
— *Formes Traditionnelles et Cycles Cosmiques*, Paris 1970.
— *La Grande Triade*, Nancy 1946, reed. Paris 1957.
— *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, Paris 1925, 1941, 1947, 1952, 1970, 1974.
— *Initiation et Réalisation Spirituelle*, Paris 1952, 1964, 1967, 1973.
— *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, Paris 1921, 1930, 1932, 1939, 1952, 1964.
— *Mélanges*, Paris 1976.

— *La Métaphyique Orientale*, Paris 1939, 1945, 1951, 1970, 1973.
— *Orient et Occident*, Paris 1924, 1930, 1948, 1964.
— *Les Principes du Calcul Infinitésimal*, Paris 1946.
— *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Paris 1945, 1950, 1970.
— *Le Roi du Monde*, Paris 1927, 1939, 1950, 1958.
— *Saint Bernard*, Paris 1929, 1951, 1959, 1973.
— *Symboles Fondamentaux de la Science Sacrée*, Paris 1962, 1970.
— *Le Symbolisme de la Croix*, Paris 1931, 1950, 1957, 1970.
— *Le Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion*, Paris 1921, 1925, 1928, 1930, 1965, 1969, 1975.

1. O leitor poderá consultar uma lista dos artigos publicados por René Guénon no livro de J. P. Laurant, *Le sens caché dans l'œuvre de René Guénon*, L'Age d'Homme, Lausanne 1975, pp. 262 a 276.

2. Obras sobre René Guénon

— ABELLIO Raymond: «L'Esprit Moderne et la Tradition» in Serant Paul: *Au Seuil de l'Esotérisme*, Paris 1955, pp. 7-81.
— ALLARD L'OLLIVIER André: *L'Illumination du Cœur*, Paris 1977, pp. 236-249.
— AMADOU Robert: Prefácio a *Symbolisme de la Croix* de René Guénon, Paris 1970, pp. 7-42.
— ANDRUZAC Christophe: *René Guénon: la Contemplation Métaphysique et l'Expérience Mystique*, Paris 1980, 150 p.
— ASFAR Gabriel: *René Guénon: a Chapter of French Symbolist Thought in the 20th Century* (tese dactilografada) Princeton University, Department of Roman Languages and Literatures, 1972, 450 p.
— BATACHE Eddy: *Surréalisme et Tradition: la pensée d'André Breton jugée selon l'œuvre de René Guénon*, Paris 1978, 174 p.
— BECKER Raymond de: *L'Hindouisme et la crise du monde moderne*, Paris, Ed. Planète, 1966, pp. 57-64.
— BIES Jean: *Littérature Française et Pensée Hindoue: des origines à 1950*, Paris 1974, pp. 328-352.
— CHACORNAC Paul: *La Vie Simple de René Guénon*, Paris 1958, 130 p.

— CHALEIL André: *Les Grands Initiés de notre Temps*, Paris 1978, pp. 115-144.
— COLINON Maurice: *L'Eglise face à la Franc-Maçonnerie*, Paris 1954, pp. 187-190.
— COLOGNE Daniel: *Julius Evola, René Guénon et le Christianisme*, Paris 1978, 146 p.
— CORNELIS H., o.p. et LEONARD A.: *Gnose Eternelle*, Paris 1959, pp. 84-86.
— CORNELOUP Joanis: *Je ne sais qu'épeler*, Paris 1971, pp. 99-124 et 174-180.
— DANIELOU Jean: «Grandeur et misère de René Guénon» in *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Paris 1953, pp. 120-126.
— DAUMAL René: «Encore sur les livres de René Guénon» in *L'Evidence Absurde: Essais et notes*, Paris 1972, pp. 175-177.
— DESILETS André: *René Guénon: index-bibliographie*, Québec, 1977, 183 p.
— DI VONO Piero: «Spinoza e Guénon» in *Lo Spinozismo ieri e oggi*, Pádua 1978, pp. 333-355.
— EVOLA Julius: Prefácio a «*La Crisi del Mondo Moderno*», Milão 1937, pp. 1-16.
— FERRIE Bernard: *Les Idées Politiques de René Guénon*, Paris 1976, 95 f.
— GIDE André: *Journal 1942-1949*, Paris 1950, pp. 195-196.
— GUIBERTEAU Philippe: «Péguy, Guénon et les Anciens Mondes» in *Péguy* Actos do Colóquio Internacional de Orléans, 7-9 Setembro 1964, Paris 1966, pp. 235-244.
— HARTUNG Henri: *Spiritualité et Autogestion*, Lausanne 1978, pp. 27-48.
— JACQUES Chantal: *Le Grand Jeu: 1928-1932*, Tese de 3.º ciclo, Sorbonne (Paris IV) 1979, pp. 223-230.
— JAMES Marie-France: *Esotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, Paris 1981, 479 p.
— KANTERS Robert: «René Guénon: la révélation métaphysique» in Gaëtan Picon: *Panorama des Idées Contemporaines*, Paris 1968, pp. 566-570.
— LAURANT Jean-Pierre: *L'Idée de Tradition chez René Guénon*, Paris, Institut d'Herméneutique, 1974, multigr. 12 f.
— LAURANT Jean-Pierre: *Le Sens Caché dans l'Œuvre de René Guénon*, Lausanne 1975, 277 p.
— MAC NAB Angus: Prefácio a *Symbolism of the Cross*, Londres 1958, pp. 1-14.
— MAHMUD Abdul-Halim: *Al Fayla sûfu-l-muslimu René Guénon aw Abdel--Wahid Yahia*, Cairo 1954.
— MARCIREAU Jacques: *René Guénon et son œuvre,* Poitiers 1946, 155 p.

— MARIDORT Roger: Prefácio a *Formes Traditionnelles et Cycles Cosmiques*, Paris 1970, pp. 7-10.
— MARIDORT Roger: Prefácio a *Aperçus sur l'Esotérisme Islamique et le Taoïsme*, Paris 1973, pp. 7-11.
— MARIDORT Roger: Prefácio a *Mélanges*, Paris 1976, pp. 3-6.
— MASSEY William: Prefácio a *East and West*, Londres 1941, pp. 1-5.
— MEROZ Lucien: *René Guénon ou la Sagesse Initiatique*, Paris 1962, 245 p.
— OSBORNE Arthur: Prefácio a *The Crisis of the Modern World*, Londres 1942, pp. 1-5.
— PALLIS Marco: Prefácio a *The Crisis of the Modern World*, Londres 1962, pp. 1-12.
— PODD Corrado: Prefácio a *L'Uomo e il suo Divenire secondo il Vêdânta*, Bari 1937, pp. 1-12.
— RABOL Georges: *René Guénon et la Crise du Monde Moderne*, Paris: Institut d'Herméneutique, 1972, multigr. 26 f.
— RAVIGNANT Patrick: *Les Maîtres Spirituels Contemporains*, Paris 1972, pp. 130-135.
— REGHINI Arturo: Introdução a *Il Re del Mondo*, Roma 1952, pp. 1-8.
— *René Guénon et l'Actualité de la Pensée Traditionnelle,* Actos do Colóquio Internacional de Cerisy-la-Salle: 13-20 Julho 1973, sob a direcção de René Alleau e Marina Scriabine, Braine-le-Comte 1977, 2.ª ed. Milão 1980, 333 p.
— *René Guénon e il suo Messaggio*, Actas do 1.º Convénio de Estudos Tradicionais, Génova 1979, 107 p.
— REYOR Jean: Prefácio a *Aperçus sur l'Esotérisme Chrétien*, Paris 1954, pp. VII-XIII.
— REYOR Jean: Prefácio a *Initiation et Réalisation Spirituelle*, Paris 1967 pp. 7-12.
— ROBIN Jean: *René Guénon, Témoin de la Tradition*, Paris 1978, 360 p.
— ROBIN Jean: *René Guénon, la dernière chance de l'Occident*, Paris 1983, 206 p.
— ROCCO Corrado: Prefácio a René Guénon: *Considerazioni sulla Via Iniziatica*, Milão 1948, pp. 1-8.
— ROMAN Denys: *René Guénon et le destins de la Franc-Maçonnerie*, Paris 1982, 222 p.
— ROUSSEAUX André: «Vie et mort de René Guénon» in *Littérature du XXe siècle*, t. 4, Paris 1953, pp. 161-173.

— SERANT Paul: *René Guénon,* Paris, 1953, 186 p., 2.ª ed. Paris 1977, 230, p.
— STEPHANE Henri Abbé: «Réponse à M. Paul Sérant» in *Introduction à l'Esotérisme Chrétien,* t. II, Paris 1983, pp. 40-61.
— THIRION André: *Révolutionaires sans Révolution,* Paris 1972, pp. 179-181.
— TOURNIAC Jean: *Propos sur René Guénon,* Paris, 255 p.
— VALSAN Michel: Introdução a *Symboles Fondamentaux de la Science Sacrée,* Paris 1962, pp. 11-23.
— WAHID Abd-al: *In Memoriam René Guénon,* Milão 1981, 19 p.
— WHITBY Charles: Prefácio a *Man and his Becoming according to the Vêdânta,* Londres 1928, pp. 1-19.

3. Números especiais de revistas consagradas a René Guénon

— «L'Homme et son Message: René Guénon», *Planète Plus,* 15 Avril 1970, 135 p.
— «René Guénon», *Études Traditionnelles,* vol. 52, n.º 293-295, 1951, pp. 193-354. Reimpressão: Paris 1982.
— «René Guénon», *Chaiers de l'Homme-Esprit,* n.º 3, 1973, 118 p.
— «René Guénon», *Narthex,* n.º 21-23, Março-Agosto 1978, 84 p.
— «René Guénon: sa vie, son œuvre», *France-Asie,* n.º 80, Janeiro 1953, pp. 1157-1270.
— «Unauteur et son œuvre: René Guénon», *Carnets du Yoga,* n.º 19-20, Julho—-Agosto 1980, 47 p.

4. Traduções portuguesas

— *O Rei do Mundo,* Minerva e Edições 70.
— *A Crise do Mundo Moderno,* Editorial Vega.
— *O Esoterismo de Dante* seguido de *São Bernardo,* Editorial Vega.